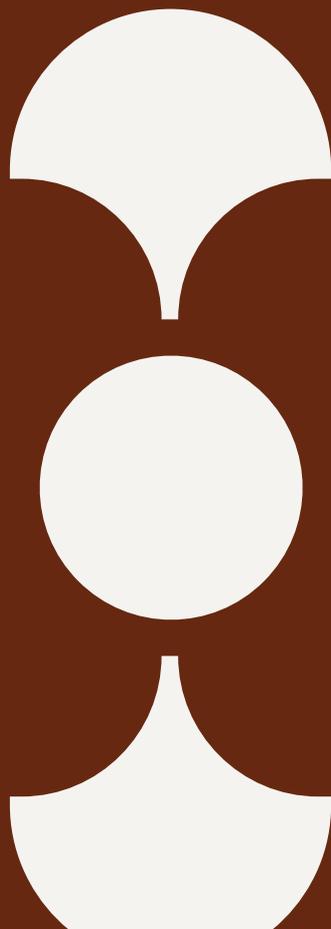


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 2

Filósofos, vida e obra

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

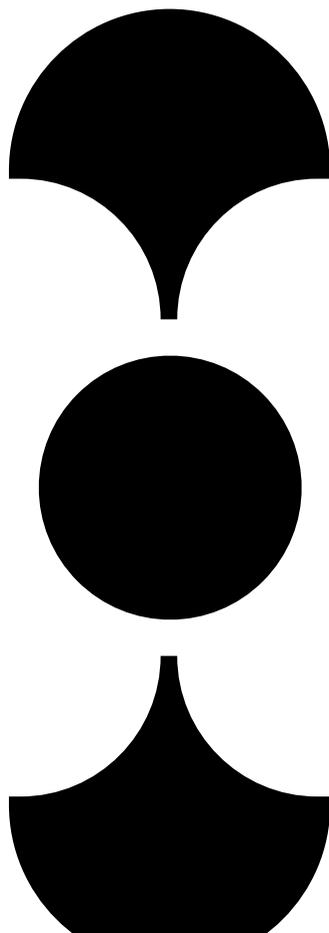


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 2

Filósofos, vida e obra

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

Sub-Coordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli

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 Cecília 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	<p>Estudos em história da filosofia árabe e islâmica [recurso eletrônico] / Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) - Belo Horizonte : PPGFIL-UFMG, 2024.</p> <p>1 recurso online (509 p.) : pdf Inclui bibliografias. ISBN: 978-65-01-05768-2 DOI: 10.5281/zenodo.12111325</p> <p>1. Filosofia árabe – História. 2. Filosofia islâmica - História. 3. Filósofos - Biografia I. Verza, Tadeu Mazzola. II. Sousa, Meline Costa.</p> <p>CDD: 181.92 CDU: 19 (55)</p>
-----	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2024.

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Bruno Guimarães Martins

Daniel Melo Ribeiro

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
Ibn Bajja [Avempace] Josep Puig Montada	13
Ibn Rushd [Averróis] Fouad Ben Ahmed, Robert Pasnau	105
Fakhr al-Din al-Razi Peter Adamson, Fedor Benevich	197
Suhrawardi Roxanne D. Marcotte	249
‘Abd al-Latif al-Baghdadi Cecilia Martini Bonadeo	321

Ibn 'Arabi 375
William Chittick

Mulla Sadra 431
Sajjad Rizvi

Agradecimentos

Os organizadores agradecem ao Prof. Zalta, Co-editor da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela generosidade e por permitir a publicação dos verbetes, aos professores Cecilia Martini Bonadeo, Fedor Benevich, Fouad Ben Ahmed, Josep Puig Montada, Peter Adamson, Robert Pasnau, Roxanne D. Marcotte, Sajjad Rizvi e William Chittick por autorizarem a tradução e publicação dos respectivos textos, e aos tradutores Arthur Stigert Christo, Daniel Melo Soares, Israel Alessandro V. de Souza Silva, João Pedro Blanco Masso e Lucca Moreira de C. Gonzaga.

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>

Ibn Bajja [Avempace]¹

Josep Puig Montada

A filosofia em Al-Andalus desenvolveu-se mais tarde do que no Oriente. Ela cresceu entre muçulmanos e judeus uma vez que ambas as comunidades eram nutridas pela língua árabe, a qual tinham em comum. A comunidade muçulmana era muito maior e ela definiu o espaço cultural, uma parte significativa do qual foi produzido pelas traduções árabes de obras científicas e filosóficas gregas.

O mais antigo filósofo árabe, al-Kindi (m. 853)², possivelmente ficou conhecido em Al-Andalus por meio de Ibn Masarra (m. 931),

¹ Tradução de Daniel Melo Soares.

Publicado pela primeira vez em 28 de setembro de 2007; revisto com alterações substanciais em 29 de janeiro de 2023. O texto a seguir é a tradução de um verbete do Josep Puig Montada sobre Ibn Bâjja [Avempace] na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ibn-bajja/>. 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/entries/ibn-bajja/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete. À título de padronização dos títulos, retirou-se as marcações de vogal longa.

² Obs.: No texto, serão utilizadas as datas relativas ao calendário cristão, a menos que uma data do calendário muçulmano também esteja escrita; neste caso, elas são

uma vez que este criticou as opiniões dele (Bellver, 2020) e, no final do século X EC, os materiais relacionados ao círculo dos *Irmãos da Pureza* provavelmente já eram conhecidos na região. Ibn Hazm (m. 1064), um teólogo de tendência Zairita, polemizou contra os filósofos gregos e árabes, cujos textos ele deve ter lido de forma direta ou indireta. Contudo, a filosofia propriamente dita encontra-se, pela primeira vez, em Shelomo Ibn Gabirol ou Avicbron (1021-1058), que foi a grande figura do judaísmo medieval e também um grande filósofo. Ele nasceu em Málaga, mas esteve ativo em Saragoça durante a maior parte da vida antes de se mudar para Granada e depois para Valência, onde morreu. Ele precedeu, em mais de duas gerações, os primeiros filósofos muçulmanos de Al-Andalus: Abu Muhammad Ibn al-Sid al-Batalyusi (m. 1127), Abu s-Salt Umayya ibn 'Abd al-'Aziz ibn Abi s-Salt ad-Dani (m. 1134) e Ibn Bâjja, ou Avempace, (m. 1139), este último também ativo na cidade nortenha de Saragoça.

As razões para o desenvolvimento tardio da filosofia na Al-Andalus muçulmana não podem, por conseguinte, ser explicadas apenas pelo fato de o país se situar longe de sua fonte de inspiração. A causa mais provável é o fato de a filosofia nunca ter sido central na constelação intelectual islâmica e ter florescido em áreas periféricas tanto geográficas quanto doutrinárias. A maior evidência é Ibn Sina (m. 1037), o qual viveu nas províncias iranianas, nunca visitou Bagdá e

separadas por uma barra - A.H. será colocado antes e, na sequência, EC. Não serão utilizados caracteres de transliteração e o nome Avempace será utilizado ao longo de todo o capítulo, uma vez introduzido o autor. NdO: esta informação consta no corpo do texto e julgou-se mais adequado transferi-la para o rodapé.

gozou do patrocínio de príncipes amigos dos xiitas. A Al-Andaluz era periférica em termos geográficos, mas não em termos doutrinários. O país seguia a ortodoxia sunita e nele prevalecia a escola de direito maliquita, enquanto a teologia asharita era pouco cultivada. Quando Abu l-Qasim Sa'ïd Ibn Sa'ïd (m. 1070) dedicou um capítulo da sua história mundial das ciências e da filosofia a Al-Andalus, a informação fornecida por ele sobre a filosofia era significativamente escassa (Sa'ïd 1998: 96-108; 1991: 58-78).

De 1009 a 1031, a Al-Andalus viveu o período de *fitna* que terminou com a abolição do califado cordobês em 1031. Saragoça encontrava-se na periferia e o seu reino acolheu poetas, eruditos e cientistas que emigravam de Córdoba e de outros lugares. Apesar das circunstâncias que retardaram o seu desenvolvimento, a filosofia em Al-Andalus atingiu a maturidade com Ibn Bajja.

Conteúdo: 1. Vida e círculo | 2. Fundação e organização das ciências | 3. Lógica | 4. Ciências matemáticas | 5. Filosofia da natureza e necessidade | 6. Alma e conhecimento | 7. Ética e metafísica | 8. Bibliografia, 8.1 Fontes primárias, 8.2 Fontes primárias de outros filósofos, 8.3 Fontes secundárias | 9. Instrumentos de pesquisa | 10. Outros recursos disponíveis online | 11. Suplemento a Ibn Bâjja, Anexo I: Fontes da sua biografia, Anexo II: A obra de Aristóteles *Sobre a alma* na tradição árabe

1. Vida e círculo

Abu Bakr Muhammad Ibn Yahyà ibn as-Sa'igh at-Tujibi Ibn Bajja era conhecido pelos filósofos latinos como Avempace. Podemos presumir que nasceu em Saragoça alguns anos antes de 1085, quando

a cidade era a capital do reino Taifa dos Banu Hud. Yusuf al-Mu'tamin Ibn Hud, que reinou de 1081 a 1085, destacou-se em todas as ciências, inclusive na matemática (Rashed 2012, 721-766), e contribuiu largamente para o desenvolvimento da cidade como centro cultural. O seu sucessor, al-Musta'in II, reinou até o ano de 1110, quando foi morto na batalha de Valtierra, vencida por Afonso, o rei cristão de Aragão. Avempace tinha estado a serviço de al-Musta'in II Ibn Hud porque Avempace o elogiou em seus poemas, mostrando familiaridade com o emir (Maqqari-N: vol. 7, p. 25) (Ibn Khaqan 1989, p. 943). Al-Musta'in II Ibn Hud foi seguido por 'Imad ad-Dawla Ibn Hud, que se manteve no poder apenas durante alguns meses. No mesmo ano, 1110, foi destronado pelo sultão almorávida 'Ali ibn Yusuf Ibn Tashfin (governou entre 1107-1143) que enviou Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn al-Hajj, governador de Valência (e da província oriental), com o exército almorávida para conquistar Saragoça. 'Imad ad-Dawla teve que abandonar a cidade e retirar-se para Rueda, uma fortaleza situada a certa distância de Saragoça.

Após a morte de Ibn al-Hajj em 1114, o sultão almorávida nomeou o seu cunhado Abu Bakr 'Ali ibn Ibrahim as-Sahrawi, conhecido como Ibn Tifilwit, como governador da província³. A ligação de Avempace com Ibn Tifilwit é bem atestada por al-Maqqari, Ibn al-Khatib (Ibn al-Khatib 1973, 412-417) e Ibn Khaqan. Avempace compôs panegíricos para Ibn Tifilwit, o qual, por sua vez, o

³ Para o período almorávida, ver: Vincent Lagardère 1989; 1998. H.T. Norris & P. Chalmeta, "al-Murābiṭūn", 2007, dentre outros. Que seja citada a obra pioneira de Francisco Codera 1899 (Reimpressão Pamplona: Ugoiti, 2004).

recompensou generosamente. O emir vivia no palácio fortificado de Al-Ja'fariyya e a construção fazia lembrar os castelos do deserto da Arábia de modo tal que, num longo poema, Avempace se refere aos dias passados em Al-Mushaqqar, uma das fortalezas frequentemente mencionadas na poesia pré-islâmica (Ibn Khaqan 1989, 934-935). Avempace também escrevia poemas do gênero *muwassaha*, que agradavam Ibn Tifilwit, e ambos apreciavam música e vinho. Abu Bakr Ibn Tifilwit nomeou Avempace como seu vizir e Avempace foi encontrar com o rei deposto 'Imad ad-Dawla Ibn Hud no seu castelo aparentemente em missão diplomática, mas acabou ficando na prisão por alguns meses. Ibn Tifilwit morreu em 1116 numa operação contra os cristãos e Avempace compôs elegias comoventes em sua memória (Ibn Khaqan 1989: 937, 943).

O rei Afonso, o *Batalhador*, conquistou Saragoça dos almorávidas em 18 de dezembro de 1118, após um longo cerco. Não se sabe ao certo se Avempace teria então abandonado a cidade ou se já havia partido. É sabido que ele procurou abrigo em Xátiba, na corte de Abu Ishaq Ibrahim ibn Yusuf Ibn Tashufin, conhecido como Ibn Ta'yasht (porque Ta'yasht era o nome da sua mãe berbere). Ibrahim era irmão do sultão 'Ali Ibn Yusuf Ibn Tashfin (m. 1143), governador da Múrcia e da parte oriental da Al-Andalus. Avempace foi novamente aprisionado e podemos adivinhar as causas. Abu Marwan 'Abd Malik bn Abi l-'Ala' Zuhr (m. 1161) era um famoso médico a serviço de Ibrahim (escreveu para ele o *Kitab al-Iqtisad*), e al-Maqqari informa-nos que havia uma grande inimizade entre Avempace e o pai de 'Abd al-Malik, também médico, chamado Abu l-'Ala' Zuhr (m. 1130) (Maqqari-N: vol. 3, pp. 432-434). Pior ainda para ele, Abu Nasr al-Fath Ibn Muhammad Ibn Khaqan (m. 1134?) era também um

cortesão de Ibn Ta'yasht, a quem dedicou o *Qala'id al-iqyan*⁴ uma antologia poética onde desdenhosamente colocou Avempace em último lugar (Ibn Khaqan 1989: 931-947) e onde também o desqualificou como poeta, acusando-o de plágio. A corte de Ibrahim ibn Yusuf não era um lugar acolhedor para ele.

Apesar do incidente, Avempace permaneceu no círculo almorávida durante o resto da sua vida e, durante cerca de vinte anos, foi vizir do mencionado Yahyà ibn Yusuf Ibn Tashfin, outro irmão do sultão 'Ali Ibn Yusuf Ibn Tashufin no Maghrib (Maqqari-N: vol.3, p. 28). Vincent Lagardère fez uma das mais extensas pesquisas sobre os almorávidas dos últimos tempos e forneceu-nos informações sobre todos os filhos de Yusuf Ibn Tashfin (Lagardère 1989: 80 e 174-178). No entanto, Lagardère não encontrou qualquer informação sobre Yahyà além do fato de ele ser filho de Yusuf e da sua mulher Zaynab e de ter nascido por volta de 1084. Por conseguinte, tinha uma idade semelhante àquela de Avempace.

De aproximadamente 1118 a 1136, não temos mais informações sobre a vida de Avempace. Em 1136 encontrava-se em Sevilha e o seu discípulo Abu l-Hasan Ibn al-Imam estava na sua companhia (IB-coll-alawi: 87). Ele menciona, em um dos seus escritos, que iria para Oran (IB-coll-genequand: 202 §60), talvez na sua planejada viagem ao Egito (IB-coll-genequand: 90 §1). No entanto, três anos mais tarde, em Ramadã 533/Maio de 1139, Avempace morreu em Fez.

⁴ Ver a observação introdutória do editor Sulayman al-Hara'iri (1824-1877), retirada de Ibn Khallikan, em Ibn Khaqan 1966: 1. Também F. Codera 1903.

Quanto às causas da sua morte, várias fontes apontam para envenenamento. Al-Maqqari conta que Ibn Ma'yub era um criado do médico Abu l-'Ala' Ibn Zuhr, seu inimigo, e que Ibn Ma'yub era suspeito de tê-lo envenenado com uma beringela (Maqqari-N: vol. 4, pp. 12-13), mas Abu l-'Ala' Zuhr (e não Ibn Zuhr) já tinha morrido em 1130 em Córdoba, e viveu em Sevilha a maior parte da sua vida. A rivalidade entre os dois era amplamente conhecida e M. Forcada analisou-a exaustivamente com base em alguns versos satíricos que lhes foram atribuídos (Forcada 2021). Porém, tal inimizade não devia ser tão extrema a ponto de resultar em envenenamento. A impressão geral é que Yahyà ibn Yusuf Ibn Tashfin já não apoiava Avempace.

Os almorávidas concederam o seu apoio a Avempace e a outros estudiosos não religiosos, apesar de serem muito reverentes aos juristas malikitas. Abu 'Abd Allah Malik ibn Yahyà Ibn Wuhayb al-Azdi (1061-1130) (Dunlop 1955b) cultivou todas as ciências, incluindo a filosofia, porém nenhuma das suas obras chegou até nós. O Amir al-Mu'minin 'Ali ibn Yusuf Ibn Tashfin fez dele seu vizir e seu amigo. Al-Maqqari informa-nos que 'Ali o convidou para ir de Sevilha a Marraquesh e nomeou-o *qadi* de Marraquesh ordenando que discutisse assuntos religiosos com Ibn Tumart, o fundador intelectual do movimento almôada (Maqqari-N: vol. 3, pp. 479-480). Al-Maqqari afirma que Avempace o apoiou, mas não sabemos mais nada sobre as suas relações (Maqqari-N: 3: 434).

Temos mais informação sobre os seus amigos Abu Ja'far Yusuf ibn Hasday⁵ e Abu l-Hasan 'Ali ibn 'Abd al-'Aziz Ibn al-Imam al-Ansari.⁶ Ibn al-Imam era também de Saragoça e foi vizir de Abu Tahir Tamim Ibn Yusuf Ibn Tashfin al-Mu'izz, (1072-1126) o filho mais velho de Yusuf Ibn Tashfin, irmão do sultão regente e governador de Granada e mais tarde de toda a Al-Andalus. Tamim foi um herói, tendo sido o vencedor da batalha de Uclés em 1108.

Ibn al-Imam e Avempace foram amigos durante anos; foram preservadas várias cartas que Avempace lhe escreveu sobre questões filosóficas. Dunlop traduziu o início de uma carta incompleta de Avempace a Ibn al-Imam, na qual Avempace se refere a um tratado que compôs durante a sua segunda prisão.⁷ Como Ibn Khaqan relatou, Avempace foi preso por Abu Ishaq Ibrahim ibn Yusuf Ibn Tashfin pela segunda vez, depois de 1118 (Ibn Khaqan, 1989, p. 941).

As obras de Avempace estão conservadas principalmente nos seguintes manuscritos:

- Oxford Bodleian, Pococke 206;
- Berlim, Ahlwardt 5060 WE87 (atualmente Cracóvia, Biblioteka Jagiellonska);
- Tashkent, 2385/92,
- Escorial, Derenbourg 612;

⁵ Cf. Ibn Abi Usaybi'a 1886: vol. 2, p. 63; 2001: 3: 274-275. Dunlop 1955b: 108-111; IB-coll-alawi: 87, 88, 102, and 152.

⁶ Ma'sumi 1960: 102-108. Ibn al-Khatib, *Ihata fi akhbar Gharnata*, parte não publicada do ms Escorial 1673, fol. 331. Ibn al-Khatib menciona seu livro 'Abd al-'Aziz in *al-Ihata*, ed. 'Abd al-Salam Shaqur (Tangiers: Mu'assasat al-taghlif wa-l-tiba'ah wa-l-nashr wa-t-tawzi' li-sh-Shamal, 1988), n° 284, p. 232.

⁷ Dunlop 1955b: 110-111. Árabe em IB-coll-alawi: n° 4, pp. 88-96.

- Cairo, Dar al-kutub, Akhlaq 290;
- Istambul, Carullah 1279;
- Ankara, Biblioteca da Faculdade de História e Geografia, Ismail Saib I 1696 (Taylor 1982).

O copista do manuscrito Pococke 206 escreveu no fôlio 120a que copiou o texto a partir de um original que incluía a caligrafia de Ibn al-Imam. “O vizir terminou a leitura desta seção sob a sua supervisão [de Avempace] no dia 15 de Ramadã de 530” (17 de Junho de 1136) e o local foi Sevilha (IB-coll-alawi: 87). Ibn al-Imam era governador (*amil*) da cidade e responsável pelo imposto eleitoral, acrescentou o copista.

Quando Ibn al-Imam decidiu partir para o Oriente, Avempace compôs a *Epístola da mensagem de despedida* como uma companhia espiritual para a viagem. Como Avempace morreu em Maio de 1139, Ibn al-Imam deve ter partido de al-Andalus entre 1136 e 1139, depois de ter terminado de copiar muitos dos textos de Avempace que levou consigo. Deste manuscrito, um outro, o mencionado Pococke 206, foi copiado em Qus, no Alto Egito, em 547/1152 por al-Hasan ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad Ibn an-Nadr, quando Ibn al-Imam ainda era vivo. Assim, 1152 é a data mais antiga para a morte de Ibn al-Imam.

Abu Ja'far Yusuf ibn Hasday também é o destinatário de uma carta de Avempace na qual ele se refere ao astrônomo az-Zarqalluh, *Azarquiel* (m. ca. 1000). Nela, ele também escreve sobre sua própria ordem de aprendizado.⁸ Abu Ja'far (m. 1123) era o tataraneto do

⁸ B-coll-alawi: 77-81. Tradução espanhola parcial Samsó 1993-1994: 671-672.

famoso erudito e estadista judeu Hasday Ibn Shaprut (*ca.* 910 - *ca.* 970; Stroumsa 2016). Ibn Abi Usaybi'a inclui na biografia de Abu Ja'far sua história dos médicos⁹ e fala de sua amizade com Avempace. Sa'id Ibn Sa'id apresenta uma biografia, provavelmente, do seu avô Abu l-Fadl Hasday ibn Yusuf (*fl.* 485/1092) “da cidade de Saragoça e da nobreza judaica em al-Andalus”, o qual foi o primeiro a ler a *Física* e o *De caelo* de Aristóteles em al-Andalus.¹⁰

Abu Ja'far Yusuf ibn Hasday mudou-se para o Oriente e, de 1121 a 1125, trabalhou para al-Ma'mun al-Bata'ih, um vizir do califa fatimida al-Amir. Escreveu, para ele, alguns comentários sobre Hipócrates e participou na construção de um observatório no Cairo, conhecido como Observatório Ma'muni (Maqrizi 1913: 174-176). O observatório foi demolido quando o vizir caiu em desgraça em 1125. Dunlop acrescentou alguns nomes ao círculo de Avempace, como Abu l-Hasan Ibn Judi (um amigo mais jovem), mas Malik Ibn Wuhayb, 'Ali Ibn al-Imam e Abu Ja'far Ibn Hasday foram as figuras mais proeminentes do seu círculo. Ver Anexo 1 para uma discussão das fontes sobre a sua vida.

⁹ Ibn Abi Usaybi'a 1886: 2: 51; 2001: 3: 239-242.

¹⁰ Sa'id 1998: 112; tradução inglesa 1991: 81-82.

2. Fundação e organização das ciências

Ibn al-Imam (IB-coll-fakhry: 177-178) produziu a primeira lista dos escritos de Avempace, a qual foi seguida por Ibn Abi Usaybi'a na sua bio-bibliografia (mencionada acima, 1886, 2001). Uma abordagem acadêmica foi feita, pela primeira vez, pelo falecido Jamal ad-Din al-'Alawi (1983), que não só descreveu manuscritos e textos impressos, mas tentou também determinar quais obras atribuídas a Avempace seriam autênticas, bem como estabelecer a cronologia dos escritos e, com base nisso, buscou traçar uma descrição do desenvolvimento do seu pensamento.

Al-'Alawi baseou a sua cronologia na carta mencionada anteriormente enviada por Avempace ao seu amigo Abu Ja'far Yusuf ibn Hasday, na qual ele explicava que, primeiramente, aprendeu as ciências matemáticas, a música e a astronomia. Passou a estudar lógica utilizando os livros de Alfarabi e, mais tarde, dedicou-se à física, a filosofia da natureza. Sabemos que Avempace ainda não tinha se dedicado à metafísica. Al-'Alawi distinguiu três estágios no desenvolvimento de Avempace e classificou seus escritos de acordo com esses estágios. Os seus escritos sobre música, astronomia e lógica pertencem à primeira fase; os de filosofia natural à segunda; e os mais representativos do seu pensamento - a *Regra do solitário*, a *Epístola da conjunção* e a *Mensagem de despedida* - à terceira e última fase.

O próprio Avempace nos diz como essas ciências são organizadas. Ele seguiu outros autores andaluzes ao recorrer a Abu Nasr al-Farabi, Alfarabi (m. ca. 950), para obter instruções sobre lógica e classificação das ciências. Alfarabi é o autor de um tratado que “enumera” as ciências (Farabi 1952) e de alguns livros do gênero introdutório: *Epístola com a qual o livro sobre lógica começa* (Dunlop 1957a), *Seções contendo tudo o que é necessário para o iniciante em lógica* (Dunlop 1955) e o *Livro sobre a Isagoge ou Introdução* (Dunlop 1956).

Avempace escreveu comentários sobre muitos deles, começando com suas anotações sobre os *Capítulos*, ou *Seções*, e sobre a *Isagoge*, misturadas com as anotações sobre as *Categorias*. Suas anotações estão preservadas em dois manuscritos: Oxford Pococke 206 e, em uma extensão maior, Escorial Derenbourg 612. Essas anotações sobre os livros pertencentes ao gênero introdutório são frequentemente misturadas e podem oferecer diferentes versões (‘Alawi 1983: 80-83). Estamos, aqui, mudando a ordem do manuscrito do Escorial e analisando as anotações de Avempace sobre as *Cinco seções* antes das anotações sobre a *Isagoge*, pois elas são dirigidas a alguém que pretende aprender lógica e as ciências em geral.

As cinco seções de Alfarabi (Alfarabi, 1985-1987, v. 1, pp. 63-74) (Dunlop, 1955) contêm indicações gerais sobre como proceder no estudo da lógica; elas são diretrizes propedêuticas (Kleven, 2013-2014). Avempace sente a necessidade de explicar por que essas indicações são dadas e começa suas anotações com ela:

Uma vez que todo conhecimento em toda arte é
“conceitualização” (*tasawwur*) dos significados

envolvidos na arte e “assentimento” (*tasdiq*) ao que é conceitualizado, todo aquele que aprende uma arte logicamente (*bi-qawl*), quando aprende essa ciência, pretende conceituar seus significados (*ma'ná*) e dar assentimento ao que conceituou. Ninguém pode adquirir qualquer ciência a menos que tenha os dois (IB-taaliq: 64).

O termo *taṣawwur* é, às vezes, traduzido como 'conceito', 'concepção', 'conceitualização', a apreensão de uma ideia; *taṣḍīq* é 'assentimento', 'crença', movimento interno, 'adesão do espírito a um julgamento, assentimento' [*adhésion de l'esprit à un jugement, assentiment*] (Goichon 1939). Desde que Harry A. Wolfson escreveu sobre *taṣawwur* e *taṣḍīq* e sugeriu suas origens estoicas (Wolfson 1943), uma pesquisa considerável tem sido feita; refiro-me ao artigo recente de M. Forcada sobre Avempace (para um estado detalhado da arte, ver Forcada 2014: 104).

Na primeira seção, Alfarabi defende a existência de uma linguagem técnica específica em cada disciplina. Ele se refere a expressões que têm significados diferentes na linguagem coloquial e na linguagem técnica. Quando o gramático ouve *raf*, ele entende a vogal do caso nominativo e não “levantar um peso”, como faz o homem iletrado.

Avempace aponta para a distinção entre termo (som, *lafz*) e significado (*ma'nà*): o homem ouve um som e obtém o significado que conceitualizou. Ele pode ter conceitualizado um primeiro significado, mas precisa aprender que o termo tem mais de um significado e como os vários significados são derivados. Esse

aprendizado acontece ou por meio de uma mente forte ou de instrução. Avempace culpa a limitação intelectual de um aluno por não ser capaz de compreender o significado derivado do termo.

A segunda seção trata de questões levantadas nos *Tópicos*, de Aristóteles. Alfarabi classifica o conhecimento em conhecimento argumentativo e intuitivo. A demonstração (*istidlal*), a cogitação (*fikr*), a deliberação (*ru'ya*) e a dedução (*instinbat*) são quatro tipos de conhecimento argumentativo. A cogitação e a deliberação pertencem à tradição aristotélica (*dianoia*, *boulê*), mas a demonstração e a dedução são encontradas na teologia islâmica e em outras ciências islâmicas. O conhecimento intuitivo inclui opiniões aceitas, coisas geralmente conhecidas, percepções dos sentidos e os primeiros inteligíveis.

Avempace não dá nenhuma atenção a essas questões importantes. Pelo contrário, ele se concentra nas classes de assentimento e reclama que muitas pessoas não fazem a distinção entre os graus de assentimento “e talvez o mais difícil seja o mais poderoso deles” (IB-taaliq: 65). Ele insiste: é importante que o aluno de uma disciplina conheça seus graus.

A terceira seção está relacionada às *Categorias* de Aristóteles, mas trata apenas da diferença entre o essencial e o accidental. A oposição entre “essencial-accidental” também está no pano de fundo das anotações de Avempace, mas, além disso, ele visa à conceitualização e ao assentimento; com relação à primeira, ele escreve:

O que existe em algo ou existe nele por si mesmo e é aquilo que é pretendido pela conceitualização, ou existe

nele acidentalmente e é aquilo que não é pretendido, mas é descartado (IB-taaliq: 65).

Os filósofos, assim como os praticantes de qualquer disciplina, precisam conceitualizar o que é essencial, embora ele ressalte que o acidental e o essencial muitas vezes coincidem em um sujeito. A quarta seção alfarabiana descreve as cinco formas de anterior e posterior: no tempo, por natureza, em precedência, em excelência, da causa em relação ao efeito e sua divisão ecoa a de Aristóteles no livro das *Categorias*. Avempace vê a distinção como um modo de entender a equivocidade - sentido primário e derivado - e se concentra em três sentidos de anterior e posterior: em precedência, em excelência, como causa; porque os três tipos dizem respeito à conceitualização e ao assentimento.

A prioridade na precedência “é de grande utilidade para a conceitualização, para o assentimento e para a facilidade de manter aquilo que se conceitualiza e aquilo a que se dá assentimento” (IB-taaliq: 69). A prioridade da causa significa que as coisas essenciais precedem outras coisas essenciais e o conceito deve obedecer a essa prioridade. Prioridade em excelência significa que o essencial é mais excelente que o acidental e o conceito deve demonstrar isso. A prioridade da causa e em excelência são “graus” que são aplicados aos conceitos correspondentes na alma. O benefício da prioridade e da posterioridade em relação à causa e à perfeição, ou excelência, resulta do fato de que:

O homem entende os graus de assentimento enquanto conceitua de modo que possa compreender o recebido

(*maqbul*) onde é necessário, o geralmente admitido (*mashhur*) onde é necessário e o inteligível (*ma'qul*) da mesma forma (IB-taaliq: 69).

A sequência “recebido”, “geralmente admitido” e “inteligível” corresponde a graus de certeza para Avempace. O “recebido” parece ser assim a partir de uma autoridade da crença, o “geralmente admitido” é o que qualifica as premissas dos silogismos dialéticos e o “inteligível” é a apreensão direta de um objeto. O grau mais alto de assentimento pertence ao “recebido”, o grau intermediário ao “geralmente conhecido” e o “inteligível” ao grau mais baixo.

A quinta seção de Alfarabi está relacionada ao *De interpretatione*, de Aristóteles. Ele distingue entre as expressões simples e compostas. São três as expressões simples: nome, vocábulo (*kalimah*) e instrumento. “O vocábulo, os gramáticos árabes o conhecem como o verbo (*fi'l*) e o instrumento eles o chamam de partícula (*harf*)” (Dunlop 1955, 278). Avempace relaciona imediatamente a classificação dos termos com a construção da ciência e justifica a seção dizendo:

Qualquer aprendiz de uma arte lógica deve ter a capacidade de distinguir os sinais (*dalal*) dos termos para conceitualizar os significados dessa arte em sua mente; ele obtém os significados dos termos que apontam para eles (IB-taaliq: 71, 9-11).

Sua ideia de ciência pode ser definida como a obtenção de conceitos a partir de significados e a produção deles na mente em oposição à memorização. Aprender de cor todos os termos nunca

seria uma ciência. Avempace acrescenta que compreender “tudo o que está escrito em um livro” implica compreender os significados dos termos contidos nele. A capacidade de discernir (*mayz*) os sinais dos termos é a condição fundamental para aprender qualquer arte teórica. Embora a capacidade exista na maioria das pessoas, a grande maioria a inibe desde a mais tenra idade e Avempace vê esse comportamento como a causa principal da ignorância e não a falta natural da capacidade de discernimento.

Avempace vê uma hierarquia nas três expressões simples: o nome precede o verbo e o verbo precede o instrumento. Os verbos são existenciais ou não existenciais. Em contraste com Alfarabi, a função básica dos verbos existenciais é conectiva e é compartilhada com a partícula. A diferença entre a partícula e o verbo existencial é que o tempo é inerente ao verbo existencial, mas está ausente nas partículas (IB-taaliq: 73. 11-15).

Por fim, ele lida com as “expressões compostas” (*alfaz murakkabah*) de duas ou três expressões simples. Alfarabi as classificou em declarativas, condicionais, particularizantes e restritivas. Avempace comenta sobre isso e expressa sua visão particular sobre o que é condicional:

A expressão “condição” é apropriadamente predicada da composição dos significados que são apropriados para coisas universais sem que a mente apreenda sua universalidade, mas a mente assume que eles são atributos na coisa (IB-taaliq: 75. 20-23).

Avempace não entende condicional no sentido comum de *protasis*, a sentença condicional, em oposição à *apodosis*, a sentença principal. Ele pensa em termos da oposição entre universal e particular e das categorias de gênero e espécie.

Embora, para Alfarabi, cada uma das *cinco seções* seja propedêutica, Avempace vê nelas alguns instrumentos necessários para a construção da ciência em geral, a saber, a conceitualização e o assentimento, os graus de certeza e a integração das expressões compostas nas categorias de gênero e espécie, algo que nos leva à sua interpretação da *Isagoge*.

A *Isagoge*, de Porfírio, foi traduzida para o árabe por Abu 'Uthman Ya'qub ad-Dimashqi (m. 914) e sua tradução foi usada por Alfarabi em seu *Livro sobre a Isagoge (Isaghuji) ou Introdução (Madkhal)*. Em sua *Isagoge*, Porfírio estabeleceu cinco “significados” universais (gênero, espécie, diferença, propriedade e acidente) como os fundamentos da lógica, o primeiro elemento de uma cadeia cujo desenvolvimento mais elevado é o silogismo. Alfarabi abriu a *Introdução* com a seguinte declaração:

Nosso objetivo neste livro é a enumeração das coisas das quais os julgamentos são compostos e nas quais eles são divididos, ou seja, as partes das partes das expressões silogísticas empregadas em geral em todas as artes silogísticas. (*Isagoge* [Dunlop 1956: 127, {Arabic 118.3-4}])

Avempace comenta as palavras dele, mas quando chega a “em todas as artes silogísticas”, ele se move para outro tratado de Alfarabi (*Risalah* [Dunlop 1957a: árabe, pp. 225-225, tradução inglesa 230-

231]), e aproveita a oportunidade para expor sua classificação comum das artes silogísticas. São cinco: “a filosofia e as [quatro] artes”. As quatro artes são a dialética, a sofística, a retórica e a poesia. Ele usa as palavras de Alfarabi e explica o que as torna silogísticas: “É da natureza das artes silogísticas serem empregadas [por si mesmas] depois de montadas e concluídas e não terem uma ação como fim”.¹¹

A filosofia abrange todos os seres “na medida em que os conhece com *certa* ciência” (Ibn Bajja, Fakhry 1994: 27). Assim, dois requisitos devem ser cumpridos: certeza do conhecimento e universalidade do escopo, e esses requisitos se aplicam apenas às cinco divisões da filosofia: metafísica, física, filosofia prática, matemática e lógica.

A metafísica tem como objetivo os seres que são as causas últimas: eles não são um corpo nem estão em um corpo. A física ou ciência natural tem como objetivo os corpos naturais, cuja existência não depende de forma alguma da vontade humana. A filosofia prática - que Avempace chama de “ciência voluntária” - visa os seres produzidos pela vontade e escolha humanas.

A matemática lida com seres abstraídos de suas matérias, embora dotados de número e medida. Ela é dividida em aritmética, geometria, ótica, astronomia, música, mecânica (ou ciência dos pesos) e a “ciência dos dispositivos”, que estuda:

Como trazer à existência muitas das coisas provadas teoricamente na matemática, onde o valor do dispositivo

¹¹ IB-taaliq: 27, similar em *Risalah*, Dunlop (ed.) 1957a: 226.

consiste em remover obstáculos que, talvez, tenham impedido sua existência. Há dispositivos numéricos - como a álgebra, geométricos - como aqueles para medir a superfície de corpos que são impossíveis de acessar - astronômicos, óticos - como a arte dos espelhos - musicais e mecânicos (Alwuzad 1988: 253. 7-11; IB-taaliq: 28. 9-11).

Logo veremos que a astronomia ocupa um lugar especial no sistema porque seu tema resulta da observação ótica. A lógica é a quinta e última divisão da filosofia e se concentra nas propriedades que os seres adquirem na mente humana; “por causa de tais propriedades e de seu conhecimento, [a lógica] se torna um instrumento para apreender o certo e a verdade nos seres” (IB-taaliq: 28, 13-14). Avempace observa que, por essa razão, algumas pessoas consideram a lógica apenas um instrumento e não uma parte da filosofia, mas, na medida em que essas propriedades têm existência real, a lógica pode ser integrada à filosofia. Ele conclui que a lógica é tanto parte quanto instrumento da filosofia.

Uma vez que uma característica distintiva da filosofia é o uso do silogismo apodíctico (*burhan*), pois é o único que produz conhecimento certo, nem todas as ciências silogísticas podem ser consideradas como partes da filosofia por Avempace. Ele enumera quatro dessas artes não filosóficas: a dialética se baseia apenas na opinião e nega ou afirma algo por meio de métodos de aceitação geral. A sofística visa aos seres na medida em que os deturpa e engana: faz com que o falso pareça verdadeiro e o verdadeiro, falso. Seguindo a tradição iniciada pelos comentadores gregos de

Aristóteles, Avempace inclui a *Retórica* e a *Poética* na lógica (IB-taaliq: 28-29). Essas quatro artes usam outros tipos de silogismo, mas apenas para convencer o outro, não para inferir a verdade, enquanto a filosofia faz com que o homem convença o outro e infira a verdade por si mesmo.¹²

De fato, a classificação das ciências não está completa porque as artes mencionadas acima são todas teóricas, e algumas artes como a medicina ou a agricultura não foram consideradas. Alfarabi distinguiu, no início de seu *Risala*, entre artes silogísticas e não silogísticas e alinhou a medicina, a agricultura e a carpintaria com a segunda. Elas eram não silogísticas porque, uma vez que suas partes eram reunidas, resultavam em fazer algo, não em empregar um silogismo (Dunlop 1957a: 225). Ele admitiu, no entanto, que algumas partes dessas artes não silogísticas eram desenvolvidas por silogismos e cita a medicina, a agricultura e a navegação. Avempace não era tão sistemático quanto Alfarabi, mas pegou as artes não silogísticas esquecidas, transformou-as em “artes práticas” e escreveu:

Se algumas delas [as artes práticas] empregam silogismos, como a medicina e a agricultura, elas não são chamadas de silogísticas porque seu objetivo não é [convencer o outro] nem empregar silogismos, mas realizar alguma atividade. (IB-taaliq: 29. 17-20)

Avempace compôs nove tratados médicos (Forcada 2011: 113-114). Forcada editou, estudou e traduziu um deles, o “*Comentário*

¹² IB-taaliq: 29, similar em Dunlop 1957a, *Risalah*, 226.

sobre os Aforismos”, um supercomentário ao comentário de Galeno aos *Aforismos* de Hipócrates, o qual ilustra a visão de Avempace sobre a medicina. Os silogismos médicos têm suas premissas especificamente obtidas por meio da experiência. A experiência, por sua vez, é obtida por meio da percepção ao longo da vida. Avempace define *tajriba*, experiência, como uma atividade humana intencional:

3. A experiência consiste na percepção intencional do homem das particularidades (*juz'yyat*) de algum assunto, a fim de adquirir conhecimento a partir dessa percepção.

4. A experiência é dita em geral e em particular. Se for dita em geral, indica a percepção intencional das particularidades de uma questão, da qual resulta uma proposição universal. Essas [instâncias] individuais podem resultar tanto da vontade do homem quanto da natureza. (Forcada 2011: 146)

Portanto, somente a experiência geral é útil para a ciência, mas Avempace classifica a experiência, quanto à certeza, não tão elevada quanto o primeiro inteligível, mas em segundo lugar, embora ele a faça parte essencial da medicina na medida em que ela pode produzir proposições universais. Avempace se ocupou novamente com a questão da classificação das ciências em sua introdução ao *Livro dos animais* (IB-BA). Ele colocou a ciência dos animais no interior da filosofia natural, a qual recai novamente sob a filosofia teórica.

Toda ciência teórica é composta de princípios e problemas. Os resultados podem ser chamados de

problemas (*masa'il*). Os princípios podem ser conceitos (*tasawwur*) e são pronunciados por sons falados que são individuais em potência ou em ato. Pode-se dar assentimento (*tasdiq*) a princípios e eles são proferidos por sentenças que são declaratórias e necessárias. Há ciências, como a geometria, em que os princípios são mais gerais e anteriores. Por “princípios”, quero dizer estes conceitos (*tasawwurat*): o triângulo é anterior ao triângulo equilátero e a outros tipos de triângulos. (IB-BA: 65.5-11)

Ibn Bâjja emprega o termo *tasawwur* em um sentido amplo uma vez que *tasawwur* em seu sentido próprio não expressa afirmações como faz aqui, mas conceitos. Ele também está empregando “problemas” em um sentido raro uma vez que ele quer dizer aqui “declarações”, ele continua dizendo:

A anterioridade pode ser tanto em si mesma quanto em relação a nós devido a nossa afirmação de que objetos iguais a um terceiro são iguais é anterior à nossa afirmação de que os lados do triângulo cujo vértice está acima de ângulos iguais, são iguais. Nesses exemplos, os predicados nos princípios são as causas dos predicados nos problemas e eles são anteriores em ambos os aspectos. (IB-BA: 65.16-66.4)

A geometria e a aritmética não empregam, de forma alguma, os sentidos, mas a mecânica e a ótica o fazem; embora seus objetos sejam seres sensíveis, eles estão em “sensíveis remotos comuns”. A mecânica e a ótica diferem da astronomia porque o sujeito da

astronomia é sensível; ele precisa ser examinado e o astrônomo deve tentar descobrir as causas. Portanto, a astronomia segue a mecânica e a ótica e essas últimas seguem a geometria e a aritmética na ordem do conhecimento particular para o geral.

Ambas as abordagens são complementares. No *Livro dos animais*, Avempace não insiste no silogismo como a ferramenta com a qual as ciências são construídas, mas aponta para os elementos, princípios ou problemas empregados nas proposições que podem fazer parte de qualquer silogismo.

3. Lógica

Avempace inseriu sua classificação das ciências na *Isagoge*, um tratado cujo objetivo é descobrir as categorias universais simples subjacentes às partes das sentenças. Seu mestre Alfarabi acrescentou os capítulos sobre definição, emprestados dos *Segundos analíticos* de Aristóteles. Alfarabi também introduziu, no início e na enumeração das partes da sentença, a distinção entre “som” (*lafz*) e “sentido” (*ma'nà*) e disse:

Todo predicado e todo sujeito é ou um som significando um sentido ou um sentido significado por um certo som, e todo sentido significado por um som é universal ou individual. (*Isagoge*, Dunlop 1956: 119.1-2)

Avempace observa que “sujeito” e “predicado” são termos ambíguos porque podem se referir tanto a sentidos quanto a sons, e o

que Alfarabi considera neste livro são os sentidos, não os sons (IB-taaliq: 30, 6-8). De acordo com seus sentidos, ambas as partes da sentença são universais ou individuais. Avempace, assim, segue Alfarabi e divide as partes universais em simples e compostas: as partes simples da sentença são gênero, espécie, diferença específica, propriedade e acidente. As partes compostas são a definição, a descrição e “uma expressão cuja composição é restrita e não é nem uma definição nem uma descrição” (IB-taaliq: 30, 16-17). Aqui, o sentido de Avempace só pode ser entendido pela leitura da *Isagoge* de Alfarabi. Alfarabi o definiu como uma expressão que

é composta de uma espécie e um acidente, como quando dizemos de Zayd que ele é um homem branco ou como quando dizemos de Zayd que ele é um excelente secretário. (*Isagoge*, Dunlop 1956, tradução p. 137)¹³

As nove categorias ou tipos são partes dos silogismos (IB-taaliq: 30. 18-19), segundo Avempace, e suas observações sobre o “sujeito” e “predicado” estão ligadas às ciências que são construídas a partir de silogismos. As ciências filosóficas, a dialética e a sofística, têm sujeitos e predicados universais. A poesia e a retórica têm sujeitos individuais e predicados universais. A retórica emprega um ou mais sujeitos individuais, bem como predicados nos casos em que o silogismo recorre a uma imagem ou a uma corroboração.¹⁴

¹³ As *Seções introdutórias à lógica* de Alfarabi não mantêm a distinção, Dunlop 1955a: 281.

¹⁴ *Tamthil, istiqrar*, in IB-taaliq: 31. 5-8.

Avempace conhecia as dificuldades de reunir a *Isagoge* porfiriana com o *corpus* aristotélico, bem como a necessidade de classificar e organizar as ciências. Ele não nos deixou um tratado sistemático, mas apenas escreveu comentários sobre os escritos de Alfarabi. Apesar disso, podemos perceber um modelo que começa com a divisão do “sentido” em individual e universal, continua com a distinção entre universais simples e compostos, insere a doutrina das categorias, avança em direção à construção dos silogismos e, depois, desenvolve-se em uma variedade de ciências de acordo com sua natureza silogística ou não. Tratemos do lugar das categorias.

O manuscrito de Oxford marca um novo capítulo no texto com o título “Sobre seu discurso no início da *Isagoge*”. Aqui, Avempace divide os “sentidos” em dois tipos: inteligíveis (*ma'qulat*) e individuais (IB-taaliq: 42. 7). Os inteligíveis podem existir tanto na mente quanto em algo fora dela e estão associados principalmente aos universais. Avempace cita a definição de Aristóteles de universal: “Aquilo que por sua natureza é predicado de mais de uma coisa” (*De interp.* 17a 39), mas toma emprestada a citação de Alfarabi, o qual comentou a frase (*Isagoge*, Dunlop 1956: 119. 4-13). Avempace tem duas interpretações para a passagem. A primeira diz: “aquilo que é por sua natureza” refere-se a uma semelhança real, de modo que os universais contêm indivíduos semelhantes “ao mesmo tempo”. Por outro lado, a segunda interpretação não limita os universais a nenhum momento e Avempace escreve:

[Aristóteles] pretendia com a expressão “aquilo que é por sua natureza” o [caráter] natural [do universal] e sua disposição para se assemelhar a mais de um, o que não

implica que a semelhança exista em sua atualização. Pois não é impossível que o eclipse, na medida em que é inteligível, tenha uma semelhança; além disso, não é impossível para o eclipse ser predicado de muitos. (IB-taaliq: 46. 4-6)

Os conceitos de possibilidade e impossibilidade entram em ação e o universal é definido como tendo a possibilidade de se assemelhar a mais de um, “a possibilidade inerente ao sentido na medida em que é inteligível” (IB-taaliq: 46, 10-11). Ao contrário, o indivíduo não tem essa possibilidade: é impossível que o indivíduo se assemelhe a mais de um.

Qualquer relação, isto é, a categoria aristotélica, a fim de existir precisa de duas possibilidades, uma para cada sujeito da relação, em contraste com as outras nove categorias, nas quais uma possibilidade em um sujeito já é suficiente. A semelhança é uma relação uma vez que deve ser predicada de dois, e ambos são propriedades das classes dos inteligíveis, bem como de seus indivíduos. As relações inteligíveis existem nas categorias, mas não por causa de sua própria essência. Resumindo, somente os inteligíveis possuem a possibilidade de se assemelharem a mais de um e é esperado que possuam muitos.

Para Avempace, o principal objetivo da *Isagoge* é explicar os conceitos que fundamentam as dez categorias aristotélicas. A primeira interpretação de “aquilo que é por sua natureza” é mais apropriada para esse propósito porque a segunda interpretação afeta todos os seres, mas as categorias não afetam todos os seres e lidam com os existentes na medida em que a mente os adquire. Esses conceitos são de dois tipos: simples e compostos. Os simples são os

cinco universais e os três compostos são a definição, a descrição e a já mencionada “composição restrita”.

Avempace afirma que os cinco predicáveis não são conceitos primitivos, mas constituem correlações entre dois universais que se enquadram nas regras dos indivíduos e das classes. Ele diz: “Gênero, espécie, propriedade e acidente são correlatos (*idafa*) que são inerentes aos inteligíveis em relação à quantidade de seus sujeitos” (IB-taaliq: 50). Gênero, espécie e propriedade são essências herdadas em um sujeito compartilhado; por outro lado, o acidente não é uma essência e existe fora do sujeito. A diferença específica está relacionada apenas ao indivíduo e pode ser compreendida sem referência ao universal.

As anotações de Avempace no *Kitab al-Madkhal* de Alfarabi são mais inovadoras do que podem parecer à primeira vista. Ele ressalta que a *Isagoge* não deve se limitar à exposição dos cinco “sons” - talvez seis, se o indivíduo for adicionado¹⁵ - e que uma ciência específica era necessária para estabelecer as bases do *Organon*. Ele concebe essa ciência como uma teoria formal de indivíduos e classes que é seguida pela teoria da definição e descrição.

Avempace escreveu anotações em outros livros de lógica de Alfarabi que foram editadas por M. T. Danishpazhuh (1989) e por Majid Fakhry (IB-taaliq), cuja edição está completa. O Centro de Estudos Averróicos em Fez, Marrocos, iniciou a publicação de alguns

¹⁵ A adição deste sexto termo é atribuída aos Irmãos da Pureza. Cf. I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists* (1982: 47-48).

deles (Alwozad, 1988) e os concluiu em 1997-2006 (Avempace, Alwozad, 1997).

Os livros de Alfarabi sobre as *Categorias*, o *De interpretatione* e os *Primeiros analíticos*, todos de Aristóteles, também foram interpretados por Avempace. Alfarabi havia “completado” o último com o *Livro de análise* e Avempace fez uma “exercitação” sobre ele, *Al-Irtiyad fi kitab at-Tahlil*. Sua anotação sobre os *Primeiros analíticos* contém suas opiniões sobre o propósito de Aristóteles ao introduzir o silogismo:

O propósito de Aristóteles em seu livro “Analíticos” é discorrer sobre a potência silogística (*al-quwa al-qiyasiyya*), pois ele considerava que, se discorresse sobre a ação da potência silogística, teria de fazê-lo sobre o silogismo, assim como quando discorria sobre a potência natural tinha de fazê-lo sobre a medicina, que é a arte dela. (IB-taaliq: 184. 7-9)

Avempace explica o que ele entende por “potência silogística”: Aristóteles diria que, às vezes, muitas conclusões resultam de um único silogismo e, às vezes, não apenas uma, e essa possibilidade é interpretada como “potência silogística”. De acordo com Avempace, quando Aristóteles argumenta: Todo homem é um animal e todo animal é sensível, logo todo homem é sensível,¹⁶ ele quer dizer que

¹⁶ Cf. *Primeiros analíticos* Livro I, c. 27. A ordem das premissas é invertida na lógica árabe.

pela ação da potência silogística a conclusão “um certo animal é um homem” segue da afirmação “todo homem é um animal”.

Avempace liga a inversão à introdução da quarta figura do silogismo na qual o termo médio é o predicado da premissa que contém o predicado da conclusão e o sujeito da outra premissa.

Uma vez que [Aristóteles] discorre sobre a ação da potência silogística, ele continua percebendo a quarta figura que Galeno pensava que ele tinha ignorado (IB-taaliq: 184. 20-21).

A quarta figura não é rejeitada por Avempace, o qual tenta resguardá-la usando potência em um sentido específico, “potência silogística”. Ele cria uma estrutura mais ampla na qual coloca as “cinco seções” enquanto o núcleo pertence à doutrina silogística padrão.

A essa estrutura mais ampla pertence o uso que Avempace faz do silogismo em seu livro *Sobre a geração e a corrupção*. Quando o homem argumenta, ele realiza uma espécie de movimento mental e os motores são as premissas do silogismo. Avempace ilustra isso com um exemplo: um homem pega nosso dinheiro e viaja com ele em direção ao Cairo. Vamos atrás dele e temos que parar em diferentes lugares do caminho que ele fez até chegarmos ao ponto final, Cairo. Avempace nos explica a história:

Como a existência do objetivo final depende da realização de um desejo, obtê-lo é agradável e, como nenhum outro desejo o acompanha, ele é agradável com tal deleite que nenhuma dor interfere nele, nem

essencial, nem acidentalmente. Em todos os graus intermediários há prazer e dor e, no primeiro grau, que é a matéria prima, há apenas dor. Esse objetivo final é o prazer permanente e a primeira matéria é a dor permanente. A coisa desejada é o primeiro motor e o objetivo final de modo que é tanto causa eficiente quanto final. A disposição das premissas é similar à do movimento, enquanto o conceito (*tasawwur*) é similar à matéria prima e a existência do objetivo final é a realização. (IB GC 1995: 35. 7-36. 3)

A referência ao silogismo, suas premissas e sua conclusão estão muito distantes, mas o tópico de como o homem pode alcançar sua perfeição e, portanto, sua felicidade, está presente aqui assim como na maioria dos escritos de Avempace, tal como veremos.

A exercitação sobre a *Análise* (Alwuzad 2006) refere-se a uma obra específica de Alfarabi sobre as premissas do silogismo (Mallet 1994). Alfarabi a colocou entre os *Primeiros analíticos* e os *Segundos analíticos*, considerando que ela nos forneceu as leis que regem a formação das premissas, algo que se tornou necessário depois de o silogismo ter sido descrito. Alfarabi vinculou a teoria das premissas aos *topoi*, “lugares”, como são entendidos no tratado aristotélico com o mesmo título, os *Tópicos*. Ele definiu *topoi, mawadi*^c em árabe, nestes termos:

Eles são as premissas universais cujas particulares são empregadas como premissas maiores em todo silogismo e em toda disciplina. Cada *topos* é empregado em muitas premissas particulares, algumas delas são empregadas na

dialética, outras na retórica, outras nas ciências, outras ainda no restante das disciplinas intelectuais (Alfarabi, 1986, pp. 95, 5-8).

De acordo com Mallet, Alfarabi entendia os *topoi* como as matrizes universais de todas as premissas maiores possíveis (Mallet, 1992, pp. vol. 1, p. 127). Mallet não define ‘matriz’ no contexto, mas seu uso mostra que o termo designa aquilo dentro do qual e a partir do qual uma premissa maior se origina.

Avempace o entende da mesma forma e comenta longamente sobre os *topoi*. Sua doutrina da conceitualização (*tasawwur*) também está presente aqui e mostra sua abordagem original.

Se os *topoi* são conceituados por aquilo cuja definição fornece por completo e pelo fato de que a premissa maior é uma premissa maior tomada dos *topoi*, a definição do *topos* é perfeita (IB-taaliq: 195. 3-5).

Topos resulta da conceitualização e não existe fora da alma. *Topos* é imaterial e algo geral (*amm*). “Geral” tem seu próprio significado em Avempace: ele compreende universais (*kulliyat*) e particulares, bem como a diferença específica, a definição e suas partes, a descrição e suas partes, propriedades, acidentes e concomitantes etc. “Geral” ajuda a elevar a teoria dos *topoi* a uma teoria abrangente de silogismos como veículos de conhecimento em todas as disciplinas.

4. Ciências matemáticas

A exposição de Al-'Alawi das três etapas do desenvolvimento intelectual de Avempace não entra em conflito com a visão de Avempace sobre as ciências. De fato, Alfarabi se ocupava com os três campos, além da lógica preparatória. A primeira das três ciências silogísticas é a matemática, a qual lida com objetos desprovidos de matéria, mas dotados de número e medida. A matemática contém várias ciências, dentre elas a música e a astronomia.

As fontes biográficas relatam a experiência de Avempace como músico e como compositor de poesia *muwashshaha*. Além disso, ele nos deixou uma breve composição sobre as melodias.¹⁷ Avempace expõe o efeito terapêutico de tocar o *'ud*, alaúde, com base na harmonia universal existente entre as esferas celestes e a natureza corporal, os humores. Cada acorde do alaúde está relacionado a um dos quatro elementos: fogo, ar, terra, água e cada acorde tem uma influência benéfica em relação às doenças causadas por cada um dos humores. O acorde chamado *zir* atua sobre a bile, o acorde *mathnà* sobre o sangue, o acorde *mathlat* sobre a bile negra e o acorde *bam* sobre a fleuma. Avempace instrui o músico sobre como colocar o alaúde em seu corpo e sobre qual dedo deve tocar cada acorde. Se o músico tocar o alaúde da maneira correta, seu dia será muito belo.

Em sua carta a Abu já'far Yusuf Ibn Hasday (IB-coll-alawi: 77-81), Avempace culpa o astrônomo az-Zarqalluh por não ter entendido

¹⁷ *Min kalami-hi fi l-alhan*, in IB-coll-alawi: 82-83). Manuela Cortés 1996: 11-23.

corretamente a astronomia e o ataca por seu “Tratado para refutar o método empregado por Ptolomeu para calcular o apogeu de Mercúrio”. Essa obra de az-Zarkalluh não chegou até nós. J. Samsó nos relata que o cálculo do apogeu de Ptolomeu estava errado em aproximadamente 30° e que az-Zarkalluh calculou o apogeu em outra obra com um erro de apenas 10° (Samsó 1993-1994: 676-677). Avempace, entretanto, critica o método empregado por az-Zarkalluh.

Avempace escreveu uma carta a Abu Zayd ‘Abd ar-Rahman Ibn Sayyid al-Muhandis (IB-coll-alawi: 84-87) sobre uma questão preliminar do primeiro livro das *Seções cônicas*, de Apolônio de Perga (ca. 200 a.C.). Em outra carta a seu discípulo ‘Ali Ibn al-Imam (IB-coll-alawi: 88-96), Avempace menciona Ibn Sayyid como o descobridor de novos procedimentos em geometria. Além dessa carta, uma passagem em seu *Comentário sobre a Física*¹⁸ e outra no *Livro dos animais* (IB-BA: 74) tratam das *Seções cônicas* sem pormenores. Ahmed Djebbar estudou Ibn Sayyid e Avempace e concluiu que ambos os andaluzes foram inovadores no estudo de superfícies deformadas resultantes da interseção de superfícies cônicas e não cônicas.¹⁹

¹⁸ *Sharh as-sama’ at-tabî’i*, IB-SS-fakhry: 108. Paráfrase inglesa in IB-coll-Lettinck: 536-537.

¹⁹ Djebbar 1992. Para informações sobre a vida de Ibn Sayyid, *ibid.* p. 30.

5. Filosofia natural e necessidade

Avempace comentava livremente sobre as obras aristotélicas e escrevia artigos independentes sobre vários assuntos de interesse pessoal. Nem sempre temos certeza qual fonte ele leu e se a tradução era completa ou resumo. No caso de seu comentário aos *Meteorológicos*²⁰, conhecemo-lo pela edição e tradução de Paul Lettinck. Lettinck provou que Avempace leu a versão alterada dos *Meteorológicos* feita por Yahyà Ibn al-Bitriq (m. ca. 830; Petraitis 1967).

Os tratados aristotélicos que tratam principalmente da filosofia natural são a *Física*, o *Sobre a geração e a corrupção*, o *Sobre o céu* e os *Meteorológicos*. Essa é a ordem tradicional de organização dentro de seu *corpus*, sendo os livros sobre os *animais* os últimos. Avempace seguiu essa ordem de leitura do *corpus* e escreveu seus comentários de acordo com ela. Portanto, devemos considerar primeiramente seu comentário à *Física*²¹.

Avempace define essa ciência como teórica, cujo tema é o corpo natural, e diz que a maior parte de tal tema é conhecida pelos sentidos (IB-SS-fakhry: 15.7-9). A física trabalha com base em princípios enquanto teórica e busca as causas enquanto ciência

²⁰ Lettinck 1999, texto e tradução inglesa nas pp. 383-481.

²¹ Ibn Bâjja 1973 (IB-SS-fakhry) e 1978 (IB-SS-ziyada). IB-coll-Lettinck: 676-769.

demonstrativa. Não devemos deixar de lado a longa discussão sobre a essência e a posição da física na introdução de Avempace ao seu *Livro dos animais*.

Lá aprendemos que o conteúdo da física é vigoroso.

Essa ciência deve empregar todas as potências [capacidades] desenvolvidas anteriormente (em matemática e lógica), porém deve as empregar somente na medida em que pertencem a um gênero comum. (IB-BA: 69. 5-7)

Por fim, Avempace afirma que a ciência natural tem vários tipos de princípios e problemas e que ela contém objetos que não são sensíveis, como o intelecto.

Avempace deixa claro que a ciência natural, ou física, é uma ciência teórica que exige o domínio de outras ciências. Não é uma ciência como a geometria, cujos objetos são anteriores tanto no conhecimento quanto na realidade. Os objetos dela são posteriores no conhecimento, mas Avempace observa que alguns não estão relacionados aos sentidos.

O movimento é uma das principais questões da *Física* e Avempace teve posições originais sobre o assunto. O Livro VII da *Física* aristotélica não se encaixa na sequência dos Livros V, VI e VIII e seus capítulos tratam de assuntos não relacionados entre si. Um deles menciona que todo móvel ou movível é movido por um motor diferente de si mesmo (*Phys.* VII.1, 241b 24). Avempace considera o princípio de que tudo é movido por outra coisa e diz:

É evidente que o repouso do todo causado pelo repouso de uma de suas partes ocorre na medida em que o móvel é diferente do motor e quando a influência (*athar*) deste último termina ele entra em repouso. A influência dele termina porque o motor deixa de agir por si mesmo ou porque outra coisa exerce resistência sobre ele. Quando o motor deixa de agir por conta própria, isto ocorre devido à sua destruição ou à exaustão (*kalal*) do poder do motor, ou porque a causa desaparece, ou porque o movimento está completo, uma vez que o móvel atingiu o fim para o qual estava se movendo. (IB-SS-fakhry: 99.16-20. Lettinck 1994: 532-533)

“Influência” não é um termo técnico, porém as palavras que se seguem ao texto citado o esclarecem. O movimento ocorre necessariamente se uma força motriz existir em uma condição tal que lhe permita causar movimento e se nenhuma força motriz exercer resistência contrária. Se a força motriz cessa, sua influência também cessa.

Os movimentos envolvidos aqui são os chamados movimentos “violentos”, em oposição aos movimentos “naturais” discutidos abaixo. Avempace esboça uma teoria da dinâmica baseada em uma noção de “potência” diferente da noção aristotélica de *dynamis*: são forças mecânicas que podem se unir a outra força ou neutralizá-la oferecendo resistência. Shlomoh Pines introduziu o termo

“dinâmica”²² para definir suas posições, as quais sem dúvida foram influenciadas pela tradição ligada a João Filopono (m. ca. 566).²³ Há uma quantidade mínima de potência motriz para cada móvel. Por exemplo, para mover um barco é necessário um mínimo de força, caso contrário “um grão de areia poderia mover o barco” (IB-SS-fakhry: 112.27).

Quando duas potências opostas são iguais, não há movimento. Quando uma potência “supera” a outra, o corpo se move até sofrer “exaustão” (*kalal*), pois qualquer corpo movido “violentamente” cria uma potência contrária mais forte do que o imposto pelo motor e também porque a potência imposta se “exaure”. A potência motriz também está sujeita a fatores de tempo e distância e o móvel pode oferecer quase nenhuma resistência, de modo que os termos absolutos de proporcionalidade não se aplicam.

Outra contribuição está relacionada ao movimento no vazio. Avempace analisa alguns movimentos “naturais” tais como a queda de uma pedra no ar e na água. Esses são os movimentos dos quatro corpos elementares: fogo, ar, água e terra. Esses móveis precisam de uma potência motriz capaz não apenas de movê-los, mas também de

²² Pines foi o primeiro a sublinhar o significado diferente de *quwwa* em Avempace e Aristóteles: ver Pines 1964.

²³ Impresso no aparato de Aristutalis, *At-Tabi'a. Tarjamat Ishaq Ibn Hunayn ma'a shuruh Ibn as-Samh, wa-Ibn 'Adi wa Mattà Ibn Yunus wa-Abi l-Faraj Ibn at-Tayyib*, editado por A. Badawi, 2 vols. Cairo, 1964-1965. Muitas vezes, Ibn'Adi não é o autor, mas Filopono. A confusão deveu-se ao fato de Ibn 'Adi, bem como Filopono e João, o Gramático (em árabe an-Nahwi), terem o mesmo nome Yahyà. Os comentários de Filopono em árabe foram parcialmente traduzidos para o inglês por Elias Giannakis (1992).

deslocar o meio pelo qual passam. As partículas de poeira permanecem suspensas no ar, pois, embora possuam potência suficiente para descer, a potência delas é insuficiente para deslocar o ar.

Aristóteles rejeitou a possibilidade de movimento no vazio porque o meio era essencial para o movimento natural em velocidade finita (*Phys.* IV.8). João Filopono já havia expressado a opinião de que o meio não é uma condição necessária, mas apenas oferece resistência. As diferentes velocidades com que a pedra passa pelo ar ou pela água são causadas somente pela diferente densidade do meio; não são conaturais ao meio. Como prova de que o movimento sem qualquer meio, ou seja, através de um vazio, é possível, Avempace apresenta o movimento das esferas:

[Nos céus] não há elementos de movimento violento porque nada distorce o movimento deles, o lugar da esfera permanece o mesmo e nenhum novo lugar é ocupado por ela. Portanto, o movimento circular deveria ser instantâneo, mas observamos que algumas esferas se movem lentamente - como a esfera das estrelas fixas - e outras rapidamente - o movimento diário - e que não há nem violência nem resistência entre elas. A causa das diferentes velocidades é a diferença de nobreza (*sharf*) entre o motor e o móvel. (IB-SS-fakhry: 116.13-17)

O papel do meio não é essencial, mas é apenas um tipo de resistência e, portanto, o movimento no vazio é tanto teoricamente possível quanto confirmado pela observação das esferas. Avempace contradiz Aristóteles e apresenta uma doutrina que Galileu mais

tarde provará estar correta.²⁴ A semelhança com a doutrina de Filopono é clara, mas não há certeza de uma influência (Lettinck 1994: 549). Said El Bousklaoui compartilha a opinião de que a doutrina de Avempace, embora semelhante à de Filopono, não foi herdada dela (Bouskaloui 2020). Bousklaoui relaciona a teoria do ímpeto ao movimento por si, “espontaneamente”, mas essa posição precisa ser mais desenvolvida.

O tratado *Sobre os céus* é o próximo na ordem aristotélica, porém nenhum comentário de Avempace chegou até nós. O comentário seguinte que chegou até nós é o *Sobre a geração e a corrupção* (IB-GC). Avempace concordou com Filopono em um comentário preliminar observando que Aristóteles provou, em seu *Sobre o céu*, a existência de quatro corpos elementares: fogo, ar, água e terra. Uma vez que um dos temas do *Sobre a geração e a corrupção* é a geração mútua desses corpos, ele é a continuação lógica. Assim, o comentário perdido de Avempace do *Sobre o céu* provavelmente vem depois do comentário sobre a *Física* e antes do comentário ao *Sobre a geração e a corrupção*.

Esse comentário anda em paralelo ao texto aristotélico. Depois de explicar as mudanças na qualidade, Avempace subitamente inicia um discurso sobre força ou potência (*quwwa*) e sobre a potência motriz (*quwwa muharrika*; IB-GC: 26-40). Os quatro corpos elementares são definidos pelas quatro combinações binárias possíveis de frio/quente com pesado/leve. Alguns deles também podem ser potências motrizes:

²⁴ Ver Maier 1958 and Moody 1951.

Se as causas das qualidades existem primariamente em seus sujeitos e pertencem à mesma espécie, as qualidades são motores [...]. A atualidade absoluta é a existência dessa potência motriz como movente e isso é o caso apenas devido à existência do ser móvel em movimento e isso é coerente se assumirmos a existência da potência móvel. (IB-GC: 26. 1-7)

Para Wirmer, a passagem é um dos pilares sobre os quais ele desenvolve o sistema ontológico baseado na “Potenz” em Avempace (Wirmer 2014: 346-352) e, como esperado, a maioria das passagens em que o termo *quwwa* aparece é encontrada em seu livro *Sobre a alma*.

Avempace não se estende na questão das qualidades elementares como faculdades motrizes e se concentra na alma como uma potência motriz (os corpos elementares não têm almas, antes, eles têm naturezas). O caso da alma humana é o que mais lhe interessa e ele deseja explicar como a apreensão intelectual move o homem a raciocinar e agir. Avempace tratará da questão da classificação das ideias e formas em relação à atividade humana, de maneira mais satisfatória, em outras obras.

As reflexões de Avempace sobre a geração e a corrupção absolutas iniciam com uma análise linguística do termo *kawn* “geração”, que ecoa o método de Alfarabi e é, em si mesma, uma novidade (IB-GC: 41-44). Avempace enfatiza que a geração só é possível se a estrutura metafísica de ato e potência for admitida (IB-GC: 46-47).

No início dos *Meteorológicos*, Aristóteles resume sua investigação anterior: ele estabeleceu as quatro causas da natureza e tratou de todos os movimentos naturais na *Física*. Ele investigou o movimento ordenado das estrelas nos céus no *De caelo* e as transformações dos quatro elementos uns nos outros, o crescimento e a corrupção no *Sobre a geração e a corrupção*. O que ainda tem de ser investigado é o que acontece “na região mais próxima do movimento das estrelas, como a Via Láctea” (*Meteo.* 338b 3-4).

O comentário de Avempace apresenta a sua própria teoria da Via Láctea. Aristóteles explicou-a como a ignição da exalação ígnea de algumas estrelas que eram grandes, numerosas e próximas umas das outras. A ignição tem lugar na parte superior da atmosfera, na região do mundo que é contínua com os movimentos celestes (*Meteo.* 346b 11-12). A versão transmitida por Ibn al-Bitriq diverge e considera a Via Láctea um fenômeno exclusivo das esferas celestes e não da parte superior da atmosfera. A luz destas estrelas forma uma mancha visível porque estão muito próximas.

Avempace considera a Via Láctea ser um fenômeno tanto das esferas acima da Lua como da região sublunar. A Via Láctea é a luz de muitas estrelas que quase tocam umas às outras. A luz delas forma uma “imagem contínua” (*khayal muttasil*) sobre a superfície do corpo, que é como uma “tenda” (*takhawwum*) sob o elemento fogo e sobre o ar que ela cobre.²⁵ Avempace define a imagem contínua como o resultado da refração (*in'ikas*) e sustenta sua explicação com a

²⁵ Lettinck 1999: 432. Aristóteles descreve a região como o “lugar comum da água e do ar” (*Meteo.* 346b 18).

observação de uma conjunção de dois planetas, Júpiter e Marte, que teve lugar em 500/1106-7. Ele observou a conjunção e “viu-os tendo uma figura alongada” (Lettinck 1999: 434), embora a figura deles seja circular.

Avempace escreveu um tratado sobre os animais relacionado com os livros *Geração dos animais*, *Partes dos animais* e *História dos animais*, de Aristóteles, e outro sobre as plantas (Asín Palacios 1940) e provavelmente um terceiro sobre minerais, ambos seguindo o *corpus* pseudo-aristotélico.²⁶

O *Livro dos animais* foi editado por Jawad al-Imarati (IB-BA). Como dito acima, Avempace inicia o livro situando-o no contexto das ciências teóricas e depois dentro da ciência natural. A ciência dos animais vivos é uma espécie da filosofia natural (IB-BA: 71). Avempace pergunta-se se a relação do seu sujeito, o animal, é semelhante à relação da aritmética com os números. A aritmética é uma disciplina onde o padrão de gênero e espécie se aplica sem problemas: ela estabelece dez unidades, depois combina-as e lhes confere acidentes como ser ímpar ou par etc. Uma vez que os números são feitos uns dos outros “dez é feito de cinco multiplicado por dois” e são “formas simples” que podem ser continuamente incrementadas (IB-BA: 73) e os animais têm uma existência completamente diferente, Avempace nega a relação.

Os objetos geométricos são semelhantes aos números, mas diferem na medida em que as suas espécies são infinitas. Avempace menciona figuras infinitas “resultantes [da intersecção] da linha reta

²⁶ Nicolaus Damascenus. *De plantis: Five translations*, (1989).

com o círculo, seja ele cilíndrico ou cônico”. Os gêneros primários da geometria são a linha, a superfície e o corpo, e Avempace nega qualquer paralelismo com as características de nadar, andar e voar dos animais - ele usa o termo *tanasub*, “proporcional”, oposto a *tawatu'*, “unívoco” (IB-BA: 74. 16-20).

Quanto a uma possível semelhança com os números, as diferenças específicas numéricas são anteriores e ativamente divisoras, não divisíveis. Pelo contrário, segundo Avempace, a ciência dos animais segue outro caminho:

Devemos tomar a primeira contrariedade inerente aos animais e pela qual eles são divisíveis, e se ela pertence aos acidentes opostos essenciais universais pelos quais as espécies primárias vêm a existir. (IB-BA: 75. 1-3)

Avempace investiga ainda mais sobre estas contrariedades básicas para estabelecer as espécies mais longínquas e tornar possível uma ciência demonstrativa.

Predicamos dos animais diferenças específicas contrárias, como ter sangue ou não, e depois podemos prová-las. Se falarmos do homem e do touro, não podemos fazer qualquer distinção específica. (IB-BA: 76. 7-9)

Aristóteles, segundo Avempace, classificou a ciência dos animais em quatro secções: 1) propriedades das partes sensíveis dos animais, 2) propriedades dos seus membros, 3) propriedades das suas partes sensíveis homogêneas e 4) propriedades das suas partes sensíveis não homogêneas (IB-BA: 76).

Se nos debruçarmos sobre o conteúdo material do livro, encontramos algumas contribuições notáveis de Avempace. Remke Kruk destaca a sua descrição da cópula dos insetos e do papel do macho e da fêmea no processo de procriação (Kruk 1997: 172-175).

No entanto, o esforço teórico de Avempace no *Livro dos animais* parece ser mais relevante. Avempace quer desenhar um sistema teórico que abranja toda a realidade. A realidade é cheia de formas e a perfeição delas consiste no movimento e na ação (IB-BA: 79). Ele divide as formas em naturais e artificiais. A diferença específica é que as formas naturais possuem uma potência (*quwwa*) que move os corpos e pelo qual os corpos movem a si mesmos enquanto os artefatos apenas se movem acidentalmente.

A arte (*sina'a*) é a forma elaborada abstraída da matéria; é abstraída da sua matéria. A forma artificial que existe na sua matéria não tem qualquer poder para mover o que está nela nem para mover outra coisa. Esta é a diferença entre formas artificiais e naturais. (IB-BA: 79. 1-4)

As potências naturais são obviamente mais nobres do que os artefatos. Avempace também leva em consideração fatores modais para seu projeto e introduz a necessidade no discurso. A necessidade é predicada de formas imóveis em seu sentido primário, e a metafísica ocupa-se delas. O cientista natural lida com formas sujeitas a movimento e, por essa razão, a necessidade pode ser predicada “por desígnio” *bi-l-wad'*. Avempace dá o seguinte exemplo que esclarece o que ele quer dizer com “por desígnio”:

Se há uma casa, há uma fundação por necessidade, e este tipo de necessidade é uma relação entre as causas do [objeto] existente e a [causa] final. Se [a causa final] é descrita, os vários tipos de causas seguem-na por necessidade, e a forma atua de modo semelhante. Se a forma é a [causa] final de um movimento, o movimento segue-a por necessidade, e é algo evidente porque se houver atividade de construção, haverá uma casa, e se houver construção, há a arte da construção, mas se houver apenas a arte da construção, não haverá construção. Se [a forma] é adquirida “por desígnio”, as outras causas resultam de uma forma mantida bem afastada da causa final por necessidade. (IB-BA: 81. 6-10)

O “desígnio” é o envolvimento humano no exemplo. Na filosofia natural, a necessidade pode ser predicada também noutra sentido. Avempace menciona o caso do carpinteiro que escolhe um machado de ferro devido à dureza do ferro; o machado, enquanto causa formal, não pode desempenhar a sua função a não ser que sua matéria seja o ferro ou um material semelhante. O carpinteiro vê, aqui, um outro tipo de necessidade, a necessidade intrínseca devido à matéria. Seguindo o exemplo, o ferro derrete com a aplicação do fogo ou enferruja no solo. A fusão e o enferrujamento ocorrem por necessidade e “não porque o ferreiro tem intenção de que isso ocorra” (IB-BA: 81. 16).

Em contraste, a necessidade absoluta reina nas esferas celestes. Portanto, Avempace considera três tipos de necessidade: absoluta, “por desígnio” e material. É interessante notar que Avempace agora se volta para os eclipses lunares: eles acontecem com absoluta

necessidade num determinado período de tempo (IB-BA: 82). À medida em que discute a possibilidade, Avempace admite a possibilidade em relação aos eclipses, mas combinada com a necessidade - ele diz literalmente que “a possibilidade partilha a necessidade”. A possibilidade está presente na medida em que não há limites específicos que determinem os períodos de tempo em que o eclipse existe em potência daqueles em que existe em ato. A necessidade aparece quando ele não existe num determinado tempo devido a movimentos opostos causados por motores não movidos opostos.

Avempace considera, então, os quatro elementos, nos quais a necessidade só existe devido à determinação temporal. Os longos e tortuosos argumentos de Avempace terminam com a conclusão:

Uma vez que os corpos celestes não têm qualquer forma contrária, não há absolutamente nenhuma potencialidade (*quwwa*), e se não há nenhuma possibilidade (*imkan*) neles, não há nenhuma geração ou corrupção. (IB-BA: 83. 13-16)

Na medida em que a filosofia natural de Avempace vai além da análise do movimento, da matéria, do tempo e do lugar, ela estende-se aos princípios metafísicos da necessidade e da possibilidade que, eventualmente, dizem respeito ao comportamento humano.

6. Alma e conhecimento

Lemos acima que a física visa não apenas os objetos sensíveis (*acima*), mas também os espirituais - o que nos permite introduzir o livro de Avempace *Sobre a alma*. O livro foi editado (IB-S1a) e traduzido por Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi (IB-S1e) que, infelizmente, apenas pôde usar o manuscrito de Oxford. O manuscrito de Berlim é mais longo, embora sua composição seja menos coerente. Em 2007, J. Lomba Fuentes usou ambos os manuscritos em sua tradução para o espanhol (IB-S-lomba), assim como D. Wirmer fez em sua versão alemã (IB-S-Wirmer).

Quando Avempace inicia o livro, ele procede de maneira semelhante ao modo como fez quando tratando dos animais, ou seja, com um enquadramento abrangente do assunto. Os corpos são naturais ou artificiais; tudo o que eles têm em comum é a presença de matéria e forma e a forma é a perfeição deles. Os corpos naturais têm seu motor interno ao corpo como um todo porque o corpo natural é composto de motor e movido.

A maioria dos corpos artificiais é movida por um motor externo, embora os autômatos ou máquinas tenham seu motor internamente. Avempace acrescenta “Eu expliquei isso na ciência da *Política*” (que se perdeu) (IB-S1a: 25. 4; IB-S1e: 15). O motor é idêntico à forma. Ele distingue dois tipos de formas perfectivas, a saber, formas que se movem por meio de um instrumento e as que não (IB-S1a: 28; IB-S1e: 17). O primeiro tipo é a natureza, o segundo, a alma.

Definir a alma como operando por meio de um instrumento, ou seja, o corpo “em um sentido ambíguo”, como faz Avempace (IB-S1a:

29. 2), implica que ela é autônoma. Avempace também define a alma como a primeira entelêquia (*istikmal*) em oposição à última entelêquia do geômetra, ou seja, seu ser geômetra em ato. A alma aparece como uma substância incorpórea do mais alto nível. A ciência da alma é considerada por Avempace como superior à física e à matemática, sendo apenas inferior à metafísica. Avempace não se incomoda com a visão hilemórfica de Aristóteles sobre a alma, a qual é possível que ele tenha conhecido. Ele afirma que todos os filósofos concordaram que a alma é uma substância e retrata Platão como a fonte adequada:

Uma vez que ficou claro para Platão que a alma é atribuída à substância e que a substância é predicada da forma e da matéria que é corpo, e que não se pode dizer que a alma seja um corpo, ele definiu fervorosamente a alma em seu aspecto particular. Como ele havia estabelecido que as formas das esferas são almas, ele procurou pelo comum a todas as [almas] e descobriu que a percepção dos sentidos é particular aos animais, [mas] que o movimento é particular a todos e, portanto, ele definiu a alma como “algo que se move a si mesmo”. (IB-S1a: 40. 5-41; IB-S1e: 26)

O tratado de Aristóteles é relevante para Avempace em sua descrição das várias faculdades da alma, ou seja, as faculdades nutritiva, senso-perceptiva, imaginativa e racional, embora Avempace possa não ter tido acesso a nenhuma tradução árabe do

De anima de Aristóteles.²⁷ Avempace frequentemente se desvia para reflexões gerais, por exemplo, no início do capítulo sobre a faculdade nutritiva, ele fala sobre possibilidade e impossibilidade. Contudo, em outros lugares, há algumas referências a Aristóteles, por exemplo, quando se trata da faculdade imaginativa. Avempace escreve que “a faculdade imaginativa é a faculdade pela qual as 'razões' (*ma'ani*) dos sensíveis são apreendidas” (IB-S1a: 133. 3; IB-S1e: 106).

Ma'nà pode traduzir várias palavras gregas e o termo estoico *lektón* (“significado”) é o mais relevante. Os gramáticos árabes usavam o termo *ma'nà*, plural *ma'ani*, para apontar para o conteúdo da palavra, para seu componente semântico, em contraste com *lafz*, sua parte fônica; o par *ma'nà/lafz* já é encontrado em Sibawayhi (m. ca. 796). *Ma'nà* também era frequentemente usado pelos teólogos islâmicos para expressar a causa concreta ou a “razão” de uma coisa. O latim *intentio* da filosofia medieval é usado para traduzir *ma'nà*. O conceito de *intentio* parece próximo ao pretendido por Avempace, uma vez que *ma'nà* tem duas características: é alguma forma ou figura dissociada da matéria, mas que tem referência à coisa na qual está a figura da forma (Blaustein 1986: 207).

A imaginação apreende o conteúdo interno das sensações e os animais operam com elas. “É a faculdade mais nobre dos animais irracionais e, por meio dela, os animais se movem, possuem muitas artes e cuidam de sua prole”. Avempace dá como exemplo as

²⁷ Circulavam pelo menos duas traduções árabes, uma antiga, do século IX, e outra mais recente, de Ishaq ibn Hunayn (m. 910); ver Anexo 2.

formigas e as abelhas que são exatamente o tipo de animal aos qual Aristóteles nega a faculdade! (IB-S1a: 140; IB-S1e: 111).

Avempace começa o capítulo sobre a faculdade racional perguntando se essa faculdade está sempre em ato ou às vezes em potência e em ato. Ele responde que, às vezes, está em potência e, às vezes, em ato (IB-S1a: 145-146; IB-S1e: 117-118). É apenas uma nota sem continuação.

A principal atividade da faculdade racional é indagar e aprender. Avempace introduz aqui a faculdade discursiva (*al-quwwa al-mufakkira*) que liga sujeito e predicado. O texto é confuso e o manuscrito de Oxford termina de forma inconclusiva. O manuscrito de Berlim-Krakow possuiu mais algumas páginas (176rº-179rº) que Joaquín Lomba incluiu em sua tradução para o espanhol, assim como Wirmer em sua versão alemã (IB-S-Wirmer, 720-727). No final do fragmento, o editor desconhecido escreve que o discurso de Avempace sobre a alma é seguido por um tratado sobre o intelecto, ou seja, a *Epístola sobre a conjunção* do intelecto com o homem.

O intelecto, afirma Avempace, apreende a essência de algo, não algo material e individual. A essência de qualquer objeto é sua “razão” (*ma'nà*), o que corresponde, nesse caso, à sua forma ligada à matéria. Se retornarmos a uma passagem anterior do mesmo livro, leremos sobre como acontece a distinção:

A diferença entre a razão e a forma é que a forma e a matéria se tornam uma só coisa sem existir separadamente, enquanto a razão da coisa percebida é uma forma separada da matéria. Portanto, a razão é a forma separada da matéria. (IB-S1a: 94. 11-13).

Depois, o intelecto apreende-a de tal modo que ambos - a essência e o intelecto - são “um no sujeito e dois na expressão”. O intelecto especulativo procura as essências dos seres materiais, mas não fica satisfeito com a apreensão deles. O intelecto percebe que eles são inteligíveis materiais que precisam de maior fundamento e Avempace afirma que o intelecto sabe que há inteligíveis superiores que os fundamentam e busca por eles (Mss. Berlin 176 vº). O fragmento contém estas e outras notas que são difíceis de reunir, embora estejam em harmonia com outros escritos de Avempace. Podemos referir à sua exposição das “formas espirituais” na *Regra do solitário* como mais relevante.

Finalmente, devemos mencionar o seu texto em defesa de Alfarabi, acusado de negar a sobrevivência após a morte²⁸. Nele, Avempace argumenta que, uma vez que o homem tem conhecimento dos inteligíveis para além da percepção dos sentidos e uma vez que isso ocorre por meio da introspeção, trata-se de um dom divino para o homem, o qual não tem necessidade de a matéria sobreviver após a morte.

7. Ética e metafísica

Avempace ilustrou para nós suas posições relativas a como se organiza o conhecimento e como se estrutura o mundo da natureza, mas ainda não expusemos as suas ideias sobre a metafísica nem

²⁸ IB-coll-alawi: nº 12, pp. 197-202. Dunlop 1984.

sobre as ciências que visam os seres produzidos pela vontade e escolha humana, nomeadamente, a ética e a política.

As obras mais representativas de Avempace são a *Regra do solitário*²⁹, a epístola sobre a *Mensagem de despedida*³⁰ e a *Epístola sobre a conjunção do intelecto com o homem*³¹. Esta última obra contém referências à *Regra do solitário* e à epístola sobre a *Mensagem de despedida* (bem como ao *Livro sobre a alma*).

A principal obra de Alfarabi é o *Livro das opiniões dos habitantes da cidade justa*³². Ela é uma exposição de um sistema emanacionista neoplatónico bem como dos diferentes tipos de sociedades. Alfarabi queria uma cidade perfeita, governada por um homem justo paralela ao governo do universo pelo Ser perfeito. Suas explicações cosmogónicas que se conectavam aos planos políticos eram conhecidas por Avempace, que não o seguiu. Avempace não cita esta ou qualquer outra obra de Alfarabi que tenha um conteúdo semelhante. Ele cita Platão, mas segue o caminho oposto. Enquanto

²⁹ Edição parcial e tradução inglesa de Dunlop (IB-RS-dunlop). Edição integral e tradução espanhola, IB-RS-AP. Nova edição de Majid Fakhry, IB-coll-fakhry: 37-96. Tradução parcial para inglês de Lawrence Berman (IB-RS-berman). Nova tradução espanhola de Joaquín Lomba, 1997, IB-RS-lomba. Edição bilingue, árabe e italiano, por Massimo Campanini, 2002, IB-RS-campanini. Árabe e francês por Charles Genequand (IB-coll-genequand).

³⁰ Asín Palacios 1943. IB-coll-fakhry: 113-143. IB-coll-genequand.

³¹ Texto árabe (*Fi ittisal al-'aql bi-l-insan*) e tradução espanhola de M. Asín Palacios 1942 (IB-CIM). Edição Fakhry em IB-coll-fakhry: 153-173. Lagardère 1981 (IB-CIM-lagardere). IB-coll-genequand.

³² Abû Nasr al-Farabi, *On the perfect state (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fadila)*, 1985. NDO. Alfarabi. A cidade virtuosa. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, 2018.

Platão, na *República*, toma a alma humana como modelo da cidade perfeita de modo a que a organização perfeita no interior dela indica como a cidade deve ser organizada, Avempace parte da cidade ideal e quer transferir a sua organização para o indivíduo (Abbès 2011: 86).

Avempace ecoa Platão e menciona a divisão dele das cidades, ou sociedades, em uma cidade perfeita e outras corrompidas (IB-RS-AP: 5-6; IB-coll-genequand: 123; IB-RS-berman: 125). Supõe-se que Avempace esteja se referindo às quatro cidades imperfeitas, a saber, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania (*República*, viii-ix), embora Asín Palacios as tenha interpretado como as quatro cidades imperfeitas citadas nas obras de Alfarabi (IB-RS-AP: 37, nota 6), e Genequand aceite ambas as possibilidades (IB-coll-genequand: 256 §13).

A cidade virtuosa é a única que pode tornar os seus habitantes felizes porque eles atingem a própria perfeição. Ela é caracterizada pela ausência da arte da medicina e da arte da adjudicação. Avempace segue Platão, mas a sua versão também é caracterizada pela ausência de ervas daninhas (IB-RS-AP: 10. 16-18; IB-RS-berman: 126; IB-coll-genequand: 126 §32). Avempace explica que, nas cidades imperfeitas, há opiniões falsas, mas que a maioria dos habitantes as aceita como corretas, ou que há posições contraditórias e que não há modo de saber qual delas é verdadeira.

Já as pessoas que descobrem uma ação correta ou aprendem uma ciência verdadeira que não existe na cidade, elas pertencem a uma classe que não tem um nome genérico. Quanto aos que tropeçam em uma opinião verdadeira que não existe na cidade ou o oposto que se acredita existir na cidade, eles são chamados ervas

daninhas. (IB-RS-AP: 10. 8-11; IB-coll-genequand: 126, §31; IB-RS-berman: 127)

E. I. J. Rosenthal já indicou a diferente avaliação das “ervas daninhas” por parte de Alfarabi e de Avempace (Rosenthal 1951). Avempace toma emprestado o conceito de Alfarabi que via estes homens como um perigo tanto na cidade imperfeita quanto na perfeita. Avempace via a cidade virtuosa livre das ervas daninhas porque ela está livre das opiniões falsas. Os homens-ervas daninhas surgem apenas nas cidades imperfeitas e podem ajudar a corrigir as suas opiniões. No entanto, ele percebeu que eles eram estranhos nas cidades ou sociedades do seu tempo, que todas pertenciam aos tipos corrompidos e não acreditava que essas sociedades pudessem ser reabilitadas; neste ponto, ele abandonou Alfarabi e dirigiu-se aos “homens-ervas daninhas”.

Avempace escreveu um livro de um gênero semelhante ao que os médicos escrevem para preservar e adquirir saúde, o chamado *Tadbir as-sihha*. Referiu-se a Galeno e ao que Galeno escreveu na *Preservação da saúde* como modelo para a *Regra do solitário*. Para preservar a saúde física, é necessário, por exemplo, o conhecimento da ciência natural sobre a aplicação da justiça e o conhecimento da ciência política. Avempace concluiu que, uma vez que o seu tratado visa a aquisição e a preservação da saúde espiritual, “ele volta para a ciência natural e política” (IB-RS-AP: 12.15-16; IB-RS-berman: 129; IB-coll-genequand: 128 §38). O que une a ciência natural e a ciência política? As formas, na medida em que os homens têm formas semelhantes e diferentes e as formas estão relacionadas à natureza.

“Forma” adquire um sentido amplo para Avempace, que distingue vários tipos de formas. As formas são conhecidas como as

essências inteligíveis dos objetos. Avempace aceita este sentido. No entanto, para ele, as formas têm algo em comum, nomeadamente, a potência motriz, e as formas estão integradas numa hierarquia participante. A doutrina das formas de Avempace é, sem dúvida, original, embora se encontrem antecedentes na tradição neoplatônica. Ele cita uma vez um tratado “Sobre as formas espirituais” erradamente atribuído a Alexandre de Afrodisias (IB-coll-fakhry: 166. 16-17; IB-CIM: 18) que S. Pines (1955) demonstrou pertencer a Proclo. O *Risala fi l-'aql* (1938), de Alfarabi, e outras das obras dele contêm os princípios da hierarquia participante de intelectos e inteligíveis (cf. Davidson 1992; Ramón Guerrero 1992).

Assim, as ações do homem pertencem a diferentes níveis de acordo com as diferentes formas encontradas no homem: física, animal e espiritual. Estas últimas são específicas do homem; só podemos saber quais são as ações mais adequadas ao homem se soubermos qual é a sua essência, ou seja, a sua forma mais excelente. Portanto, Avempace faz seguir ao *Regimen sanitatis* um *Tratado sobre as formas espirituais*, mais longo que o primeiro. Steven Harvey insistiu que sua epistemologia nos permite entender sua atitude em relação à política e que isso não é algo acidental (Harvey 1992: 212). Avempace atribui o termo “espiritual” à alma na medida em que ela é “uma alma que se move”. Essa também pode ser uma definição muito ampla, porém ele especifica os vários tipos de “formas espirituais” - todas com a capacidade de se mover:

As formas espirituais são de vários tipos: a primeira são as formas dos corpos circulares [i.é, celestes], a segunda é o intelecto agente e o intelecto adquirido, a terceira são os

inteligíveis materiais (*ma'qulat*), a quarta são as “razões” (*ma'ani*) existentes nas faculdades da alma, i.é, existentes no sentido comum, na faculdade imaginativa e na memória. (IB-RS-AP: 19.2-5; IB-coll-fakhry: 49.16-19; IB-coll-genequand: 132 §58)

Os corpos celestes não são apenas imateriais para Avempace e para a longa tradição aristotélica, mas também são os mais espirituais e são seguidos na hierarquia pela classe do intelecto agente e do intelecto adquirido. O intelecto agente é imaterial, mas o intelecto adquirido tem alguma conexão com a matéria “porque ele aperfeiçoa (*mutammim*) os inteligíveis materiais” (IB-RS-AP: 19. 10; IB-coll-genequand: 133 §59: “*il actualize*” [ele atualiza]). Estes últimos “não são espirituais *per se*, porque a existência deles ocorre na matéria-prima” (IB-RS-AP: 19. 7-8; IB-coll-genequand: 132 §59), e assumimos que eles são a contraparte interna das formas substanciais. Vemos que as formas espirituais diferem de formas similares que estão unidas à matéria e determinam as substâncias.

Avempace não nos dá nenhum exemplo de “inteligíveis materiais”, mas podemos muito bem pensar na ideia de uma árvore ou de um cavalo em nossa mente. Em seu tratado tardio sobre a *Conjunção do intelecto com o homem*, Avempace diferencia entre os inteligíveis de seres existentes reais, como o cavalo, e os inteligíveis de seres inexistentes, como um homem de uma perna só, e depois disso diferencia entre inteligíveis de seres existentes reais que foram vistos e inteligíveis de seres existentes que não foram vistos. Para Avempace, estes últimos são inteligíveis em um sentido derivado ou

por analogia (IB-CIM: 15; IB-coll-fakhry: 163; IB-coll-genequand: 191 §27). Os “inteligíveis materiais” devem conter ambas as categorias.

Os objetos do sentido comum, da imaginação e da memória não são inteligíveis; eles são *ma'ani*, “razões”. O termo é ambíguo, mas está claro que uma “razão” é o produto cognitivo de qualquer uma dessas três faculdades e também está claro que a “razão” é alguma forma espiritual.

De acordo com Avempace, as formas espirituais se dividem em formas universais e particulares: as formas universais são encontradas no intelecto agente e o intelecto individual também as apreende. As formas particulares são encontradas no sentido comum e Avempace dá o exemplo de um certo monte na Arábia. O conteúdo “espiritual” das formas do sentido comum é menor do que o das formas da imaginação e o conteúdo dessas últimas é menor do que o das formas da memória na medida em que conteúdo delas é cada vez mais “corpóreo”. As formas da faculdade racional - podemos dizer, os inteligíveis materiais - não são corpóreas (IB-RS-AP: 21. 2-3; IB-coll-fakhry: 50; IB-coll-genequand: 132 §61). Avempace parece estar ciente das dificuldades de sua explicação e, mais tarde, no mesmo tratado, ele resume sua posição:

Nós dizemos: a forma de qualquer ser corruptível gerado tem três graus de existência, o primeiro é o da forma espiritual universal, que é a forma inteligível e a espécie, o segundo é o da forma espiritual particular e o terceiro é o da forma corpórea. A forma espiritual particular tem novamente três graus, o primeiro é o da “razão” existente na memória, o segundo é o da imagem (*rasm*) existente na faculdade imaginativa e o terceiro é a imagem

(*sanam*) ou o sentido comum. (IB-RS-AP: 31.13-32.1; IB-coll-fakhry: 58.10-15; IB-coll-genequand: 141-142, §90)

Formas espirituais particulares podem ser verdadeiras ou falsas; se elas chegaram até nós por meio do sentido comum, elas são, em sua maioria, verdadeiras. As formas espirituais desempenham um papel em todos os aspectos da vida humana, até mesmo na revelação profética. A inspiração recebida pelos profetas pertence à categoria de formas espirituais particulares, as quais não passam pelo sentido comum, mas são recebidas diretamente do intelecto agente. Avempace erroneamente se refere a Aristóteles em apoio à sua posição e conclui dizendo “Essas instâncias vão além do mundo natural, elas são dons divinos” (IB-RS-AP: 24. 7; IB-coll-fakhry: 53; IB-coll-genequand: 136 §71).

Quanto aos sufis, as experiências deles pertencem ao nível das formas espirituais particulares, onde o sentido comum, a imaginação e a memória estão ativos, mas eles as confundem com formas espirituais universais e acreditam erroneamente que a coincidência das três faculdades é a fonte da felicidade suprema (IB-RS-AP: 26-27; IB-coll-fakhry: 55).

O homem precisa organizar suas várias faculdades - da racional à nutritiva - e há categorias de homens de acordo com a prevalência de cada uma das três faculdades. Em algumas delas, prevalece a corporeidade; em algumas poucas, prevalece a espiritualidade. Avempace conta alguns ascetas e sufis entre esses últimos, mas, para a maioria, a situação é mista. O homem é movido por formas espirituais que podem ser tão básicas quanto roupas, moradia ou comida. As roupas, por exemplo, atuam em dois níveis: proteção e o

ornamentação. As virtudes estão ligadas às formas espirituais encontradas na faculdade imaginativa porque o propósito das ações virtuosas é gerar sentimentos positivos e admiração na alma daqueles que as veem. A espiritualidade da maioria dos homens, entretanto, limita-se a formas particulares. Somente os filósofos atingem o mais alto grau de espiritualidade, os inteligíveis imateriais e universais. Embora os filósofos tenham que tomar o devido cuidado com as formas corpóreas e espirituais particulares para viver, e viver honradamente, a principal preocupação deles são as formas universais separadas:

Os atos espirituais o tornam mais nobre e os atos intelectuais o tornam divino e virtuoso. O homem de sabedoria é, portanto, necessariamente um homem virtuoso e divino. De todos os tipos de atividade, ele se dedica apenas à melhor. Ele compartilha com todas as classes de homens os melhores estados que as caracterizam. Mas ele está só como aquele que realiza as ações mais excelentes e mais nobres. Quando ele atinge o fim mais elevado - isto é, quando ele apreende as inteligências substanciais simples (*'uqul*) que são mencionadas na Metafísica [de Aristóteles], no livro Sobre a alma e no Sobre o sentido e o sensível - ele então se torna uma dessas inteligências. Seria correto chamá-lo simplesmente de divino e ele estaria livre das qualidades sensíveis mortais, bem como das qualidades espirituais [particulares]. (IB-RS-AP: 61.11-18; IB-coll-fakhry: 77; IB-RS-berman: 131-132; IB-coll-genequand: 163-164, §164-165)

Em seu tratado tardio, *Conjunção do intelecto com o homem*, Avempace reformulou sua teoria. Ele dirigiu o tratado ao seu discípulo Ibn al-Imam e reclamou da falta de tempo devido às suas inúmeras ocupações. Por esse motivo, ele escolheu uma maneira não técnica de descrever como o homem, primeiramente, adquire as formas espirituais, depois, apreende os inteligíveis e, por meio desses últimos, aproxima-se da inteligência final, cujo inteligível é ele mesmo. Ele chama isso de caminho natural: cada homem tem um intelecto material que os recebe e os inteligíveis são relativos a cada intelecto material (IB-CIM: 17; IB-coll-fakhry: 164; IB-coll-genequand: 193 §32).

Ele distinguiu três estágios: o primeiro é o das pessoas comuns e seus inteligíveis que estão ligados aos objetos materiais; o segundo é o dos cientistas naturais ou filósofos e seus inteligíveis estão ligados às formas espirituais. (IB-CIM: 18; IB-coll-fakhry: 167; IB-coll-genequand: 196 §41). O terceiro é o dos abençoados. Avempace conhecia a *República* de Platão e a alegoria da caverna, a qual retoma para exemplificar esses estágios:

A condição das pessoas comuns em relação aos inteligíveis é semelhante à condição da visão das pessoas que estão em uma caverna onde o sol não nasce: elas olham e veem todas as cores na sombra (IB-CIM:19; IB-coll-fakhry: 168; IB-coll-genequand: 198 §47).

Avempace não fala das Ideias, mas de inteligíveis, e agrupa os prisioneiros na alegoria de Platão com as pessoas comuns, enquanto distingue duas categorias dentre aqueles que saíram da caverna: os

teóricos (*naẓariyyin*, filósofos) e os abençoados (*su'ada'*). Para Platão, aqueles que saíram da caverna são os cidadãos instruídos que dominam a arte da dialética, porém, Avempace não está satisfeito com uma abordagem indireta da última inteligência e quer alcançar e adquirir os inteligíveis absolutos, livres de qualquer relação com os intelectos materiais e livres de qualquer forma espiritual (particular ou universal): é o terceiro e último estágio que não tem equivalência nas duas categorias de homens de Platão.

Somos informados de que os inteligíveis absolutos são a verdadeira existência e que eles se fundem em uma única e última inteligência. Avempace nunca diz que Deus é a última inteligência, a qual ele compara com o sol e sua luz. A pessoa feliz que consegue alcançar o mais alto grau de conhecimento torna-se a própria luz (IB-CIM: 19; IB-coll-fakhry: 168; IB-coll-genequand: 198 §46). Contudo, nesse estágio, ele abandona qualquer conhecimento científico articulado e mergulha em uma experiência mística não discursiva.

Por outro lado, os inteligíveis práticos desempenham um papel menor apesar da importância que têm na ética e na política. Avempace inclui entre eles o governo da cidade ou dos exércitos e os considera “formas intermediárias”. Elas existem no solitário apenas em nome de uma das três formas espirituais: corpórea, espiritual particular e espiritual universal (IB-coll-fakhry: 91; IB-coll-genequand: 179 §210).

Como dissemos acima, Avempace apresentou sua *Regra do solitário* (*Tadbir al-mutawahhid*) como um *Regimen sanitatis* a fim de adquirir e preservar a saúde espiritual, o que obviamente equivale à felicidade (IB-RS-AP: 11; IB-coll-fakhry: 43; IB-RS-berman: 128). A companhia que ele ofereceu a Ibn al-Imam para sua viagem, a

Epístola da despedida, tinha o objetivo de ajudá-lo a alcançar a felicidade espiritual. Avempace enumera os diferentes graus de prazer, sendo o mais elevado a ciência. O homem sofre com a ignorância e, quando alcança a verdade, a dor desaparece e o prazer se apodera dele. Entretanto, o prazer intelectual também é causado pelo próprio fato de saber.

Porém, quando nos esforçamos para conhecer, o fazemos não por causa do prazer, mas o prazer é algum ganho (*rihbh*) que obtemos ao perseguir a existência da verdade, pois todo prazer é como a sombra de alguma outra coisa. (IB-CIM: 23. 5-7; IB-coll-fakhry: 123. 2-4; IB-coll-genequand: 98 §29)

Avempace investiga mais a fundo a questão do prazer e do conhecimento e podemos abreviá-la dizendo que a forma mais elevada de prazer exige continuidade e que o prazer contínuo é alcançado não apenas pelo conhecimento intelectual, mas também pelo conhecimento de um objeto eterno. O conhecimento metafísico é o estágio mais elevado do homem e a fonte do mais alto prazer. Averróis (m. 1198), no entanto, expressaria dúvidas se o estágio mais elevado do homem seria, para Avempace, uma perfeição natural ou um dom divino, uma questão que Alexander Altmann investigou (1965). Altmann concluiu que Avempace defendia o estágio superior como uma experiência mística, semelhante à pregada pelos sufis e, de qualquer forma, podemos concordar que Avempace via o estágio superior como uma dádiva divina.

Avempace concluiu sua investigação saindo do racional e deixando muitas pontas soltas. Ele era um homem ocupado. Quando terminou o *Sobre a conjunção do homem com o intelecto*, ele se desculpou por não ter sido capaz de produzir um argumento

demonstrativo, *burhan*, sobre a questão e expressou sua esperança de que o destinatário da epístola fosse capaz de compreender seu sentido e significado (IB-CIM: 22-23; IB-coll-fakhry: 172-173; IB-coll-genequand: 203 §60). Ainda assim, os contornos de seu sistema são visíveis.

Inspirado pela divisão porfiriana das cinco vozes, o conhecimento começa com a oposição universal/individual e se desenvolve em ciências silogísticas e não silogísticas que podem explicar todos os aspectos da realidade. A realidade consiste em matéria e formas, mas a forma se diferencia em uma hierarquia de formas de acordo com a distância da matéria. Formas são essências bem como potências ativas, e qualquer forma é um motor. Além disso, a ascensão das formas espirituais dentro do homem corre em paralelo à ascensão das formas na natureza. Ambas se unem em substâncias separadas, inteligíveis puros e seres verdadeiros e, no topo, o homem se funde com o Intelecto Agente. A intenção de Avempace parece clara, mas o fato de a conjunção ser possível e como ela ocorre permanece algo obscuro.

Mesmo que nenhuma interpretação metafísica do pensamento de Avempace fosse aceita, sua doutrina ética permaneceria indiscutível. Avempace estava claramente preocupado com a natureza frágil do homem e com a presença sempre ameaçadora da morte (Alwuzad, 1994), mas estava convencido de que o homem poderia dominar seu destino apenas por meio de sua capacidade intelectual e determinação.

8. Bibliografia

Para obter mais informações sobre as fontes da biografia de (Ibn Bâjja) Avempace, consulte o suplemento sobre “Fontes para a biografia de Ibn Bâjja”.

Para obter mais informações sobre a obra de Aristóteles sobre a alma na tradição árabe, consulte o suplemento sobre “O *De anima* de Aristóteles na tradição árabe”.

Para obter uma bibliografia complementar, consulte Rashaq 2016.

8.1 Fontes primárias

8.1.1 Obras citadas de Ibn Bâjja

8.1.1.1 Coleções

[IB-coll-fakhry] *Rasa'il Ibn Bâjja al-ilahiyya*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar an-nahar li-n-nashr, 1968.

[IB-coll-alawi] *Rasa'il falsafiyya li-Abi Bakr Ibn Bâjja*, J. al-'Alawi (ed.), Beirut-Casablanca: Dar ath-Thaqafa - Dar an-Nashr al-Maghribiyya, 1983.

[IB-coll-genequand] *Ibn Bâğğa (Avempace): La conduite de l'isolé et deux autres épîtres* (Epître de l'adieu; Conjonction de l'intellect). Introduction, édition critique du texte arabe, traduction et commentaire par Charles Genequand. Paris: Vrin, 2010.

[IB-coll-lettinck] Lettinck, Paul, Aristotle's Physics and its reception in the Arabic world with an edition of the unpublished parts of

Ibn Bâjja's "Commentary on the Physics", (Aristoteles Semitico-Latinus, 7), Leiden: Brill, 1994.

REGRA DO SOLITÁRIO

[IB-RS-dunlop] Dunlop, D.M., 1945, "Ibn Bâjjah's *Tadbiru'l-Mutawahhid* (Rule of the solitary)", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 77(1-2): 61-81. doi:10.1017/S0035869X00099305

[IB-RS-AP] *Tadbir al-mutawahhid*, Edited and Spanish translation by M. Asín Palacios, *El régimen del solitario*, Madrid-Granada: CSIC, 1946. Reprinted in Publications of the Institute for the History of Arabic and Islamic Science. *Islamic Philosophy* 77, Frankfurt am Main, 1999.

[IB-RS-berman] *Tadbir al-mutawahhid*, Partial English translation by Lawrence Berman as *The Governance of the Solitary* in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy, A Source Book*, Toronto: The Free Press of Glencoe, 1963, pp. 122-133.

[IB-RS-lomba] *Avempace: El régimen del solitario (Tadbir al-mutawahhid)*. Introducción, trad. y notas de J. Lomba. Madrid: Trotta, 1997.

[IB-RS-campanini] *Tadbir al-mutawahhid*, bilingual edition, Arabic and Italian, by Massimo Campanini, *Il regime del solitario*, Rome, 2002.

IB-coll-fakhry: 37-96

IB-coll-genequand: 121-182

MENSAGEM DE DESPEDIDA

IB-coll-fakhry: 113-143

Asín Palacios, Miguel, 1943, "La Carta de adiós de Avempace", *Al-Andalus*, 8: 1-87.

EPÍSTOLA DA CONJUNÇÃO DO HOMEM COM O INTELECTO

[IB-CIM] Asín Palacios, Miguel, 1942, “Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre”, *Al-Andalus*, 7: 1-47.

[IB-CIM-lagardere] Lagardère, Vincent, 1981, “L’Épître d’Ibn Bâjja sur la conjunction de l’intellect avec l’esprit humain”, *Revue des Études Islamiques*, 49: 175-196.

IB-coll-fakhry: 153-173.

IB-coll-genequand: 183-203.

SOBRE A GERAÇÃO E A CORRUPÇÃO

[IB-GC] Avempace. *Libro de la generación y la corrupción*, (Pensamiento islámico, 4), editor and Spanish translator, Josep Puig Montada, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.

LIVROS DOS ANIMAIS

[IB-BA], *Kitab al-hayawan*, J. al-‘Imarati (ed.), Beirut-Casablanca: Al-markaz ath-thaqafi al-‘arabi, 2000.

SOBRE A ALMA

[IB-S1a] *Kitab an-nafs*, Muhammad Saghir Hasan al-Ma’sumi (ed.), Damascus: al-Majma’ al-‘ilmi al-‘arabi, 1379/1960. First published in the journal of the Arabic Academy: *Majallat Majma’ al-Lugha al-‘Arabiyya*, vols. 33 (1958) 96-111; 278-301; 424-442; 609-632. 34 (1959) 112-126; 332-344; 490-506; 634-645; 35 (1960) 114-122.

[IB-S1e] *‘Ilm al-nafs, English translation and notes*, (Pakistan Historical Society, 26), Muhammad Saghir Hasan al-Ma’sumi (ed.), Karachi: Pakistan Historical Society, 1961. Reprinted together with “Ibn Bâjja 1960” by F. Sezgin in Publications of the Institute for the History of Arabic and Islamic Science. Islamic Philosophy 75, Frankfurt am Main, 1999.

[IB-S-wirmer] Wirmer, David, "Deutsche Übersetzung des *Kitāb an-naḥs*", in Wirmer 2014: 657-727.

[IB-S-lomba] *Kitab al-naḥs. Libro sobre el alma*. Spanish translation by Joaquín Lomba. Madrid: Trotta, 2007.

COMENTÁRIO À FÍSICA

[IB-SS-fakhry] *Sharḥ as-sama' at-tabī'i li-Aristutalis*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar an-nahar, 1973.

[IB-SS-ziyada] *Shuruhat as-Sama' at-tabī'i*, Ma'an Ziyada (ed.), Beirut: Dar al-Kindi - Dar al-Fikr. New edition: Cairo: Ru'ya li-n-nashr wa-li-t-tawzi', 1978a.

IB-coll-lettinick: 676-769.

COMENTÁRIO À METEOROLOGIA

Lettinck 1999: 383-481.

ANOTAÇÕES SOBRE OUTROS LIVROS DE LÓGICA DE ALFARABI

Al-Mantiqiyyat li-l-Farabi, Muhammad Taqi Danishpazhuh (ed.), Vol. 3 (Qum, 1410/1989-90), 3 vols. Qum: Manshurat Maktabat Ayatollah al-'Uthmā al-Mar'ashi, 1989.

- *Fusul*, pp. 3-15;

- *Isaghuji*, pp. 16-39;

- *Gharāḍ Isaghuji*, pp. 40-51;

- *Maqulat*, pp. 52-127 and 128-149.

- *Ibara*, pp. 158-252.

- *Qiyas*, pp. 255-266.

[IB-taaliq] *Ta'aliq Ibn Bâjja 'alā mantiq al-Farabi*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar al-Mashreq, 1994.

- *Isaghuji*, pp. 26-51.

- *Gharāḍ Abi Nasr fi Isaghuji*, pp. 52-62.

- *Al-fusul al-khamsa*, pp. 63-76.

- *Maqulat*, pp. 77-135.

- *Ibara*, pp. 140-172.
- *Mulhaq*, 1: pp. 173-174; 2: p. 175.
- *Qiyas*, pp.180-194.
- *Irtiyad fi kitab at-tahlil*, pp. 195-226.
- Alwozad, Muhammad Ibrahim (ed.), 1988, “At-ta’aliq al-mantiqiyya li-Bni Bajja”, *Majallat Kulliyat al-Adab bi-Fas*, Numéro spécial, 3: 241-297.
- , (ed.), 1997, *At-Ta’aliq al-manṭiqiyyah*, Tripolis, Libia; Tunis, Ad-Dar al-‘Arabiyyah li-l-Kitab.
- Alwozad, Muhammad Ibrahim; Rachak, Jamal, et.al. (eds.), 2006, *Al-Irtiyad fi kitab at-tahlil*, Fez, Centre d’études Ibn Rushd.

PLANTAS

- Asín Palacios, Miguel, 1940, “Avempace botánico”, *Al-Andalus*, 5: 255-299.

8.1.2. Outras obras de Ibn Bâjja em livros

- , 1976, *Ta’liqat fi Kitab Bari Arminiyyas wa min Kitab al-Ibara li-Abi Nasr al-Farabi*, Muhammad Salim Salim (ed.), Cairo: al-Hay’a al-Misriyya al-‘Amma li-l-Kitab.
- , 1978b, *Kitab tadbir al-mutawahhid*, Ma’an Ziyada (ed.), Beirut: Dar al-Fikr al-Islami – Dar al-Fikr.
- , 1987, *Ta’aliq Ibn Bâjja ‘alà l-burhan*, in *Al-Mantiq ‘ind al-Farabi*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar al-Mashreq.
- , 1999a, *Sharh al-Athar al-‘Ulwiyya li-Bn Bâjja*, Muhammad Musa ‘id (ed.), Fez. Dafatir majmu‘at al-bahth fi l-falsafa al-islamiyya 5, pp. 9–85.
- , 1999b, *Kitab an-Nafs*, Jamal Rashaq (ed.), Fez. Dafatir majmu‘at al-bahth fi l-falsafa al-islamiyya 5, pp. 86–211.
- , 2006a, *Risalat al-wida‘. Carta del adiós y otros tratados filosóficos*, Spanish translation by Joaquín Lomba. Madrid: Trotta.

- , 2006b, *Irtiyad fi Kitab at-Tahlil*, Muhammad Alwuzad, ‘Abd al-‘Aziz Lam‘ul, Muhammad Musa‘id, Jamal Rashaq (eds.), Dafatir majmu‘at al-bahth fi l-falsafa al-islamiyya 5.
- , 2009, *Kalam fi l-qiyas*, Muhammad Musa‘id, Muhammad Abu Hafs, Jamal Rashaq. Fez (eds), Dafatir majmu‘at al-bahth fi l-falsafa al-islamiyya 6.
- , 2021, *Commentary on Aristotle’s On generation and corruption*. Critical edition and translation with an introduction and glossaries by Corrado la Martire, Berlin: De Gruyter.

8.1.3 Outras obras de Ibn Bâjja em artigos ou capítulos

- Ahwani, Ahmad Fu‘ad, 1951, “Risalat al-ittisal li-Abi Bakr ibn as-Sa‘igh”, in *Talkhis kitab an-nafs li-Abi l-Walid Ibn Rushd wa-arba‘ rasa’il*, Cairo: Maktabat an-Nahḍa al-Misriyya, pp. 102–118.
- Druart, Thérèse-Anne, 1980, “Le traité d’Avempace sur « Les choses au moyen desquelles on peut connaître l’intellect agent »” *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22: 73–77. doi:10.1484/J.BPM.3.258
- , 1981, “La fin humaine selon Ibn Bājjah (Avempace)”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 23: 59–64. doi:10.1484/J.BPM.3.271
- Dunlop, D.M., 1984, “Remarks on a text of Avempace”, in *Studi in onore di Francesco Gabrieli*, vol. 1, Roma: La sapienza, pp. 291–300.
- Fakhry, Majid, 1970, “Ta‘aliq ‘alà kitab Isaguji li-l- Farabi”, *Abhath*, 23: 52.
- , 1971, “Ta‘aliq ‘alà kitab al-Maqlat li-l- Farabi”, *Abhath*, 24: 37–53.
- , 1978–79, “Ta‘aliq ‘alà kitab al-Burhan li-l- Farabi”, *Abhath*, 27: 23–42.
- , 1986, “Ta‘aliq ‘alà kitab al-Qiyas wa-l-Tahlil li-l- Farabi”, *Abhath*, 34: 3–49.

- Lomba Fuentes, Joaquín, 1994, “Ibn Baǧǧa (Avempace) sobre el fin del hombre”, *Sharq al-Andalus*, 10–11: 467–482.
- , 1995, “Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra (vida) o defensa de Abu Naṣr (Al-Farabi)”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 27: 23–39.
- , 1996, “Tratado sobre el Entendimiento Agente de Avempace”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13: 265–274.
- , 2000, “Avempace. Tratado de la unión del intelecto con el hombre”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 11: 369–391.
- Rachak, Jamal, 2021, “Statut et rôle de la logique chez Ibn Bāǧǧa (d. 1139). (Publication d’un texte ignoré),” *Rivages*, 6: 157–88 [edition of *Fī funūn shatá*].
- Tomero, Emilio, 1983, “Dos epístolas de Avempace: Sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva”, *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes*, 4: 5–21.

8.2 Fontes primárias de outros filósofos

- Damascenus, Nicolaus (fl. Late 1st century BCE), 1989, *De plantis: Five translations*, (Aristoteles Semitico-latinus), H.J. Drossaart Lulofs and E.L.J. Poortman (eds.), Amsterdam: North-Holland.
- Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad (1274–1348), 1995, *Tarikh al-Islam wa-wafayat al-mashahir wa-l-a’lam*, vol. 36, years 521–540 AH, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Farabi, Abu Nasr al-, [ca. 950] 1938, *Risalat fi’l-‘Aql*, Maurice Bouyges (ed.), Beirut: Impr. Catholique.
- , 1952, *Ihsa’ al-‘ulum*, bilingual edition by A. González Palencia, *Clasificación de las 83elodias*, Madrid-Granada.

- , 1985–1987, *Al-mantiq 'ind al-Farabi*, Majid Fakhry; Rafiq al-'Ajam (eds.), 4 vols. Beirut: Dar al-Machreq.
- , 2003, *Sharh sadr al-maqala al-ulà wa-sadr al-maqala al-khamisa min Kitab al-Usul li-Uqlidis*, Muhammad Qushayqish (ed.), Fez. Dafatir majmu' at al-bahth fi l-falsafa al-islamiyya, 4.
- , 1985, *On the perfect state (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fadila)*; revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer, Oxford: Oxford 84elodias84c Press; Reprint Chicago: Kazi Books, 1998.
- Ibn Abi 'Usaybi'a (d. 1269/70), 1886, *Kitab 'uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*, Augustus Müller (ed.), 2 vols. Cairo-Königsberg.
- , 2001, *Kitab 'uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*, 'Amir an-Najjar (ed.), 5 vols. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li-l-Kitab.
- Ibn al-Jawzi, Sibt (d. 1257), 1952, *Mir'at az-zaman fi ta'rikh al-a'yan*, vol. 8.2, (Haydarabad: M. 'Uthmaniyya), pp. 172–173
- Ibn al-Khatib, Lisan ad-Din (d. 1374), 1958, *Al-ihata fi akhbar Gharnata*, 'Abd Allah 'Inan (ed.), Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ibn an-Nadim (d. 995/998), 987 [1871], *Kitab al-fihrist*, G. Flügel (ed.), Leipzig: Vogel, 1871–1872, 2 vols. Reprint Beirut: Khayyat, 1964.
- Ibn al-Qifti (d. 1248), 1903, *Ta'rikh al-hukama'*, Julius Lippert (ed.), Leipzig: Dieterische VB.
- , 2005. *Kitab Ikhbar al-'Ulama' bi Akhbar al-Hukama'*, ed. Ibrahim Shams ad-Din, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyya (same text, no apparatus).
- Ibn Khallikan, Ahmad (1211–1282), 1998, *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' az-zaman*, Yusuf 'Ali Tawil – Maryam Qasim Tawil (ed.), vol. 4, Beirut.
- Ibn Khaqan, Abu Nasr al-Fath (d. 1134?), 1966, *Qala'id al-'iqyan*, Sulayman Hara'iri (ed.), Paris, 1277/1860; R Tunis: Al-maktaba al-'atiqa.

- Isfahani, 'Imad ad-Din Katib al- (1125–1201), 1971, *Kharidat al-qasr wa-jaridat al-'asr; qism shu'ara' al-Maghreb*, Tunis: Dar at-tunisiyya li-n-nashr. 1971), entry n° 94, pp. 332–334.
- Maqqari, Ahmad al- (d. 1631), [Maqqari-N], *Nafh at-tib min ghusn al-Andalus ar-ratib*, Ihsan 'Abbas (ed.), 8 vols, Beirut: Dar Sadir, 1968.
- Maqrizi, Taqi ad-Din Ahmad al- (d. 1442), 1913, *Kitab al-mawa'iz wa-l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa-l-athar*, tome 2, 1. Pt., Gaston Viet (ed.), *Mémoires des 85elodia de l'I.F.A.O.* vol. 33, Cairo: I.F.A.O.
- Sa'id Ibn Sa'id (d. 1070), [1991], *Tabaqat al-umam*, English translation by Sema'an I. Salem and Alok Kumar, *Science in the Medieval World: "Book of the Categories of Nations"*, Austin, TX: University of Texas Press, Austin.
- , 1998, *Tabaqat al-umam*, Husayn Em'nis (ed.), Cairo: Dar al-Ma'arif.

8.3 Fontes secundárias

- Abbès, Makram, 2011, “Le statut de la raison pratique chez Avempace”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 21(1): 85–110. Doi:10.1017/S0957423910000135
- 'Alawi, Jamal ad-Din al-, 1983, *Em'allafat Ibn Bâjja*, Beirut-Casablanca: Dar ath-Thaqafa & Dar em-Nashr al-Maghribiyya.
- Allard, Michel, 1974, “Ibn Baġġa et la politique”, *Orientalia Hispanica*, vol. 1, J.M. Barral (ed.), Leiden: Brill, pp. 11–19.
- Alwuzad, Muhammad, 1994, *Al-qawl al-insani li-Bni-Bâjja*, Casablanca. Al-falsafa fi-l-Maghrib 1.
- Asín Palacios, Miguel, 1900, “El filósofo zaragozano Avempace”, *Revista de Aragón*, 1 (1900) 193–197; 234–238; 278–281; 338–340; 2 (1901) 301–303, 348–350.

- Altmann, Alexander, 1965, "Ibn Bâjja on Man's Ultimate Felicity", in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*. English Section, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, vol. 1: 65–70.
- Badawi, 'Abd al-Rahman (ed.), 1947, *Aristu 'ind al-'Arab: dirasah wanususs ghayr manshurah*, Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya.
- (ed.), 1954, *Aristutalis fi-n-nafs*, Cairo: Maktabat an-Nahda al-Misriyya.
- Bellver, José, 2020, "The Beginnings of Rational Theology in al-Andalus: Ibn Masarra and his Refutation of al-Kindi's On First Philosophy", *Al-Qantara*, 41: 323–371.
- Blaustein, Michael, 1986, "Aspects of Ibn Bâjja's theory of apprehension", in *Maimonides and philosophy: papers presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985*. S. Pines & Y. Yovel (eds.), (Archives Internationales d'Histoire des Idées / International Archives for the History of Ideas, 114), Dordrecht: Nijhoff, pp. 202–212. Doi:10.1007/978-94-009-4486-2_14
- Bos, Gerrit, 1994, *Aristotle's "De anima" translated into Hebrew by Zerayah ben Isaac ben Shealtiel Hen; a critical edition with an introduction and index by G. Bos*, (Aristoteles Semitico-Latinus, 6), Leiden; New York: E.J. Brill.
- Bousklaoui, Said El, 2020, "Free Will in Ibn Bâjjah's Physics", in: *Homo – Natura – Mundus: Human Beings and Their Relationships*. Proceedings of the XIV International Congress of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, July 24–28, 2017, Porto Alegre, Brazil, eds. Roberto Hofmeister Pich; Alfredo Carlos Storck; Alfredo Santiago Culleton (SIEPM, Rencontres de Philosophie Médiévale 22). Turnhout: Brepols, pp. 283–294.
- Codera, Francisco, 1899, *Decadencia y desaparición de los Almorávides em España*, (Colección de Estudios Árabes), Zaragoza: Tip. De

- Comas Hermanos. Reprint Pamplona: Urgoiti editores, 2004. [[Codera 1899 disponível online](#)]
- , 1903, “Familia real de los Benitexufin”, *Revista de Aragón*, 3: 418–419.
- Cortés García, Manuela, 1996, “Sobre la música y sus efectos 87elodias87cos em la Epístola sobre las 87elodias de Ibn Baýya”, *Revista de Musicología*, 19(1–2): 11–23. Doi:10.2307/20797089
- Crawford, F. Stuart (ed.), 1953, *Averrois Cordubensis: Commentarum Magnum in Aristoelis de Anima Libros*, (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem), The Mediaeval Academy of America, no. 59. Reprint Tunis, 1998. [[Crawford 1953 disponível online](#)]
- Danishpazhuh, Muhammad T., 1989, *Al-Mantiqiyyat li-l-Farabi* (check transliteration), volume on Ibn Bâjja, Qum: Maktabat al-Mar’ashî al-Najafî, 3 volumes.
- Davidson, Herbert A, 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York; Oxford: Oxford University Press.
- Djebbar, Ahmed, 1992, “Las matemáticas en al-Andalus a través de las actividades de tres sabios del siglo XI”, in J. Vernet (ed.), *El legado científico andalusí: Museo Arqueológico Nacional, Madrid, abril-junio 1992*, Madrid, pp. 23–35.
- Dunlop, D.M., 1952, “The Diwan attributed to Ibn Bâjjah (Avempace)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 14(3): 463–477. doi:10.1017/S0041977X00088443
- , 1955a, “Al-Farabi’s Introductory Sections on Logic”, *The Islamic Quarterly*, 2(4): 264–282.
- , 1955b, “Philosophical predecessors and contemporaries of Ibn Bajja”, *The Islamic Quarterly*, 2: 100–116.
- , 1956, “Al-Farabi’s *Eisagoge*”, *The Islamic Quarterly*, 3: 117–138.

- , 1957a, “Al-Farabi’s Introductory *Risalah* on Logic”, *The Islamic Quarterly*, 3: 224–235.
- , 1957b, “Remarks on the Life and Works of Ibn Bajjah (Avempace)” in *Proceedings of the 22nd Congress of Orientalists, Istanbul 1951*, Leiden, pp. 188–196.
- Elamrani-Jamal, Abdelali, 2003, « *De Anima*. Tradition arabe », in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, Paris: CNRS, 346–358.
- Esots, Janis, 2021, “The Typology of Excellent and Non-Excellent Cities according to al-Fārābī and Ibn Bājjā,” *Rivages*, 6: 9–37.
- Forcada, Miquel, 1999. “De Avempace a Averroes. La transmisión de las ciencias de los antiguos de la época taifa a la época Almohade”, in M.I. Fierro & M.L. Avila (eds.) *Biografías Almohades 1* (Madrid. CSIC), pp. 407–423.
- , 2011, “Ibn Bājjā on Medicine and Medical Experience”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 21(1): 111–148.
doi:10.1017/S0957423910000147
- Franco, Abel B. 2003. “Avempace, Projectile Motion and Impetus Theory”, *Journal of the History of Ideas*, 64(4): 521–546.
doi:10.2307/3654219
- Frank, Richard. 1958–59, “Some Fragments of Ishaq’s Translation of *De anima*”, *Cahiers de Byrsa*, 8: 231–251.
- Gätje, Helmut, 1971, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, (Annales Universitatis Saraviensis. Phil. Fak. n° 11), Heidelberg: C Winter.
- Genequand, Charles, 2008, “Loi morale, loi politique: al-Farabi et Ibn Bağğā”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 61: 491–514.
- Elias Giannakis, 1992, *Philoponus in the Arabic tradition of Aristotle’s Physics*, PhD thesis, University of Oxford.
- Harvey, Stephen, 1992, “The Place of the Philosopher in the City according to Ibn Bājjā”, in C.E. Butterworth (ed.), *The Political*

- Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of M. S. Mahdi*, (Cambridge, Mass.: Harvard University), pp. 199–233.
- Ivry, Alfred L, 2001, “The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and its Translator”, *Oriens* 36: 59–77. doi:10.1163/1877837201X00051
- Kochin, Michael S., 1999, “Weeds: cultivating the imagination in medieval Arabic political philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, 60(3): 399–416. doi:10.2307/3654010
- Kruk, Remke, 1997, “Ibn Bâjja’s commentary on Aristotle’s *De animalibus*”, in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, G. Endress & R. Kruk (eds.), Leiden: Research School CNWS, pp. 165–179.
- Lagardère, Vincent, 1989. *Les almoravides*, Paris: L’Harmattan.
- , 1998, *Les Almoravides. Le djihâd andalou (1106–1143)*, Paris; Montréal: L’Harmattan.
- Lettinck, Paul, 1999, Aristotle’s “Meteorology” and its reception in the Arab world, with an edition and translation of Ibn Suwar’s “Treatise on meteorological phenomena” and of Ibn Bâjja’s “Commentary on the Meteorology”, (*Aristoteles Semitico-Latinus*, 10), Leiden: Brill.
- Lomba Fuentes, Joaquín & J.M. Puerta Vílchez, 2009, “Ibn Baÿÿa, Abū Bakr”, in Jorge Lirola & J.M. Puerta Vílchez (eds.) *Biblioteca de al-Andalus* (Almería), vol. 2, pp. 624–661.
- Lyons, M.C. (ed.), 1973, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles “De anima”*, Oxford: B. Cassirer.
- Mallet, Dominique, 1992, *La dialectique dans la philosophie d’Abu Naşr al-Farabi*, 4 vols. Bordeaux: Université Michel de Montaigne (Microfilm).
- , 1994, “Le kitab al-Taḥlil d’Alfarabi”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 4: 317–335.
- Ma’sumi, M. Şaghir Ḥasan al-, 1960, “Ibn al-Imam, the disciple of Ibn Bajjah”, *Islamic Quarterly*, 5: 102–108.

- Maier, Anneliese, 1958, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 vols. Rome, 1943–1958, specially, vol. 5.
- Moody, E. A., 1951, “Galileo and Avempace: the dynamics of the leaning tower experiment”, *Journal for the History of Ideas*, 12: 163–193, 375–422.
- Morata, Nemesio, 1924, “Avempace”, (Notas y análisis), *Ciudad de Dios*, 139: 180–194.
- Mu’nis, Husayn, 2000, *Sab’ watha’iq jadidah ‘an dawlat al-Murabitin wa-ayyami-him fi al-Andalus*, Cairo: Maktabat ath-Thaqafa ad-Diniyya.
- Netton, Ian Richard, 1982, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwān al-Ṣafā’*, London: G. Allen & Unwin.
- Norris, H.T. and P. Chalmeta, 2007, “al-Murābiṭūn”, *Encyclopédia de l’Islam*, Leiden: Brill.
- Petratis, Cassimir, 1967, *The Arabic Version of Aristotle’s Meteorology (Kitab al-athar al-‘ulwiyya li-Aristutalis)*, Beirut: Dar el-Machreq.
- Pines, Shlomoh, 1955, “Une version arabe de trois propositions de la ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ de Proclus”, *Oriens*, 8: 195–203. Reprinted in Pines 1986: 278–286. doi:10.1163/19606028_015_02-07
- , 1964, “La Dynamique d’Ibn Bâjja”, in *Mélanges Alexandre Koyré*, Vol. II, Paris, pp. 442–468. Reprinted in Pines 1986: 450–474.
- , 1986, *The Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 2, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, Leiden-Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University.
- , 1981: “Les limites de la métaphysique selon al-Farabi, Ibn Bâjjah et Maimonide. Sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d’Aphrodise et chez Thémistius”, in J.P. Beckmann et al. (eds.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, vol. 1, (Berlin: de Gruyter), pp. 211–225. Reprinted in *The Collected Works of*

- Shlomo Pines*, vol. 5, W.Z. Harvey & M. Idel (eds.), *Studies in the History of Jewish Thought*, (Jerusalem: Magnes Press, 1997), pp. 432–446.
- Puig Montada, Josep, 2003, “Avempace’s Isāghūḡī” in Miklós Maróth (ed.), *Problems in Arabic Philosophy*, (Acta et studia 2), Pilisczaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, pp. 51–67.
- , 2021, “De l’usage du terme ‘puissance’ chez Ibn Bâjja (Avempace)”, *Rivages* (Marrakech) 6: 39–51.
- Rashaq, Jamal, 2016, *Ibn Bâjja faylasuf Saraqusta wa-Fas (533/1139): Sira wa-a’mal*, Marrakech: al-Matba’a wa-l-Warraqa al-Wataniyya.
- Ramón Guerrero, Rafael, 1992, La recepción árabe del “De anima” de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi. Madrid: CSIC.
- Rescher, Nicholas. 1965: “New Light on Galen and the Fourth Figure of the Syllogism”, *Journal of the History of Philosophy*, 3(1): 27–41. doi:10.1353/hph.2008.1365.
- Rosenthal, E.I.J., 1951, “The place of politics in the philosophy of Ibn Bâjja”, *Islamic Culture*, 25: 187–211. Reprinted in F. Sezgin *Ibn Bâjja, Muhammad ibn Yahyá Ibn as-Sa’igh (d. 533/1139) Texts and Studies*, vol. 2 (Frankfurt am Main: IHAIS, 1999), pp. 265–289. *Islamic Philosophy* 77.
- Samsó, Julio, 1993–1994, “Sobre Ibn Bâyyá y la astronomía”, *Sharq al-Andalus*, 10–11: 669–681. doi:10.14198/ShAnd.1993-1994.10-11.39
- Steinschneider, Moritz, 1893, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dometscher*, Berlin 1893; Reprint Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956.
- Stroumsa, Sarah, 2016, “Between acculturation and conversion in Islamic Spain. The case of the Banū Hasday”, *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge*, 1: 9–36. doi:10.21071/mijtk.voii.5171

Taylor, Richard C., 1982, “Neoplatonic Texts in Turkey”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales*, 15: 251–264.

Wirmer, David, 2014, *Vom Denken der Natur zur Natur des Denkens*, (Scientia Graeco-Arabica 13), Berlin: De Gruyter.

Zainaty, Georges, 1979, *La morale d’Avempace*, (Études Musulmanes 22), Paris: Vrin.

9. 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.

10. Outros recursos disponíveis online

[Averroes Database](#), em Thomas-Institut, Cologne

[Islamic Philosophy Online](#)

11. Suplemento a Ibn Bâjja

Anexo 1: Fontes da sua biografia

As fontes para sua biografia são poucas e breves e as referências autobiográficas são ainda mais escassas. O mais longo registro contemporâneo a ele foi escrito por um inimigo, Abu Nasr al-Fath Ibn Muhammad Ibn Khaqan (m. 1134?), numa antologia de poesia (1966: 346-353) (1989: 934-947).

De acordo com Ibn Khaqan, Avempace “investigou os corpos celestes, os limites dos climas terrestres e rejeitou o Livro de Alá”. Não acreditava na ressurreição, afirmava a eternidade do tempo e que o homem é uma planta; divertia-se ao tocar música. Al-Fath reproduz vários poemas de Avempace,³³ um dos quais é um longo panegírico ao príncipe almorávida Abu Bakr ibn Ibrahim as-Sahrawi, mais conhecido por Ibn Tifilwit, “o governador da fronteira e do Ocidente [de Al-Andalus]”. M. Asín Palacios (1900) e Nemesio Morata (1924) já duvidavam da veracidade das acusações de Ibn Khaqan contra Ibn Bâjja, a quem tinha elogiado em tempos mais remotos.

Outra fonte de informação são três cartas de Ibn Sid al-Batalyawsi (m. 1127) mencionadas por N. Morata (1924) no

³³ A sua atividade poética pode ter sido a causa da atribuição incorreta de um *diwan* inteiro, ver Dunlop 1952.

manuscrito 488 do Escorial, ff. 35^vº-37^rº, em que se queixa do comportamento arrogante de Ibn Bâjja. Foram publicadas por H. Mu'nis (2000: 34-37). Além disso, D. M. Dunlop (1957b: 188-196) descreveu a nota sobre Ibn Bâjja escrita por um contemporâneo de Avempace chamado Ibn Bashrun em sua obra *al-Mukhtar min an-nazr wa-n-nathr* e transmitida por Sibṭ Ibn al-Jawzi (m. 1257) em *Mir'at az-zaman* (1952: 172-173).

O registro está repleto de elogios a Avempace, autor de livros sobre matemática, lógica e geometria. O texto observa que Avempace foi, durante vinte anos, um vizir ao serviço de Yahyà ibn Yusuf Ibn Tashfin e que foi vítima de médicos invejosos que o envenenaram. Ibn Bashrun diz que Avempace morreu em 533/1139, mas não diz sua idade.

As biografias posteriores baseiam-se nestes dois autores. 'Imad ad-Din Katib al-Isfahani (1125-1201) menciona Ibn Bashrun como sua fonte (1971: nº 94, pp. 332-334). A notícia em Ibn al-Qifti (m. 1248) é muito curta: elogia Avempace, diz que ele foi vizir de Yahyà ibn Tashfin durante vinte anos e que foi envenenado por médicos invejosos. Ibn al-Qifti afirma que al-Fath ibn Khaqan pediu a Avempace a sua poesia para a incluir na antologia, e que enganou Avempace porque a usou para fazer uma entrada negativa sobre ele (1903, 406; Qifti 2005: 299).

Ibn Abu 'Usaybi'a (m. 1269-70) comenta que Avempace morreu “jovem” e inclui uma lista das suas obras; a sua biografia é em tons muito positivos (1886: 62-64; 2001: 3: 271-277). Ibn Khallikan (1211-1282) indica o mês da sua morte como Ramadão 533/Maio de 1139, e acrescenta que “diz-se que morreu em 535 envenenado com uma beringela em Fez” (1998: nº 670, pp. 222-225). Ibn Khallikan

menciona ainda que “*Bâjja* na língua dos Francos do Ocidente significa prata”, podendo o significado estar relacionado com *Sa’igh*, “ourives”, uma vez que o seu apelido árabe era “filho do ourives”. Há, no entanto, o termo latino *pacta* “noiva”, em árabe *’arus*, com um som semelhante porque *ct* torna-se *ch* em românico, e *Ibn al-’Arus* era um sobrenome recorrente, ou *nisba*.

Adh-Dhahabi (m. 1348) menciona Ibn al-Imam, o discípulo de Ibn Bâjja, Alyasa’ Ibn ’Isà Ibn Hazm, o historiador nascido em Valência e falecido em Alexandria ou Damasco em 1179, e Ibn Khallikan como suas fontes (Dhahabi 1995: 36: 331-332 § 163). Lisan ad-Din Ibn al-Khatib (m. 1374) fez referência a Avempace na sua entrada sobre o emir almorávida Abu Bakr as-Sahrawi Ibn Tifilwit (1958: 412-417), o protetor de Avempace. Ahmad al-Maqqari (m. 1631), baseou-se em Ibn Khaqan e em Lisan ad-Din Ibn al-Khatib para a sua extensa entrada sobre Avempace, reproduzindo muitos dos seus poemas, ainda não traduzidos (1968: 7: 17-25 e 27-30).

Anexo 2: A obra de Aristóteles *Sobre a alma* na tradição árabe

Circulavam pelo menos duas versões árabes da obra *Sobre a alma*, uma antiga, do século IX, e uma posterior, de Ishaq Ibn Hunayn (m. 910). As traduções e as suas versões latina e hebraica apresentam uma intrincada relação.

A versão mais antiga foi editada por A. Badawi (*Aristotalis fi-n-nafs*, Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Misriyyah, 1954). O início do manuscrito é enganoso, pois atribui a tradução a Ishaq Ibn Hunayn (m. 910), que é o autor da versão posterior, ou da maior parte dela. Não é usada a terminologia dele que é conhecida e os termos emprestados são frequentes. Como possível autor foi sugerido 'Abd al-Masih Ibn Na'ima al-Himsi, que viveu na primeira metade do século IX EC.

Avicena escreveu anotações ao *Sobre a alma*, (*At-ta'liqat 'alà hawamish Kitāb an-nafs li-Aristotalis*, Badawi 1947: 75-116). Ele usou um manuscrito que, na sua maior parte, era a tradução posterior. No entanto, quando se trata do *De anima* 431a14, lê-se: "Ishaq Ibn Hunayn traduziu a cópia [do texto] até este ponto. A partir daqui é outra tradução com muitas correções do comentador" (Badawi 1947: 109, nota 1).

Esta observação coincide com a afirmação feita por Ibn an-Nadim no seu *Fihrist* (composto em 987) de que Ishaq Ibn Hunayn traduziu o livro *Sobre a alma* duas vezes (1871: vol. 1: 251) e que, da primeira vez, a tradução não estava completa faltando uma pequena

parte, *illa shay'an yasiran*. 'Ali ibn Yusuf al-Qifti (m. 1248) toma emprestado de Ibn an-Nadim: “Hunayn traduziu-o completamente para o siríaco, e Ishaq fê-lo exceto por uma pequena parte, depois Ishaq traduziu-o pela segunda vez” (Qifti 1903: 42), (Qifti, 2005: 38)

Michael Scotus traduziu o *Grande comentário sobre a alma* de Averróis do árabe para o latim no século XIII (Crawford 1953). O comentário inclui o texto do *Livro sobre a alma* sob a forma de *lemmas*. Averróis utilizou duas traduções árabes; preferiu a tradução de Ishaq Ibn Hunayn, mas citou a mais antiga como *alia translatio* também em nove passagens (Crawford 1953: 46, 86, 284, 452, 469, 480, 514, 519, 526), percorrendo todo o livro.

Zerahya ben She'atiel traduziu o *De anima* de Aristóteles do árabe para o hebraico em Roma no ano de 1284, e Gerrit Bos editou a sua tradução (1994). A versão hebraica começa por atribuir a tradução árabe a algum Hunayn mas diz, em 43a14, que “O que Ishaq Ibn Hunayn traduziu deste tratado está sendo completado com a [seguinte] tradução de Abu 'Isà Ibn Ishaq do siríaco para o árabe:” (Bos 1994: 127: 325-324). Bos segue M. Steinschneider e identifica Abu 'Isà com 'Isà Ibn Zur'a (m. 1008), mas não devemos esquecer que as confusões sobre os nomes são frequentes. Ishaq Ibn Hunayn (m. 901) é filho de outro famoso tradutor, Hunayn Ibn Ishaq (m. 873), o qual traduziu, sobretudo, textos médicos. Hunayn conhecia o grego e o siríaco, enquanto Ishaq conhecia o siríaco, do qual traduziu para o árabe.

Embora a observação coincida com a do *Ta'liqat* de Avicena, apenas podemos concluir que o texto do *Ta'liqat* até 431a14 era o mesmo utilizado por Averróis e por Zerahyah, ou seja, a tradução de Ishaq Ibn Hunayn. Após 431a14, o texto utilizado por Avicena (m.

1037) seria completado com o antigo. Em contrapartida, Averróis (m. 1198) e Zerahya (m. 1284) basearam-se igualmente num texto que foi completado com uma tradução do siríaco para o árabe feita por Ibn Zur'a (m. 1008).

Mas podemos confirmar, em primeiro lugar, que a versão mais recente existe nas versões latina e hebraica, que a parte principal é de Ishaq Ibn Hunayn e que a última parte pode ser de Ibn Zur'a e, em segundo lugar, que a versão mais antiga existe completa no seu original árabe e depois em alguns fragmentos latinos da chamada *alia translatio*. Apresento aqui estes exemplos retirados da versão posterior a 431a14:

In 431a14

1. Scotus - Ishaq Ibn Hunayn: Et in anima sensibili inveniuntur ymagines secundum modos sensuum (Crawford 1953: 468).

Em hebraico: *U-ba-nefesh ha-medabberet yimmašu dimionot 'al dimion mi-mine ha-ħushim* (Bos 1994: 127).

No entanto, neste lugar, o latim traduziu “sensato” e o hebraico “racional”, então, talvez haja um erro nos manuscritos latinos.

2. Scotus - alia translatio: Apud autem animam rationabilem ymago est quasi res sensibiles (Crawford 1953: 469).

Árabe: *Wa-amma 'ind an-nafsi an-nâtiqati fa-t-takhyîlu bi-manzilati al-ashyâ'i l-maħsûsati* (Badawi 1954: 77: 7-8)

In 431b17-19

1. Scotus - Ishâq Ibn Hunayn: et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non. (Crawford 1953: 479).

Hebraico: *Ve-yihyeh maḥshavat-nu ba-aḥarito be-she-im yihyeh eḥshar lo she-yaskil shum davar min ha-ʿinyanim ha-muḥshaṭim ʿim she-hu muḥshaṭ min ha-giddul im lo.* (Bos 1994: 128).

3. Scotus - alia translatio: et in postremo prescrutabimur utrum intellectus, essendo in corpore, non separatus ab eo, possit comprehendere aliquod eorum que separantur a corporibus aut non (Crawford 1953: 480)

Árabe: *Wa-sa-nanzuru akhîran in kâna yumkinu l-ʿaqla wa-huwa fi l-jism, idrâku shayʿin min muḥâriqâti l-aḥsâdi, aw laysa yumkinuhu dhâlika* (Badawi 1954: 78: 12-13).

A versão de Scotus - Ishâq Ibn Hunayn usa *cogitatio*, o hebraico concorda e lê *maḥshavah*, mas o árabe lê *ʿaql*, sendo a outra versão, *intellectus*, fiel ao *nous* grego.

Em 432b30-433a1

1. Scotus - Ishâq Ibn Hunayn: ut multotiens opinantur aliquid esse delectabile aut timorosum et non mittimur ad timorem; cor autem movetur quando aliud membrum delectatur. (Crawford 1953: 514).

Hebraico: *kemo mah she-yeʿamen harbeh ba-davar min ha-devarim she-hu o ʿarev o meḥaḥed, ve lo bi-shloah ʿal ha-paḥad; omniam ha-lev yitnoʿa ke-she-yimmaṣeʿ [sempre] aḥer ha-hanaʿah.* (Bos 1994: 132).

2. Scotus - alia translatio: multotiens cogitat intellectus in aliquo timoroso aut in alio delectabili, sed non propter hoc erit timor aut delectatio; cor autem movetur motu timoris, sed non ex intellectu (Crawford 1953: 514).

Árabe: *wa-kathîran mâ yatafakkaru al-'aqlu fî shay'in mukhîfin aw fî shay'in mulidhdhin fa-lâ yakûnu l-khawfu 'an amrin wa-lâ li-ladhdhati ḥarakata; fa-inna l-qalba yataḥarraku ḥarakata l-khawfi, wa-laysa dhâlika 'an il-'aqli* (Badawi 1954: 81: 10-12).

Intellectus encontra-se apenas na *alia translatio*, e o árabe tem-no. Embora a edição grega padrão não mencione o *nous*, ele é claramente pretendido aqui.

In 433a25

1. Scotus - Ishaq Ibn Hunayn: Et desiderium movet motu qui non intrat cogitationem. Et desiderium est aliquis appetitus (Crawford 1953: 518).

Em hebraico: *Ve ha-ta'awah tani'a tenu'ah einah nikneset be-mahshavah. Ve-ha-teshuqah hi' ta'awah aḥat.* (Bos 1994: 133)

2. Scotus - *alia translatio*: Appetitus autem movet sine cogitatione, quia appetitus est modus desiderii (Crawford 1953: 519)

Árabe: *wa-amma ash-shahwatu fa-innama tuḥarriku bi-ghayri fikrin li'anna ash-shahwata inmma hiya ḍarbun min ash-shawqi...* (Badawi 1954: 82: 17-18).

In 433b21

1. Scotus - Ishaq Ibn Hunayn: Et dico modo universaliter quod corpus movetur modo consimilitudinis. Ubi enim est principium, illic etiam finis, sicut motus girativus. In hoc enim invenitur gibbositas et concavitas, illud autem finis, hoc autem principium (Crawford 1953: 525).

Hebraico: *V-omer 'atah bi-klal ki ha-guph yitna'e tenu'ah keliit, ki be-maqom she-tihyeh ha-hathalah sham gam ken tihyeh ha-'amidah,*

kemo ha-tenu'ah ha-kilulit. Ki ba-zeh yimmaše' ha-gibbonut we-ha-ħalalut, omnām yihyeh oto takħlit ve-omnām zeh tihyeh hathalah (Bos 1994: 134).

Não podemos deixar de conjecturar que Ishaq traduziu o grego *gigghymos* “articulação” como *lawlab*, “espiral”, seguindo *Themistius kamâ tanqalibu l-jihâtu fî l-lawlab 'alâ t-tabdîl wa-l-miħwaru thâbitun* (“e o eixo é estável”, Lyons 1973: 223, ll. 10-11) porque Ishaq é também o tradutor da Paráfrase de Temístio. Scotus parece ter entendido bem o seu significado, mas não Zerayah.

2. Scotus - alia translatio: Dicamus igitur breviter quod motor es quasi habens eandem dispositionem in suo principio et in suo fine, sicut illud quod dicitur Grece gigglimus. Est enim in eo gibbositas et concauitas, et unum eorum est finis et aliud principium (Crawford 1953: 526).

Árabe: *Fa-inna nakhtaşiru fa-naqûlu bi-ijâzin inna l-muħarrika ka-âlatin huwa alladhî bi-ħâlin wâhidatin min bad'i-hi wa-nihâyatihî, mithla ma yusammâ bi-l-yûnânîyatî jînjilmûs, fa-inna fî-hi aħadun (sic) wa-thaniyatan: fa-aħadu hadhayni nihâyatun wa-l-âkharu bad'u-hu* (Badawi 1954: 83: 19-21).

O árabe e o latim correm paralelamente, de forma aproximada, até *gigglimus* e, a partir daí, o hebraico segue o grego, mas o árabe diverge e torna-se ininteligível.

Quanto ao texto transmitido pelo *Ta'liqat* de Avicena, Gätje não hesitou em identificar a primeira parte, isto é, a que vai até 431a14 (Badawi 1947: 109, nota 1) com a tradução posterior preservada nos *lemmas* do *Grande comentário* e na tradução hebraica. Além disso, A.L. Ivry (2001) utilizou o *Médio comentário sobre a alma* de Averróis e reforçou a posição de Gätje. Gätje, no entanto, encontrou provas

suficientes para identificar a segunda parte com a tradução mais antiga (Gätje 1971, p. 38) e se alinhou com R. Frank que, já em 1958, argumentou que a última parte do terceiro livro não era outra senão a versão editada por Badawi.

A questão permanece em aberto e Elamrani-Jamal defende a posição de que houve três traduções, mas diferentes das aqui mencionadas. Elamrani-Jamal leva em consideração a declaração acima mencionada feita por Ibn an-Nadim e afirma que 1) a primeira tradução feita por Ishaq Ibn Hunayn é preservada nas glosas de Avicena, 2) a tradução completa transmitida pela versão hebraica e pelos lemas da versão latina de Scotus poderia ser a segunda tradução de Ishaq, mas Elamrani-Jamal não tem certeza e a denomina anônima, e 3) a tradução publicada por Badawi (1954) e preservada nas referências à *alia translatio* na versão latina de Scotus, (2003, 351) é de um tradutor anônimo.

A principal dificuldade para estabelecer uma terceira tradução com base no *Ta'liqat* de Avicena não é apenas a escassez dos fragmentos, mas também o seu carácter aproximado, e não literal. Por exemplo, se tomarmos o fragmento mais longo acima, Badawi 1954: 83: 19-21, e o confrontarmos com a passagem paralela no inventário de Frank (1958, p. 239), no *Ta'liqat* (Badawi 1947: 114: 12-14) lemos:

Ayyu anna al-âlata allatî bi-hâ yuharriku sh-shawqu yajibu an takûna 'uḍwan fî l-wasati, huwa al-bad'u wa-ilayhi l-intihâ'u, ka-l-markazi wa-l-miḥwari (aproximadamente 433b21-22).

A presença do termo *âlah* “instrumento” aponta para a versão mais antiga, uma vez que o termo não está presente na versão posterior. Podemos considerá-la como uma prova circunstancial a favor da tese de Frank e Gätje, mas não a favor de uma terceira tradução. Quanto à comparação explicativa *ka-l-markazi wa-l-miḥwari*, “como o centro e o eixo”, ela ecoa as palavras de Temístio *wa-l-miḥwar thâbit* (Lyons 1973: 223, 11) que traduziu o original *tēn peronēn menousan* (“e o eixo é estável”, Heinze, 121. 12-13). Por conseguinte, coloca-se a questão de saber se Avicena, aqui, estava se baseando mais na *Paráfrase sobre a alma* de Temístio do que no livro de Aristóteles. Mas não há razões convincentes para suspeitar que Avicena não estivesse lido a mesma versão ou uma versão semelhante à que Averróis e Zerahyah leram.

Como resultado destas observações, devemos estabelecer uma primeira tradução anônima, a editada por Badawi, uma segunda tradução de Ishaq Ibn Hunayn que é a fonte das traduções latina e hebraica, e uma terceira tradução, talvez de Ibn Zu'ra, parcialmente registrada, que completa a segunda. Não sabemos qual tradução Avempace leu. Em contrapartida, sabemos que Averróis tinha duas traduções em mãos e que preferia a segunda de Ishaq Ibn Hunayn à antiga.

Ibn Rushd [Averróis]¹

Fouad Ben Ahmed
Robert Pasnau

O filósofo, médico e juiz andaluz Ibn Rushd (ca. 1126-1198) é uma das grandes figuras da filosofia no contexto muçulmano e uma fonte fundamental para o pensamento europeu pós-clássico.

Os pontos marcantes da obra de Ibn Rushd são suas convicções de que a filosofia é capaz de obter certeza demonstrativa em muitos domínios, que é Aristóteles quem deve ser nosso proeminente guia na filosofia e que a filosofia deve ocupar um papel central na investigação religiosa em vez de ser uma alternativa à religião. Contudo, parte do que despertou interesse duradouro em suas ideias

¹ Tradução de Tadeu M. Verza.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 23 de junho de 2021. O texto a seguir é a tradução de um verbete do Prof. Fouad Ben Ahmed e do Prof. Robert Pasnau sobre Ibn Rushd [Averróis] na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-rushd/>. 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/entries/ibn-rushd/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

é a maneira sutil pela qual ele promove outros métodos de raciocínio e persuasão em contextos em que os rigores da demonstração aristotélica não são uma opção prática. Para compreender integralmente o pensamento de Ibn Rushd, é necessário levar em consideração não apenas os comentários aristotélicos, onde ele tenta desenvolver a filosofia como uma ciência demonstrativa, mas também outras áreas como religião, medicina e direito, onde as restrições tanto do tema quanto do público exigem outros argumentos e técnicas retóricas.

Frequentemente chamado de impropriamente de Averróis - a forma corrompida que seu nome assumiu em latim - Ibn Rushd rapidamente alcançou tal proeminência no pensamento europeu posterior, rivalizando com a influência do próprio Aristóteles, cujas obras Ibn Rushd defendeu incansavelmente. A maioria dos estudos modernos se orienta em torno de sua recepção na Europa cristã, onde ele era conhecido simplesmente como “O Comentador” e, assim, falha em apreciar as realizações filosóficas marcantes do próprio Ibn Rushd.

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obra | 2. Lógica e metodologia | 3. Metafísica | 4. Filosofia da natureza | 5. Psicologia | 6. Religião, 6.1 Deus, 6.2 Lei | 7. Medicina | 8. Ética e política | 9. Recepção, 9.1 Árabe, 9.2 Hebraica, 9.3 Latina, | 10. Bibliografia, 10.1 Obras de Ibn Rushd, 10.2 Outras obras | 11. Ferramentas acadêmicas | 12. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

1.1 Vida

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Ahmad Ibn Rushd nasceu em Córdoba em 1126. Ele pertencia a uma família andaluza influente, famosa por seu poder no âmbito jurídico e pela erudição nas ciências religiosas. Seu pai era um proeminente juiz, mas a figura mais importante da família era seu avô, que também leva seu nome, Ibn Rushd e, por isso, o filósofo é chamado de “o neto” (*al-ḥafīd*) para o distinguir de *seu* avô (*al-jadd*). Este último foi um juiz conhecido e um jurista famoso, sendo autor de muitos livros de jurisprudência seguindo a escola malikita.

Ao contrário de Ibn Sīnā e al-Ghazālī, Ibn Rushd não escreveu uma autobiografia e, como resultado, muitos aspectos de sua vida são obscuros e permanecerão assim, a menos que novos documentos sejam descobertos. As limitadas informações que temos dos seus biógrafos concordam unanimemente sobre sua boa conduta, sua diligência na ciência e sua imparcialidade como juiz, ao mesmo tempo em que destacam seus interesses em filosofia e sua adoção de certas posições “audaciosas”. As fontes históricas que restaram nos dizem muito sobre seus professores nas ciências religiosas, mas, com exceção da medicina, sabemos pouco sobre aqueles que o ensinaram em outras áreas. Ele certamente não foi discípulo de nenhum de seus famosos contemporâneos andaluzes, Ibn Bājja ou Ibn Tufayl, embora

tenha lido as obras filosóficas deles. (Puig 1992 e Ben Sharīfa 1999 discutem os círculos intelectuais em torno de Ibn Rushd.)

Ibn Rushd tinha vinte e dois anos quando os almôadas chegaram ao poder no oeste do Magreb e na Andaluzia. Dado que os Ibn Rushds haviam sido proeminentes em círculos próximos à dinastia almorávida anterior, era imperativo que o neto expressasse em seus escritos, e talvez até pessoalmente, seu compromisso com os novos governantes e o credo almôada (*da'wa*), conceituado por Muḥammad Ibn Tūmart (m. 1130). Alguns testemunhos que restaram sugerem que Ibn Rushd adotou de fato o credo de Ibn Tūmart em algum momento da vida (ver Ben Sharīfa 1999).

Dada a posição social de sua família, Ibn Rushd logo se viu nos círculos governantes de Marrakesh e próximo dos príncipes, ou pelo menos de alguns deles, na Andaluzia. Ele se envolveu em debates sobre questões filosóficas e teológicas com este círculo restrito, e há registro de uma reunião com Abū Ya'qūb Yūsuf (governou de 1163 a 1184), o segundo governante almôada, que oficialmente pediu a Ibn Rushd que comentasse as obras de Aristóteles e as tornasse acessíveis. Mais tarde, ele se tornou o médico-chefe do califa em Marrakesh.

No entanto, a relação de Ibn Rushd com o credo almôada era complexa e parece ter se modificado (Geoffroy 1999; Ben Ahmed 2020c). Revisões recentemente descobertas de seu *al-Kashf 'an manāhij al-adilla* contêm parágrafos em que Ibn Rushd mostra uma espécie de distanciamento crítico em relação ao credo de Ibn Tūmart. Esses parágrafos, somados às duras críticas aos almôadas em

seu comentário sobre a *República* de Platão², podem nos ajudar a compreender a mudança pela qual passou durante sua vida intelectual. Eles podem lançar luz, particularmente, sobre a tragédia que sofreu no final de sua carreira, quando, por razões que permanecem obscuras, caiu em desgraça frente os almôadas e foi exilado em Lucena, 60 km a sudeste de Córdoba. De acordo com um relato, sua morte ocorreu enquanto estava confinado em uma residência em Marrakesh, em 1198. (A biografia definitiva, em árabe, é a de Ben Sharīfa 1999. Para mais informações sobre o contexto histórico, consulte Urvoy 1998 e Ben Ahmed 2020c.)

1.2 Obra

Ibn Rushd permaneceu produtivo por, pelo menos, quatro décadas. Ele foi o autor de um grande *corpus* que abrange medicina, lógica e filosofia em todos os seus ramos, incluindo filosofia da natureza, astronomia, metafísica, psicologia, política e ética. Sua obra também inclui as ciências da religião islâmica: jurisprudência (*fiqh*), fundamentos da lei islâmica (*usūl al-fiqh*), fundamentos da religião (*usūl al-dīn*) e ciência da língua árabe, incluindo gramática. Com importantes exceções, a maioria de suas obras está disponível no original árabe. Para aquelas obras que foram perdidas, enquanto os

² NdO: Há uma tradução desta obra (a partir do latim) por Ana Lia A. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira (Averróis, *Comentário sobre a República*, Perspectiva, 2015).

leitores aguardam o dia de sua redescoberta, geralmente devem se contentar com traduções medievais em hebraico ou latim.

A obra de Ibn Rushd emprega vários métodos e estilos. Muitos tratados estão na forma de comentário, os mais famosos e os mais extensos sendo sobre Aristóteles - cobrindo quase todo o *corpus* aristotélico - mas também sobre os tratados médicos de Galeno, bem como sobre outros filósofos como Platão, Ibn Sīnā e Ibn Bājja. Muitos outros tratados, dedicados a questões específicas, não estão na forma de comentário. (Para um inventário detalhado de textos e traduções ver §10.1.)

O foco dos seus comentários era Aristóteles porque ninguém tinha ainda superado sua façanha: “ninguém que veio depois dele até hoje - e isso é quase 1500 anos depois - foi capaz de acrescentar uma palavra digna de atenção ao que ele disse” (*LongFísica*, próêmio; Harvey 1985, 83). A erudição que remonta ao século XIX dividiu os comentários em três tipos:

- epítome ou breve comentário (*jawāmi'*), ao qual Ibn Rushd deu preferência no início de sua carreira;
- paráfrase ou médio comentário (*talkhīṣ*), aparentemente composto ao longo de sua carreira;
- comentário literal ou grande comentário (*sharḥ* ou *tafsīr*), datado de seus últimos anos.

Na medida em que Ibn Rushd rotineiramente escreveu diferentes tipos de comentário sobre o mesmo tratado aristotélico, tal distinção parece necessária. Porém, estudos recentes levantam dúvida sobre se esta distinção tríplice rígida captura adequadamente a abordagem complexamente variada de Ibn Rushd (Al-‘Alawī 1986a; Druart 1994; Gutas 1993). No mínimo, omite importantes categorias

de obras, como compêndios (*mukhtaṣarat*), tratados (*maqālāt*) e respostas a perguntas (*masā'il*), para não falar dos importantes tratados que focam nas questões religiosas.

O mais proeminente desses tratados religiosos independentes são:

- *O tratado decisivo* (*Faṣl al-maqāl*), um argumento a favor do valor da filosofia para o Islã³;

- *A incoerência da incoerência* (*Tahāfut al-tahāfut*), uma resposta direta a al-Ghazālī, cuja obra alcançou considerável influência na época na Andaluzia (Di Giovanni 2019);

- *A exposição dos métodos de prova sobre doutrinas religiosas* (*al-Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*), uma alternativa filosoficamente nuançada aos ensinamentos da teologia asharita.

Essas obras, que parecem ter tido pouca influência no pensamento cristão medieval, têm sido tradicionalmente vistas como “teológicas” e contrastadas com suas obras supostamente “filosóficas”: os comentários sobre Aristóteles que circularam pela Europa medieval e renascentista em tradução latina e hebraica. Os últimos eram considerados demonstrativos e voltados para as elites, enquanto os primeiros eram considerados meramente dialéticos e, portanto, voltados para o público em geral. Consequentemente, a verdadeira posição de Ibn Rushd supostamente deveria ser buscada nesses comentários aristotélicos.

³ NdO: Há duas traduções em português desta obra, uma de A. R. Hanania (Averróis, *Discurso decisivo*, Martins fontes, 2005) e outra de Catarina Belo (Averróis, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006).

Essa distinção afetou a direção das pesquisas, fazendo com que grande atenção fosse dada às obras “filosóficas”, as quais se consideravam representar mais verdadeiramente seu pensamento e negligenciando, por comparação, os tratados “teológicos”. Mesmo onde estes últimos são amplamente ensinados, eles são separados de seus comentários supostamente mais filosóficos. Desde a pesquisa inicial de Renan (1852), o resultado tem sido uma visão segmentada e fragmentada do *corpus* rushdiano que marginaliza aspectos importantes de seu pensamento.

Uma importante correção do rumo desta tendência aparece em Jamal Al-Dīn Al-‘Alawī (1986a) que defende a unidade e a coerência do *corpus* rushdiano. Ele propõe que as obras de Ibn Rushd formam uma unidade onde não há espaço para distinguir entre o que é um comentário sobre outro texto e o que é uma obra ostensivamente original. Com isso, Al-‘Alawī tentou fechar uma lacuna em um conjunto de obras que deveriam ser vistas como um contínuo e reconectar textos que foram dissociados de seus contextos.

2. Lógica e metodologia

O caráter geral da filosofia de Ibn Rushd é iluminado por sua imagem abrangente da lógica. De forma mais ampla, ele a entende como o estudo das condições e regras que guiam corretamente a mente em direção à concepção (*taṣawwur*) de essências e ao consentimento (*taṣdīq*) de proposições (*CompLógica* 1.1). Glosando a famosa observação de Aristóteles de que “é marca de pessoa educada” buscar o nível apropriado de precisão em qualquer

investigação, Ibn Rushd esclarece que a pessoa educada é “aquela que foi instruída na arte da lógica” (*ParaÉtica* I. 3, 3C)⁴.

Sendo consistente com o peso que dá ao assunto, Ibn Rushd comentou várias vezes cada uma das obras do *Organon*, de Aristóteles. Perto do início de sua carreira, ele escreveu um *Compêndio de lógica* que inclui a *Isagoge* de Porfírio, seguindo a usual prática árabe de incluir a *Retórica* e a *Poética* como parte de um *Organon* expandido (Black 1990). Mais tarde, ele escreveu uma série de paráfrases mais longas baseadas nesse mesmo *corpus* (mas tratou a *Isagoge* separadamente, alegando que não é uma introdução nem mesmo uma parte da lógica). Perto do fim da vida, dedicou um de seus cinco grandes comentários aos *Segundos analíticos*.

Em consonância com a abordagem de seus predecessores, Ibn Rushd dividiu os processos lógicos em cinco tipos de argumento: demonstrativo, dialético, retórico, poético e falacioso. Essas inferências não se distinguem por suas formas, que são as mesmas, mas por sua matéria, isto é, por suas premissas. As premissas dos argumentos demonstrativos são necessárias (Thom 2019), as premissas dos argumentos dialéticos são geralmente aceitas, as premissas dos argumentos retóricos são geralmente recebidas, as premissas dos argumentos poéticos são imaginativas e as premissas dos argumentos sofisticos são enganosas.

⁴ NdO: Há uma tradução do livro VI por Ana Lia A. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira (Averróis, Comentário médio sobre a *Ética nicomaqueia*, livro VI, in Pereira, R. *Averróis: a arte de governar*, Perspectiva, 2012.

Para Ibn Rushd, o cerne e o propósito da lógica é a demonstração, pois é o único procedimento que leva à certeza na filosofia: é “o tipo mais perfeito de reflexão (*naẓar*), usando o tipo mais perfeito de inferência (*qiyās*)” (*Tratado decisivo* 3). Conseqüentemente, mesmo no contexto da *República* de Platão, ele começa seu comentário anunciando que seu objetivo é “abstrair tais argumentos científicos atribuíveis a Platão que estão contidos na *República*, removendo dela seus argumentos dialéticos”. No entanto, isso não significa que argumentos não demonstrativos sejam inúteis. De modo geral, quando um tipo de argumento não é eficaz, outros tipos de argumentos devem ser usados. A dialética oferece um caminho para a demonstração e para a ciência que, embora não leve à certeza, está próximo dela. A retórica contribui, por meio dos seus paradigmas e entimemas, para reforçar e promover a evidência demonstrativa. O estudo do raciocínio sofisticado é útil para avaliar os métodos argumentativos defeituosos dos teólogos (os *mutakallimūn*, isto é, praticantes do *kalām*).

À luz da elevada posição da demonstração, Ibn Rushd ponderou sobre ela com muito cuidado em seus comentários. Ele dedicou um compêndio, uma paráfrase e um longo comentário aos *Segundos analíticos* - que ele chama de *Livro da demonstração* (*Kitāb al-burhān*) - e escreveu tratados separados sobre vários assuntos específicos. O grande comentário é provavelmente o texto mais adequado para seus pontos de vista sobre os componentes da demonstração, seus tipos e seu papel na produção do conhecimento científico. Esse comentário é também a ocasião para uma interação crítica e rigorosa com as duas autoridades islâmicas em lógica antes dele, al-Fārābī e Ibn Sīnā.

O propósito de examinar os argumentos demonstrativos é entender a demonstração absoluta que dá plena certeza e constitui uma ciência (*GrdSegAn* I.7 {180}). Há, porém, outras espécies de demonstração, menos certas que a absoluta, mas ainda assim demonstrativas. Ao todo, Ibn Rushd distingue três tipos (*GrdSegAn* I.95 {348}):

- uma demonstração absoluta (*burhān muṭlaq*), a qual estabelece a existência de uma coisa com base em uma causa que é previamente conhecida em relação a seu efeito;

- uma demonstração da existência (*burhān al-wujūd*), a qual ele chama de signo (*dalīl*), que estabelece a existência de uma coisa sem nenhuma compreensão de sua causa (ver Elamrani-Jamal 2000);

- uma demonstração da causa (*burhān al-ʿilla* ou *burhān al-sabab*), a qual estabelece a causa uma vez que a existência do efeito é conhecida. (Al-ʿAlawī 1986b)

Em matemática, geralmente é possível estruturar demonstrações absolutas porque as premissas tanto fornecem a causa quanto são mais conhecidas do que suas conclusões. No entanto, nas ciências naturais e mesmo na metafísica, essa situação ideal geralmente não é possível. Nas ciências naturais, começamos com as características sensíveis acidentais das coisas e, portanto, devemos usar amplamente a demonstração da existência (*EpiFis* 1.105 {9}; Sylla 1979; Cerami 2014). Ibn Sīnā, cujas posições são frequentemente o alvo da lógica de Ibn Rushd, negou que estas de modo algum contam como uma demonstração, alegando que não estabelecem nenhuma conexão substancial entre a causa posterior e o efeito anterior. Ibn Rushd rejeita essa visão (*GrdSegAn* I.95 {349}), mas admite que a demonstração da existência é menos confiável do

que as outras demonstrações. A certeza vem em graus e a diferenciação entre essas demonstrações quanto à certeza é uma das razões pelas quais algumas ciências são superiores a outras (*ParaSegAn* §88-9).

O entusiasmo de Ibn Rushd pela demonstração não o impede de valorizar outras artes lógicas, e ele estava particularmente preocupado com o lugar da dialética. Em linhas gerais, segundo Aristóteles, a dialética tem três usos principais: como treinamento intelectual, como caminho para as ciências demonstrativas da filosofia e como meio de diálogo com pessoas comuns (*Tópicos* I.2). No entanto, Ibn Rushd dedica menos espaço e mostra menos interesse nesta terceira característica da dialética, e podemos nos perguntar se isso se deve à sua reação crítica às práticas discursivas dos *mutakallimūn*. Apesar das muitas considerações que tornam a dialética mais adequada para se lidar com pessoas comuns, Ibn Rushd sugere que afirmações retóricas e poéticas são preferíveis (*ParaTop* I.5C {31}; Ben Ahmed 2010-2011, 299-302, 307-17). Disto decorre a inclusão delas no *Organon* expandido. A importância da retórica e da poética é um resultado que ele estabelece na ciência política, mas mantém mesmo quando se trata de ensinar e ancorar verdades teológicas. O mau exemplo dado pelos silogismos dialéticos dos *mutakallimūn* mostra como os métodos dialéticos, nas discussões com pessoas comuns, são realmente desvantajosos.

Sob a influência de al-Fārābī, Ibn Rushd enfatiza a necessidade de introduzir a dialética como um método (*ṭarīq*), um conjunto de regras, técnicas e advertências (Ben Ahmed 2020a, 262-267). Essa concepção da dialética a faz distinta tanto da demonstração quanto do raciocínio sofisticado, assim como das conversas comuns. Quando

bem usada, a dialética é um empreendimento comunitário e, portanto, diferente de outras artes, como a demonstração, onde não há necessidade de mais do que um participante. Uma “parceria” bem-sucedida na dialética é aquela em que cada lado faz o possível para se comprometer com as regras. Nessa perspectiva, torna-se evidente que o debatedor não é simplesmente um adversário que busca derrotar seu oponente, mas, antes, um parceiro e um colaborador com o interlocutor na busca do conhecimento. Qualquer debate motivado pela busca da vitória ou pelo prazer de derrotar o adversário é um debate que não pode enquadrar-se no método da dialética. Ele escreve:

o empreendimento comunal (*al-ʿamal al-mushtarak*) pode ser alcançado em sua máxima perfeição apenas por ambos os parceiros. Eles podem ter algo em comum quando seu objetivo é a avaliação e a dedução da verdade, ou a realização de seu treinamento. Assim, o respondente deve aperfeiçoar sua resposta se assim o pretender, pois o mais vil dos parceiros é aquele que visa o impedimento do empreendimento comunal. Mas se o objetivo deles é lutar e derrotar o outro, eles não terão nada em comum... Este não é o método da dialética. (*ParaTop* 8.132D {233}; Ben Ahmed 2020a, 267)

No extremo das artes lógicas, a conexão com o silogismo genuíno torna-se remota. Assim, embora Ibn Rushd reconheça que a poética é uma arte silogística, ele diz que ela carece do poder de um silogismo real e, portanto, é improdutiva (*CompLógica* 12.3). Em sua

paráfrase da *Poética*, ele evita por completo, o uso do termo “silogismo poético”.

No campo da jurisprudência, Ibn Rushd é famoso por sua posição sobre o valor lógico e epistemológico das inferências jurídicas que, a seu ver, nada mais produzem do que opinião (*ẓann*). Mesmo quando confrontado com a surpreendente inserção do termo para jurisprudência (*fiqh*) na tradução árabe dos *Primeiros analíticos* 68b10, Ibn Rushd opta por ignorá-la totalmente. Em seus escritos jurídicos, ele nega abertamente a acurácia do termo ‘silogismo’ (*qiyās*) para aquilo que os juristas se acostumaram a chamar de inferências jurídicas (*al-maqāyīs al-fiqhiyya* ou *qiyās sharʿī*). Quando os juristas falam de *qiyās*, é importante reconhecer que o termo tem um significado bem diferente (*Resumo* 299 {130-1}; Bou Akl 2019). Em particular, ao contrário do que acontece no silogismo, o *qiyās* dos juristas não tem o poder de deduzir o desconhecido do conhecido. E mesmo naqueles casos em que Ibn Rushd parece aceitar a inferência jurídica, ele não faz uso do vocabulário lógico, mas, em vez disso, emprega os termos usados pela maioria dos juristas que lhe precederam. Em vez de se engajar em uma “silogistificação” da inferência jurídica, ele foca nas origens semânticas e linguísticas das normas jurídicas. Para Ibn Rushd, toda ciência tem suas próprias características; portanto, qualquer um que tentasse estudar lógica enquanto estudava jurisprudência falharia em estudar ambas (*Resumo* 123 {37-38}).

3. Metafísica

As divisões entre metafísica, filosofia da natureza, psicologia e teologia são permeáveis para Ibn Rushd e o caráter sistemático de seu pensamento torna difícil tratar qualquer parte isoladamente. (Veja o início do *EpiMeta* para sua divisão das ciências). Aqui, nosso método de procedimento é começar com os princípios mais gerais do ser e depois nos voltarmos, na próxima seção, para suas relações causais.

Dos vários tipos de ser, as substâncias são as que existem no sentido mais próprio (*EpiMeta* 4.138 {125}). Entre as substâncias, as mais conhecidas são os indivíduos concretos como cães e pedras (*EpiMeta* 2.58 {43}). No entanto, essas são entidades compostas e, uma vez que os próprios princípios de uma substância são ainda mais apropriadamente considerados substâncias (*EpiMeta* 1.31 {15-16}; *GrdAnima* II.8), as substâncias mais fundamentais do reino sensível são os componentes metafísicos das substâncias compostas: matéria e forma (*GrdMeta* VII.44 {960}).

Subjacente a toda mudança, e perdurando por meio dela, está a matéria homogênea, definida simplesmente por sua potencialidade - isto é, seu potencial para servir como sujeito para qualquer forma terrestre (*SubstOrb* 1.50)⁵. Concebida sem forma, ela é perpetuamente duradoura e numericamente uma em todos os lugares: “todos os

⁵ Há uma tradução em português (partir do latim) desta obra por Ana Lia A. de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira (*Averróis, Exposição sobre a substância do orbe*, EDIPUCRS, 2006).

corpos transitórios compartilham este corpo que é numericamente um” (*SubstOrb* 2.87) porque “ele é privado das divisões das formas individuais” (*GrdMeta* XII.14 {1473}). Os modos pelos quais Ibn Rushd se preocupa com a realidade dessa assim chamada matéria-prima (*mādda ’ulā*) são previsíveis. Por um lado, consistentemente, ele a considera como uma substância (por exemplo, *ParaAnima* 2.115). Por outro lado, a matéria assim concebida é uma “pura privação” e “não existe fora da alma” (*GrdMeta* XII.14 {1473-4}). Ele oferece a - tudo menos clara - fórmula de ajustamento de que a matéria-prima está “a meio caminho, por assim dizer, entre o não-ser absoluto e o ser em ato” (*quasi medium inter non-esse simpliciter et esse in actu*) (*GrdFis* I.70; *ParaFis* I.3.3.276).

A matéria apenas existe quando atualizada pela forma, mas a primeira forma que recebe não é a natureza da substância composta (cachorro, pedra etc.), mas sim as “dimensões indeterminadas” (*al-ab’ād ghayr al-mahdūdat*) que dão à matéria seu caráter corpóreo:

as três dimensões que constituem a natureza do corpo são o primeiro estado na matéria, e a matéria não pode ser destituída delas em nenhuma instância da geração: não que existam na matéria em ato, mas antes em algum tipo de potencialidade diferente da potencialidade na qual a matéria está constituída (*ParaGC* I.4.26 {32}; *SubstOrb* 1.55).

Ao postular um substrato extenso e permanente subjacente a toda mudança física, Ibn Rushd deu um passo em direção à *res extensa* da filosofia mecânica do século XVII (Hyman 1965). Mas sua

concepção de matéria, longe de tornar desnecessárias outras formas, explica como formas múltiplas podem ser instanciadas na mesma coisa material: “a presença da dimensão na matéria-prima é um prerequisite para a existência de contrários” (*EpiMeta* 3.126 {112}). Uma vez que as formas, por sua natureza, são sempre individuais – os universais, Ibn Rushd insiste, não existem fora da alma (*EpiMeta* 2.73-5 {57-9}) - a teoria não requer um “princípio de individuação” para a forma. A matéria extensa, entretanto, serve como o que poderia ser chamado de um princípio de multiplicação. Se o reino material não fosse extenso, “existiria nele apenas uma forma em um determinado momento” (*SubstOrb* 1.60; Di Giovanni 2007).

Ao lado da matéria, o outro princípio inerente às substâncias compostas é a forma e, assim, a forma também conta como uma substância (*GrdAnima* II.2) e, de fato, é substância no sentido próprio do termo (Amerini 2008; Di Giovanni 2012). As formas substanciais podem ser distinguidas dos acidentes em relação àquilo que um sujeito (um cachorro, uma pedra) perdura por meio do ganho e da perda de seus acidentes, enquanto que, quando a forma substancial do sujeito se retira, o sujeito deixa de existir ou existe apenas por homonímia (*ParaAnima* 2.120) - como se poderia falar em cremar o avô. Os intérpretes têm discordado quanto a Ibn Rushd permitir que uma única substância tenha múltiplas formas substanciais. Mas, pelo menos às vezes, ele parece supor que uma substância tem apenas uma forma, como quando afirma que “se a matéria-prima tivesse sua própria forma, ela não receberia outra forma enquanto durasse, mas seria imediatamente corrompida assim que aquela outra forma fosse gerada” (*GrdFis* I.69; ver *SubstOrb* 1.50). Se em outro lugar ele parece sugerir que qualquer característica necessária de uma coisa contará

como uma forma substancial dela, isso somente poderia significar que uma forma substancial é um composto de múltiplos constituintes discretos e incompletos (Di Giovanni 2011; Cerami 2015, 521-4). Ibn Rushd é, de qualquer maneira, claro quanto à essência (*dhāt*) ou quiddidade (*māhiyya*) de uma coisa ser inteiramente explicada por sua forma, não por sua forma e matéria (*GrdMeta* VII.34 {896}). Assim, “a forma é a substância primária somente porque é a causa da substância determinada e as substâncias determinadas vêm a ser substância somente por ela” (*GrdMeta* VII.5 {761k}).

Os acidentes, que podem ir e vir de uma substância, são inseparáveis dessa substância e são causados por ela (*EpiMeta* 2.56 {42}; *GrdMeta* XII.25 {1532-3}), mas eles próprios não são uma parte da substância (*GrdAnima* II.4; *Incoerência* I.6.216 {359}). Eles não têm existência em sentido absoluto, mas apenas relacionalmente (*GrdMeta* XII.3 {1415}; *EpiMeta* 1.28 {12}) e, de fato, Ibn Rushd geralmente não se refere a eles como uma forma (*ṣūra*), preferindo reservar este termo para a forma substancial.

O reino terrestre que descrevemos é apenas uma parte pequena e relativamente insignificante do que existe. Muito mais exaltado, e um assunto muito mais digno de contemplação intelectual, é o domínio celeste eterno. Ibn Rushd segue por completo a cosmologia pré-moderna padrão ao descrever as oito esferas celestes: a lua, o sol, os cinco planetas e as estrelas fixas. Essas esferas são corpos sólidos e transparentes, girando em torno da Terra, luminosas apenas nos pontos onde a esfera é mais espessa (*SubstOrb* 2.92). Os corpos celestes são compostos de matéria e forma, mas de um tipo

totalmente diferente. A matéria deles é existente em ato, incorruptível e indivisível, com tamanho e forma determinados (*SubstOrb* 2.82; *GrdMeta* XII.10 {1447}). A matéria celeste está em potência apenas com relação ao movimento e esse movimento, embora geralmente circular, é extremamente complexo com até 55 movimentos distintos distribuídos entre as oito esferas (*GrdMeta* XII.48 {1679}). Cada um desses movimentos distintos requer uma forma distinta que os atualize (*EpiMeta* 4.147 {135}; *GrdMeta* XII.43 {1645}), mas essas não são formas materiais, inerentes à matéria celeste (uma vez que a matéria já está atualizada). Em vez disso, essas formas celestes são separadas e, como todas as formas não inerentes à matéria, portanto, são intelectuais: “se existem essas formas que têm existência na medida em que não estão na matéria, então essas são necessariamente intelectos separados, uma vez que não há um terceiro tipo de existência para formas *qua* formas” (*EpiMeta* 4.150 {139}; *Incoerência* I.6 {338}). Além de intelectos, essas formas têm desejos e, de fato, são apropriadamente chamadas de almas (*GrdMeta* XII.36 {1593}; *SubstOrb* 1.71, 2.81). É esse desejo, mais do que qualquer tipo de contato físico, que move as esferas com a beleza de sua inteligência celeste servindo como causa final e seu desejo movendo eficientemente a esfera. Longe de serem corpos frios no espaço vazio, essas esferas são “vivas, cheias de prazer e que se deleitam em si mesmas” (*EpiMeta* 4.162 {152}). Somado a seu deleite está sua compreensão parcial do primeiro motor imóvel e do seu desejo por ele, o qual move todas as esferas por meio do desejo delas por esta causa mais elevada (*GrdMeta* XII.44 {1649-50}; *EpiMeta* 4.154

{142}). (Para esta cosmologia em seu contexto histórico, ver Wolfson 1962 e Endress 1995).

4. Filosofia da natureza

A seção anterior seguiu a ordem da descoberta, começando com o que é mais conhecido por nós. Aqui, começamos com o que é causalmente anterior e, portanto, começamos com a Causa Primeira. (Sobre o método de investigação de Ibn Rushd, ver Cerami 2015 cap. 7.) Embora a existência de um tipo de Causa Primeira fosse indiscutível, autoridades religiosas e filosóficas discordavam sobre a natureza da criação. A visão mais comum era que o mundo veio a existir, a partir de Deus, depois de não ter existido, mas Ibn Rushd segue Aristóteles ao supor que o mundo sempre existiu, eternamente. Sua estratégia para explicar como um mundo eterno pode ter uma Causa Primeira gira em torno da distinção entre dois tipos de ordenamento causal, um essencial e outro accidental.

As causas essencialmente ordenadas são simultâneas de modo que os estágios anteriores são uma condição para a existência contínua do efeito, como quando as ondas movem um navio, o vento move as ondas e o vento é movido por forças elementares (*QFis* 7.25 {235}; *Incoerência* I.1 {59}). Em tal série, deve haver uma causa primeira porque uma série sem fim seria infinita em ato de uma só vez, o que Ibn Rushd considera impossível (*Incoerência* I.4 {275}). A série poderia, ademais, nunca chegar ao seu fim uma vez que a agência causal não pode passar por uma série infinitamente longa em

um tempo finito (*GrdFis* VII.6; *QFis* 7.25 {235}). Esta Causa Primeira não pode ser algo em movimento, dado o dito aristotélico de que tudo que está em movimento deve ser movido por outro (*GrdFis* VII.1; *QFis* 7.30 {236}). Em princípio, Ibn Rushd permite que possa haver muitos motores imóveis (*QFis* 7.35 {238}), mas deve haver, no mínimo, uma coisa que seja imóvel e que eternamente seja assim porque, caso contrário, algum motor anterior ainda seria necessário para mover o supostamente primeiro motor, e isso levaria novamente a uma infinidade de motores essencialmente ordenados (*EpiMeta* 4.139 {126}). (Para detalhes complexos, ver Twetten 2007.)

Uma ordenação acidental ocorre ao longo do tempo, como quando a chuva vem de uma nuvem, a nuvem vem do vapor e o vapor vem de uma chuva anterior (*Incoerência* I.4 {268}). Tal ordenação é circular na medida em que os materiais de um estágio são corrompidos e reutilizados em um estágio posterior e, assim, não há ameaça de um infinito em ato. Portanto, não há nada incoerente sobre tal série que se estende infinitamente no passado e infinitamente no futuro e, de fato, Ibn Rushd argumenta que tal infinidade pode ser provada de várias maneiras (Davidson 1987). Uma prova fundamental surge da natureza da Causa Primeira. Uma vez que ela própria é imóvel - isto é, totalmente imutável - sua agência causal deve ser igualmente eterna.

Uma coisa carecendo de potência para mudança e alteração não pode ser mudada a qualquer momento, uma vez que, então, sua alteração seria por causa dela mesma, e assim haveria alteração sem possibilidade para isso. (*GrdCaelo* I.103)

Para Ibn Rushd, é incoerente estabelecer uma atualidade eternamente existente e imutável que, repentinamente, passa a agir depois de não ter agido por uma eternidade. Em geral, “o efeito de uma causa não pode ser retardado após a causação” (*Incoerência* I.1 {15}). Considerações similares mostram que a existência futura do mundo deve ser também eterna (*Incoerência* I.1 {22}).

Pelas razões que acabamos de expor, um Primeiro Motor eterno e imutável implica uma primeira coisa movida eterna e imutável e a observação sugere que esta deve ser a esfera mais externa das estrelas, cuja rotação diurna, por sua vez, move tudo dentro de seu âmbito:

há uma coisa movida que é primeira por natureza, que move o todo e que termina todo movimento cujo motor é externo [...]. O motor desta [primeira] coisa movida não é, por si, um corpo e é absoluta e essencialmente imóvel” (*EpiFis* 8.242 {141}).

Dado esse primeiro movimento incessante, a história causal torna-se cada vez mais complexa sob a influência das inteligências celestes. Ibn Rushd suspeita das circunvoluções irrealistas da cosmologia ptolomaica, preferindo honrar os princípios da física aristotélica mesmo quando isso deixa um hiato entre a teoria e a observação (Sabra 1984; Endress 1995). Uma observação surpreendentemente pessoal descreve como ele uma vez aspirou fechar esse hiato, mas que agora, em sua velhice, abandonou o projeto (*GrdMeta* XII.45 {1664}). Antecipando a ascensão moderna da especialização científica, ele cede o campo para aqueles que se

dedicam exclusivamente a esta única ciência (*GrdMeta* XII.48 {1679}).

As esferas se movem eternamente em majestosos círculos simplesmente porque isso convém à sua elevada existência (*EpiMeta* 4.152 {140}, *GrdMeta* XII.36 {1595}, *Incoerência* I.15 {484}), mas esses movimentos têm um efeito subordinado de destacada importância para nós: eles sustentam a própria existência de nosso mundo sublunar. Basicamente, o movimento das esferas celestes - embora elas mesmas não sejam quentes (*SubstOrb* 2.95) - dá origem ao calor na região ígnea imediatamente abaixo da esfera lunar, e, do calor e seu contrário, o frio, surgem os quatro elementos: terra, ar, fogo, água. “A existência do corpo celeste implica necessariamente a existência dos elementos [...] como causa mantenedora, eficiente, formal e final” (*EpiMeta* 4.171 {161}; *Incoerência* I.3 {261}). Os corpos que guarnecem nosso reino sublunar são misturas elementares variadas nas quais os próprios elementos perduram em um estado atenuado, como os estratos materiais acima da matéria-prima (*EpiMeta* 1.48 {32}; *GrdCaelo* III.67; *EpiGC* I.121 {22-3}; ver Maier 1982 cap. 6). As qualidades desses elementos - quente, frio, úmido, seco - “são as causas de todas as coisas naturais geráveis e corruptíveis” (*Incoerência* II.1 {525}). Todo o sistema depende tanto das esferas celestes que “se o movimento dos céus fosse destruído, [...] o mundo em sua totalidade seria destruído” (*SubstOrb* 4.117; *Kashf* 5.112 {191}).

A matéria é, pelo menos em potência, infinitamente divisível, mas, ao nível dos elementos e dos corpos mistos, podemos nos referir ao menor corpo ainda capaz de ser um corpo desse tipo - o *minimum naturale* - por exemplo, “a menor magnitude possível do fogo”. (*EpiFis* 7.212 {114}, Glasner 2009 cap. 8; Cerami 2015, 429-36).

Qualquer tipo de corpo misto requer uma forma substancial que o atualize, mas a posição de Ibn Rushd de como tais formas surgem evolui. Seus primeiros trabalhos sustentam que, pelo menos no nível dos seres vivos, formas substanciais não podem ser geradas por processos totalmente naturais, mas requerem um “doador de formas” celeste, o Intelecto Agente (*EpiMeta* 4.171 {162}). Sua posição posterior é mais profundamente naturalista e argumenta que a matéria-prima contém a potencialidade para todas as formas substanciais que só precisam ser atualizadas por um agente natural, juntamente com a usual cooperação dos corpos celestes (*GrdMeta* VII.31 {883}, XII 18.109 {1499}; ver Davidson 1992 cap. 6; Freudenthal 2002; Cerami 2015 caps. 8-9).

A concepção naturalista de geração e corrupção de Ibn Rushd é parte de uma de suas posturas filosóficas mais famosas, sua rejeição do ocasionalismo de al-Ghazālī. Nesta tradição teológica, “quando um homem move uma pedra encostando-se nela e empurrando-a, ele não a empurra, mas é o Agente que cria o movimento” (*GrdMeta* XII.18.112 {1504}). Ibn Rushd despreza essa visão na *Incoerência*, apoiando seu caso fundamentalmente na ligação entre o papel causal de uma coisa e sua natureza definidora:

é autoevidente que as coisas têm essências e atributos que determinam as funções especiais de cada coisa e por meio dos quais as essências e os nomes das coisas são diferenciados. Se uma coisa não tivesse sua natureza específica, não teria um nome especial nem uma definição e todas as coisas seriam uma (II.1 {520}). (Para uma discussão deste argumento, ver Kogan 1985 cap. 3.)

5. Psicologia

Na tradição aristotélica, Ibn Rushd postula um tipo especial de forma substancial - uma alma - para explicar as substâncias vivas. Mesmo no caso corriqueiro das plantas, as complexidades de suas operações requerem um princípio especial além daquele que seria adequado para coisas inanimadas: a nutrição, por exemplo, “é atribuída à alma porque é impossível que ela seja atribuída às capacidades dos elementos” (*GrdAnima* II.14). Sua teoria das operações da alma distingue, basicamente, entre os níveis nutritivo, sensorial e racional. A julgar pela terminologia casualmente flexível, ele não vê nenhuma diferença real entre tratá-los como almas diferentes no interior de um único ser vivo ou como partes de uma única alma - partes caracterizadas como um poder (*quwwa*) ou princípio (*mabda'*). Julgando novamente por suas várias formulações, ele pensa que não pode haver uma lista definitiva de quantas faculdades da alma existem. A questão que ele considera de fato significativa é se uma faculdade se distingue apenas em termos de sua função ou também em termos de seu substrato - como ele coloca, se “difere das outras faculdades tanto no sujeito quanto na intenção (*ma'nā*), ou apenas na intenção” (*GrdAnima* III.1; *ParaAnima* §276). Cada um dos cinco sentidos externos, por exemplo, tem seu próprio sujeito, um órgão sensorial, enquanto algumas das operações sensoriais superiores possuem órgãos dedicados, no cérebro, enquanto outras operações, como a lembrança (Black 1996) e a escolha (Phillipson 2013), são meras funções produzidas pelas múltiplas faculdades trabalhando em conjunto. Essa questão do

“sujeito” é particularmente controversa, como veremos, para as faculdades do intelecto.

O “fundamento” da cognição em todos os níveis é sua passividade (*GrdAnima* II.54). Isso é particularmente claro para os cinco sentidos externos, os quais têm como objeto as qualidades materiais do mundo exterior. A cor, por exemplo, objeto próprio da visão, é uma mistura elementar na superfície dos corpos (*ParaParv* I.10 {15}), que atua sobre um meio iluminado e depois sobre o órgão do olho, fazendo a cada estágio seu receptor ser como a própria cor. A confiabilidade geral (embora não perfeita) do processo - que um sentido com relação ao seu objeto próprio do sentido “não erra em relação a ele na maior parte das vezes” (*GrdAnima* II.63) - é um produto da regularidade causal do mundo natural. De fato, a passividade dos cinco sentidos é tal que Ibn Rushd, ao falar com mais cuidado, parece tratar esses órgãos como eles mesmos fossem simplesmente o meio corpóreo por meio do qual as qualidades sensíveis são transmitidas ao único e verdadeiro princípio da sensação, o sentido comum (*al-hiss al-mushtarak*). Ele escreve, por exemplo, que “através do mais profundo de todos os véus do olho, o sentido comum pode perceber a forma” (*ParaParv* I.19 {30}); aqui é onde passamos de um estágio puramente corpóreo para “o primeiro dos estágios espirituais” (*ParaParv* II.26 {42-3}). A lição que ele extrai do tratamento notoriamente obscuro de Aristóteles sobre o sentido comum (*De anima* 425b12ss) é que o princípio da sensação é “uno em número e múltiplo em extremidades e órgãos”, como um ponto no centro de um círculo (*ParaAnima* §260). Apenas aqui a percepção é autoconsciente e capaz de assimilar os objetos de múltiplas modalidades sensoriais. Toda a cognição subsequente é dependente

das informações coletadas nesse estágio. (Veja Black 2019 para o empirismo estrito da teoria.)

Para explicar o papel funcional do sentido comum, Ibn Rushd aceita sua localização tradicional - até mesmo antiquada - no coração, com a concessão de que o sentido comum tem sua origem lá, mas termina no cérebro (*ParaParv* II.36 {59}). Isso traz formas sensíveis às faculdades sensoriais superiores, das quais ele reconhece três que são distintas no interior do cérebro humano tanto na função quanto no sujeito:

- imaginação (al-mutakhayyila, al-khayāl)
- faculdade cogitativa (al-mufakkira, al-mumayyiza)
- memória (al-ḥāfiẓa, al-dhākira)

Essas faculdades, listadas em ordem de anterior à posterior em relação às supostas três câmaras do cérebro (*ParaParv* II.26 {42}), respondem por grande parte da cognição humana. Basicamente (para detalhes, consultar *GrdAnima* II.63, III.6; Blaustein 1984; Hansberger 2019), a imaginação nos permite formar imagens sensoriais tomadas da sensação mesmo quando no momento não estamos sentindo um objeto. A faculdade cogitativa refina essas imagens para permitir uma apreensão distinta dos “conteúdos individuais” (*al-ma‘ānī al-shakhṣiyya*, conhecidos na tradição latina como “intenções”) que estão confusamente contidos na experiência sensorial. A memória armazena e recupera essas imagens. Ibn Rushd argumenta explicitamente (*Incoerência* II.2 {546-7}) que a faculdade cogitativa pode fazer todo o trabalho que Ibn Sīnā dividiu entre uma faculdade cogitativa e uma faculdade estimativa adicional (*al-quwwa al-wahmiyya*). O processo geral é comparado à gradual “abstração e limpeza” da casca, eventualmente deixando apenas a própria fruta

(*ParaParv* II.26 {43}), essas frutas sendo as “diferenças substanciais” entre os indivíduos (*GrdAnima* II.65). Os animais não humanos, por carecerem inteiramente de uma faculdade cogitativa, são incapazes de ir além das aparências sensoriais superficiais (*GrdAnima* III.57).

Mantendo sua orientação amplamente naturalista, Ibn Rushd concede ao cérebro uma parcela muito maior da carga cognitiva do que a encontrada na maioria dos filósofos pré-modernos. Mas o “fruto” que essas faculdades corpóreas produzem é sempre uma representação de um indivíduo particular. Pensar abstratamente - ter conceitos universais - requer as faculdades do intelecto e é aqui que seu naturalismo notoriamente chega ao fim. Embora Ibn Rushd utilize uma desconcertante variedade de termos para diferentes aspectos do intelecto, acaba endossando apenas duas faculdades intelectuais distintas tanto na função quanto no sujeito:

- um intelecto agente (*‘aql al-fa‘āl*) que ilumina as intenções imaginadas, tornando-as universais;

- um intelecto material (*‘aql al-hayūlāni*) que recebe essas formas abstraídas e desse modo pensa - adequadamente descrito como "material" não porque é corpóreo, mas porque, no domínio inteligível, é uma potencialidade semelhante à da matéria para receber formas.

Seguindo o que até então era a visão aristotélica dominante, ele trata o intelecto agente como uma substância única, separada e eterna, e gasta pouco tempo argumentando em favor dessa doutrina, ou mesmo explicando como ele “ilumina” intenções imaginadas (*GrdAnima* III.17-18; Davidson 1992, pp. 315-18). Em contraste, ele discute o intelecto material longamente em vários tratados, com seus pontos de vista evoluindo dramaticamente ao longo do tempo (ver

Taylor 2009). Aqui, concentrar-nos-emos apenas em sua posição sobre o assunto considerada final, conforme estabelecida no *Grande comentário*, segundo o qual o intelecto material, como o intelecto agente, é uma substância única, separada e eterna (*GrdAnima* III.5).

Ibn Rushd reconheceu a audácia de supor que os seres humanos compartilham de um único intelecto, escrevendo que “esta afirmação veio a mim após longa reflexão e intenso cuidado, e não a vi em ninguém antes de mim” (*ComAlex*, p. 30). De fato, certa vez, ele próprio chamou tal visão de “repulsiva” (*ParaAnima* §282). Ainda assim, podemos entender o porquê de ele acabar sendo levado a isso à luz de seu compromisso com três proposições:

- A. Os seres humanos pensam abstratamente;
- B. O pensamento abstrato é impossível para os seres corpóreos;
- C. Os seres humanos são corpóreos.

Embora o trio seja conjuntamente contraditório, cada afirmação é individualmente plausível: (A) parece óbvio; (B) segue-se do argumento aristotélico já familiar de que uma faculdade capaz de compreender todos os corpos não deve conter em si a natureza de nenhum corpo (*GrdAnima* III.4); (C) é uma consequência da conclusão final de Ibn Rushd de que as várias estratégias para situar uma faculdade imaterial dentro de um ser humano - a sua própria e a dos comentadores antigos - foram todas falhas. A genialidade de sua posição final foi encontrar uma maneira de ter todas as três afirmações abarcadas. Em certo sentido, os seres humanos são compostos individuais de matéria e forma substancial e, portanto, totalmente corpóreos. Embora ele consistentemente descreva tanto o intelecto material quanto o intelecto agente como partes da alma humana (por exemplo, *GrdAnima* III.5 {406}), eles são almas e

atualidades apenas equivocadamente: eles não são a atualidade de um corpo (*GrdAnima* II.7, II.21, III.5 {396-7}). Quando os seres humanos são concebidos dessa maneira restrita, (C) é verdadeiro e (A) é falso.

Porém, é claro que deve haver algum sentido em que (A) é verdadeiro. Ibn Rushd insiste que, embora todos compartilhem o intelecto material, o pensamento dele pode contar como o *meu* pensamento. Para explicar isso, ele apela para a doutrina de Aristóteles segundo a qual “a alma nunca pensa sem uma imagem” (*De anima* III.7, 431a17; Wirmer 2008, 367-75). O intelecto material, embora separado, depende, tanto para sua função quanto para sua própria existência, de receber intenções imaginadas dos seres humanos individuais (*ComAlex* p. 29); ele é eterno apenas porque a espécie humana é eterna (*GrdAnima* III.5 {407}). Cada um de nós, portanto, controla parcialmente a operação desse intelecto material separado. A operação *dele* é pensar, mas na medida em que cada um de nós controla nossa imaginação, e a imaginação é o que desencadeia o pensamento, é apropriado pensar nos pensamentos que desencadeamos como *nossos* pensamentos e pensar os dois intelectos compartilhados, agente e material, cada um como parte de nossa alma (*GrdAnima* II.60, III.18, III.36 {500}). Com isso, Ibn Rushd oferece a primeira afirmação desenvolvida da tese da mente estendida: que o sistema cognitivo de um ser se estende além do organismo individual. Quando os seres humanos são concebidos dessa maneira estendida, (A) é verdadeiro e (C) é falso.

Mesmo que essa concepção estendida de um ser humano seja permitida, isso ainda deixa uma questão sobre porque esses dois intelectos separados devem ser cada um singular e, assim, compartilhados por todos os seres humanos. A resposta de Ibn Rushd

depende, em parte, de um argumento contra conceitos privados: que sem conceitos que são literalmente compartilhados, os professores não poderiam transmitir conhecimento aos alunos (*GrdAnima* III.5 {411-12}; Ogden no prelo⁶). Ele também argumenta que um intelecto individuado por um sujeito corpóreo receberia formas individuadas (*GrdAnima* III.5 {402}; Ogden 2016). Consequentemente, ele pensa que o domínio dos conceitos inteligíveis em ato e dos intelectos nos quais esses objetos existem deve ser inteiramente separado do reino material e não pode ser individuado pela matéria. E, como vimos nas duas seções anteriores, ele está, por razões independentes, comprometido com a existência de tal reino entre as esferas celestes. Assim, as faculdades intelectuais humanas podem ser identificadas como os membros mais baixos dessa hierarquia (*GrdAnima* III.19; Davidson 1992, 223-31; Taylor 1998).

6. Religião

6.1 Deus

Ibn Rushd acredita que a existência de Deus pode ser demonstrada por meio de um argumento complexo derivado da física aristotélica estabelecendo a existência de uma causa primeira (ver §5). Assim como acontece com os argumentos físicos em geral, o argumento é um mero sinal (*dalīl*), partindo de características

⁶ NdO: Este artigo foi publicado em 2021.

empíricas do mundo que são mais conhecidas por nós, mesmo que causalmente posteriores (*GrdMeta* 12.5 {1423}; ver §2). Ele rejeita os argumentos metafísicos *a priori* de Ibn Sīnā (Davidson 1987 cap. 10; Bertolacci 2007) e os [argumentos] dos teólogos asharitas (*Kashf* 1), todos os quais ele considera que não apenas não são demonstrativos, mas que também falham em ser persuasivos para as pessoas comuns. Para eles, deve-se seguir o exemplo do Alcorão e implementar argumentos a partir do desígnio (*Kashf* 1.33-38 {118-22}).

Mantendo as observações de Aristóteles na *Metafísica* XII.7, Ibn Rushd sugere que Deus não opera como uma causa eficiente, mas apenas como uma causa final e formal. A causalidade eficiente prevalece entre os corpos naturais quando um corpo em movimento em ato leva outro corpo do movimento em potência para o movimento em ato. Os corpos celestes, no entanto, já estão em ato, sendo assim eternamente e, portanto, neste domínio, a causação eficiente não tem lugar (*PossibConj* 14.86). A relação da Causa Primeira com as esferas celestes, então, é como aquela do inteligível com relação ao intelecto - ou seja, os pensamentos eternos da Causa Primeira são as formas que servem como causas finais inspirando as inteligências celestes (*GrdMeta* XII.36 {1592}; XII.44 {1652}; *GrdCaelo* IV.1.654; *Incoerência* I.14 {481}; *Conjunção* Epístola 1, par. 3-4). Deus, sendo completamente imaterial, não pode agir diretamente no reino material sublunar, mas desempenha um papel causal apenas por meio da mediação das esferas celestes: “o temporal não pode proceder de um ser absolutamente eterno, mas apenas de um ser eterno que é eterno em sua substância, mas temporal em seus movimentos, ou seja, o corpo celeste” (*Incoerência* I.13 {467}). (A interpretação aqui é mais controversa do que este breve resumo

sugere. Para várias abordagens, consulte Kogan 1985 cap. 5; Davidson 1992, 227-30; Adamson 2019; Twetten no prelo.)

Apenas Deus, entre os seres intelectuais, não tem outro objeto de contemplação intelectual que possa servir como sua causa final. Ao contrário, “a Primeira Forma não pensa em nada fora de si mesma” (*GrdAnima* III.5 {410}; *EpiAnima* 219 {93}; *EpiMeta* 4.158 {147}; *GrdMeta* XII.51 {1700}). Isso ajuda a explicar a simplicidade única de Deus como uma mente pura, estando sempre completamente atualizada sem depender de nada além do próprio Deus. No entanto, isso leva a questões sobre o sentido em que se pode dizer que Deus tem conhecimento do mundo criado. Esta é “a dúvida mais poderosa” em relação a esta concepção de Deus (*EpiMeta* 4.159 {148}) e ameaça conduzir à posição que al-Ghazālī rotulou como herética: que Deus não conhece particulares (*Incoerência* II.4 {587}). Ibn Rushd nega que esteja comprometido com essa consequência. Deus tem conhecimento do mundo criado à sua maneira, o qual não é nem universal nem particular, não como se seus pensamentos fossem causados pelo mundo, mas antes como a causa do mundo (*Incoerência* I.3 {226-7}, I.13 {462}; *Damīma* 7; *GrdMeta* XII.51 {1707-8}). Quanto à mente divina, o “pensar a si mesmo é idêntico ao seu pensar toda existência” (*Incoerência* I.11 {435}).

A aplicação de termos a Deus e às criaturas de maneira não unívoca (*bi-ishtirāk*) é uma situação comum para Ibn Rushd (*GrdMeta* XII.39 {1620-4}). Ela surge, por exemplo, não apenas no caso do conhecimento, mas também no caso da vontade. Pois, uma vez que Deus “está isento de passividade e mudança”, Ele não exerce a vontade no sentido usual do termo (*Incoerência* I.3 {148}). Ainda

assim, em outro sentido, Deus é “um agente intencional e voluntário” (*Kashf* 5.80 {163}) em virtude da relação causal especial que Deus tem com o mundo. Do mesmo modo, Ibn Rushd afirma, em um sentido especial, que Deus é o criador do mundo (*QFis* 3; *Kashf* 5.78-91 {161-173}) e que Deus exerce providência (*ināya*) sobre todos os seres existentes, embora negue que qualquer indivíduo desfrute de uma providência divina especial (*GrdMeta* XII.37 {1607}, XII.52; *EpiMeta* 4.176-81 {166-71}). É difícil avaliar o grau em que, nesta explicação, a vontade de Deus ou o mundo são necessitados (Belo 2007; Hourani 1962; Taylor 2014).

As várias vertentes da concepção de Deus de Ibn Rushd são apresentadas, por um lado, contra a filosofia insuficientemente aristotélica de Ibn Sīnā e, por outro lado, contra a teologia asharita (*kalām*). Seu exame sistemático dos asharitas no *al-Kashf* estabelece, de modo amplo, que seus métodos são sofisticos e delirantes, valendo-se de dois recursos básicos: a intenção da Lei islâmica e a filosofia de Aristóteles (Arfa Mensia 2019). No entanto, mesmo onde Ibn Rushd está examinando os *mutakallimūn* e oferecendo interpretações concorrentes dos textos religiosos, não é sua intenção colocar a filosofia a serviço de qualquer tipo de teologia. Em vez disso, esses escritos são classificados de forma mais apropriada como considerações filosóficas sobre textos religiosos e questões teológicas.

A profecia é um bom exemplo de como Ibn Rushd se distingue tanto dos teólogos quanto das abordagens filosóficas anteriores (Taylor 2018). A confiabilidade da profecia é fundamental para o Islã: “o envio de profetas é baseado no fato de que a revelação desce do céu para eles e, nisso, nossa religião está baseada” (*Kashf* 4.58 {142}).

Os asharitas se basearam principalmente em milagres para estabelecer a veracidade do profeta Maomé. Ibn Rushd avalia essa abordagem a partir de sua base aristotélica. Seu primeiro passo é situar o miraculoso (*muʿjiz*) como uma ferramenta de persuasão pertencente à arte da retórica, apoiando-se na pretensão profética como um argumento extrínseco (Ben Ahmed 2012). Analogamente, quando juro que algo é verdadeiro, o juramento que faço não tem conexão intrínseca com aquilo que é afirmado ser verdadeiro. Os asharitas concebem a relação entre ser profético e um milagre como a da qualidade com seu ato. O milagre deve ser, em princípio, um ato que é gerado a partir dessa qualidade, assim como o ato de curar o enfermo emana da qualidade de ser um médico (*Kashf* 5.95-6 {177}). Consequentemente, a prova de que sou um profeta é que posso produzir um ato extraordinário, como andar sobre a água, transformar um pedaço de pau em uma cobra ou partir a lua. Ibn Rushd responde identificando um milagre como meramente “um sinal externo” da profecia. O ato que mais se aproxima de demonstrar a profecia é o de estabelecer uma lei que seja útil para as pessoas. Assim, é o Alcorão que prova a veracidade de Maomé: “Devido à universalidade do ensinamento do Livro Precioso e à universalidade das leis contidas nele – e com isso quero dizer da sua responsabilidade de promover a felicidade de toda a humanidade - esta religião é comum a toda a humanidade” (*Kashf* 5.103 {184}). Diferentemente, o milagre é, no máximo, complementar e um argumento baseado em milagres é meramente persuasivo ou retórico. (Ver mais em Arfa Mensia 1999, Ben Ahmed 2012).

6.2 Lei

O Tratado decisivo argumenta enfaticamente que a filosofia deve ter um lugar proeminente na reflexão religiosa e, especificamente, na Lei islâmica (*sharī'a*). Essa postura, juntamente com sua devoção à demonstração segundo o modelo aristotélico (ver §2), pode levantar a questão do “racionalismo” de Ibn Rushd: ele considera a filosofia como tendo algum tipo de prioridade em contextos religiosos? Contudo, esta questão não é de Ibn Rushd visto que ele não estabelece nenhuma hierarquia entre a filosofia e a verdadeira religião. A lei pode servir como uma espécie de preâmbulo à filosofia, dirigida a um público muito mais amplo e contendo pistas para orientar o filósofo em questões teóricas. No entanto, não é uma questão de prioridade. Como ele escreveu em uma passagem famosa que (talvez de forma reveladora) ecoa os *Primeiros analíticos* I.32 de Aristóteles,

uma vez que a lei é verdadeira [...], nós, a comunidade muçulmana, sabemos firmemente que o raciocínio demonstrativo não leva a desacordo com o que a lei estabelece. Pois a verdade não se opõe à verdade, mas concorda com ela e dá testemunho dela” (*Tratado decisivo* 12; ver Taylor 2000).

O alvo implícito do *Tratado decisivo* é a notória *fatwa* de al-Ghazālī contra a metafísica. Ao caracterizar a filosofia, em termos estritamente metafísicos, como uma ciência que remete ao Artesão a partir dos artefatos por meio de métodos demonstrativos, Ibn Rushd

pretende mostrar que Deus não pode ser comprovadamente conhecido sem esses métodos. Proibir esse caminho para o conhecimento daqueles que são capazes disso é uma injustiça tanto para Deus quanto para esses estudiosos. Em seu *Grande comentário à Metafísica* (I.2 {10}), ele chega a distinguir entre dois tipos de *sharī'a*, uma geral para todos ou a maioria das pessoas e outra “específica” para os filósofos. Isso pode sugerir que a filosofia, para aqueles capazes dela, transcende os ensinamentos da lei islâmica (Taylor 2012), mas não está de todo claro se Ibn Rushd alguma vez tenha se comprometido com tal afirmação. Aqui no *GrdMeta*, ele pode estar falando de *sharī'a* apenas vagamente, como um “caminho” ou “método”. Assim, mesmo que ele queira dizer que a filosofia é literalmente uma *sharī'a*, não se segue que seja uma lei que compete contra a religião. Afinal, o específico se sobrepõe ao geral como algo complementar, não conflitante.

Certamente, a *sharī'a* geral do Islã está parcialmente sujeita à interpretação dos filósofos, uma vez que eles são os únicos que têm o arsenal, ou seja, a demonstração, para revelar seus significados ocultos, alegorias, sinais e símbolos. No fim das contas, porém, isso serve à *sharī'a* ela mesma e não pode ser diferente, pois, como Ibn Rushd nunca se cansa de declarar, a Lei Islâmica é verdadeira e convoca todos, inclusive os filósofos, a seguir suas prescrições (por exemplo, *Incoerência* II.4; *Tratado decisivo* 11). Os filósofos perseguem um caminho para esta verdade - o caminho mais exaltado disponível para os seres humanos - mas há outros caminhos, como o retórico e o dialético, que também chegam a esta verdade.

Apesar de todo o envolvimento de Ibn Rushd em questões esotéricas do aristotelismo, ele era, ao mesmo tempo, um juiz

praticante, profundamente preocupado com a teoria jurisprudencial. O principal trabalho de Ibn Rushd neste domínio é o *Manual do jurista diligente*, um extenso manual sobre as causas das disputas dos juristas e uma comparação entre os motivos para a tomada de decisões por diferentes escolas sunitas de jurisprudência. A originalidade do manual reside nos mecanismos racionais que Ibn Rushd emprega para estabelecer regras gerais para a compreensão de acordos e desacordos entre juristas. Ele escreve que “nossa intenção nessas questões é apenas as regras que regem a lei, não uma enumeração dos ramos, o que não teria fim” (*Manual do jurista* 26.241 {ii.202}). Portanto, em vez de se concentrar em enumerar as diferenças existentes entre juristas e escolas de jurisprudência, Ibn Rushd tenta explicar essas diferenças remetendo-as aos princípios, regras e causas que as regulam. Seguindo os pontos de desacordo entre os juristas e deduzindo as causas desse desacordo e, assim, trazendo-os de volta aos princípios e regras gerais equivalentes a uma máxima geral enraizada em sua alma (*Manual do jurista* 24.179, 220-1 {ii.148, 184-5}), o jurista diligente (*al-mujtahid*) torna-se capaz de decidir sobre as situações desconhecidas que enfrentará.

O que torna essas regras gerais tão importantes é o estilo imitativo e repetitivo da jurisprudência da época de Ibn Rushd, o qual foi dominado pelo foco em casos particulares e pela interminável ramificação de pontos de vista. Assim, ou o jurista trabalha de acordo com uma regra que distinga casos semelhantes dos demais ou trabalha de acordo com o senso comum ordinário para produzir respostas polêmicas. É disso que os escritos dos malikitas sofreram em seu tempo. Ibn Rushd insiste em estabelecer máximas jurisprudenciais que tornem compreensível a discordância

entre escolas de jurisprudência e juristas e forneçam ao jurista diligente mecanismos básicos para a tomada de decisões sobre problemas e casos emergentes.

7. Medicina

Escritos sobre medicina ocupam um lugar importante na carreira de Ibn Rushd. A prática da medicina não era sua profissão: “é esta parte da medicina que eu acredito que me impede de ser perfeito nesta arte. Eu não tive muita prática” (*Kullīyyāt* VII.517). Mesmo assim, ele deixou muitos textos interessantes: um *Comentário ao poema médico de Ibn Sīnā*, seu *al-Kullīyyāt (Princípios gerais de medicina)* e vários escritos e comentários a Galeno. De fato, foi sugerido que, perto do fim da carreira de Ibn Rushd, ele tenha sido forçado a deixar de lado seu projeto filosófico de escrever os grandes comentários aos textos de Aristóteles e, em vez disso, voltar-se para o texto de Galeno sobre medicina (Al-‘Alawī 1986a).

O comentário sobre Ibn Sīnā desafia a concepção usual de uma rivalidade entre os dois grandes filósofos islâmicos. Ele diz que escolheu comentar o *Poema de Ibn Sīnā* porque é “melhor do que muitas das introduções escritas em medicina” (*ComIbnSīnā* 40). Mesmo assim, durante a última década da vida de Ibn Rushd, é Galeno quem se torna uma de suas principais autoridades. Ainda assim, Galeno costuma ser alvo de críticas. Em *al-Kullīyyāt*, por exemplo, uma obra que ele revisou repetidamente (Gätje 1986), as revisões muitas vezes se movem na direção de serem cada vez mais críticas a Galeno (*Kullīyyāt* II.162, II.184, etc.).

A medicina, para Ibn Rushd, é uma arte e não uma ciência, preocupada com a prática e não com a teoria (Chandelier 2019). De acordo com o prólogo de *al-Kullīyyāt*,

a arte da medicina é uma arte que atua (*sinā'a fā'ila*) com base em princípios verdadeiros; buscamos, por meio dela, preservar a saúde do corpo humano e eliminar ao máximo as doenças de cada corpo. Portanto, o objetivo desta arte não é curar sem falhas (*lā budda*), mas sim agir de maneira apropriada, na medida e no tempo apropriados, enquanto se espera atingir o objetivo dela, como na arte da navegação e na do comando de um exército. (prol. 127)

Esta definição baseia-se na famosa divisão das artes entre o que pertence à esfera da necessidade e o que pertence à esfera da possibilidade. A arte da medicina não pertence à esfera onde as consequências se seguem necessariamente às ações, como acontece com artes como a carpintaria. Na medicina, mesmo que o médico atue com base em princípios científicos, o fim pretendido não necessariamente se segue. Como ele diz, “Aparentemente, não temos nenhuma das premissas que nos trazem certeza em muitas dessas buscas. Mesmo assim, devemos tentar, na medida do que somos capazes” (*Kullīyyāt* II.208). A dimensão prática da medicina é igualmente central em seu comentário a Ibn Sīnā, que começa com a declaração de Ibn Sīnā de que “medicina é preservar a saúde e curar doenças” e comenta: “Esta é a definição de medicina e sua conclusão seria dizer que a medicina é uma arte cuja ação é preservar a saúde e curar a doença, baseada na ciência e na experiência” (*ComIbnSīnā* 46;

ver também *Kullīyyāt* prol.131). Como se pode notar, Ibn Rushd insiste na ação em ambos os textos.

O propósito de *al-Kullīyyāt*, de acordo com o prólogo, é extrair da arte da medicina

um resumo (*jumla*) suficientemente conciso e breve para servir como introdução para quem gostaria de explorar as partes da arte e também como admoestação (*tadhkira*) para quem gostaria de refletir sobre a arte. Buscamos aquelas afirmações que correspondem à verdade, mesmo que contradigam as opiniões de pessoas que pertençam à arte. (prol. 127)

No entanto, *al-Kullīyyāt* não é um livro de generalidades médicas, como algumas traduções tendem a sugerir. É, antes, um livro sobre as causas universais da medicina (*kullīyyāt fī al-tibb*), como seu título sugere - isto é, sobre os fundamentos, princípios e regras básicas que regulam a teoria e a prática médica. Assim, fornece os fundamentos (*uṣṭuqāt*) da arte médica (*Kullīyyāt* III.282).

Na mesma linha, *al-Kullīyyāt* está longe de ser um livro didático (*kunnāsh*); foi, ao contrário, escrito contra a tradição dos livros didáticos que prevaleciam na arte da medicina. É uma defesa da arte da medicina “silogística” contra a medicina experiencial. Ele diz:

Quanto àqueles que se limitam ao método dos livros didáticos sem conhecer o método universal, certamente cometerão erros, como os médicos de nosso tempo. Quanto a limitar-se a assuntos universais, isso pode ser possível se o médico for muito hábil. Portanto, uma das

condições de perfeição que são consideradas nas artes é que o artesão tenha o poder de deduzir o que precisa deduzir. (*Kullīyyāt* VII.552)

O estatuto da experiência, na medicina, é limitado, mas não totalmente excluído:

Uma vez que os universais da arte da medicina sejam adquiridos, necessita-se da experiência a partir da qual se adquirem premissas particulares para serem usadas em cada caso particular. Essas premissas não podem ser escritas em um livro porque são ilimitadas. (*Kullīyyāt* VII.517)

Ibn Rushd, no entanto, ao criticar os manuais e livros didáticos sobre particularidades médicas, abre uma exceção para Abū Marwān Ibn Zuhr, cujo *al-Taysīr* pode ser confiável porque os detalhes que ele contém estão de acordo com os ensinamentos universais da medicina teórica (*Kullīyyāt* VII.583).

Em suma, *al-Kullīyyāt* é uma tentativa de fazer avançar a prática médica a fim de sair do nível dos infinitos detalhes, que não podem ser reunidos em um livro, para o nível das regras (*qānūn*) e princípios (*dustūr*) estabelecidos que a governam (*Kullīyyāt* III.282). É uma tentativa de elevar o discurso médico ao nível de uma ciência, vinculando suas premissas e princípios às ciências naturais aristotélicas (Al-‘Alawī 1986a, 180). Essa metodologia holística é característica de como Ibn Rushd abordou as artes e as ciências de seu tempo. Mostra sua inclinação em organizá-los de forma a protegê-los do caos e erguê-los ao nível da prática científica

estabelecida com base em princípios e fundamentos universais. Casos particulares, por serem ilimitados, não podem ser tratados a menos que existam leis gerais que nos ajudem a deduzir decisões sobre particulares com base em princípios e fundamentos.

8. Ética e Política

Para Ibn Rushd, as ciências dividem-se fundamentalmente em teórica (*naẓarīya*), que visa o conhecimento (*‘ilm*), e prática (*‘amalīya*), que se preocupa com a ação voluntária (*República* I.21; *GrdFis* proem). A principal ciência prática é a política, a qual Ibn Rushd vê como dividida, assim como a medicina, em uma parte mais teórica e outra mais prática. A primeira e mais teórica examina as ações voluntárias em geral, suas disposições associadas (as virtudes e os vícios) e as relações entre esses elementos. A segunda parte, mais prática, examina como essas disposições se estabelecem no interior das almas e como são aperfeiçoadas e impedidas (*República* I.21). A primeira parte é encontrada na *Ética nicomaqueia*, de Aristóteles, e a segunda parte na *Política*. Embora Ibn Rushd tenha composto um comentário à primeira e soubesse que a segunda estava disponível em árabe em outro lugar, ele reclama que ela “ainda não chegou até nós nesta península” (*ParaÉtica* X.160G). Assim, ele escolheu comentar a *República* de Platão como uma fonte alternativa para a segunda parte da ciência política.

Seguindo a *Ética nicomaqueia*, Ibn Rushd considera que o objetivo da vida humana é a felicidade (Hourani 1962). Para as pessoas comuns, o guia definitivo para a felicidade é o Alcorão, o qual

exibe uma sabedoria milagrosa nas regras que estabelece para promover o florescimento humano (ver §6.1). Porém, a suprema felicidade humana, para aqueles que são capazes dela, é tornar-se perfeito nas ciências teóricas (*GrdFis* proem). Tal perfeição é atingida quando os seres humanos se unem ao Intelecto Agente separado, ou seja, passam de uma concepção parcial dos objetos inteligíveis para uma concepção do próprio Intelecto Agente. Neste ponto, um ser humano, em certo sentido, assume uma “existência eterna” (*PossibConj* 5.41; *GrdFis* proem) e “se torna até como Deus” (*GrdAnima* III.36 {501}), ou até mesmo “torna-se um dos seres eternos, incorpóreos” (*PossibConj* 5.40). Essa noção de conjunção (*ittiṣāl*) teve uma história complexa entre os aristotélicos anteriores e a posição de Ibn Rushd sobre o que ela envolve e se ela é possível desenvolveram-se ao longo do tempo (Davidson 1992, 321-56; Black 1999). Os textos aqui são complicados, mas sugerem que ele rejeitou a crítica de al-Fārābī de que a conjunção nada mais é do que “um conto contado por uma velha” (*PossibConj* 14.85; *Epístola* 1 par. 40), e que ele a aceitou como, em certo sentido, o objetivo da vida humana, o que seria alcançado por meio da contemplação, com o auxílio da oração e do Alcorão (*PossibConj* 15.103-4).

Uma compreensão perfeita e conjunta das ciências teóricas traz consigo, necessariamente, a posse completa das virtudes morais. Alguém a possuindo será perfeito tanto no entendimento intelectual quanto na “atividade que lhe é própria” (*GrdAnima* III.36 {500, 501}). Se esse tipo de excelência moral não é muito observado naqueles que vemos reivindicar com vigor a posse da ciência, isso apenas atesta a pobreza das realizações deles (*GrdFis* proem). No entanto, a perfeição que Ibn Rushd descreve por meio da conjunção com o

Intelecto Agente parece envolver algo diferente da imortalidade pessoal, pois ele se recusa expressamente, contra al-Ghazālī, a endossar a ressurreição dos corpos (*Incoerência* II.4 {580-6}), mas ainda assim, ele insiste que a alma humana é individuada em virtude de seu corpo. Assim, ele explicitamente conclui, “se a alma não morre quando o corpo morre, ou se há algo desse tipo dentro da alma, então, ela deve, uma vez que tenha deixado os corpos, ser uma em número” (*Incoerência* I.1 {29}). Assim - embora os pesquisadores não sejam unânimes neste ponto - parece que Ibn Rushd, seja lá o que for que ele possa ter pensado sobre conjunção, não pretendia que a promessa da imortalidade da alma se estendesse a cada um de nós como indivíduos (Taylor 1998).

Assim como a parte teórica da medicina tem como objetivo a ocupação mais prática de preservar a saúde e curar a doença, também, na esfera política, a primeira parte tem como seu fim a perfeição da segunda parte. Isso quer dizer que o objetivo da investigação ética é, em última instância, “a governança das cidades” (*ParaÉtica* I.3, 3F). Essa concepção instrumental da ética parece estranha da perspectiva da filosofia europeia posterior, mas é o que o próprio Aristóteles afirma expressamente na *Ética nicomaqueia* I.2 e é compatível com o afastamento, por parte de Ibn Rushd, dos seres humanos individuais da posição de *locus* último de valor no universo.

Desde o início, Ibn Rushd anuncia que o objetivo de seu comentário sobre a *República* será despojar-se das partes meramente dialéticas de modo a identificar as pretensões que atingem o nível de ciência demonstrativa (*República* I.21). Consequentemente, ele trata muito seletivamente dos dez livros que compõem a *República* de Platão, dispensando inteiramente o primeiro e o décimo livros e a

primeira metade do segundo livro, fundindo o restante em três livros. O primeiro apresenta a ciência política e reflete sobre os componentes da cidade virtuosa, especialmente os guardiões. O segundo considera os governos virtuosos e as qualidades do governante da cidade virtuosa e do filósofo. O terceiro é dedicado aos governos não virtuosos, comparações entre eles e a transição de um para outro.

O texto platônico está submetido a dois enquadramentos paralelos. O primeiro é aristotélico, tanto em sua estrutura teórica geral - substituindo o caráter dialético e dialógico do texto platônico pela estrutura ética e lógica de Aristóteles (Butterworth 1986) - quanto em seus detalhes particulares, como quando Ibn Rushd enfatiza o papel da lógica em vez de matemática no treinamento dos guardiões e do governante da cidade virtuosa (*República* II.76-7). A segunda é a contextualização deste texto no ambiente islâmico e andaluz. Ibn Rushd toma as dinastias omíadas, almorávidas e almôadas como exemplos de muitas das questões que aborda no texto e critica duramente o atual reinado almôada (por exemplo, *República* III.103), assim como a posição do filósofo no seu tempo, a qual ele compara a estar cercado por monstros ferozes (*República* II.64). Essa atitude crítica é particularmente notável quando ele discute como as mulheres, compartilhando as mesmas naturezas que os homens, são adequadas para as mesmas atividades, adequadas para servir como guardiãs, filósofas e governantes. Ainda assim, do modo que são as coisas, essas capacidades não são fomentadas: “uma vez que as mulheres dessas cidades não estão preparadas com relação a nenhuma das virtudes humanas, elas frequentemente se

assemelham a plantas. O fato de serem um fardo para os homens dessas cidades é uma das causas da pobreza” (*República* I.54).

É claro que Ibn Rushd comenta a *República* apenas por falta de outra obra superior de Aristóteles. No final de sua paráfrase sobre a *Ética nicomaqueia*, ele descreve as deficiências do tratado de Platão e critica Ibn Bājja por ter julgado a *República* como o tratado perfeito sobre a cidade virtuosa. O que é menos claro é quais eram exatamente as fontes textuais próprias de Ibn Rushd. Ele lidou diretamente com o texto de Platão, com a ajuda de Galeno, al-Fārābī e da *Retórica*, de Aristóteles? Ou o texto platônico não estava em suas mãos, o que significa que ele estava comentando o *Compêndio sobre a Política de Platão*, de Galeno, com a ajuda de al-Fārābī e Aristóteles? Embora o uso dos textos de Aristóteles e al-Fārābī seja claro, a questão de seu acesso a Platão permanece obscura (Mahdi 2016).

9. Recepção

Nosso foco tem sido Ibn Rushd. Contudo, ao estudar esse assunto, não se pode deixar de notar a estranha maneira pela qual os estudos modernos se preocuparam mais com a recepção posterior de suas ideias do que com o próprio Ibn Rushd. Aqui, consideramos brevemente a recepção de seu pensamento no contexto muçulmano, judaico e cristão.

9.1 Árabe

Ibn Rushd é frequentemente descrito como um filósofo que falhou em atrair a atenção de sua primeira audiência, resultando na morte de sua filosofia nas mãos dos leitores islâmicos aos quais estava destinada, o que se diz ter continuado até seu renascimento nos debates ideológicos do Renascimento árabe (*nahḍa*) (Kügelgen 1994, al-Jābirī 1998). Certamente, a influência de Ibn Rushd em contextos muçulmanos não pode ser comparada à influência esmagadora de Ibn Sīnā, nem mesmo à influência do próprio Ibn Rushd na Europa. Ainda assim, a afirmação comumente ouvida de que ele não teve influência no pensamento islâmico é falsa.

Primeiro, estudos recentes mostraram que Ibn Rushd teve sucessores. Ben Sharīfa (1999) identifica 39 discípulos diretos de Ibn Rushd, a maioria dos quais eram fiéis, e alguns dos quais continuaram seu trabalho em filosofia e ciências conexas.

Em segundo lugar, após a morte de Ibn Rushd, suas obras dificilmente foram ignoradas pelos principais estudiosos da Andaluzia e do Marrocos. Teólogos, matemáticos, sufis, historiadores, médicos, filósofos e figuras literárias usaram extensivamente as obras de Ibn Rushd. Na medicina e na lógica, sua influência em Ibn Ṭumlūs tornou-se recentemente aparente (Ibn Ṭumlūs 2020; Ben Ahmed 2016, 2017, 2019c, 2020a). Sua influência também se estendeu à teologia asharita, como quando Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Miklātī citou o epítome de Ibn Rushd à *Metafísica* e a *Incoerência da incoerência* para refutar os filósofos (Ḥamdān 2005). O mesmo pode ser dito de certos matemáticos magrebinos que se beneficiaram do arsenal

conceitual fornecido pelos escritos filosóficos de Ibn Rushd. Nesse contexto, pode-se citar o exemplo de Ibn Haydūr al-Tādilī, que apresentou o conceito de “o um” (*al-wāhid*) cristalizado por Ibn Rushd (Ibn Haydūr 2018). Ibn Ṭumlūs, al-Miklāti, Ibn ‘Amīra al-Makhzūmī e Ibn Haydūr, entre outros, apropriam-se da análise filosófica de Ibn Rushd sem nomeá-lo, enquanto Ibn Sabīn ocasionalmente usa sem nomear os escritos de Ibn Rushd, mesmo enquanto em outros lugares ele o critique pelo nome - complicando assim a tarefa de identificar os textos utilizados. Alguns desses textos, em particular na jurisprudência e na religião, fizeram parte do currículo na Andaluzia até sua queda (Ben Sharīfa 1999; Akasoy 2008; Ben Ahmed 2019b). De fato, em contextos muçulmanos, algumas das obras de Ibn Rushd estão em uso constante desde sua época até os dias de hoje. Eles fizeram parte do treinamento de estudiosos como Ibn al-Tilimsānī e Ibn Khaldūn, bem como parte do currículo de importantes professores como Abū ‘Abd al-Lāh al-Ābilī (Ibn al-Khaṭīb 1975, iii: 507; Ibn Khaldun 2004).

Em terceiro lugar, surgiram evidências de que alguns dos livros de Ibn Rushd foram transmitidos para o leste, para o Egito e o Levante, e usados por filósofos e estudiosos de lá. Além das cópias do *Kashf* e da *Incoerência* encontradas na Turquia, Egito e Índia, e o testemunho de Maimônides, segundo o qual do Egito conseguiu adquirir a maioria dos comentários de Ibn Rushd (Davidson 2005, 108-10), podemos identificar a difusão das ideias de Ibn Rushd entre alguns filósofos, como é o caso da teoria da unidade da verdade adotada por Abd al-Latif al-Baghdādī (Ben Ahmed 2019a). Além disso, algumas das posições filosóficas e metafísicas de Ibn Rushd sobre causalidade foram adotadas por pensadores geralmente

considerados inimigos do pensamento filosófico e racional, como é o caso de Ibn Taymiyya, que fez uso extensivo e explícito dos textos de Ibn Rushd e adotou algumas das posições dele na sua cristalização da concepção da história da filosofia e *kalām* (Ben Ahmed 2019b, 2020b, 2020d; Hoover 2018).

Em quarto lugar, agora temos também evidências de que os textos de Ibn Rushd chegaram ao Irã no século XVI e se tornaram amplamente conhecidos pelos estudiosos no século XVII. Os catálogos indicam que dezenas deles foram transcritos nessa época. O grande número de exemplares reflete outro fenômeno que não devemos continuar a ignorar: a demanda pelo ensino desses livros e seu uso por alunos e professores nas madraças do Irã safávida. Alguns pensadores e filósofos os usaram em seus debates e ensinamentos. Basta mencionar aqui Abd al-Razzāq al-Lāhijī, Mullah Rajab ‘Alī Tabrīzī e Muḥammad Ṭāhir Waḥīd al-Zamān Qazwīnī (Endress 1999, 2001, 2006; Pourjavady e Schmidtke, 2015; Ben Ahmed, no prelo).

9.2 Hebraico

A filosofia de Ibn Rushd encontrou rapidamente um segundo lar no judaísmo, onde se tornou tão proeminente a ponto de suplantarem Aristóteles como a maior autoridade em filosofia e ciência (Harvey 2000). O primeiro e crítico evento foi a aquisição dos comentários de Ibn Rushd por Maimônides, talvez por volta de 1190. Seus elogios subsequentes a esta obra precipitaram um fascínio de quatro séculos por Ibn Rushd entre os filósofos judeus (Harvey 1992),

focando especialmente em seus comentários, mas estendendo-se até alguns de seus tratados religiosos.

Na medida em que autores judeus começaram a escrever cada vez mais em hebraico, os textos de Ibn Rushd foram vertidos para essa língua graças a uma série de traduções do árabe para o hebraico de 1230 em diante (ver Zonta 2010 e, com mais detalhes, Tamani e Zonta 1997, 31-49). Em 1340, praticamente todos os comentários estavam disponíveis em hebraico, embora muito pouco do próprio Aristóteles fosse traduzido. Paralelamente a esse processo, autores judeus começaram a escrever comentários a Ibn Rushd, dando origem a uma extensa série de “supercomentários” (Glasner 2011). O principal exemplo desse fenômeno é a série de supercomentários de Gersônides sobre Ibn Rushd na década de 1320 (Glasner 1995).

A proporção com a qual Ibn Rushd teve precedência sobre outras fontes do aristotelismo é bastante surpreendente. Um exemplo típico é Shem Tov Ibn Falaquera, cuja introdução à sua enciclopédia, do século XIII, esclarece que “tudo o que escrevo são as palavras de Aristóteles conforme explicadas nos comentários do erudito Averróis, pois ele foi o último dos comentadores e incorporou o que havia de melhor nos comentários [anteriores]” (em Shem Tov Ibn Falaquera §4). Cada um dos vários tipos de comentários rushdianos teve seus defensores em momentos diferentes. Eis o conselho de Moisés Almosnino do século XVI:

[...] não desperdice seu tempo com os epítomes e os médios comentários de Averróis, mas leia apenas os grandes comentários, pois se você ler os grandes comentários com atenção não precisará ler qualquer

outro livro para entender qualquer coisa de ciência da natureza. (Harvey 1985, 61)

Outras figuras importantes do século XIII são Isaac Albalag e Isaac Polqar. Figuras proeminentes do século XIV são Gersônides e Moses Narboni (ver Hayoun 2005), cujo comentário sobre a teoria da conjunção de Ibn Rushd foi traduzido para o inglês junto com a epístola de Ibn Rushd. Nomes proeminentes do século XV incluem Abraham Bibago e Elijah Del Medigo (ver Hayoun 2005). Figuras do século XVI, como Abraham de Balmes, tentaram fazer traduções latinas mais precisas de Ibn Rushd com base em traduções anteriores do árabe para o hebraico (Ivry 1983, Hasse 2016).

9.3 Latim

A influência de Ibn Rushd na Europa cristã, desde o início do século XIII até a Renascença, foi enorme e foi extensivamente estudada. As traduções do árabe para o latim começaram com Michael Scott por volta de 1220 e, em meados do século XIII, a maioria dos comentários aristotélicos já havia sido traduzida (Burnett 2010, 820-21; Hasse 2016, 341-57). Quase imediatamente após o início do trabalho de tradução, suas ideias cresceram em influência (Gauthier 1982) e, já na década de 1230, ele passa a ser conhecido como “o Comentador”. No entanto, rapidamente surgiram preocupações sobre certas afirmações contenciosas e, por volta de 1260, o termo averroísta foi usado em sentido pejorativo, particularmente com relação à unicidade do intelecto (Kuksewicz 1968; ver §5 acima), à eternidade do mundo (Dales 1990; ver §4) e à

ameaça do determinismo (Martin 2015, ver §6.1). Até mesmo autores normalmente moderados, como Tomás de Aquino, lançaram-se a acaloradas invectivas ao considerar essas doutrinas e, em 1270 e novamente em 1277, as listas de proposições condenadas foram dirigidas à Faculdade de Artes da Universidade de Paris, muitas das quais se referiam a posições associados a Ibn Rushd. (Brenet 2015; Wippel 1995).

A situação, porém, era mais complexa do que uma simples oposição entre os “averroístas” e seus adversários. O campo se dividia, no mínimo, em três grupos. Em primeiro lugar, estavam aqueles cujo entusiasmo por uma leitura rushdiana de Aristóteles os levou a adotar posições ousadamente heterodoxas em conflito com o cristianismo. As figuras principais aqui são Siger de Brabant, Boécio de Dácia e John de Jandun (Brenet 2003). Mesmo neste caso, porém, há dúvidas sobre o fato de Ibn Rushd ser o principal ímpeto por trás de suas posições; Van Steenberghen (1980) prefere o rótulo de “aristotelismo radical”. Em segundo lugar, estavam aqueles no extremo oposto, opondo-se não apenas às ideias mais radicais de Ibn Rushd, mas até mesmo ao próprio aristotelismo, como quando Peter John Olivi reclama de Aristóteles que “sem razão, acredita-se que ele seja o deus desta era” (Peter John Olivi §3). Boaventura se tornou uma figura importante nesse movimento (Mahoney 1988). Em terceiro lugar, estava a grande maioria dos filósofos que se encontravam no meio do caminho, incluindo Tomás de Aquino e outras figuras importantes da época, que rejeitaram as leituras de Aristóteles de Ibn Rushd quando entravam em conflito com a autoridade da Igreja, mesmo quando, na maioria dos assuntos, continuaram a confiar no “Comentador”. Assim, um decreto papal de 1341 conclamou a

Faculdade de Artes de Paris a seguir “a ciência de Aristóteles e seu comentador Averróis, e outros antigos comentadores e intérpretes de Aristóteles, exceto em casos que vão contra a fé” (Putallaz 2010, 111).

Onde esse terceiro grupo concordou mais fundamentalmente com Ibn Rushd foi na convicção de que o caminho a seguir na filosofia, pelo menos em geral, era aderir fielmente à mente de Aristóteles (§1.2 acima). Aqui, Ibn Rushd agiganta-se particularmente na história da filosofia europeia e, assim, se mantém durante todo o Renascimento (Akasoy e Giglioni 2010, Hasse 2016). Durante esses últimos anos, seu nome continuou a causar divisão: muitos teólogos se juntaram com a nova geração de humanistas contra uma linha persistente de “averroístas” que continuavam a defender até mesmo as doutrinas mais notórias de Ibn Rushd. As figuras mais controversas eram, naquele momento, italianas e frequentemente associadas à Universidade de Pádua, como Paulo de Veneza, Pietro Pomponazzi, Agostino Nifo e Giacomo Zabarella. No entanto, mesmo enquanto persistiu um debate feroz sobre a unidade do intelecto e outras *causes célèbres*, o procedimento geral dos estudiosos e estudantes continuou, página por página, a confiar em Ibn Rushd como o guia supremo para Aristóteles. Novas edições, novos supercomentários e até traduções totalmente novas apareceram até quase o final do século XVI, sendo as mais famosas as edições da Junta de Aristóteles com os comentários de Ibn Rushd em 1552 e novamente em 1562, as quais permanecem em uso até hoje.

O âmbito no qual a influência de Ibn Rushd é talvez ainda mais importante, mas menos fácil de definir, diz respeito à relação entre filosofia e religião (Klima 1998, Marenbon 2007, Normore 1995). A característica mais distintiva dos “averroístas” é sua inclinação para

buscar argumentos filosóficos até sua conclusão lógica, independentemente da doutrina da Igreja. Certamente, isso tem estreitas afinidades com a insistência de Ibn Rushd de que a filosofia deveria informar o estudo religioso (ver §6.2), mas, no contexto censurador do cristianismo pré-moderno, tal abordagem era especialmente perigosa. Figuras como Siger de Brabante faziam reivindicações de aparência ousadamente heterodoxa, apenas para voltar atrás e insistir que estavam simplesmente descrevendo o que a razão filosófica pura mostraria, não defendendo essas visões como verdadeiras. Frequentemente, mais tarde, eles rejeitariam até mesmo suas afirmações estritamente filosóficas anteriores. A autonomia da razão, contra as reivindicações da religião, não era um princípio que pudesse ser facilmente defendido neste momento.

Uma coleção de artigos particularmente valiosa é encontrada em Niewöhner e Sturlese (1994).

10. Bibliografia

Para um breve esboço narrativo da produção literária de Ibn Rushd, ver §1.2. Aqui fornecemos detalhes bibliográficos sobre todos os trabalhos de Ibn Rushd que sobreviveram. Em cada caso, listamos o melhor texto árabe, quando disponível, ou, caso contrário, os melhores testemunhos sobreviventes do original, em hebraico ou latim. Entre parênteses, sempre que possível, sugerimos datas de composição. Às vezes, isso é uma questão de conjectura; em outros casos, o próprio texto fornece uma data precisa. (Para um inventário detalhado de textos e datação, veja Al-'Alawī 1986a.)

Ao contrário do que se costuma dizer, a maior parte da obra de Ibn Rushd sobreviveu em árabe. (Das 49 obras listadas abaixo, 14 não existem em árabe.) Onde o árabe está disponível, não listamos as várias traduções medievais (hebraico e latim) que foram feitas. Também não fornecemos uma lista abrangente de todas as traduções modernas disponíveis fora do inglês. Mas, nos casos em que uma tradução em inglês não esteja disponível, listamos as traduções disponíveis em outros idiomas europeus.

Onde a tradução latina medieval continua útil para consultar, referimo-nos à edição mais comumente usada:

- *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Veneza: Junta, 1562), [disponível online](#).

10.1 Obras de Ibn Rushd

10.1.1 Tratados religiosos

- *Abreviação de al-Ghazālī* (Ḍarūrī fi uṣūl al-fiqh) (1157)

Uma abreviação do *Mustaṣfā min 'ilm al-'uṣūl* de al-Ghazālī, existente em árabe:

Al-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh: Mukhtaṣar al-Mustaṣfā, editado por Jamāl Al-Dīn Al-'Alawī (Beirute: Dār al-gharb al-Islāmī, 1994).

Há uma tradução francesa com edição revisada:

Le philosophe et la loi; Edition, traduction, et commentaire de l'Abrégé du Mustaṣfā, ed. e tr. Ziad Bou Akl (Berlim: De Gruyter, 2015)

As referências são à página do francês mais a {página} da edição Al-'Alawī.

- *O manual para o jurista diligente* (Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid) (iniciada em 1169; concluída em 1188)

Existente em árabe em muitas edições imperfeitas, incluindo:

Bidayat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid, 2 vols., 6ª ed. (Beirute: Dār al-Maʿrifa, 1982).

Traduzido para o inglês:

The Distinguished Jurist's Primer: A Translation of Bidāyat al-Mujtahid, tr. I. A. K. Nyazee, revisado por M. Abdul Rauf, 2 vols. (Leitura: Garnet, 2006).

As referências são à (página do livro) da tradução, mais {volume.página} do texto árabe.

- *Tratado decisivo* (Faṣl al-maqāl) (1178/9)

A tradução em árabe com inglês ao lado está disponível aqui:

The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom; and Epistle Dedicatory, tr. Charles E. Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001).

As referências são à (seção) deste texto.

- *Uma questão sobre o conhecimento divino* (al-Ḍamīma) (1179?)

Este breve tratado tem sido tradicionalmente descrito como um apêndice do *Tratado decisivo* e, mais recentemente, como uma epístola introdutória, mas, de fato, tudo o que sabemos é que ele é mencionado no *Tratado decisivo*. O árabe, com tradução o inglês ao lado, está disponível aqui:

The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom; and Epistle Dedicatory, tr. Charles E. Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001).

- *Al-Kashf ‘an manāhij al-adilla fi ‘aqā'id al-milla* (Exposição dos métodos de prova relativos a doutrinas religiosas) (1179/80?)

O *Kashf* está disponível em várias edições árabes imperfeitas, incluindo:

Al-Kashf ‘an manāhij al-adillah fi ‘aqā'id al-millah, ed. Muṣṭafā Ḥanfī (Beirute: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1998). [As bibliografias comumente atribuem erroneamente a edição desta obra a M. A. Al-Jābirī, que de fato apenas supervisionou a edição.]

Fouad Ben Ahmed está preparando uma nova edição que se baseia em manuscritos não utilizados anteriormente.

Há uma tradução em inglês:

Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments, tr. Ibrahim Y. Najjar (Oxford: Oneworld, 2001).

As referências são ao (capítulo.página) da tradução, mais {pagina do árabe}.

- *A Incoerência da incoerência* (Tahāfut al-Tahāfut) (1180/81)

Existente em árabe:

Tahāfut al-Tahāfut, ed. Maurice Bouyges (Beirute: Imprimerie Catholique, 1930).

Tradução para o inglês:

Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence), tr. Simon van den Bergh, 2 vols. (Londres: Luzac, 1954).

As referências são à (parte.discussão) da tradução, mais {página do árabe}, que é dada marginalmente na tradução.

10.1.2 Comentários aristotélicos (e relacionados)

- *Compêndio de lógica* (Mukhtaṣar al-Mantiq / Kitāb al-ḍarūrī fi-l-mantiq) (1157)

Uma das primeiras obras de Ibn Rushd, um resumo da lógica que percorre brevemente todo o *Organon* estendido. Uma edição do árabe, com tradução para o inglês, está prestes a ser publicada:

Short Commentaries on Aristotle's Organon, ed. e tr. Charles E. Butterworth (Albany, NY: SUNY Press, no prelo).

Três seções desta obra foram publicadas anteriormente:

Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric, and Poetics, ed. e tr. Charles E. Butterworth (Albany, NY: SUNY Press, 1977).

As referências são ao (tratado.seção) da tradução que está prestes a ser publicada.

- Porfírio, *Isagoge*

Epítome

Consulte *CompLogic* acima.

Paráfrase (cerca de 1170)

O árabe não chegou até nós, mas há uma tradução em hebraico:

Commentarium medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae, ed. Herbert A. Davidson (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1969), [disponível online](#).

E em latim:

Commentum medium super libro Porphyrii: tradutio Wilhelmo de Luna adscripta, ed. Roland Hissette (Louvain: Peeters, 2016).

Ele também foi traduzido para o inglês:

Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae, tr. Herbert A. Davidson (Cambridge, MA: Academia Medieval da América, 1969).

- *Categorias*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1164?)

Existente em árabe:

Talkhīṣ kitāb al-maqūlāt, ed. Maḥmūd Qāsim e Charles E. Butterworth (Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1980).

Tradução:

Middle Commentary on Porphyry's Isagoge and on Aristotle's Categoriae, tr. Charles E. Butterworth (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

- *De interpretatione*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1165?)

O texto árabe está disponível em várias edições, incluindo:

Talkhīṣ kitāb al-‘ibāra / Averrois Cordubensis in librum Aristotelis De interpretatione, ed. Maḥmūd Qāsim, Charles E. Butterworth, Aḥmad ‘Abd al-Majīd al-Harīdī (Cairo: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1981).

Disponível em tradução para o inglês:

Middle Commentaries on Aristotle’s Categories and De Interpretatione, tr. Charles E. Butterworth (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

- *Primeiros analíticos*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1166?)

Disponível em várias edições árabes, incluindo:

Talkhīṣ kitāb al-qiyās / Averrois Cordubensis in Aristotelis Priorum analiticorum libros, ed. Maḥmūd Qāsim, Charles E. Butterworth, Aḥmad ‘Abd al-Majīd al-Harīdī (Cairo: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1983).

Várias traduções em inglês, incluindo:

Middle Commentary on Aristotle’s Prior Analytics, ed. Maḥmūd Qāsim, Charles E. Butterworth, Aḥmad ‘Abd al-Majīd al-Harīdī (Cairo: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1983).

- *Segundos analíticos*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1170)

Disponível em várias edições árabes, incluindo

Talkhīṣ kitāb al-burhān, ed. Mahmūd Qāsim (Cairo: al-Haya al-‘Āmma li al-Kitāb, 1982).

Não há nenhuma tradução moderna, mas há uma tradução latina em

[Junta 1562 vol. 1 pt. 2b](#).

- *Grande comentário* (depois de 1186)

Existente em árabe, mas apenas até I.23 (85a11):

Sharḥ al-burhān li-Ariṣṭū wa-talkhīṣ al-burhān, ed. ‘Abd al-Raḥmān Badawī (Kuwait: al-Majlis al-waṭanī li-1-ṭaqāfa wa-l-funun wa-1-ādāb, 1984), 155-486.

A tradução completa do hebraico foi transcrita [online](#).

Não há nenhuma tradução moderna, mas três traduções latinas, cada uma baseada em uma tradução hebraica completa anterior, estão impressas em [Junta 1562 vol. 1 ponto 2a](#).

As referências são ao (livro.comentário) da edição Junta, mais {página do árabe}.

- *Tópicos*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1168)

Disponível em várias edições árabes, incluindo

Commentarium medium em Aristotelis Topica, ed. Charles E. Butterworth e Aḥmad ‘Abd al-Majīd al-Harīdī (Cairo: al-Hay’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1979).

Não há nenhuma tradução moderna, mas uma tradução latina está disponível em [Junta 1562 vol. 1 pt. 3](#).

As referências são ao latim (livro.página {página do árabe}).

- *Refutações Sofísticas*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1174?)

Disponível em várias edições árabes, incluindo

Talkhīs al-safsāṭa, ed. M. Salīm Sālim (Cairo: Dār al-Kutub, 1973).

Não há nenhuma tradução moderna, mas uma tradução latina está disponível em [Junta 1562 vol. I pt. 3](#).

- *Retórica*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1175)

Em árabe, com uma tradução francesa:

Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote, ed. e tr. M. Aouad, 3 vols. (Paris: Vrin, 2002).

O livro I foi traduzido para o inglês:

Three Arabic Treatises on Aristotle's Rhetoric: the Commentaries of al-Fārābī, Avicenna, and Averroes, tr. Lahcen Elyazghi Ezzaher (Carbondale: Southern Illinois University Press, 2015), 72-181.

- *Poética*

Epítome

Consulte *CompLogica*, acima.

Paráfrase (1176?)

Existente em árabe:

Commentarium medium in Aristotelis De arte poetica liber, ed. Charles E. Butterworth with the assistance of Aḥmad ‘Abd al-Majīd al-Harīdī (Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1986).

Tradução para o inglês:

Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics, tr. Charles E. Butterworth (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986; repr. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2000).

- *Física*

Epítome (1159, revisado após 1186)

Os quatro breves comentários sobre tratados físicos - *Física*, *De caelo*, *Sobre a geração e corrupção* e *Meteorológicos* - foram concebidos como uma obra única, *Al-jawāmi‘fi l-falsafa*. No entanto, muitas vezes eles foram editados e traduzidos separadamente.

Existente em árabe:

Epítome in physicorum libros, ed. Josep Puig (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983).

Traduzido para o espanhol:

Epítome de física, tr. Josep Puig (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987).

As referências são ao (livro.página) da tradução mais {página do texto árabe}.

Paráfrase (1169)

O texto árabe não chegou até nós, mas sobrevive em duas versões hebraicas distintas. Apenas os dois primeiros livros da tradução mais popular, a de Kalonymus, foram editados e traduzidos:

Averroes on the Principles of Nature: The Middle Commentary on Aristotle's Physics I-II, edited and translated by Steven Harvey (Harvard: Ph.D. dissertation, 1977).

A tradução latina (Junta 1962, vol. 4) é baseada no hebraico.

Um esboço detalhado (*taqsīm*) do texto existe em árabe:

Min Talkhīṣ al-Samā' al-ṭabī'i: Taqsīm al-Samā' al-ṭabī'i, ed. Jamāl al-Dīn al-'Alawī, *Revue de la Faculté des lettres et des sciences humaines*, Dhar al-Mahraz de Fes 7 (1983-1984), 205-55.

Grande comentário (1186)

Não chegou até nós em árabe. Uma tradução hebraica sobreviveu, mas ainda não foi editada (exceto pela edição com tradução em Harvey 1985 do importante proêmio). A tradução latina está

disponível em Junta 1562, vol. 4, [disponível online](#). O texto latino do Livro VII está disponível em uma edição moderna:

Commentarium Magnum In Aristotelis Physicorum Librum Septimum (Vindobonensis [Viena] lat. 2334), ed. H. Schmieja (Paderborn, 2006), [disponível online](#).

As referências são feitas ao (livro.comentário) do texto latino.

Glasner (2009) contém muitas informações úteis sobre os vários comentários sobre a *Física* e suas várias traduções.

- *De caelo*

Epítome (1159)

Existente em árabe:

Rasā'il Ibn Rushd (Hyderabad: Da'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1947).

Não há nenhuma tradução moderna.

Paráfrase (1171)

Existente em árabe:

Talkhīṣ al-Samā' wa-l-'ālam, ed. Jamāl al-Dīn al-'Alawī (Fes: Faculté des Lettres, 1984), [disponível online](#).

Não há tradução moderna, mas há uma versão latina em [Junta 1962, vol. 5](#).

Grande comentário (1188)

O texto como um todo sobreviveu apenas em latim:

Commentum magnum super libro De celo et mundo Aristotelis, ed. Francis J. Carmody e Rüdiger Arnzen, 2 vols. (Leuven: Peeters, 2003), [disponível online](#).

Um terço do texto árabe (= I.61-140 e II.1-42) chegou até nós:

Sharḥ al-Samā' wa-l-ālam, ed. As'ad Jum'a, 2 vols. (Tunis: Markaz al-Nashr al-Jāmi'i, 2002).

As referências são ao (livro.comentário.página) da edição latina.

- *Sobre a geração e a corrupção*

Epítome (1159)

Existente em árabe:

Epítome del libro sobre la generación y la corrupción, edição e tradução espanhola por Josep Puig Montada (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992).

Disponível em inglês:

Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione: Middle Commentary and Epitome, tr. Samuel Kurland (Cambridge, MA: Academia Medieval da América, 1958).

As referências são ao (livro.página) da tradução, mais {página do texto árabe}.

Paráfrase (1172)

Existente em árabe:

Mittlerer Kommentar zu Aristoteles' De generatione et corruptione, ed. Heidrun Eichner (Paderborn: F. Schöningh, 2005), [disponível online](#).

Disponível em inglês:

Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione. Middle Commentary and Epitome, tr. Samuel Kurland (Cambridge, MA: Academia Medieval da América, 1958).

- *Meteorologia*

Epítome (1159)

Existente em árabe:

Kitāb al-Āthār al-ʿulwiyya / Averroes' Epitome Meteorologica, edited by Suhayr Faḍllallāh Abū Wāfiya e Suʿād ʿAlī ʿAbd-al-Rāziq, revised by Zaynab Maḥmūd al-Khūdayrī (Cairo: al-Majlis al-aʿla li-ṭ-ḥaqāfa, 1994).

Não há nenhuma tradução moderna.

Paráfrase (1173?)

Existente em árabe:

Talkhīṣ al-Āthār al-ʿulwiyya, ed. Jamāl-al-Dīn alʿAlawī (Beirute: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1994).

Traduzido para o latim em Junta 1962, vol. 5, [disponível online](#).

- *De anima*

Epítome (cerca de 1158-1160)

Existente em árabe em várias edições, incluindo

Talkhīṣ kitāb al-naḥs, ed. Aḥmad Fuʿād al-Ahwānī (Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣrīyya, 1950).

Há uma tradução em espanhol:

La psicología de Averroes: comentario al libro "Sobre el alma" de Aristóteles, tr. Salvador Gómez Nogales (Madrid: Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1987).

As referências são à (página em espanhol {página do texto árabe}).

Paráfrase (1172/1181)

Existente em árabe com tradução para o inglês:

Middle Commentary on Aristotle's De Anima, ed. e tr. AL Ivry (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2002).

Grande comentário (1186)

Ele sobrevive apenas em latim:

Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros, ed. FS Crawford (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1953), [disponível online](#).

Uma tradução em inglês compara cuidadosamente o latim com os fragmentos árabes sobreviventes:

Long Commentary on the De anima of Aristotle, tr. Richard C. Taylor, com Thérèse-Anne Druart (New Haven: Yale University Press, 2009).

As referências são ao (livro.comentário {página do texto latino}).

- *Parva naturalia* (1170)

O único comentário tem sido tradicionalmente descrito como um epítome, mas estudos recentes sugerem que pode ser mais bem pensado como uma paráfrase (Hansberger 2019).

Existe em árabe:

Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur, ed. Henry Blumberg (Cambridge, MA: Academia Medieval da América, 1972).

E foi traduzido:

Epitome of Parva naturalia, tr. Henry Blumberg (Cambridge, MA: A Academia Medieval da América, 1961).

As referências são ao (livro.página) do inglês mais {página do texto árabe}.

- *De animalibus*

Paráfrase (1170)

Existente em latim e hebraico, abrangendo apenas as *Partes dos animais* e a *Geração dos animais*. Apenas o latim foi editado no volume 6 da edição Junta de 1562, [disponível online](#).

- *Metafísica*

Epítome (composto por volta de 1161, mas revisado por volta de 1180 e novamente no início da década de 1190)

Existente em árabe em várias edições não críticas, incluindo:

Compendio de Metafísica: texto árabe, ed. Carlos Quirós Rodríguez (Madrid: Estanislao Maestre, 1919).

Uma tradução para o inglês foi feita com base no estudo cuidadoso da tradição do manuscrito:

Averroes on Aristotle's Metaphysics: An Annotated Translation of the So-Called "Epítome", tr. Rüdiger Arnzen (Berlim: De Gruyter, 2010).

As referências são ao (capítulo.página) da tradução, mais {página do texto árabe}.

Paráfrase (1174)

Existente apenas em duas traduções em hebraico⁷:

⁷ NdO: Recentemente foi descoberto o original árabe deste texto, que se julgava perdido. Ele foi publicado e traduzido para o francês. (Aouad, M. (Ed.). *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics: Critical Edition of the Arabic Version, French Translation and English Introduction*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2023).

Il Comment medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica, ed. Mauro Zonta, 2 vols. (Pavia: Pavia University Press, 2011).

Este trabalho inclui uma tradução italiana dos livros I-II.

Grande comentário (depois de 1190)

Existente em árabe:

Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a, ed. Maurice Bouyges, 3ª ed., 3 vols. (Beirute: Dar el-Machreq, 1990).

Há uma tradução em inglês do Livro XII:

Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām, trad. Charles Genequand (Leiden: Brill, 1984).

E uma tradução francesa do Livro III:

Grand commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique Livre Bêta, tr. Laurence Bauloye (Paris: Vrin, 2002).

E uma tradução francesa dos livros I, II, IV e VI:

Traduction commentée du Grand commentaire d'Averroès aux livres petit Alpha, grand Alpha, Gamma et Epsilon de la Métaphysique d'Aristote, tr. Karim Kaddour (Paris: Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2018).

Para o restante, há uma tradução latina, em Junta 1562 vol. 8, [disponível online](#).

As referências são ao (livro.comentário {página do texto árabe}).

- *Ética nicomaqueia*

Paráfrase (1177)

O árabe não chegou até nós, mas a obra sobreviveu em hebraico:

The Hebrew Version of Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics, ed. Lawrence V. Berman (Jerusalém: Academia de Ciências e Humanidades de Israel, 1999).

Uma tradução latina independente, impressa em Junta 1562 vol. 3, está [disponível online](#). Uma edição moderna do Livro X da tradução latina foi feita, junto com uma tradução francesa:

Le plaisir, le bonheur, et l'acquisition des vertus: édition du Livre X du Commentaire moyen d'Averroès à l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, ed. et tr. Frédérique Woerther (Leiden: Brill, 2018).

As referências são ao (livro.capítulo, página) da edição Junta.

- *República* de Platão

Não existente em árabe, mas sobreviveu em hebraico:

Averroes' Commentary on Plato's Republic, ed. e tr. Erwin IJ Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).

Para uma tradução melhorada para o inglês, consulte:

Averroes on Plato's Republic, tr. Ralph Lerner (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

As referências são ao (tratado.página) do texto hebraico, dadas na margem da tradução de Lerner.

10.1.3 Tratados médicos

- *Al-Kulliyāt fī al-ṭibb* (Princípios gerais da medicina) (1162-1169, revisado posteriormente)

A redação original existe em árabe, em muitas edições, incluindo:

Al-Kullīyyāt fī al-ṭibb, ed. Murād Maḥfūz et al., with an introduction by Aḥmad Maḥfūz (Beirute: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 1999). [As bibliografias geralmente atribuem erroneamente a edição desta obra a M. A. Al-Jābirī, que de fato apenas supervisionou a edição.]

O latim (*Colliget*), que traduz uma versão significativamente revisada do texto, é encontrado em Iunta 1562, vol. 10, [disponível online](#).

Também está disponível em uma tradução espanhola moderna:

El libro de las generalidades de la medicina, tr. MC Vázquez de Benito, C. Álvarez de Morales (Madrid: Trotta, 2003).

As referências são ao (livro.página) do texto árabe.

- *Comentário sobre o Poema médico de Ibn Sīnā* (Sharḥ li-urjūza fī al-ṭibb / Avicennae Cantica) (entre 1184 e 1195)

O texto árabe, junto com o latino e uma tradução espanhola moderna:

Avicennae Cantica, ed. e tr. J. Coullaut Cordero, E. Fernández Vallina e M. C. Vázquez de Benito (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010).

As referências são ao texto árabe, por número de página.

- *Comentários a Galeno* (década de 1190)

Existente em árabe:

Averrois in Galenum, ed. Maria de la Concepción Vázquez de Benito (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984).

Traduzido aqui:

Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial, tr. Georges C. Anawati e P. Ghalioungui (Cairo: Al Ahram Center for Scientific Translations, 1986).

10.1.4 Obras breves

Muitos tratados breves chegaram até nós. Os mais importantes são estes:

- *Questões de lógica*

Várias questões existem em árabe:

Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-ilm al-ṭabīʿī (Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd), ed. Jamal al-Dīn al-'Alawī (Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 1983), 71-221.

O material sobre proposições assertóricas foi traduzido:

Nicholas Rescher, "Averroes' *Quaesitum* on Assertoric (Absolute) Propositions", *Journal of the History of Philosophy* 1 (1963) 80-93.

Uma extensa coleção dessas questões também está disponível em latim, em Junta 1562 vol. 1 pt. 2b, ss. 75v-119v, [disponível online](#).

- *Questões de física*

Parcialmente existente em árabe:

Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-ilm al-ṭabīʿī (Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd), ed. Jamal al-Dīn al-'Alawī (Casablanca: Dār al-Nashr al-Maghribiyya, 1983), 225-63.

Uma série mais longa de perguntas existe em hebraico. Muito do texto hebraico não foi editado, mas foi traduzido:

Averroes' Questions in Physics, tr. Helen Tunik Goldstein
(Dordrecht: Kluwer, 1991).

A questão 6 em Goldstein corresponde a 258-63 na edição árabe de 'Alawī, [disponível online](#). A questão 7 em Goldstein corresponde a 225-43 na edição árabe de 'Alawī, [disponível online](#).

As referências são à (questão.parágrafo) da tradução, mais {página do texto árabe}.

- *De separatione primi principii* (década de 1190?)

Este tratado individual aparentemente existe apenas em latim e foi editado e traduzido:

Carlos Steel e Guy Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroes against the Avicennians on the First Cause: Edition and Translation", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64 (1997) 86-135.

- *De substantia orbis* (1178-9)

Esta coleção de seis breves tratados sobre cosmologia e metafísica existe em hebraico e foi traduzida:

De substantia orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary, ed. Arthur Hyman (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1986), [disponível online](#).

As referências são ao (tratado.página) da tradução.

- *Sobre a possibilidade de conjunção*

Existe apenas em hebraico, que foi editado e traduzido para o inglês:

The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni, tr. Kalman P. Bland (Nova York: Seminário Teológico Judaico da América, 1982).

As referências são à (seção.página) da tradução.

- *Sobre a conjunção do intelecto, epístola 1*

Esta carta parece refletir as visões maduras de Ibn Rushd sobre o intelecto material. Chegou até nós em hebraico, editado com tradução alemã:

Drei Abhandlungen über die Conjunction des separan Intellects mit dem Menschen. Von Averroes (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon, ed. e tr. Yişhaq Hercz (Berlim: HG Hermann, 1869), 3-10 e 1-47.

Também disponível em francês:

La Béatitude de l'âme: Éditions, traductions et études, tr. Marc Geoffroy e Carlos Steel (Paris: Vrin, 2001), 198-222.

- *Sobre a conjunção do intelecto, epístola 2*

Chegou até nós em hebraico, editado com uma tradução alemã:

Drei Abhandlungen über die Conjunction des separan Intellects mit dem Menschen. Von Averroes (Vater und Sohn), aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon, ed. e tr. Yişhaq Hercz (Berlim: HG Hermann, 1869), 10-14 e 48-56.

Também disponível em francês:

La Béatitude de l'âme: Éditions, traductions et études, ed. e tr. Marc Geoffroy e Carlos Steel (Paris: Vrin, 2001), 222-36.

Uma tradução latina dessas duas epístolas foi feita do hebraico e agregada a outro material, sob o título *De animae beatitudine*. Impresso em Junta vol. 9, também está disponível em edição moderna e tradução francesa, com extenso material explicativo:

La Béatitude de l'âme: Éditions, traductions et études, ed. e tr. Marc Geoffroy e Carlos Steel (Paris: Vrin, 2001).

- *Comentário à epístola de Ibn Bājja sobre a conjunção do intelecto com o homem*

Existente em árabe:

Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, *Talkhīṣ kitāb al-naḥs* (Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1950), pp. 90-95.

Traduzido para o espanhol:

Salvador Gómez Nogales, *La psicología de Averroës: comentario al libro sobre el alma de Aristoteles* (Madrid: Universidad Nacional de Educacion a Distancia, 1987), pp. 214-21.

- *Comentário sobre o De intellectu de Alexandre*

Existente em árabe:

Mauro Zonta, “La tradizione giudeo-araba ed ebraica del *De Intelectu* di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroè”, *Annali di Ca' Foscari*, 40 (2001): 17-35.

E em hebraico:

Herbert A. Davidson, “Peruš Ibn Rušd le-ma’amar be-sekel šel Aleksander me-Afrodisiyas”, em *Sefer ha-yovel li-Shelomoh Pines: bi-melot lo shemonim shanah / Schlomo Pines Jubilee*

Volume, 2 vols. (Jerusalém: Universitah ha-'Ivrit, 1988-90) I: 205-17.

10.2 Outras obras

Para bibliografias recentes, consulte Outros recursos da Internet. Para bibliografias mais antigas e abrangentes, ver:

Georges C. Anawati, *Bibliographie d'Averroes (Ibn Rushd)* (Argel: Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah, 1978).

Philipp W. Rosemann. "Averroes: A Catalog of Editions and Writings from 1821 Onwards", *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988) 153-221.

Para um bom resumo da filosofia de Ibn Rushd em inglês⁸, ver: Majid Fakhry. *Averrois (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001).

Para um estudo recente que traz o estado da arte, em italiano, ver:

Matteo Di Giovanni. *Averroè* (Roma: Carocci, 2017).

⁸ NdO: Em português tem-se Benmakhouf, A. *Averrois*. Edição Liberdade, 2006 e Belo, C. *O essencial sobre Averrois*. INCM - Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2007.

10.2.1 Obras citadas nesta entrada

- Adamson, Peter (2019). “Averroes on Divine Causation”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 198-217.
- Adamson, Peter and Matteo Di Giovanni (eds.) (2019). *Interpreting Averroes: Critical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Akasoy, Anna A. (2008). “Ibn Sab‘īn’s Sicilian Questions: The Text, Its Sources, and Their Historical Context”, *al-Qanṭara* 29: 115-46.
- Akasoy, Anna A. and Guido Giglioni (eds.) (2010). *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Dordrecht: Springer).
- Al-‘Alawī, Jamal Al-Dīn (1986a). *Al-Matn al-Rushdī: Madkhal li-qirā’a jadīda* [The Rushdian Corpus: An Introduction to a New Reading] (Casablanca: Dār Tubqāl).
- (1986b). “Naẓariyyat al-burhān wa dalālatuhā fī al-khiṭāb al-falsafiy ‘inda Ibn Rushd”, in *Un Trait d’union entre l’Orient et l’Occident: al-Ghazzali et Ibn Maimoun* (Rabat: Maṭba‘at al-ma‘ārif al-jadīda), 43-101.
- Amerini, Fabrizio (2008). “The Semantics of Substantial Names: The Tradition of the Commentaries on Aristotle’s *Metaphysics*”, *Recherches de théologie et philosophie médiévale* 75: 395-440.
- Arfa Mensia, Mokdad (1999). “Malāmiḥ min naẓariyyat Ibn Rushd fī al-nubuwwa”, in M. Arfa Mensia (ed.), *Ibn Rushd faylasūf al-sharq wa-l-gharb* (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī), 1:219-57.
- (2019). “Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 27-44.

- Belo, Catarina (2007). *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Leiden: Brill).
- Ben Ahmed, Fouad (2010-11). “Averroes’ Philosophical Approach to Dialectics: Values, Usages, and Limits”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 63: 259-322.
- Ben Ahmed, Fouad (2012). “Al-Tamthīl tadrīlīn fī nazāriyyat al-nubuwwa”, in *Tamthīlāt wa Isti‘ārāt Ibn Rushd: min mantiq al-burhān ilā mantiq al-Khaṭāba* (Beirut, Algeria, Rabat: Manshurāt Ḍifāf, Manshurāt al-Ikhtilāf, Dār al-Amān), 133-70.
- (2016). “Three Masters and One Disciple: Ibn Ṭumlūs Critical Incorporation of Al-Farābī, al-Ġazālī, Ibn Rushd”, in Andreas Speer and Thomas Jescke (eds.), *Schüler und Meister, 39th Kölner Mediaevistentagung* (Berlin: De Gruyter), 537-56.
- (2017). *Ibn Ṭumlūs al-faylasūf wa al-ṭabīb (620/1223): Sīrat bibliyūgrāfiyya, with an introduction in English* (Beirut, Rabat, Alger, Tunis: Manshūrāt Ḍifāf, Dār al-Amān, Manshūrāt al-Ikhtilāf, Kalima li al-Nashr).
- (2019a). “Fī munāhaḍat Ibn Sīnā wa as-sīnawīyya: ‘Abd-Allaṭīf al-Baghādādī wa iṣlāḥ al-falsafa fī al-qarn at-thālith ‘ashar al-mīlādī”, *Hespéris-Tamuda* 54: 129-64.
- (2019b). “Ibn Rushd in the Ḥanbali Tradition: Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts”, *The Muslim World* 19: 561-81.
- (2019c). “Ibn Tumlūs’ Logic and Medicine: An Overview of the Current State of Scholarship”, in Jean-Baptiste Brenet and Olga L. Lizzini (eds.), *La philosophie arabe à l’étude: sens, limites et défis d’une discipline moderne / Studying Arabic Philosophy:*

- Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline* (Paris: Vrin), 705-21.
- (2020a). “Ibn Ṭumlūs on Dialectic Reasoning: The Extent of His Reliance on al-Fārābī and Ibn Rušd”, in Nadja Germann and Steven Harvey (eds.), *The Origin and Nature of Language and Logic in Medieval Islamic, Jewish, and Christian Thought* (Turnhout: Brepols).
- (2020b). “Re-writing the History of Philosophy in Sunni Muslim contexts: Ibn Taymiyyah and the Impact of Ibn Rushd”, *Hespéris-Tamuda* 55: 303-54.
- (2020c). “Fī murāja‘at ‘alāqat Ibn Rushd bi al-maḍhab al-Ash‘arī wa bi al-‘aqīda al-muwaḥḥidiyya”, in Jamāl ‘Allāl al-Bakhtī (ed.), *al-Fikr al-Ash‘arī bi al-Andalus: Tārīkh wa ishkālāt* (Tetouan: Markaz Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī), 477-539.
- (2020d). “What Were Ibn Rushd’s Works Doing in Egypt and the Levant in the 14th Century? Ibn Rushd in the Library of Ibn Taymiyya”, *Al-Ibānat* 6: 183-233.
- (2023). “Ibn Rushd in the Safavid Iran: “En Orient, après Averroès... ” Revisited, *Intellectual History of the Islamicate World* vol. 11, issue 3: 302-330.
- Ben Sharīfa, Muḥammad (1999). *Ibn Rushd al-Ḥafīd: Sīra wathā‘iqīyya* (Casablanca: Maṭba‘at al-Najāḥ al-Jadīda).
- Bertolacci, Amos (2007). “Avicenna and Averroes on the Proof of God’s Existence and the Subject Matter of Metaphysics”, *Medioevo* 32: 61-97.
- Black, Deborah L. (1990). *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill).

- (1996). “Memory, Individuals, and the Past in Averroes’ Psychology”, *Medieval Philosophy and Theology* 5: 161-87.
- (1999). “Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 73: 159-84.
- (2019). “Constructing Averroes’ Epistemology”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 96-115.
- Blaustein, Michael A. (1984). *Averroes on the Imagination and the Intellect* (Ph.D. dissertation, Harvard University).
- Bou Akl, Ziad (2019). “Averroes on Judicial Reasoning”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 45-63.
- Brenet, Jean-Baptiste (2003). *Transferts du sujet: la noétique d’Averroès selon Jean de Jandun* (Paris: Vrin).
- (2015). *Averroès l’inquiétant* (Paris, Les Belles Lettres).
- Burnett, Charles (2010). “Arabic Philosophical Works Translated into Latin”, in Pasnau and Van Dyke (2010), 814-22.
- Butterworth, Charles E. (1986). *Philosophy, Ethics, and Virtuous Rule: A Study of Averroes’ Commentary on Plato’s “Republic”* (Cairo: AUC Press).
- Cerami, Cristina (2014). “Signe physique, signe métaphysique: Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences de l’être”, in C. Cerami (ed.), *Nature et sagesse: les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne: recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin* (Louvain-la-Neuve: Peeters) 429-74.
- (2015). *Génération et substance : Aristote et Averroès entre physique et métaphysique* (Berlin: De Gruyter).

- Cruz Hernández, Miguel (1997). *Abū-l-Walīd ibn Rušd (Averroes): vida, obra, pensamiento, influencia*, 2nd ed. (Cordova: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba).
- Dales, Richard C. (1990). *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: Brill).
- Davidson, Herbert A. (1987). *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: 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, 1992).
- (2005). *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press).
- Di Giovanni, Matteo (2006). “Averroes on the Species of Celestial Bodies”, *Miscellanea mediaevalia* 33: 438-64.
- (2007). “Individuation by Matter in Averroes’ Metaphysics”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18: 187-210.
- (2011). “Substantial Form in Averroes’s Long Commentary on the Metaphysics”, in P. Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century* (London: Warburg Institute) 175-94.
- (2012). “Averroes’ Notion of Primary Substance”, in A. Musco et al. (ed.), *Universality of Reason: Plurality of Philosophies in the Middle Ages* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012) III: 55-65.
- (2019). “Averroes, Philosopher of Islam”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 9-26.

- Druart, Thérèse-Anne (1994). "Averroes: The Commentator and the Commentators", in Lawrence P. Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity* (Washington: Catholic University of America Press) 184-202.
- Elamrani-Jamal, Abdelali (2000). "La démonstration du signe (*burhān al-dalīl*) selon Ibn Rushd (Averroès)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 11: 113-31.
- Endress, Gerhard (1995). "Averroes' *De caelo*: Ibn Rushd's Cosmology in His Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995) 9-49.
- (1999). "Le projet d'Averroès: constitution, réception et édition du corpus des œuvres d'Ibn Rušd", in Gerhard Endress and Jan A. Aertsen (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)* (Leiden: Brill), 3-31.
- (2001). "Philosophische ein-Band-Bibliotheken aus Isfahan", *Oriens* 36: 10-58.
- (2006). "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", in James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (Leuven: Peeters), 371-422.
- Freudenthal, Gad (2002). "The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings", *Arabic Sciences and Philosophy* 12: 111-37.

- Gätje, Helmut (1986). “Die Vorworte zum *Colliget* des Averroes”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136: 402-27.
- Gauthier, René-Antoine (1982). “Notes sur les débuts (1225-1240) du premier ‘averroïsme’”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66: 321-74.
- Geoffroy, Marc (1999). “L’Almohadisme théologique d’Averroès (Ibn Rušd)”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66: 9-47.
- Glasner, Ruth (1995). “Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century”, *Jewish Quarterly Review* 86: 51-90.
- (2009). *Averroes’ Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- (2011). “The Evolution of the Genre of Philosophical-Scientific Commentary: Hebrew Supercommentaries on Aristotle’s Physics”, in G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press), 182-206.
- Gutas, Dimitri (1993). “Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works”, in Charles Burnett (ed.), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* (London: Warburg Institute), 29-76.
- Ḥamdān, Aḥmad ‘Alamī (2005). “Istī‘āb al-laḥẓa al-rushdiyya fi naql al-Miklātī li al-falsafa”, in ‘Alī al-Idrīsī (ed.), *al-Ittijāhāt al-kalāmiyya fī al-Gharb al-Islāmī* (Rabat: Manshūrat Kulliyat al-Adāb wa al-‘ulūm al-Insāniyya), 237-59.
- Hansberger, Rotraud (2019). “Averroes and the ‘Internal Senses,’” in Adamson and Di Giovanni (2019), 138-57.

- Harvey, Steven (1985). "The Hebrew Translation of Averroes' Prooemium to his Long Commentary on Aristotle's Physics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52: 55-84.
- (1992). "Did Maimonides Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?" *Jewish Quarterly Review* 83: 51-70.
- (2000). "On the Nature and Extent of Jewish Averroism: Renan's *Averroès et l'averroïsme* Revisited", *Jewish Studies Quarterly* 7: 100-19.
- Hasse, Dag Nikolaus (2016). *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Hayoun, Maurice-Ruben (2005). "L'averroïsme dans les milieu intellectuels du judaïsme: Moïse de Narbonne (1300-1362) et Eliya Delmédigo (v. 1460-1493)", in André Bazzana, Nicole Bériou, and Pierre Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIII-XVe siècle): un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue* (Lyon: Presses Universitaires), 275-305.
- Hoover, Jon (2018). "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī", in Abdelkader al-Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (Göttingen: V&R Unipress), 469-91.
- Hourani, George F. (1962). "Averroes on Good and Evil", *Studia Islamica* 16: 13-40.
- Hyman, Arthur (1965). "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'", in Saul Lieberman et al. (eds.)

- Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research) 385-406.
- Ibn Haydūr, ‘Alī b. ‘Abd al-Lāh al-Tādilī (2018). Tuḥfat al-ṭullāb wa umniyyat al-ḥussāb fī sharḥ mā ashkal min raf’ al-ḥijāb, in Aḥmad Muṣliḥ (ed.), *Al-Riyāḍiyāt fī Maḡrib al-qarn al-rābi‘ ‘ashar: Tuḥfat al-ṭullāb li Ibn Hadūr al-Tādilī* (d. 816/1413) (Rabat: Dār Nashr al-Ma‘rifa).
- Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn (1975). *Al-Iḥāṭa fī akhbār Gharnāṭa [History of Granada]*, 4 vols.: vol.3 ed. ‘Abd al-Lāh ‘Inān (Cairo: Maktabat al-Khānjī).
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān (2004). *Riḥlat Ibn Khaldūn [Autobiography]*, ed. M. Ben Tāwīt al-Ṭanjī (Beirut: Dar al-kutub al-‘ilmiyya).
- Ibn Ṭumlūs (2020). *Compendium on Logic (al-Mukhtaṣar fī al-Mantiq)*, ed. F. Ben Ahmed (Leiden: Brill).
- Ivry, Alfred L. (1983). “Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance”, in Bernard Dov Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies), 243-65.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid (1998). *Ibn Rushd: Sīra wa fikr* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya).
- Klima, Gyula (1998). “*Ancilla theologiae vs domina philosophorum: Thomas Aquinas, Latin Averroism and the Autonomy of Philosophy*”, in Jan A. Aertsen and Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Berlin: De Gruyter), 393-402.
- Kogan, Barry S. (1985). *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: SUNY Press).

- Kügelgen, Anke von (1994). *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam* (Leiden: Brill).
- Kuksewicz, Zdzisław (1968). *La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIIIe et XIVe siècles: de Siger de Brabant à Jacques de Plaisance* (Wrocław: Ossolineum).
- Mahdi, Muhsin (2016). "Averroes' Commentary on Plato's Republic", in Mokdad Arfa Mensia (ed.), *Political Philosophy and Philosophy of History: Proceedings of the Colloquium Dedicated to Muhsin Mahdi* (Tunis: Dār al-tanwīr), 27-42.
- Mahoney, Edward (1988). "Aristotle as 'The Worst Natural Philosophy' (*pessimus naturalis*) and 'The Worst Metaphysician' (*pessimus metaphysicus*): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions", in O. Pluta (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* (Amsterdam: Gruener), 261-73.
- Maier, Anneliese (1982). *On the Threshold of Exact Science: Selected Writings of Anneliese Maier on Late Medieval Natural Philosophy*, tr. Steven D. Sargent (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Marenbon, John (2007). "Latin Averroism", in Anna Akasoy, James E. Montgomery, and Peter E. Pormann (eds.), *Islamic Crosspollinations: Interactions in the Medieval Middle East* (Exeter: Gibb Memorial Trust), 135-47.
- Martin, Craig (2015). "Providence and Seventeenth-Century Attacks on Averroes", in Paul J. J. M. Bakker (ed.), *Averroes' Natural*

- Philosophy and Its Reception in the West* (Leuven: Leuven University Press), 193-212.
- Niewöhner, Friedrich and Loris Sturlese (1994). *Averroism in the Middle Ages and in the Renaissance* (Zurich: Spur).
- Normore, Calvin G. (1995). "Who Was Condemned in 1277?" *Modern Schoolman* 72: 273-81.
- Ogden, Stephen (2016). "On a Possible Argument for Averroes's Single Separate Intellect", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 4: 27-63.
- (2021). "Averroes's Unity Argument against Multiple Intellects", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 103, 3: 429-454.
- Pasnau, Robert, with Christina Van Dyke (eds.) (2010). *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Phillipson, Traci (2013). "The Will in Averroes and Aquinas", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 87: 231-47.
- Pourjavady, Reza and Sabine Schmidtke (2015). "An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries AD)", *Intellectual History of the Islamicate World* 3: 248-90.
- Puig, Josep (1992). "Materials on Averroes's Circle", *Journal of Near Eastern Studies* 51: 241-60.
- Putallaz, François-Xavier (2010). "Censorship", in Pasnau and Van Dyke (2010), 99-113.
- Rahman, Fazlur (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: Allen and Unwin).

- Renan, Ernest (1852). *Averroès et l'averroïsme: essai historique* (Paris: Auguste Durand, 1852). A revised and expanded second edition was published in Paris by Michel Lévy in 1861.
- Sabra, Abdelhamid I. (1984). "The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy. Averroes and al-Bitruji", in E. Mendelsohn (ed.), *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge: Cambridge University Press), 133-53.
- Sylla, Edith Dudley (1979). "The A Posteriori Foundations of Natural Science", *Synthese* 40 (1979) 147-87.
- Tamani, Giuliano and Mauro Zonta (1997). *Aristoteles Hebraicus: versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane* (Venice: Supernova, 1997), 31-49.
- Taylor, Richard C. (1998). "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 9: 87-110.
- (2000). "Truth Does Not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth", *Topoi* 19: 3-16.
- (2009). "Introduction", in Averroes, *Long Commentary on the De anima of Aristotle* (New Haven: Yale University Press), xv-cix.
- (2012). "Averroes on the Shari'ah of the Philosophers", in R. C. Taylor and I. A. Omar (eds.), *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives* (Milwaukee: Marquette University Press), 283-304.
- (2014). "Providence in Averroes", in P. d'Hoine and G. Van Riel (eds.), *Faith, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel* (Leuven: Leuven University Press), 455-72.

- (2018). “Averroes and the Philosophical Account of Prophecy”, *Studia graeco-arabica* 8: 387-304.
- Thom, Paul (2019). “Averroes’ Logic”, in Adamson and Di Giovanni (2019), 81-95.
- Twetten, David (2007). “Averroes’ Prime Mover Argument”, in Jean-Baptiste Brenet (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin* (Turnhout: Brepols), 9-75.
- (forthcoming). “Aristotle Less Transformed: Averroes and the Prime Mover Not as Artist but as Art”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*.
- Urvoy, Dominique (1998). *Averroès: les ambitions d’un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion). (There is a 1991 edition in English, but the 1998 French edition is significantly improved.)
- Van Steenberghen, Fernand (1980). *St. Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism* (Washington: Catholic University of America Press, 1980).
- Wippel, John F. (1995). *Mediaeval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason* (Milwaukee: Marquette University Press).
- Wirmer, David (2008). *Über den Intellekt: Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ De anima*. Arabisch-Lateinisch-Deutsch (Freiburg: Herder).
- Wolfson, Harry Austryn (1962). “The Problem of the Souls of the Spheres, from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St. Thomas to Kepler”, *Dumbarton Oaks Papers* 16: 67-93.
- Zonta, Mauro (2010). “Ancient Philosophical Works and Commentaries Translated into Hebrew”, in Pasnau and Van Dyke (2010), 826-32.

12. Outros recursos disponíveis online

O abrangente catálogo digital das obras de Ibn Rushd do Thomas-Institute at Cologne - o *Digital Averroes Research Environment*. Particularmente úteis são: a) a [lista de textos impressos](#) atualmente disponíveis online; b) um [leitor web](#) que permite a comparação de textos impressos e manuscritos, c) uma extensa [bibliografia](#) de fontes secundárias.

O [Bibliographical Guide to Medieval Islamic Philosophy and Theology](#) publicado anualmente por Thérèse-Anne Druart.

History of Philosophy without Any Gaps, uma série de podcasts apresentada por Peter Adamson, com [uma série de entradas sobre Ibn Rushd](#), incluindo uma entrevista com Richard Taylor [em inglês].

“[The Commentator](#)”, com Robert Pasnau, um podcast no National Public Radio's *Throughlines* (10 de outubro de 2019) [em inglês].

[Al-Massir \(O Destino\)](#) (1997), um drama, de Youssef Chahine, baseado na vida de Ibn Rushd.

Agradecimentos

Agradeço a ajuda e conselhos de Peter Adamson, Matteo Di Giovanni, Stephen Ogden, Richard Taylor e David Wirmer.

Fakhr al-Din al-Razi¹

Peter Adamson
Fedor Benevich

Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1210) foi um dos pensadores mais inovadores e influentes do primeiro estágio do que recorrentemente é chamado de pensamento islâmico “pós-clássico”. Juntamente com outros grandes pensadores do oriente islâmico no século XII, notavelmente Abū l-Barakāt al-Baghdādī e al-Suhrawardī, Fakhr al-Dīn reagiu criticamente à filosofia de Ibn Sīnā (Avicena). Fakhr al-Dīn al-Rāzī produziu um *corpus* volumoso que muitas vezes é evasivo em termos de transmitir suas próprias opiniões pessoais, mas está

¹ Tradução de Israel Alessandro V. de Souza Silva e João Pedro Blanco Masso.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 5 de fevereiro de 2023. Houve revisão com alterações substantivas em 21 de fevereiro de 2020. O texto a seguir é a tradução de um verbete do Prof. Peter Adamson e do Prof. Fedor Benevich sobre Fakhr al-Din al-Razi na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/al-din-al-razi/>.

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/entries/al-din-al-razi/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

repleto de argumentações filosóficas sutis sobre praticamente todos os aspectos do pensamento de Ibn Sinā. Fakhr al-Dīn também apresentou suas próprias opiniões, por exemplo, com relação ao problema de fornecer definições reais para a distinção entre essência e existência, para os princípios da física, para a unidade da alma humana e para a fonte das normas éticas. Essa produção abundante em filosofia foi apenas uma parte do trabalho que realizou ao longo de sua vida, o qual inclui textos sobre a lei islâmica, teologia, astrologia e um dos comentários ao Alcorão mais importantes da história.

Conteúdo: 1. Vida e obra | 2. Lógica e epistemologia | 3. Física | 4. Metafísica | 5. Psicologia | 6. Ética | 7. Bibliografia, 7.1. Fontes primárias, 7.2 Fontes secundárias | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online | 10. Agradecimentos

1. Vida e obra

A vida de Fakhr al-Dīn al-Rāzī foi moldada pela situação política na Ásia Central nas gerações imediatamente anteriores à conquista Mongol dessa região. Ele nasceu na cidade persa de Rayy, perto da atual Teerã, em 1149 EC (544 do calendário muçulmano). O nome “Rāzī” refere-se a esse local de nascimento, levando a uma possível confusão com outros filósofos de Rayy, incluindo o anterior a ele, Abū Bakr al-Rāzī (m. 920) e o posterior a ele, Quṭb al-Dīn al-Rāzī (m. 1364). Fakhr al-Dīn não permaneceu em Rayy, mas, ao longo da sua vida, viajou por todas as partes da Pérsia e Ásia Central em busca de educação, patrocínio e oponentes intelectuais dignos. Na verdade, ele

não precisou se aventurar muito para sua educação inicial. Seu pai era um especialista em Teologia e Lei islâmicas, fazendo parte da segunda geração de alunos do principal pensador asharita al-Juwaynī (m. 1085). Assim, o jovem Fakhr al-Dīn foi treinado, desde cedo, na teologia racional (*kalām*) da escola asharita e no sistema jurídico da escola shafiita de seu pai. Ele passou a estudar em Nishapur, onde encontrou pela primeira vez as obras de al-Fārābī (m. 950-51) e Ibn Sīnā (Avicena, m. 1037). Responder ao último se tornaria o projeto central de sua própria carreira filosófica. Em Marāgha, ele estudou com o professor Majd al-Dīn al-Jīlī (m. após 1175). Al-Suhrawardī (m. 1191), o famoso fundador da tradição filosófica “iluminacionista”, também foi aluno de al-Jīlī.

A carreira madura de Fakhr al-Dīn foi dividida em três fases conforme um recente panorama detalhado de sua vida (Griffel 2021: 264-303; veja também Street 1997, Griffel 2007, Altaş 2013a e 2013b, Shihadeh 2022). Essas fases foram marcadas por relações de clientelismo com dois poderes políticos que estavam disputando o domínio na Ásia Central, os Khwārazm-Shāhs e os Ghūrīds. Fakhr al-Dīn contou primeiramente com o apoio dos Khwārazm-Shāhs por cerca de duas décadas antes de se juntar aos Ghūrīds, em 1197, após uma derrota militar dos Khwārazm-Shāhs pelos Ghūrīds. De acordo com todos os relatos, isso o levou a uma grande riqueza e a uma excelente posição, pois Fakhr al-Dīn tornou-se um emblema para a corte Ghūrīd e um companheiro próximo e professor do sultão Ghiyāth al-Dīn (m. 1203). No entanto, isso não significava que ele pudesse ficar acima da briga política. Ele foi acusado de lealdade permanente aos inimigos da corte e também se envolveu em uma rivalidade religiosa entre o asharismo e o movimento teológico

karamita, mais literalista e menos racionalista. Suas viagens pela Transoxânia em busca de debates com outros juristas e teólogos também foram explicadas como uma tentativa de promover o *kalām* asharita contra os oponentes maturiditas, e o pensamento jurídico shafiita contra os oponentes hanbalitas (para seu pensamento jurídico, veja, por exemplo, Opwis 2012, Başoğlu 2014). Em um registro desses encontros, por volta do ano de 1186, chamado *Debates* (*Munāzarāt*), Fakhr al-Dīn se apresenta como “o único erudito respeitável em meio a um enxame de imbecis” (Griffel 2021: 296; para essa obra, veja Kholeif 1966). No final de sua vida, vemos uma terceira fase de patrocínio, quando ele se junta novamente aos Khwārazm-Shāhs depois que eles tomam a cidade de Herat dos Ghūrids. Fakhr al-Dīn morreu dois anos depois, nessa cidade, em 1210 EC (606 do calendário muçulmano).

Apesar de suas muitas viagens e manobras políticas, Fakhr al-Dīn encontrou tempo para compor uma obra surpreendentemente grande. Muitos associarão seu nome imediatamente ao seu titânico *Grande comentário ao Alcorão* (também chamado de *Chaves para o oculto: Mafāṭih al-ghayb*). A impressão moderna tem nada menos que 32 volumes (aqui é quase obrigatório citar a farpa de Ibn Taymiyya de que a obra “contém tudo, exceto a exegese do Alcorão”). Fakhr al-Dīn escreveu extensivamente sobre lei, teologia e “ciências ocultas”, como magia e astrologia. Como se pode aprender com o estudo de seu comentário ao Alcorão (Jaffer, 2015) e um tratado sobre as disciplinas ocultas (Noble, 2021), todas as obras de Fakhr al-Dīn al-Rāzī podem ser proveitosamente lidas com seus interesses filosóficos em mente. Mas, neste panorama, restringiremos majoritariamente nosso foco aos tratados teológico-filosóficos que são de importância

mais evidente para o historiador da filosofia. Os estudiosos às vezes se referem a eles como *summae*, o que sugere um paralelo com as obras escolásticas latinas, como as de Tomás de Aquino. A comparação não é enganosa já que Fakhr al-Dīn era declaradamente um teólogo, mas que se dedicava a problemas filosóficos de forma ampla e com grande sofisticação.

Alguns problemas confrontam qualquer um que esteja tentando entender seus escritos nessa área. Primeiro, a grande quantidade de material. Sua primeira *summa*, intitulada *Pontos de investigação orientais sobre metafísica e física* (*al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyyāt wa-l-ṭabī‘iyyāt*) tem mais de 1.200 páginas na impressão moderna. Sua última *summa*, escrita em seus últimos anos e, sem dúvida, a que melhor representa seus próprios pontos de vista sobre uma ampla gama de tópicos, é a também intitulada *Tópicos exaltados de investigação na ciência divina* (*al-Maṭālib al-‘āliya min al-‘ilm al-ilāhī*), impressa em nove livros encadernados em cinco volumes. Entre essas duas obras, temos, entre outros textos, o mais curto, mas altamente inovador e influente *Mulakhkhaṣ al-ḥikma* (*Epítome da filosofia*) e não uma, mas duas obras exegéticas dedicadas aos *Indicações e lembretes* de Ibn Sīnā (*al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*), um resumo crítico de 1201 (*Lubab al-Ishārāt*) e um comentário crítico anterior, bastante extenso, linha por linha (*Sharḥ al-Ishārāt*).

A decisão de Fakhr al-Dīn de dedicar um comentário tão detalhado a uma obra de Ibn Sīnā é historicamente reveladora. Embora seu contemporâneo Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī (m. antes de 1204) tenha composto um conjunto de *Dúvidas* (*Shukūk*) sobre o mesmo texto, o comentário de al-Rāzī sobre a *al-Ishārāt* parece ser a

primeira exegese lematizada de uma obra filosófica árabe (veja também Wisnovsky 2013, Shihadeh 2014 e 2017), como havia sido dedicado a Aristóteles na antiguidade tardia e na filosofia árabe anterior. Até mesmo uma leitura casual do *corpus* de Fakhr al-Dīn deixa claro que ele identificou Ibn Sīnā como o principal representante da *falsafa*, uma palavra que é mais naturalmente traduzida como “filosofia” (uma vez que também é derivada do grego *philosophia*), mas que de fato tem um significado mais restrito nesse período uma vez que está intimamente ligada aos ensinamentos de Ibn Sīnā. Ser um *faylasūf* é defender doutrinas tais como a da emanção necessária e eterna do universo a partir de Deus. (Uma palavra mais genérica para a discussão de tais questões sem nenhum compromisso doutrinário específico seria *ḥikma*, que significa literalmente “sabedoria”; veja Griffel 2021). Embora Fakhr al-Dīn siga seu famoso predecessor e colega asharita al-Ghazālī (m. 1111) ao apontar Ibn Sīnā como o notável expoente da *falsafa*, ele não concorda com a ideia de al-Ghazālī de que os *falāsifa* eram hereges e apóstatas do Islã.

Em vez disso, ele parece acolher o poderoso desafio imposto pelo pensamento de Ibn Sīnā, uma vez que isso lhe dá algo digno de sua própria e considerável perspicácia crítica e o ajuda a mapear a ampla gama de questões abordadas em suas *summae*. Elas se enquadram nos domínios da lógica, física, psicologia, ética e, acima de tudo, metafísica (levantamento geral em Zarkān 1963). De fato, Fakhr al-Dīn usou a metafísica para reestruturar o currículo das ciências, algo que vemos especialmente em seu *Mulakhkhaṣ* (Eichner 2007, 2009). Essa obra adota um novo arranjo que seria influente para pensadores posteriores. Fakhr al-Dīn aborda primeiro a lógica,

depois as “generalidades (*al-umūr al-‘amma*)”, em seguida a filosofia natural e, por fim, a teologia filosófica. A segunda e a quarta partes do projeto correspondem ao que é chamado de metafísica geral e especial na tradição escolástica latina, mas o paralelo não termina aí. Como Duns Scotus, Fakhr al-Dīn oferece uma análise da existência (o caso central de uma “generalidade” metafísica) por meio de disjunção, por exemplo, a existência pode ser uma ou muitas, necessária ou contingente, infinita ou finita, autossuficiente ou dependente etc. Embora esses contrastes sejam em grande parte extraídos de Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn inova com seu uso sistemático das disjunções para estruturar a metafísica geral. Isso também significa, como veremos a seguir, que suas discussões sobre metafísica não se restringem de forma alguma a levantar e responder perguntas sobre Deus, como poderíamos esperar de um “teólogo”.

De fato, embora as simpatias de Fakhr al-Dīn pelo asharismo sejam frequentemente evidentes, e ele também escreva obras que resumem os ensinamentos do *kalām*, ele não é consistente em tomar uma posição clara a favor do *kalām* asharita e contra a *falsafa* aviceniana. Em vez disso, a característica realmente estável de sua obra é um método que, mais uma vez, lembra o escolasticismo latino e seu gênero de questões disputadas. Suas várias *summae* são organizadas em tópicos para investigação (daí o uso de palavras como *mabāḥith* e *maṭālib* nos títulos das obras), com argumentos considerados a favor e contra todas as posições concebíveis que poderiam ser adotadas em cada tópico. (O famoso poeta sufi al-Rūmī comparou essa abordagem a “partir a ciência como pão e dar de comer aos pássaros”). O fato de que nenhuma figura histórica ou

escola existentes tenham adotado uma possível posição não impedirá Fakhr al-Dīn de a considerar.

Ao usar esse procedimento “dialético” (Wisnovsky 2004, Shihadeh 2005, Griffel 2011), Fakhr al-Dīn é capaz de julgar toda a tradição histórica que o antecedeu. Juntamente com Ibn Sinā e outros filósofos, notadamente o um pouco mais antigo Abū l-Barakāt al-Baghdādī (m. 1160), a tradição do *kalām* lhe fornece um estoque de posições e argumentos para ensaiar e criticar. Assim, ele frequentemente se refere, na terceira pessoa, aos “teólogos (*mutakallimūn*)” como se este fosse um grupo que não o incluísse. O resultado é que Fakhr al-Dīn se apresenta como árbitro em debates que abrangem a divisão *falsafa-kalām*. Se ele não é consistente em adotar um ou outro ensinamento (muitas vezes, uma longa investigação em suas obras termina com apenas uma breve declaração da resposta mais provável, ou nenhuma, seguida de um pio “mas Deus sabe o que é melhor”), isso talvez se deva ao fato de que o método exaustivo de testar argumentos e doutrinas é mais importante para ele do que a afirmação de qualquer doutrina.

2. Lógica e epistemologia

No mundo islâmico, os representantes da *falsafa* aceitavam amplamente a apresentação aristotélica tradicional do modo de aquisição de conhecimento. Esse é o *Organon* peripatético, que começa com os predicáveis e passa da silogística para a ciência demonstrativa e as definições essenciais. Fakhr al-Dīn, entretanto, apresenta uma estrutura diferente para a lógica e para epistemologia

que abandona a organização tradicional do *Organon*. A nova estrutura gira em torno de duas formas de adquirir conhecimento, a conceitualização (*taṣawwur*) e o assentimento (*taṣdīq*) (El-Rouayheb 2019: 29). “Conceitualização” significa considerar mentalmente um conceito, como “humano” ou “animal racional”, sem atribuir nenhum valor de verdade a ele, enquanto “assentimento” significa afirmar que o humano é um animal racional no mundo real (Lameer 2006). A reorganização da lógica e da epistemologia de Fakhr al-Dīn pode ter sido uma inspiração para autores posteriores que redefiniram o objeto da lógica como “os objetos de concepção e assentimento” (El-Rouayheb 2012).

Fakhr al-Dīn complementa esse quadro com uma crítica às definições, uma rejeição da aquisição intencional do conhecimento por meio da conceitualização (Falaturi 1969, Ibrahim 2013, Özturan 2018, Jacobsen Ben Hammed 2020, Benevich 2022a). De acordo com a epistemologia aristotélica tradicional, totalmente adotada por Ibn Sīnā, sabemos o que é um humano obtendo uma definição completa da essência do que significa ser um humano por meio de uma combinação de todos os aspectos genéricos e específicos inerentes, por exemplo, a “ser um animal” e “ser racional”. Fakhr al-Dīn nega que seja assim que aprendemos o que são as coisas. Para ele, assim como para seus contemporâneos Abū l-Barakāt e al-Suhrawardī, o melhor que podemos esperar alcançar com a abordagem tradicional aristotélico-aviceniana é uma definição nominal, a explicação de um significado que temos em nossas mentes (*Muḥaṣṣal*, 84; *Mulakhkhaṣ: Manṭiq*, 106). Ao definir os seres humanos como “animais racionais”, não aprendemos nada de novo sobre os seres humanos reais. Em vez

disso, apenas explicamos o que queríamos dizer com “humanos” em primeiro lugar.

O principal argumento de Fakhr al-Dīn contra as definições reais é uma reaplicação de um antigo problema epistemológico que remonta ao paradoxo de Menon em Platão (*Menon*, 80d6-10). Al-Rāzī o formula da seguinte forma:

Se alguém não estiver ciente do objeto de investigação, a investigação é impossível. Pois, se se está completamente não ciente de algo, a alma não faz nenhuma investigação sobre ele. Se, por outro lado, se *está* ciente dele, a investigação é novamente impossível, pois é absurdo disponibilizar algo que já está disponível (*taḥṣīl al-ḥāṣil*). *Se alguém disser*: [o inquiridor] está ciente [do objeto de investigação] em um aspecto ou outro, *eu respondo*: o aspecto do qual ele está ciente é distinto do aspecto do qual ele não está ciente. [82] Ele não pode investigar sobre o primeiro [aspecto], uma vez que ele [já] está disponível. Tampouco pode indagar sobre o segundo [aspecto], uma vez que não tem absolutamente ciência dele (*Muḥaṣṣal*, 81-82)

Como podemos aprender algo novo se não sabemos nem mesmo o que procurar; e se já sabemos o que estamos procurando, que sentido faz aprender algo novo sobre isso? Al-Fārābī e Ibn Sīnā aceitaram, em sua maioria, a solução aristotélica para o paradoxo, ou seja, que podemos saber algo em um aspecto e investigar e aprender algo novo sobre isso em outro aspecto (Black 2008, Marmura 2009). Fakhr al-Dīn rejeita essa solução com base no fato de que o problema

pode ser aplicado a cada aspecto individualmente. Se não conhecemos um aspecto, mas já conhecemos outro, é impossível fazer novas investigações sobre ambos e os dois aspectos são vítimas dos dois lados diferentes do paradoxo.

Em sua análise da aquisição de conhecimento, Fakhr al-Dīn aborda a distinção epistemológica tradicional herdada do *kalām* entre conhecimento “necessário” (*ḍarūrī*) e “adquirido” (*iktisābī*). Recebemos itens “necessários” de conhecimento como um dado quer queiramos ou não. Por exemplo, quando olho para uma maçã vermelha, não tenho poder sobre ver que a maçã é vermelha. Não posso simplesmente decidir vê-la como azul. Por outro lado, conhecimento adquirido significa que estamos intencionalmente envolvidos na aquisição de conhecimento. Posso, por exemplo, tentar aprender por que os seres humanos têm certas características que lhes pertencem, embora não precise fazer isso (veja também Abrahamov 1993, Radhi Ibrahim 2013, Benevich 2022b). Fakhr al-Dīn vai contra essa explicação padrão do *kalām* ao negar o segundo tipo de conhecimento. De acordo com ele, não temos nenhum poder sobre nossa conceitualização das coisas, nem sobre quaisquer crenças que derivem da conceitualização (*Arbaʿīn*, vol. 1, 330-332). Antes, todos os itens da conceitualização e do assentimento são dados a nós, o que significa, na estrutura ocasionalista asharita, que foi dado diretamente por Deus (Jacobsen Ben Hammed 2020, Benevich 2022a). Assim, somos “forçados” a ter todo o conhecimento que acabamos tendo. A natureza dos objetos conhecidos não é tão clara: argumentou-se que, para Fakhr al-Dīn, só podemos chegar aos objetos da experiência fenomênica (Ibrahim 2013) e também que, para ele, podemos chegar às coisas em si mesmas (Benevich 2022a).

De qualquer forma, os itens necessários do conhecimento para os agentes epistêmicos são os dados primários. Não aprendemos o que são os seres humanos por meio de uma investigação e da produção de definições essenciais. Sabemos o que são os seres humanos por meio da experiência direta, a qual não depende de nós.

Para alguém que nega que possamos adquirir conhecimento voluntariamente por meio de conceitualização ou assentimento, Fakhr al-Dīn dedica um esforço surpreendente à discussão das formas de aquisição de assentimento. Ele introduz algumas inovações substanciais nas teorias avicenianas sobre os tipos de proposições e silogismos. De fato, Fakhr al-Dīn introduz várias noções e distinções que se tornaram padrão na história subsequente da lógica árabe. A maioria delas está enraizada no aparato lógico de Ibn Sīnā, mas Fakhr al-Dīn faz um grande esforço para revisar criticamente e reorganizá-las, criando os fundamentos do que foi chamado de “lógica aviceniana revisionista” (El-Rouayheb 2019: 68-69). Uma das inovações mais importantes é a sugestão de Fakhr al-Dīn de que Ibn Sīnā falhou em distinguir entre os entendimentos alético e temporal da necessidade. “Todo *A* é necessariamente *B*” não precisa significar o mesmo que “Todo *A* é sempre *B*”. Com essa distinção, Fakhr al-Dīn cria o que Street chamou de “profusão de tipos proposicionais”, os quais seriam amplamente discutidos no período posterior da lógica árabe (Street 2014, 2016; veja também Strobino & Thom 2016).

Outra contribuição importante na lógica é a distinção de Fakhr al-Dīn entre duas leituras do termo sujeito de uma proposição: externalista (*khārijī*) e essencialista (*ḥaqīqī*). Quando dizemos “Todo *A* é *B*” na leitura externalista, queremos dizer que toda coisa que de

fato é *A* no mundo real é *B*. Na leitura essencialista, “Todo *A* é *B*” significa “tudo, sendo descrito como *A*, seria *B*” (*Mulakhkhas: Manṭiq*, 141-42). A distinção entre a leitura externalista e a essencialista é a resposta de Fakhr al-Dīn às discussões árabes anteriores sobre o termo sujeito feitas por al-Farābī e Ibn Sīnā. Foi creditado a Al-Farābī a ampliação do termo sujeito para o possível. Em outras palavras, para ele, “Todo *A* é *B*” significa “tudo o que é possivelmente *A*, é *B*”. Ibn Sīnā foi mais restritivo: “Todo *A* é *B*” significa “tudo o que é de fato *A* é *B*”. Isso não precisa significar “tudo o que de fato é *A* no mundo real”, pois também pode se referir a tudo o que é de fato descrito como *A* na mente (Street 2005, 2010, 2014 e 2016, cf. Chatti 2016). A distinção de Fakhr al-Dīn entre as leituras essencialista e externalista do termo sujeito pode ser uma reação à ampliação do termo sujeito por Ibn Sīnā para incluir o reino mental. Como veremos na Seção 4, Fakhr al-Dīn nega a existência mental e, portanto, exige uma formulação diferente para as leituras do termo sujeito que não se referem à atualidade do mundo real.

3. Física

O tratamento dos princípios da física por Fakhr al-Dīn fornece um exemplo esclarecedor do seu método filosófico. Em suas várias *summae*, ele aborda o mesmo conjunto de questões tratadas na física de Ibn Sīnā que são, em última análise, aquelas já abordadas pela *Física* de Aristóteles. Assim, temos considerações sobre corpo, movimento, tempo, lugar e vazio. No entanto, as ideias da tradição do *kalām* também são trazidas para a mistura e, às vezes, permite-se

que prevaleçam. Ele geralmente defende o atomismo compartilhado pelas escolas de *kalām* mutazilita e asharita contra o continuísmo de Ibn Sīnā. Em outros casos, Fakhr al-Dīn parece estar seguindo o exemplo de Abū Bakr al-Rāzī (que era, ele próprio, um atomista), pois adota um entendimento “platônico” de tempo e lugar, de acordo com o qual esses são princípios independentes em vez de medidas e limites dos corpos e dos seus movimentos.

A distinção fundamental da física do *kalām* é, por um lado, aquela entre a substância atômica (*jawhar*) ou “parte indivisível” e, por outro, as propriedades acidentais (*aʿrāḍ*) que pertencem a esses átomos (Dhanani 1994, Sabra 2006). Desde a recepção inicial da filosofia grega em árabe, alguns *falāsifa*, como al-Kindī (em uma obra perdida), rejeitaram o atomismo em favor do continuísmo aristotélico. Essa é a visão de que todas as partes de cada um dos corpos, não importa quão pequena, podem, em princípio, ser divididas em subpartes ainda menores. Ibn Sīnā também foi um forte oponente do atomismo (Lettington 1988, McGinnis 2013, Dhanani 2015) e seus argumentos provocaram discussões em vários autores do século XII (veja, por exemplo, McGinnis 2019). Assim, Fakhr al-Dīn está se juntando a um debate de longa data quando aborda o atomismo como algo cogente. Suas declarações sobre a questão apresentam um quadro tipicamente confuso. Ele parece rejeitar o atomismo em suas obras “filosóficas” (*falsafī, ḥikmī*) apenas para aceitá-lo em suas obras de *kalām* (Zarkān 1963: 67-98). No entanto, sua *summa* tardia, o *Maṭālib*, parece mostrar que ele veio a abraçar o atomismo do *kalām* como sua posição própria (Dhanani 2015; veja também Setia 2004 e 2006, e Baffioni 1982: 211-75; para sua oposição ao hilomorfismo, ver Ibrahim 2020).

Como uma consideração decisiva a favor do atomismo, ele afirma que se o continuísmo fosse verdadeiro, cada corpo teria uma infinidade de partes de modo que uma semente de mostarda poderia ser “esticada” para coincidir com todo o universo (*Maṭālib* vol. 6, 71; veja Dhanani 2015: 102 para a passagem). Outro argumento atomista é que, se uma esfera verdadeira encontrasse uma superfície verdadeira, ela faria contato em um ponto indivisível. Podemos argumentar ainda da seguinte forma:

Uma vez estabelecido que o local de contato é algo indivisível, a existência do átomo individual deve ser reconhecida. Pois se rodarmos uma esfera em um círculo completo em uma superfície plana, não há dúvida de que, assim que um ponto de contato cessar, o contato será estabelecido com outro ponto (*Maṭālib* vol. 6, 48-9).

Como esse argumento mostra, aqui os átomos em consideração são semelhantes a pontos geométricos em vez de corpos muito pequenos estendidos, mas indivisíveis, que foram propostos pelo atomismo grego antigo e por Abū Bakr al-Rāzī. Essa é uma herança da tradição do *kalām*. A geometria também foi usada por alguns teóricos para refutar o atomismo, portanto, tanto no *Maṭālib* quanto em um tratado separado dedicado a essa questão (Altaş 2015), Fakhr al-Dīn apresenta argumentos geométricos contra o atomismo e oferece contrarrefutações.

Se ele fosse de fato um atomista, faria sentido que acreditasse na possibilidade do vazio, uma vez que tanto no atomismo clássico quanto no do *kalām* essas duas doutrinas são geralmente

encontradas juntas. Abū Bakr al-Rāzī e Abū l-Barakāt al-Baghḏādī também eram defensores do vazio e ambos foram figuras influentes para Fakhr al-Dīn. Sobre esse tópico, ele parece ser bastante consistente ao defender a possibilidade do vazio contra os argumentos aristotélicos e avicenianos em favor da impossibilidade dele (Adamson 2018a). Por exemplo, ele rejeita o argumento aristotélico de que, se a velocidade do movimento é inversamente proporcional à densidade do meio, então o movimento no vazio seria infinitamente rápido:

Se assumirmos que parte do tempo [necessário] é para acomodar o movimento em si mesmo, e parte dele para acomodar o impedimento, então o movimento no vazio puro ocorrerá na quantidade de tempo que é apropriada para o movimento como ele é em si mesmo. O movimento que ocorre em um pleno, por sua vez, ocorrerá nessa quantidade de tempo mais uma quantidade adicional de tempo, conforme apropriado por qualquer coisa que esteja no intervalo que ofereça [175] impedimento. Assim, fica estabelecido que a conclusão que eles tentaram forçar [sobre o proponente do vazio, ou seja, que o movimento em um vazio seria infinitamente rápido, dada a total falta de resistência] não se segue (*Maṭālib*, vol. 5, 174.19-175.1).

Em outras palavras, a densidade do meio apenas diminui a velocidade intrínseca do movimento que ele teria em um vácuo, que é finito.

O vazio é definido como um caso em que dois corpos não estão em contato, sem nenhum corpo entre eles (*Arbaʿīn* vol. 2, 32) ou como um espaço que não tem nada dentro dele (*Maṭālib* vol. 5, 155). Argumentos físicos fornecem evidências de que o vazio, de fato, não é apenas possível, mas ocorre em ato, como quando duas superfícies planas são afastadas: levará algum tempo, mesmo que mínimo, até que o ar entre para preencher o espaço vazio (*Arbaʿīn* vol. 2, 35). A segunda definição de vazio que acabamos de mencionar nos leva à noção de espaço ou lugar de Fakhr al-Dīn e já sugere sua visão de que o lugar não depende dos corpos, como Ibn Sīnā havia afirmado (Adamson 2017). Para Ibn Sīnā, seguindo Aristóteles, o lugar é o limite interno de um corpo contido, por exemplo, a superfície interna de um jarro que envolve a água colocada no jarro (Lammer 2018: §5.3). Fakhr al-Dīn submete essa concepção a uma enxurrada de críticas, por exemplo, que uma joia dentro de uma bolsa permaneceria no mesmo “lugar” mesmo sendo transportada entre cidades (*Maṭālib* vol. 5, 147). Em vez disso, para ele, lugar é de fato “espaço” (*faḍāʾ*, *ḥayyiz*), o qual é independente dos corpos e pode ser ocupado por um corpo ou não.

Encontramos um paralelo entre essa ideia sobre o espaço e sua descrição do tempo (Setia 2008, Adamson 2018b, Adamson & Lammer 2020). Para Ibn Sīnā, o tempo é a medida do movimento (ʿAbd al-Mutaʿāl 2003, McGinnis 2003 e 2008). Em primeiro lugar, é a medida do movimento do céu mais externo, já que esse é o movimento mais rápido no cosmos, o que explica a aparente rotação diurna das estrelas fixas ao redor da Terra. Para Fakhr al-Dīn, essa é a explicação “peripatética” do tempo. Em seu *Maṭālib*, ele refuta essa versão e também uma variante da posição encontrada em Abū l-Barakāt, segundo a qual o tempo é a medida da *existência* em vez do

movimento. Pelo menos, Fakhr al-Dīn concorda que o tempo é real. Para estabelecer isso, ele cita uma antiga ideia do *kalām* de que o tempo oferece uma coordenação entre eventos independentes (*Mabāḥith* vol. 1, 761; *Maṭālib* vol. 5, 47), razão pela qual é possível que eu marque um encontro com você amanhã (um evento) quando o sol nascer (outro evento). Mas a existência do tempo não é superveniente aos movimentos ou casos de existência. Se fosse esse o caso, teríamos tempos múltiplos e simultâneos para os vários movimentos que precisariam de um tempo superordenado para os coordenar.

As discussões de Fakhr al-Dīn sobre o tempo nos dão um bom exemplo de como suas posições se desenvolveram, mesmo quando circulavam em torno do mesmo conjunto de argumentos (Adamson & Lammer 2020). No *Mabāḥith*, ele expressa uma posição agnóstica:

Ainda não cheguei à compreensão da verdade sobre o tempo, portanto, que sua expectativa em relação a este livro seja um exame minucioso e um relato de tudo o que possa ser dito [sobre o tempo] de todos os pontos de vista (*Mabāḥith* vol. 1, 761).

Por outro lado, quando ele escreve o *Mulakhkhaṣ*, ele está se aproximando da visão de que a anterioridade e a posterioridade são “itens de consideração” (*umūr i’tibāriyya*). No entanto, no final de sua carreira, ele adotou a visão contrária. Agora, ele endossa o que diz ser a visão de Platão sobre o tempo: “uma substância que subsiste em si mesma e é independente em si mesma” (*Maṭālib* vol. 6, 76). A alusão a Platão provavelmente se refere ao *Timeu*. Aparentemente, ele está

seguindo seu colega filósofo de Rayy, Abū Bakr al-Rāzī, tanto ao aceitar a independência de tempo e lugar, quanto ao ver Platão como uma autoridade para essa teoria física (Adamson 2021a: cap. 5). Uma diferença entre os dois Rāzīs, entretanto, é que Fakhr al-Dīn deixa claro que o tempo e o lugar são ambos criados por Deus, e não princípios “eternos”. Assim, seu relato geral da física prevê uma estrutura espaço-temporal criada, dentro da qual os corpos podem, mas não precisam, existir.

4. Metafísica

Assim como a “substância” (*ousia*) pode ser legitimamente chamada de a noção central da metafísica aristotélica, a “existência” (*wujūd*) é a noção central da metafísica aviceniana. A metafísica de Ibn Sīnā é um estudo da relação entre diferentes tipos de coisas e o modo de existência delas, o que, em última análise, resulta na identificação de um modo especial e necessário de existência que pertence a um único ser, a saber, Deus (veja, por exemplo, Bertolacci 2016). Há duas doutrinas centrais da metafísica de Ibn Sīnā, ambas amplamente discutidas depois dele no mundo islâmico e ambas abordadas por Fakhr al-Dīn em detalhes: a distinção entre essência e existência e a ideia de que Deus é pura existência, necessária em todos os aspectos.

Para Ibn Sīnā, a “existência” refere-se ao próprio fato de que as coisas são, independentemente do que elas são. Por exemplo, uma coisa é o fato de uma maçã vermelha ser uma maçã vermelha, outra coisa completamente diferente é a maçã vermelha *ser*. Para

estabelecer a distinção entre o que as coisas são (isto é, a essência delas) e se elas são (isto é, a existência delas), Ibn Sīnā usa o argumento da possibilidade da concepção. Podemos conceber uma maçã vermelha sem saber se ela existe; portanto, sua existência deve ser diferente de sua essência (*Išārāt, namaṭ* 4, 266). Mas como devemos entender essa distinção entre essência e existência? Na tradição pós-aviceniana, há duas respostas principais para essa pergunta: a distinção entre essência e existência é real (*ḥaqīqī*) ou é meramente conceitual (*i'tibārī*). A primeira resposta requer que haja dois itens diferentes fora da mente, que juntos formam a maçã vermelha existente. A segunda resposta significa que há apenas um item no mundo extramental, a maçã vermelha existente; mas podemos analisá-lo conceitualmente em “existência” e “maçã vermelha” (Wisnovsky 2012, Eichner 2011b).

Nesse debate, Fakhr al-Dīn parece adotar a posição realista de que a essência e a existência são coisas distintas fora da mente (Benevich 2017). Por exemplo, ele se sente compelido a abordar uma das questões mais urgentes para os realistas. Se a essência e a existência são coisas distintas na realidade, isso significa que todas as essências já estão, de alguma forma, lá fora, antes que a existência se ligue a elas? Fakhr al-Dīn não se intriga com essa dificuldade:

A essência enquanto tal (*min ḥaytu hiya hiya*) é uma essência distinta da existência e da não-existência. Isso não implica a subsistência de algo existente em algo inexistente (*Arba'īn*, vol. 1, p. 88).

A essência da maçã vermelha enquanto tal (*min ḥaythu hiya hiya*) é, de fato, anterior à sua existência. As essências das coisas, consideradas enquanto tais, estão em um terceiro estado diferente de ser, nem existente nem inexistente (*Mabāḥith*, vol. 1, 129). É claro que isso não significa que existam essências de maçãs vermelhas por aí antes mesmo de se tornarem existentes. Assim como Ibn Sīnā, Fakhr al-Dīn aceita que a essência e a existência são extensionalmente idênticas: todas as instâncias da essência também são instâncias da existência (Wisnovsky 2012). Mas Fakhr al-Dīn oferece uma visão realista da distinção aviceniana ao introduzir uma clara prioridade da essência sobre a existência; intérpretes mais recentes discordam quanto ao fato de isso ser fiel à própria metafísica de Ibn Sīnā (Bertolacci 2012, Benevich 2019b, Janos 2020).

Fakhr al-Dīn usa consistentemente sua teoria da prioridade da essência sobre a existência para discutir o que Ibn Sīnā considerava um caso especial, Deus. No entendimento de Fakhr al-Dīn, para Ibn Sīnā a essência de Deus é simplesmente idêntica à Sua existência. Para Ibn Sīnā, essa seria a única maneira de garantir que Deus existe necessariamente. Pois, se houvesse qualquer composição de *A* e *B*, *A* poderia deixar de ser *B*, e *B* poderia deixar de se ligar a *A*; seria necessária alguma outra causa para garantir a conexão entre os dois. Assim, a única maneira de garantir que *A* é necessariamente *B* é simplesmente dizer que *A* é *B*. Isso significaria que a essência de Deus não é nem mesmo conceitualmente distinta da existência de Deus. No entanto, há um problema óbvio com essa doutrina. Se a essência de Deus é pura existência, mas a existência também pertence, por exemplo, a uma maçã vermelha, como a existência da maçã vermelha é diferente da essência divina? A resposta de Ibn Sīnā

depende da noção de analogia ou modulação (*taskik*) da existência, segundo a qual um tipo de existência pertence à maçã vermelha e outro tipo pertence a - ou antes, apenas é - Deus (Treiger 2012, De Haan 2015, Druart 2014, Zamboni 2020, Janos 2021). Mas Fakhr al-Dīn, novamente de modo muito semelhante a Duns Scotus quase um século depois, recusa-se a seguir esse caminho. Em vez disso, ele insiste na univocidade da existência. Tudo o que existe o faz no mesmo modo de existência. Assim, Fakhr al-Dīn também é obrigado a negar a identidade da essência e da existência no caso de Deus. A existência de Deus ainda será necessária porque Sua essência é tal que implica Sua própria existência. Portanto, em Deus, a essência é anterior à existência. Essa prioridade não deve nos incomodar ou, de fato, nos surpreender, já que acabamos de aprender que *todas as* essências são anteriores à sua existência. O resultado é que o que há de especial em Deus é Sua essência, e não um tipo único de existência (*Muḥaṣṣal*, 67; veja também Mayer 2003, Benevich 2020a).

A contribuição de Fakhr al-Dīn para a história da metafísica lembra não apenas Duns Scotus, mas também Tomás de Aquino. Como Tomás, ele oferece uma taxonomia das provas da existência de Deus, o que se tornou padrão na filosofia do mundo islâmico depois dele. Fakhr al-Dīn distingue entre quatro provas principais da existência de Deus disponíveis para ele em sua época: da contingência das essências; da origem temporal (*ḥudūth*) das essências; da contingência dos atributos; e da origem temporal dos atributos. O primeiro argumento pode ser facilmente identificado com a prova de Ibn Sīnā para a existência de Deus, que estabelece a existência do Ser Necessário raciocinando a partir da contingência de todos os seres no mundo (Marmura 1980; Mayer 2001; Zarepour

2022). O segundo argumento é o argumento cosmológico do *kalām*; ele defende a existência de um Criador baseado no fato de que o mundo veio a existir em algum momento. O terceiro argumento, o da contingência dos atributos, alude ao fato de que tudo no mundo existe de uma determinada maneira, embora pudesse facilmente ter sido de outra forma; portanto, é necessário que haja algum agente que tenha determinado como as coisas existiriam. Por fim, o quarto argumento é o que mais se aproxima do que chamaríamos de argumento do desígnio: os atributos das coisas no mundo não são apenas de uma forma quando poderiam ter sido diferentes, mas são da melhor forma possível; portanto, deve haver um agente sábio que escolheu essas características maravilhosas para o mundo. Fakhr al-Dīn afirma que o primeiro argumento, ou seja, o argumento de Ibn Sīnā para a existência de um Ser Necessário, é mais fundamental do que todos os outros argumentos (*Ma‘ālim*, 42).

Assim, embora discorde de Ibn Sīnā quanto ao fato de a essência e a existência de Deus serem idênticas, Fakhr al-Dīn aceita que Deus é um Ser Necessário. Ainda assim, provavelmente devido à sua lealdade ao *kalām*, ele não está pronto para aceitar que Deus é um ser necessário em todos os aspectos. Por exemplo, o Deus de Ibn Sīnā não pode conhecer indivíduos particulares. O conhecimento do que está acontecendo agora enquanto você está lendo este artigo envolveria uma mudança em Deus, pois Ele precisaria parar de saber que você está lendo esta frase assim que você passasse para a próxima. Mas se Deus muda, então Ele não é necessário em todos os aspectos, uma vez que necessidade implica imutabilidade. Portanto, a única maneira de Deus saber o que acontece no mundo é conceber regras universais, leis da natureza e causalidade, sem conhecer quais

dessas regras estão funcionando no momento (Marmura 2005, Adamson 2005; cf. Acar 2004 e Nusseibeh 2009). Seguindo Abū l-Barakāt e al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn rejeita essa linha de raciocínio com base no fato de que a mudança no conhecimento de Deus é meramente relacional (*Arbaʿīn*, vol. 1, 198). Imagine que você está parado e algo passa por você da direita para a esquerda; nesse caso, você não muda, mas sua relação com essa coisa em movimento muda. Agora, precisamos imaginar o mesmo com relação ao conhecimento de Deus sobre a cadeia de eventos: ela passa por Deus e Deus a observa, sem que Deus mude essencialmente.

Essa explicação do conhecimento divino requer um entendimento muito específico do conhecimento e da cognição. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, novamente seguindo Abū l-Barakāt e al-Ghazālī, define a cognição como um estado relacional (*ḥāla idāfiyya*). Fakhr al-Dīn opõe essa teoria à teoria representacionista da cognição, comumente atribuída a Ibn Sīnā nessa época:

A percepção não se resume apenas à criação de uma impressão. A verdade é que ela é, antes, um estado conectivo relacional. Pois sabemos por ser autoevidente que vimos Zayd dado que nossa faculdade da capacidade visual tem uma certa relação com ele. Qualquer um que afirme que o objeto visto não é Zayd, o qual existe extramentalmente e não é visto de forma alguma, e que o objeto visto é antes sua representação (*miṭāl*) e semelhança (*ṣabāḥ*), colocou em dúvida os itens mais importantes e poderosos do conhecimento necessário (*Šarḥ al-Išārāt* vol. 2, 233).

De acordo com o representacionalismo, a cognição envolve a inerência do objeto conhecido ao objeto da cognição. Por exemplo, quando penso em uma maçã vermelha, a ideia de uma maçã vermelha deve estar “impressa” em minha mente. Para Fakhr al-Dīn, a cognição é uma relação direta entre o agente da cognição e o próprio objeto da cognição, ou seja, a maçã vermelha em si mesma. As representações - se é que existem - não são os objetos da cognição (Benevich 2019a, 2020b; Griffel 2021: 341-84).

Alguém pode se perguntar como essa teoria poderia explicar a cognição de objetos inexistentes. Com o que minha mente se relaciona quando penso em uma fênix ou em um círculo quadrado? Ibn Sinā introduziu a noção de existência mental em resposta a esse tipo de pergunta. A fênix pode não existir *fora* da mente, mas existe em minha mente enquanto penso nela, novamente sendo impressa em minha mente (Black 1997). Assim como Fakhr al-Dīn rejeita a teoria representacionalista da cognição, ele rejeita consistentemente a noção aviceniana de existência mental (*wujūd dhihnī*). Para ele, quando penso em seres inexistentes, penso apenas nos elementos que constituem esses seres e que são observáveis no mundo. Por exemplo, pensar em um círculo quadrado significa pensar em um quadrado e um círculo como se eles estivessem combinados (Benevich 2018; sobre a questão relacionada ao “paradoxo do desconhecido”, consulte Lameer 2014).

Com essa teoria relacional da cognição em mãos, Fakhr al-Dīn é capaz de resolver o quebra-cabeça de como Deus sabe sobre a mudança das coisas. Os objetos da cognição são externos ao agente da cognição de modo que a mudança nesses objetos e a subsequente mudança no processo de cognição não envolvem nenhuma mudança

no agente. Assim, podemos dizer que Deus é um ser necessário, mas não necessário em todos os aspectos, já que Sua cognição relacional dos eventos atuais está constantemente em processo de mudança. No entanto, isso não implica nenhuma mudança na essência de Deus. Além disso, vimos acima que Ibn Sīnā sugere que Deus tem conhecimento das regras universais de causalidade e das leis naturais. Fakhr al-Dīn argumenta que precisamente esse tipo de conhecimento que Ibn Sīnā atribui a Deus, ou seja, o conhecimento das regras universais e da causalidade, resulta no conhecimento de cada evento no mundo no momento em que ele acontece (*Maṭālib*, vol. 3, 163-64).

Aqui, o raciocínio de Fakhr al-Dīn aqui pressupõe uma explicação estritamente determinista do mundo. Há uma explicação causal para cada evento e Deus sabe disso. E, de fato, Fakhr al-Dīn está disposto a abraçar totalmente o determinismo. Por exemplo, com relação às ações humanas, ele argumenta que elas são determinadas pela combinação de nossas motivações, crenças e capacidades. Não temos controle sobre nenhuma delas (como vimos na Seção 1, Fakhr al-Dīn insiste que nossas crenças não dependem de nós); portanto, também não temos nenhum controle sobre nossas ações (*Maṭālib*, vol. 9, 35-43). Há duas premissas importantes subjacentes ao determinismo de Fakhr al-Dīn, ambas emprestadas de Ibn Sīnā. Uma delas é que deve haver, para tudo o que existe, mas que poderia não ter existido, alguma razão para que exista; isto é dito “preponderar” a coisa para existir em vez de não existir. Segundo, quando essa razão está presente, o fenômeno deve acontecer inevitavelmente. Portanto, na presença de nossas capacidades e motivações, não temos outra escolha a não ser agir e o fazemos

necessariamente (*Maṭālib*, vol. 9, 21-23; *Mabāḥith*, vol. 2, 517; sobre a teoria da ação de al-Rāzī, veja mais Shihadeh 2006).

5. Psicologia

Um pressuposto fundamental da psicologia aristotélica é o de que as almas de todos os seres vivos são caracterizadas por uma série de “poderes” ou “faculdades” (grego *dunameis*, árabe *quwan*). Essas faculdades explicam a distinção entre plantas, animais e seres humanos: as plantas têm as faculdades “vegetativas” da nutrição, crescimento e reprodução; os animais, as faculdades de sensação, locomoção e imaginação; somente os seres humanos (entre os seres dotados de corpo) têm a faculdade da razão ou do intelecto. Ibn Sīnā fez alterações significativas nesse esquema, principalmente ao introduzir uma teoria dos “sentidos internos” para explicar as capacidades cognitivas que se encontram entre a sensação e a intelecção completa. No entanto, em termos gerais, ele aderiu à tradição da psicologia das faculdades. O contemporâneo anterior de Fakhr al-Dīn, Abū l-Barakāt al-Baghdādī, rejeitou toda essa abordagem. Para ele, a alma é uma unidade e é o único sujeito de toda a cognição (Kaukua 2016).

Fakhr al-Dīn concorda e, em várias de suas obras, oferece argumentos destinados a confirmar a tese de Abū l-Barakāt. O mais poderoso deles é o de que a alma é capaz do que poderíamos chamar de “julgamentos híbridos”. Esses são modelados no tipo de caso já considerado por Aristóteles, de que o mel é branco e doce: aqui a visão e o paladar podem parecer estar fazendo um julgamento sobre

o mesmo objeto, sugerindo que eles pertencem a um único sujeito, que poderia ser a alma inteira. No entanto, o compromisso de Aristóteles com a psicologia das faculdades é tão grande que ele introduz uma nova faculdade na alma (o “sentido comum”) para assumir a responsabilidade por julgamentos que envolvem mais de uma modalidade sensorial. Ou, pelo menos, é assim que ele foi entendido na tradição posterior.

Fakhr al-Dīn argumenta, entretanto, que o mesmo padrão se repete em todas as faculdades. Por exemplo, Ibn Sīnā estabeleceu um contraste estrito entre o intelecto humano e as faculdades cognitivas inferiores com base no fato de que o primeiro capta universais enquanto as últimas faculdades - da sensação à imaginação e à memória - lidam apenas com particulares. Mas, diz Fakhr al-Dīn, somos capazes de aplicar um universal a um particular (“Zayd é humano”). Deve ser a alma unificada a responsável por tais julgamentos:

Quando percebemos um indivíduo humano em particular, sabemos que ele é um indivíduo pertencente ao “humano” universal e não um indivíduo pertencente ao “cavalo” universal. Aquilo que julga um homem em particular como sendo um particular pertencente ao universal “humano” e não um particular pertencente ao universal “cavalo” deve inevitavelmente ser perceptivo do homem em particular, do universal “humano” e do universal “cavalo”. E assim, aquilo que percebe os particulares é também aquilo que percebe os universais (*Mabāḥith* vol. 2, 255; 345-6; *Sharḥ al-Ishārāt* vol. 2, 265-7;

a unidade da alma é discutida em profundidade em *Maṭālib* vol. 7, 159ff).

Outro ponto que, mais uma vez, é retomado de Abū l-Baghdādī, é que a alma humana tem pelo menos uma espécie de “perspectiva em primeira pessoa” durante suas ações cognitivas. Ela é capaz de apreender a si mesma diretamente - como argumentado pelo próprio Ibn Sīnā em seu famoso argumento do “homem voador” - e de apreender a si mesma como o sujeito de todas as suas cognições. Note que, uma vez que todos esses argumentos se baseiam na cognição ativa, Fakhr al-Dīn está disposto a isentar as faculdades vegetativas não cognitivas dessa alma unificada (*Mabāḥith* vol. 2, 256-7). Contudo, não há uma divisão das faculdades que distinga a “alma animal” da alma racional que é característica dos humanos.

Isso não impede Fakhr al-Dīn de usar o método de Ibn Sīnā para provar que a alma humana é uma substância imaterial (Adamson 2021b, Alpina 2021). A prova de Ibn Sīnā inferiu a natureza da alma racional a partir da natureza dos seus objetos: como ela capta formas inteligíveis indivisíveis, ela mesma deve ser indivisível e, portanto, não é um corpo. Nesse caso, Fakhr al-Dīn opta por não refutar a linha de argumentação aviceniana, mas melhorá-la, acrescentando outros argumentos para mostrar que os inteligíveis são, de fato, indivisíveis (*Mabāḥith* vol. 2, 362-5, também *Sharḥ* vol. 2, 285-8). Ele ainda se preocupa com o fato de o argumento estar incompleto: a alma racional poderia ser indivisível, mas não imaterial, se fosse um átomo (*Maṭālib* vol. 7, 62), de modo que o argumento ser cogente dependerá de mostrar que o atomismo é incoerente (veja acima, Seção 3). Mesmo se rejeitarmos o atomismo, a matéria-prima aviceniana

também é indiscutivelmente indivisível (*Sharḥ* vol. 2, 295). Ainda assim, Fakhr al-Dīn parece, pelo menos, estar bem disposto em relação à ideia de que a capacidade da alma de compreender os inteligíveis estabelece sua imaterialidade.

Uma vez que essa habilidade pertença à alma inteira e unificada e não seja apenas uma “faculdade” que poderia existir por si só como uma mente sem corpo, isso deve garantir a imaterialidade e, portanto, a perspectiva de imortalidade para a alma humana. Quando ele fala sobre a natureza da alma humana, às vezes diz que ela é uma substância luminosa que se funde com o corpo como água de rosas em pétalas de rosas ou óleo em gergelim, o que parece torná-la um tipo de corpo muito sutil, mas, diz ele, não como aqueles corpos perceptíveis pelos sentidos (para passagens, consulte Jaffer 2015: 192). No entanto, em outros contextos, Fakhr al-Dīn parece estar pronto para abraçar o completo dualismo da substância. Para esta conclusão, ele normalmente usa uma argumentação baseada na introspecção, como sua versão do argumento do Homem Voador de Ibn Sinā, ou a consciência imediata da identidade pessoal ao longo do tempo (veja, por exemplo, *Maṭālib*, vol. 7, 101; 105).

E quanto às almas animais? Os argumentos apresentados até agora claramente obscurecem a nítida distinção que Ibn Sinā e outros *falāsifa* fizeram entre almas humanas e animais. Mas Fakhr al-Dīn vai além. Tanto no *Mulakhkhaṣ* quanto no *Maṭālib* ele sugere que os animais não humanos têm uma inteligência que não é diferente da racionalidade humana (Adamson & Somma, no prelo, Virgi 2022). Os animais são autoconscientes, sabem que persistem ao longo do tempo, compreendem os universais e podem fazer planos e resolver problemas. Isso não significa necessariamente que os animais sejam

iguais aos humanos em sua inteligência. Em vez disso, pode haver um *continuum* de capacidades cognitivas, com alguns animais mais distantes dos humanos e outros mais próximos deles. Mas “se o que se entende por “razão” é qualquer um dos tipos de inteligência, então essa inteligência deve ser atribuída a animais [não humanos]”. (*Maṭālib* vol. 7, 311)

Ele pode ter achado essa posição em parte plausível porque, novamente seguindo Abū l-Barakāt, ele está aberto à ideia de que mesmo dentro da “espécie” humana temos diferenças que equivalem a distinções quanto à quiddidade (*Maṭālib* vol. 7, 141). Portanto, desse ponto de vista, há também pouca razão para adotar uma oposição rígida entre a natureza animal humana e a não humana.

6. Ética

Uma passagem que aborda este ponto é encontrada em seu *Livro sobre a alma e o espírito* (*Kitāb al-naḥs wa-l-rūḥ* 86-7): os seres humanos diferem tanto em seus traços de caráter que se pode suspeitar que nem todos compartilham a mesma essência. Isso exemplifica a abordagem desse tratado em separado, o qual é a realização de uma investigação conjunta sobre a ética e a alma. Aqui, um tema abordado é o aprimoramento dos nossos “traços de caráter (*akhlāq*)”. Isso não é surpreendente: a centralidade desse conceito no pensamento moral árabe era tal que a própria ética era chamada de *‘ilm al-akhlāq* (literalmente, “a ciência dos traços de caráter”). Alguns filósofos tanto antes de Fakhr al-Dīn, como Miskawayh (m. 1040) e Yahyā Ibn ‘Adī (m. 974), quanto depois dele, como Naṣīr al-Dīn al-

Ṭūsī (m. 1274), colocaram os traços de caráter tanto no foco temático de seus escritos sobre ética quanto nos títulos desses escritos. Essas obras fazem parte de uma tradição amplamente aristotélica de ética das virtudes, a qual incentiva os leitores a buscar um caráter excelente em vez de um caráter vulgar. Ibn Sīnā também contribuiu para essa tradição em duas obras curtas chamadas *Sobre ética* (novamente, *Fī l-ʿilm al-akhāq*) e *Sobre o governo* (*Fī l-siyāsa*; sobre a influência de Ibn Sīnā na filosofia prática posterior, veja Kaya 2014).

Fakhr al-Dīn estava claramente ciente dessa abordagem da ética e se interessou pelo tema da virtude (al-Shaar 2012). Contudo, ele não era um aristotélico. Historicamente, podemos dizer que ele responde mais à ética do *kalām*; filosoficamente, podemos dizer que ele era um consequencialista em vez de um teórico da virtude (para isso, a leitura essencial é Shihadeh 2006; veja também seu 2016). Considerando primeiro a perspectiva histórica, como asharita, ele está comprometido com o que hoje seria chamado de “teoria do comando divino”. Ou seja, a ação correta é aquela que é ordenada por Deus e a ação incorreta é aquela que é proibida. A posição asharita surgiu como uma crítica à posição mutazilita que sustenta que certos tipos de ação são sabidamente incorretos sem recorrer à revelação, como, por exemplo, mentir. Sempre podemos imaginar circunstâncias nas quais tipos de ação “intrinsecamente incorretas” acabam se tornando corretas, como mentir para um tirano para evitar trair um profeta (*Arbaʿīn* vol. 1, 348). Portanto, essa teoria mutazilita é insustentável.

As primeiras obras de Fakhr al-Dīn defendem inequivocamente uma teoria do comando divino. Mas ele acaba a combinando com uma ética hedonista e consequencialista que pressupõe que o prazer

é bom para os seres humanos e a dor é ruim. Para evitar uma regressão da explicação normativa, deve haver alguma norma fundamental e, na visão de Fakhr al-Dīn, o hedonismo fornece essa norma. A conexão entre o hedonismo e a ética asharita é que Deus nos prometeu prazer se seguirmos Seus comandos e dor se não os seguirmos. Assim, a teoria do comando divino acaba sendo justificada por motivos egoístas e consequencialistas (Shihadeh 2016: 66). Isso também abre a perspectiva de determinar o que devemos fazer na ausência de um comando divino: o que quer que seja “benéfico”, em outras palavras, o que maximiza o prazer para o agente. Porque agora o prazer é tão central para sua teoria ética, ele dedica considerável atenção à natureza dele, refutando a “teoria da restauração” originalmente platônica, segundo a qual todo prazer é um retorno a um estado natural a partir de um estado prejudicial ou doloroso (*Sharḥ* vol. 2, 552-4). Essa análise poderia se aplicar aos prazeres básicos da comida ou do sexo, mas não se sustenta em prazeres mais elevados como a apreensão de conhecimento (veja sua *Epistola censurando os prazeres deste mundo*, em Shihadeh 2016).

Se novamente considerarmos sua obra tardia, o *Maṭālib*, como nossa melhor evidência das visões filosóficas finais de Fakhr al-Dīn, então podemos inferir que ele manteve seu compromisso com o consequencialismo. Especificamente, ele elenca os argumentos contra sua própria posição e os refuta um a um (*Maṭālib* vol. 3, 66-9). Por exemplo, você pode encontrar uma pessoa doente em um terreno baldio onde não há mais ninguém por perto que a veja e ajudá-la. Que prazer você está obtendo com isso? Nenhum, ao que parece, mas, mesmo assim, você faria e deveria fazer isso. Fakhr al-Dīn explica que você estaria agindo com base no princípio de que, se

estivesse na mesma posição que a pessoa infeliz, você gostaria de ser tratado da mesma forma. Isso não é um apelo a algum tipo de imperativo categórico kantiano, mas mais parecido com o que hoje chamamos de “utilitarismo de regras”. Ou seja, devemos agir de tal forma que, se as pessoas em geral agissem assim, o prazer seria maximizado e a dor minimizada (para uma interpretação semelhante, consulte Shihadeh 2016: 80, que enfatiza que a motivação não é “nem altruísta nem baseada em um senso de dever [...], mas é uma motivação aut centrada e prudencial”).

Esse exemplo mostra que Fakhr al-Dīn não estava simplesmente reagindo à *falsafa* aviceniana ao ensaiar uma posição do *kalām* asharita (embora ele também refute a proposta de Ibn Sīnā, inspirada no neoplatonismo, de que os males são casos de não-ser). Ele também aplicou sua acuidade filosófica para refletir sobre, e modificar, a posição asharita. Na tradição posterior, em alguns momentos, ele foi acusado de adotar o ceticismo. Uma anedota emblemática mostra-o chorando depois de desiludir-se com algo que, antes, considerava uma verdade certa e lamentando: “o que há para provar que todas as minhas crenças não são dessa natureza?” (citado em Kholeif 1966: 18). A impressão de ceticismo também poderia transparecer dada sua tendência a fornecer apenas um veredito mínimo, ou nenhum veredito, ao final de uma longa investigação dialética sobre alguma questão. Isso é outra coisa que irritou os leitores posteriores: o acúmulo de argumentos que ele oferecia para pontos de vista inaceitáveis era perigoso mesmo que as refutações desses argumentos fossem apresentadas posteriormente. E parece que ele via certas demonstrações como sendo impossíveis em muitas questões teológicas e filosóficas. No entanto, ele não era um cético

total. Conforme discutido acima, ele tinha opiniões sobre o que significaria ter conhecimento e presumia que o conhecimento é de fato alcançável. Seu *corpus* gigantesco e ainda inadequadamente explorado atesta sua determinação em alcançar esse conhecimento como mais ninguém o fez em sua época e, assim, suplantou Ibn Sīnā como o indispensável pensador do mundo islâmico.

7. Bibliografia

Para uma bibliografia completa, ver:

Janos, Damien and Muhammad Fariduddin Attar, 2023, *A Comprehensive, Annotated, and Indexed Bibliography of the Modern Scholarship on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, (Handbook of Oriental Studies. Section 1 the Near and Middle East, 171), Leiden/Boston: Brill.

7.1 Fontes primárias

Ibn Sīnā [Avicenna], *al-Ishārāt wa-l-tanbihāt*, Muḥtabā l-Zār'ī (ed.), Qom: Bustān-i Kitāb, 2008.

Plato, *Meno*, in John Burnet (ed.) *Platonis opera*, vol. 3, Oxford: Clarendon Press, 1903.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *al-Arba'īn fī uṣūl al-dīn*, Aḥmad Ḥigjāzī al-Saqqā (ed.), 2 volumes, Cairo: Maktabat al-kulliyāt al-azhariya, 1986.

—, *al-Ma'ālīm*, in *As'ila Naḡm al-Dīn al-Kātibī 'an al-Ma'ālīm li-Fakhr al-Dīn al-Rāzī ma'a ta'ālīq 'Izz al-Dawla b. Kammūna*, Sabine

- Schmidtko and Reza Pourjavadi (eds.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- , *al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyyāt wa-l-ṭabī‘iyyāt*, Muḥammad al-Mu‘taṣim bi-llāh al-Baghdādī (ed.), 2 vols, Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1990.
- , *al-Maṭālib al-‘āliya min al-‘ilm al-ilāhī*, ed. Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā (ed.), 9 vols, Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1987.
- , Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta’akḥkhirīn min al-‘ulamā’ wa-l-ḥukamā’ wa-l-mutakallimīn, Ḥusayn Atay (ed.), Cairo: al-Maktaba al-azhariyya li-l-turāth, 1991.
- , *al-Mulakhkhaṣ: al-Manṭiq*, A. Qarāmalkī and A. Ashgarīnizhād (eds.), Tehran: Dāniṣgāh-i Imām Šādiq, 2003.
- , *Al-naḥs wa-l-rūḥ*, Muhammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma‘ṣūmī (ed.), Tehran, 1970.
- , *Sharḥ al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, ‘Alī Reza Najafzādah (ed.), 2 vols, Tehran: Anjuman-i sār va-Mafākhir-i Farhangī, 2004-6.

7.2 Fontes secundárias

- ‘Abd al-Muta‘āl, ‘A.D.M., 2003, *Taṣawwur Ibn Sīnā li-l-zamān wa-uṣūluḥū al-yūnāniyya*, Alexandria: Dār al-wafā’ li-dunyā l-ṭibā‘a wa-l-našr.
- Abrahamov, Binyamin, 1992, “Fakhr Al-Dīn al-Rāzī on God’s Knowledge of the Particulars”, *Oriens*, 33: 133–155. doi:10.1163/1877837292X00051

- , 1993, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20(1): 20–32.
- Acar, Rahim, 2004, “Reconsidering Avicenna’s Position on God’s Knowledge of Particulars”, in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Jon McGinnis and David C. Reisman (eds), Leiden: Brill, 142–156. doi:10.1163/9789047405818_011
- Adamson, Peter, 2005, “On Knowledge of Particulars”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105(1): 257–278. doi:10.1111/j.0066-7373.2004.00114.x
- , 2011a, “Avicenna and his Commentators on Self-Intellective Substances”, in Hasse and Bertolacci 2011: 97–122.
- (ed.), 2011b, *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, (Warburg Institute Colloquia 16), London: Warburg Institute, School of Advanced Study, University of London.
- , 2017, “Fakhr Al-Dīn al-Rāzī on Place”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(2): 205–236. doi:10.1017/S0957423917000029
- , 2018a, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void”, in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Abdelkader Al Ghouz (ed.), Bonn: Bonn University Press, 307–324.
- , 2018b, “The Existence of Time in Fakhr Al-Dīn al-Rāzī’s *Maṭālib al-‘āliya*”, in *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna’s Physics and Cosmology*, Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds.), (Scientia Graeco-Arabica 23), Boston: De Gruyter, 65–99. doi:10.1515/9781614516972

- , 2018c, “The Simplicity of Self-Knowledge after Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28(2): 257–277. doi:10.1017/S0957423918000048
- , 2021a, *Al-Rāzī*, (Great Medieval Thinkers), New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780197555033.001.0001 [Note: this book concerns Abū Bakr al-Rāzī, not Fakhr al-Dīn al-Rāzī, but the latter is often mentioned as a source for the former.]
- , 2021b, “From Known to Knower: Affinity Arguments for the Mind’s Incorporeality in the Islamic World”, in *Oxford Studies in Philosophy of Mind, Volume 1*, Uriah Kriegel (ed.), Oxford: Oxford University Press, 373–396. doi:10.1093/oso/9780198845850.003.0013
- Adamson, Peter and Andreas Lammer, 2020, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Platonist Account of the Essence of Time”, in Shihadeh and Thiele 2020: 95–122.
- Adamson, Peter and Bethany Somma, forthcoming, “Fakhr Al-Dīn al-Rāzī on Animal Cognition and Immortality”, *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, first online: 14 July 2022. doi:10.1515/agph-2021-0171
- Ahmed, Asad Q., 2016, “The Reception of Avicenna’s Theory of Motion in the Twelfth Century”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(2): 215–243. doi:10.1017/S0957423916000023
- Alpina, Tommaso, 2021, *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna’s Science of the Soul*, Berlin, Boston: De Gruyter. doi:10.1515/9783110706840
- Altaş, Eşref, 2009, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ yorumu ve eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

- , 2013a, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayati, Hāmileri İlmî ve Siyasî İlişkileri”, in Ö. Türker and O. Demir (eds.), *İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul, İsam Yayınları, 41–90.
- , 2013b, “Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinin kronolojisi”, in Ö. Türker and O. Demir (eds.), *İslam düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İsam Yayınları, 91–164.
- , 2015, “An Analysis and Editio Princeps of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Risālah: *Al-Jawhar al-Fard*”, *Nazariyat*, 1(3): 77–178. doi:10.15808/Nazariyat.2.3.M0018
- Arnaldez, Roger, 2002, *Fakhr al-Dīn al-Râzī: commentateur du Coran et philosophe*, Paris: J. Vrin.
- Baffioni, Carmela, 1982, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Naples: Instituto Universitario Orientale.
- Baçoğlu, Tuncay, 2014, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Razi Mektebi*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Benevich, Fedor, 2017, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)”, *Oriens*, 45(3–4): 203–258. doi:10.1163/18778372-04503004
- , 2018, “The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (Eleventh–Thirteenth Centuries)”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 6: 1–34
- , 2019a, “God's Knowledge of Particulars: Avicenna, *Kalām*, and the Post-Avicennian Synthesis”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 86(1): 1–47.

- , 2019b, “The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yaḥyā b. ‘Adī, and Avicenna on Genus as Matter”, *Journal of the History of Philosophy*, 57(2): 205–234. doi:10.1353/hph.2019.0023
- , 2020a, “The Necessary Existent (*wājib al-wujūd*): from Avicenna to Faḥr al-Dīn al-Rāzī”, in Shihadeh and Thiele 2020: 123–155.
- , 2020b, “Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baḡdādī’s Critique of Representationalism”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 30(2): 229–264.
- , 2022a, “Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy”, *Theoria*, 88(1): 72–108. doi:10.1111/theo.12272
- , 2022b, “Knowledge as a Mental State in Mu‘tazilite Kalām”, *Oriens*, 50(3–4): 244–279. doi:10.1163/18778372-12340016
- Bertolacci, Amos, 2006, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789047408710
- , 2012, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context”, in Opwis and Reisman 2012: 257–288. doi:10.1163/9789004217768_014
- , 2016, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context,” *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas, Felicitas Opwis and David C. Reisman* (eds), Leiden: Brill, 257–88.
- Black, Deborah L., 1997, “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 425–453.

- , 2008, “Al-Fārābī on Meno’s Paradox”, in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Peter Adamson (ed.), (Warburg Institute Colloquia 12), London: Warburg Institute, 15–34
- Chatti, Saloua, 2016, “Existential Import in Avicenna’s Modal Logic”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(1): 45–71.
- Damāvandī, Dāryūsh, 2012, *Fakhr-i Rāzī*, Tehran: Intishārāt-i Ṭāhir.
- De Haan, Daniel D., 2015, “The Doctrine of the Analogy of Being in Avicenna’s *Metaphysics of the Healing*”, *The Review of Metaphysics*, 69(2): 261–286.
- Dhanani, Alnoor, 1994, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu’tazilī Cosmology*, Leiden: Brill.
- , 2015, “The Impact of Ibn Sīnā’s Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1): 79–104. doi:10.1017/S0957423914000101
- Druart, Thérèse-Anne, 2014, “Ibn Sina and the Ambiguity of Being’s Univocity”, in Mokdad Arfa Mensia (ed.), *Views on the Philosophy of Ibn Sina and Mulla Sadra Shirazi*, Carthage: The Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts *Beit al-Hikma*, 15–24.
- Eichner, Heidrun, 2007, “Dissolving the unity of metaphysics: From Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Sadrā al-Shīrāzī”, *Medioevo*, 32: 139–197.
- , 2009, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, Habilitationsschrift, Universität Halle-Wittenberg.
- , 2011a, “‘Knowledge by Presence,’ Apperception and the Mind-Body Relationship. Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as

- Representatives of a Thirteenth Century Discussion”, in Adamson 2011b: 117–40.
- , 2011b, “Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, in Hasse and Bertolacci 2011: 123–52.
- El Rouayheb, Khaled, 2012, “Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions,” *Arabic Sciences and Philosophy* 22: 69–90.
- , 2019, *The Development of Arabic Logic (1200–1800)*, Basel: Schwabe.
- Falaturi, A. Djavad, 1969, “Fakhr al-Din al-Razi’s Critical Logic”, in M. Minuvi (ed.), *Yādnāmāh-yi īranī-yi Minorsky*, Tehran: Intishārāt-i dānishgāh-i Tihārān, 51–79.
- Griffel, Frank, 2007, “On Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Life and the Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, 18(3): 313–344. doi:10.1093/jis/etm029
- , 2011, “Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī. The dialectical turn in the philosophy of Iraq and Iran during the 6th/12th century”, in Adamson 2011b: 45–75.
- , 2021, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford: Oxford University Press.
- Gutas, Dimitri, 2002, “The Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 900–ca.1350”, in Jules Janssens and Daniel De Smet (eds), *Avicenna and his Heritage*, Leuven: Leuven University Press, 81–98.
- Hasse, Dag Nikolaus and Amos Bertolacci (eds.), 2011, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, (Scientia Graeco-Arabica 7), Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110215762

- Ibrahim, Bilal, 2013, “Faḥr Ad-Dīn Ar-Rāzī, Ibn al-Hayṭam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”, *Oriens*, 41(3-4): 379-431. doi:10.1163/18778372-13413407
- , 2020, “Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the New Ontology of Postclassical Kalām”, *Oriens*, 48(1-2): 67-122. doi:10.1163/18778372-04801004
- Jacobsen Ben Hammed, Nora, 2020, “Meno’s Paradox and First Principles in Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, *Oriens*, 48(3-4): 320-344. doi:10.1163/18778372-04801101
- Jaffer, Tariq, 2015, *Rāzī: Master of Qur’ānic Interpretation and Theological Reasoning*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Janos, Damien, 2015, “Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge: Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Cognitive Theories”, in *Islam and Rationality, The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*, vol. 2, Frank Griffel (ed.), Leiden: Brill, 189-228.
- , 2020, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110652086
- , 2021, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmā’ mushakkika* (and *tashkik al-wujūd*)”, *Oriens*, 50(1-2): 1-62. doi:10.1163/18778372-12340003
- Kaya, Mehmet Cüneyt, 2014, “In the Shadow of ‘Prophetic Legislation’: The Venture of Practical Philosophy after Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 24(2): 269-296. doi:10.1017/S0957423914000034

- Kholeif, Fathalla, 1966, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana*, Beirut: Dar el-Machreq.
- , 1969, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Cairo: al-Jāmi'āt al-Miṣriyya.
- Kaukua, Jari, 2016, "Self, Agent, Soul: Abū al-Barakāt al-Baghādāī's Critical Reception of Avicennian Psychology", in *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Jari Kaukua and Tomas Ekenberg (eds.), (Studies in the History of Philosophy of Mind 16), Cham: Springer International Publishing, 75–89. doi:10.1007/978-3-319-26914-6_6
- , 2020, "Post-Classical Islamic Philosophy? A Contradiction in Terms?", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 6(2): 1–21. doi:10.12658/nazariyat.6.2.m0110
- Lameer, Joep, 2006, *Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Lammer, Andreas, 2018, *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, (Scientia Graeco-Arabica 20), Berlin/Boston: De Gruyter. doi:10.1515/9783110546798
- Lettinck, Paul, 1988, "Ibn Sīnā on Atomism: Translation of Ibn Sīnā's *Kitāb al-Shifā'*, *al-Ṭabī'yyāt 1: al-Samā' al-ṭabī'* Third Treatise, Chapters 3–5", *Al-Shajarah*, 4: 1–51.
- Marmura, Michael E., 1980, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the 'Shifā'", *Mediaeval Studies*, 42: 337–352. doi:10.1484/J.MS.2.306261
- , 1991, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Critique of an Avicennan *Tanbīh*", in Burkhard Mojsisch and Olaf Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, vol. 2, Amsterdam: B. R. Grüner, 627–41.

- , 2005, “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, in *Probing in Islamic Philosophy: Studies in The Philosophies of Ibn Sina, Al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Michael Marmura (ed.), New York, Global Academic Publishing, Binghamton University, 71–96.
- , 2009, “Avicenna on Meno’s Paradox: On Apprehending Unknown Things Through Known Things”, *Mediaeval Studies*, 71: 47–62.
- Mayer, Toby, 2001, “Ibn Sīnā’s *Burhān al-Şiddīqūn*”, *Journal of Islamic Studies*, 12(1): 18–39. doi:10.1093/jis/12.1.18
- , 2003, “Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī’s Critique of Ibn Sīnā’s Argument for the Unity of God in the *Işārāt* and Naşīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī’s Defence”, in *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, David Colum Reisman and Ahmed H. Al-Rahim (eds.), Leiden: Brill, 199–218. doi:10.1163/9789047402022_012
- , 2007, “Avicenna Against Time Beginning: The Debate between the Commentators on the *Işārāt*”, in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, 125–149.
- McGinnis, Jon, 2003, “The Topology of Time: An Analysis of Medieval Islamic Accounts of Discrete and Continuous Time”. *The Modern Schoolman*, 81(1): 5–25. doi:10.5840/schoolman20038111
- , 2008, “Time to Change: Time, Motion and Possibility in Ibn Sīnā”, in Mehmet Mazak and Nevzat Özkaya (eds), *Uluslararası İbn Sīnâ Sempozyumu Bildirileri*, Istanbul: Istanbul Büyükşehir Belediyesi, vol. 1, 251–7.

- , 2013, “Avicenna’s Natural Philosophy”, in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Peter Adamson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 71–90. doi:10.1017/CBO9781139047890.005
- , 2019, “A Continuation of Atomism: Shahrastānī on the Atom and Continuity”, *Journal of the History of Philosophy*, 57(4): 595–619. doi:10.1353/hph.2019.0068
- Noble, Michael-Sebastian, 2021, *Philosophising the Occult: Avicennan Psychology and “The Hidden Secret” of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110648096
- Nusseibeh, Sari, 2009, “Avicenna: Providence and God’s Knowledge of Particulars”, in *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Y. Tzvi Langermann (ed.), (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 8), Turnhout, Belgium: Brepols, 275–288.
- Opwis, Felicitas, 2012, “Attributing Causality to God’s Law: The Solution of Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī”, in Opwis and Reisman 2012: 397–418. doi:10.1163/9789004217768_019
- Opwis, Felicitas and David Reisman (eds.), 2012, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004217768
- Özturan, Mehmet, 2018, “An Introduction to the Critique of the Theory of Definition in Arabic Logic: Is Complete Definition Circular?”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, 4(3): 85–117. doi:10.12658/Nazariyat.4.3.M0062en
- Radhi Ibrahim, Mohd, 2013, “Immediate Knowledge According to Al-Qāḍī ‘Abd al-Jabbār”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 23(1): 101–115. doi:10.1017/S0957423912000094

- Sabra, Abdelhamid I., 2006, “*Kalām* 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*, James E. Montgomery (ed.), (Orientalia Lovaniensia Analecta 152), Leuven/Dudley, MA: Uitgeverij Peeters en Department Ossterse Studies, 199–272.
- Setia, Adi, 2004, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey”, *Islam & Science* (now *Islamic Sciences*), 2(2): 161–180.
- , 2006, “Atomism Versus Hylomorphism in the *Kalām* of al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī: A Preliminary Survey of the *Maṭālib al-‘āliyyah*”, *Islam & Science*, 4(2): 113–140.
- , 2008, “Time, Motion, Distance, and Change in the *Kalām* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī: A Preliminary Survey with Special Reference to the *Maṭālib ‘āliyyah*”, *Islam & Science*, 6(1): 13–29.
- Al-Shaar, Nuha, 2012, “An Islamic Approach to Moral Virtue: Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Treatment of *Birr* (Virtue) in his *al-Tafsīr al-Kabīr*”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 64: 87–100.
- Shihadeh, Ayman, 2005, “From Al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 15(1): 141–179. doi:10.1017/S0957423905000159
- , 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789047409007
- , 2014, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s response to Sharaf al-Dīn al-Mas‘ūdī’s critical commentary on Avicenna’s *Ishārāt*”, *The Muslim World*, 104(1–2): 1–61. doi:10.1111/muw0.12037

- , 2016, “Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation”, in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Sabine Schmidtke (ed.), Oxford: Oxford University Press, 384–407.
- , 2017, “Al-Rāzī’s (d. 1210) commentary on Avicenna’s *Pointers*: The confluence of exegesis and aporetics”, in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds), Oxford: Oxford University Press, 286–325.
- , 2019, “Avicenna’s Theodicy and al-Rāzī’s Anti-Theodicy”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 7: 61–84. doi:10.1163/2212943X-00701004
- , 2022, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Ghūrīd Self-Fashioning”, *Afghanistan*, 5(2): 253–292. doi:10.3366/afg.2022.0095
- Shihadeh, Ayman and Jan Thiele (eds), 2020, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash‘arism East and West*, (Islamicate Intellectual History 5), Leiden/Boston: Brill.
- Street, Tony, 1997, “Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, in *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Peter Riddell and Tony Street (eds), Leiden: Brill, 135–146. doi:10.1163/9789004452091_013
- , 2005, “Faḥraddīn ar-Rāzī’s Critique of Avicennan Logic”, in *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds), Leiden: Brill, 99–116. doi:10.1163/9789047403982_007
- , 2010, “Appendix: Readings of the Subject Term”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 20(1): 119–124. doi:10.1017/S0957423909990117

- , 2014, “Afḍal Al-Dīn al-Khūnajī (d. 1248) on the Conversion of Modal Propositions”, *Oriens*, 42(3–4): 454–513. doi:10.1163/18778372-04203006
- , 2016, “Al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 1325) and the Early Reception of Kātibī’s *Shamsīya*: Notes towards a Study of the Dynamics of Post-Avicennan Logical Commentary”, *Oriens*, 44(3–4): 267–300. doi:10.1163/18778372-04403004
- Strobino, Riccardo and Paul Thom, 2016, “The Logic of Modality”, in *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read (eds), Cambridge: Cambridge University Press, 342–369. doi:10.1017/CBO9781107449862.015
- Treiger, Alexander, 2012, “Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wujūd, analogia entis) and its Greek and Arabic Sources,” in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Felicitas Opwis and David C. Reisman (eds), Leiden: Brill, 327–63.
- Türker, Ömer and Osman Demir, 2011, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İsam Yayınları. [Collection of articles on Fakhr al-Dīn.]
- Virgi, Sarah, 2022, “The Mouse’s Tale: Al-Jāhīz, Abū Bakr al-Rāzī, and Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Animal Thinking”, *British Journal for the History of Philosophy*, 30(5): 751–772. doi:10.1080/09608788.2022.2049203
- Wisnovsky, Robert, 2004, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 65–100.
- , 2012, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Mašriq*): A Sketch”, in Hasse and Bertolacci 2011: 27–50.

- , 2013, “Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*”, *Oriens*, 41(3–4): 349–378. doi:10.1163/18778372-13413406
- Zamboni, Francesco, 2020, “Is Existence One or Manifold? Avicenna and His Early Interpreters on the Modulation of Existence (*taškik al-wuġūd*)”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 31: 121–149.
- Zarepour, Mohammad Saleh, 2022, *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108938112
- al-Zarkān, Muḥammad Ṣ., 1963, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī wa-ārā’uhū al-kalāmiyya wa-l-falsafiyya*, Cairo: Dār al-Fikr li-l-Ṭabā’a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī’.

8. 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.

9. Outros recursos disponíveis online

[For the Sake of Argument: Fakhr al-Dīn](#), episódio em History of Philosophy podcast website [em inglês]

[Lista de manuscritos digitalizados das obras de Fakhr al-Dīn](#), na University of Tübingen [em inglês]

[Post-classical Islamic Philosophy Database Initiative](#), na McGill University

10. Agradecimentos

Nossos agradecimentos a Hanif Amin Beidokhti, Merve Boz, Damien Janos, Andreas Lammer, Michael Sebastian Noble e Sarah Virgi pela ajuda neste artigo.

Suhrawardi¹

Roxanne D. Marcotte

Instruído no peripatetismo aviceniano, Shihab al-Din al-Suhrawardi (1154 - 1191) tornou-se o epônimo de uma tradição filosófica “iluminacionista” (*ishraqi*). Uma vez que nenhuma de suas obras foi traduzida para o latim, ele permaneceu desconhecido no ocidente. No entanto, vários círculos filosóficos no oriente islâmico estudaram suas obras a partir do século XIII em diante. Em meados do século XX, Henry Corbin trabalhou incansavelmente para editar e publicar as obras de Suhrawardi, esforços que geraram muito interesse na novidade do sistema filosófico dele, o qual uma nova geração de estudiosos resgatou na década de 1990.

¹ Tradução de Lucca Moreira de C. Gonzaga.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 26 de dezembro de 2007; revisto com alterações substanciais em 29 de março de 2019. O texto a seguir é a tradução de um verbete da Profa. Roxanne D. Marcotte sobre Suhrawardi na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/suhrawardi/>.

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/entries/suhrawardi/>. Gostariamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

Suhrawardi apresenta uma crítica platônica original ao peripatetismo aviceniano dominante de sua época nos campos da lógica, física, epistemologia, psicologia e metafísica. Ao fazer isso, ele elabora suas próprias noções, conceitos e teorias iluminacionistas sob a perspectiva epistemológica (lógica e psicologia) e metafísica (ontologia e cosmologia). Ele dividiu a lógica em três partes, rejeitando a definição essencialista peripatética de Avicena e reduzindo o número de formas do silogismo. Na física, ele rejeitou o hilemorfismo aviceniano no qual os corpos tornam-se magnitudes com acidentes.

Sua nova perspectiva epistemológica o levou a criticar a teoria peripatética da definição de Avicena para introduzir uma teoria do conhecimento “presencial” (espelhando a intuição mística), para elaborar uma complexa ontologia das luzes e para acrescentar um quarto “mundo de imagens” ontológico, no qual a imaginação desempenha uma função escatológica inovadora, desenvolvendo as alusões perspicazes feitas por Avicena.

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obra, 1.3 Influências na filosofia de Suhrawardi | 2. Lógica, 2.1 Papel da lógica, 2.2 Definição | 3. Física, 3.1 Psicologia, 3.2 Epistemologia | 4. Metafísica, 4.1 Essência e existência, 4.2 Ontologia das luzes, 4.3 Mundo de imagens | 5. Política e ética | 6. Legado de Suhrawardi, 6.1 Tradições pós-suhrawardianas, 6.2 Historiografia | 7. Bibliografia, 7.1 Fontes primárias: edições, traduções e comentários, 7.2 Fontes secundárias | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

1.1 Vida

Os dados biográficos sobre a vida de Shihab al-Din al-Suhrawardi, o “Mestre da iluminação” (*shaykh al-ishraq*), são escassos. Nascido na aldeia de Suhraward, no noroeste do Irã, por volta de 1154, ele estudou nas proximidades de Maraghah com Majd al-Din al-Jili, um dos professores de Fakhr al-Din al-Razi (m. 1210). Em seguida, viajou para Isfahan, onde estudou com o lógico Zahir (al-Din) al-Farisi (ou Qari), com quem leu as *Observações de Nasiri*, um texto sobre lógica escrito por ‘Umar Ibn Sahlan al-Sawi (ou Sawaji) (m. ca. 1158). Suhrawardi depois embarcou em uma jornada em busca de conhecimento. De acordo com Shams al-Din al-Shahrazuri (m. ca. 1288), ele teria viajado bastante por toda a Anatólia e feito amizade com mestres Sufis, como Fakhr al-Din al-Mardini (m. 1198) - que também ensinava medicina e obras avicenianas -; aparentemente buscando orientação e experiências espirituais, Suhrawardi dedicou-se a uma vida de asceta curioso (retiros, práticas ascéticas) (Shahrazuri, 1988). A suposta linhagem espiritual sufi clássica apresentada pelos biógrafos e pelo próprio Suhrawardi faz parte das reivindicações de Suhrawardi para reviver a herança intelectual de uma longa cadeia de transmissores iniciáticos que possuíam o “verdadeiro” conhecimento, aquele dos Antigos (*Husrawaniyyun*) (Landolt, 2008, 240-242). Como a maioria dos estudiosos da época,

Suhrawardi também buscava patronos durante suas viagens entre os governantes locais da Anatólia.

Em 1183, Suhrawardi chegou a Aleppo, ano em que o governante aiúbida Saladino (m. 1193) conquistou a cidade e a entregou a seu filho al-Zahir (m. 1216). Um sunita shafiita, Suhrawardi ganhou fama entre os estudiosos religiosos da cidade (Marcotte, 2001, 399-400). Eventualmente, ele acabou conseguindo uma audiência no palácio e fez amizade com al-Zahir. Em 1186, aos trinta e três anos de idade, ele concluiu sua obra mais importante, a *Filosofia da iluminação* (doravante *FI*).² Em algum momento em 1189 ou logo depois, ‘Abd al-Latif al-Baghdadi conheceu Suhrawardi em Aleppo, provavelmente após ter se deparado com o *Intimações, Flashes de luz (al-Lamahat)* e *Passos ascendentes (al-Ma‘arij)* de Suhrawardi enquanto estava em Mosul, obras que ele não considerou úteis, muito provavelmente porque Suhrawardi (aquele “imbecil”) havia rejeitado elementos fundamentais do peripatetismo, do qual ele era adepto (Martini Bonadeo, 2015, 2013, 124-125). Há, ainda, um encontro possivelmente apócrifo que Suhrawardi teve com Fakhr al-Din al-Razi (Nasr e Aminrazavi, 2010, 185).

Uma combinação de fatores religiosos e políticos levou à queda de Suhrawardi, ou seja, o fato de ele ter conseguido alienar a poderosa elite religiosa de Aleppo, da qual os aiúbidas dependiam para legitimar seu governo sobre a cidade, sempre levando a melhor

² Em vez de indicar números de páginas e linhas para referir às edições Walbridge/Ziai e Corbin da *Filosofia da iluminação (Hikmat al-Ishraq)*, as referências consistirão apenas em números de parágrafos (§ ou §§) (que são semelhantes em ambas as edições).

quando debatia com os eruditos da cidade, nenhum dos quais capaz de o acompanhar intelectualmente e, aparentemente, comportando-se de forma a demonstrar uma arrogância condescendente para com os seus adversários eruditos de Alepo (Marcotte, 2001, 400-401). Por um lado, ele foi acusado de possuir crenças heréticas, uma acusação vaga facilmente sustentada pelos nomes e símbolos persas pré-islâmicos que algumas de suas obras continham, por sua reivindicação de inspiração divina e por seu questionamento, à luz da onipotência de Deus, da finalidade lógica da profecia. Por outro lado, sua associação com al-Zahir, o governante aiúbida, e suas relações anteriores com os recém-conquistados artúquidas, um dos governantes locais do sudoeste da Anatólia a quem seu *Tábuas para 'Imad* (escritas em Alepo) foi dedicado, podem ter sido interpretadas como intriga política ou, na pior das hipóteses, serem tomadas como sustentando posições ismaelitas: posições de Suhrawardi com relação ao 'Califa de Deus na Terra', à concepção hierárquica do ser estruturado em torno da relação de 'dominação vitoriosa' (*qahr*) com 'irradiações' (*shuruq*) de luz em termos similares às posições árabes 'empedoclianais' encontradas nas obras de Sijistani (m. após 971) ou dos Ikhwan al-Safa', etc. (Landolt, 2008, 242-244).

No fim, o destino de Suhrawardi foi selado com acusações de heresia (em vez de traição). Biógrafos e historiadores continuam em desacordo sobre as acusações exatas e o curso dos eventos que levaram à sua execução no final de 1191 (ou no início de 1192) (Marcotte 2001^a).

1.2 Obra

Existem várias classificações das obras de Suhrawardi, com três (Massigon), quatro (Corbin, Walbridge e Ziai), cinco (Nasr 1964, 58-9) ou seis (Kadivar 2011, 297-8) categorias (Suh. 1993a, vii-xvii, xviii-xx). Embora pouquíssimas de suas obras possam ser datadas, Walbridge (2017, 257-8), guiado por indicações encontradas em suas obras, estabeleceu a seguinte classificação que leva em conta a sobreposição da redação de alguns dos textos: (i) *juvenilia* (antes de ca. 1180), como *Templos de luz* (Suh. 1996), as alegorias (muitas em persa) retratando a jornada da alma (Suh. 1976, 1993c, 1999b, 2001, 2007), mas também uma tradução para o persa do *Tratado do pássaro*, um comentário ao *Livro das indicações e lembretes*, e a análise sobre o *Tratado sobre o amor*, todas as três obras de Avicena; (ii) obras peripatéticas maduras (de 1180 a 1186), como *Flashes de luz* e *Intimações* (concluídas antes da FI), um *précis* de teses peripatéticas avicenianas (Suh. 1993a, 1-121 [metafísica], 2009a [lógica, física, metafísica]; cf. Ibn Kammuna 2003, 2009); (iii) *Filosofia da iluminação* (concluída em 1186), na qual ele detalha as principais regras, princípios e argumentos de seu sistema filosófico iluminacionista (*ishraqi*), com o simbolismo da Luz repousando no centro de sua reconfiguração de várias teses peripatéticas cosmológicas e ontológicas apresentadas por Avicena; (iv) outras obras peripatéticas (concluídas até 1186): *Caminhos e refúgios* (concluída quando ele tinha quase 30 anos; provavelmente no início da década de 1180) (Suh. 1993a, 194-506 [metafísica], 2006 [lógica], 2015 [física]) e *Opósitos* (Suh. 1993a, 124-92 [metafísica], cf. 2009b),

revisitando questões discutidas na *Filosofia da iluminação*; e (v) outras obras mais curtas (de 1180 a 1185), como as *Tábuas para 'Imad* (Suh. 2001, 31-98 [Ar.], 1993c, 110-95 [Pers.], 1976, 99-116 [Corbin]) e sua obra mais curta, o *Livro das horas* – que contém orações árabes, súplicas (*du'a*), devoções íntimas (*munajat*), ‘invocações ocultas’ (orações a corpos celestes) (Walbridge 2011; Suh, 1976), comentários sobre alguns versículos do Alcorão (Nurbakhsh 2007) e poesia (Suh. 2005).

Corbin (m. 1978) observou que pode não ter havido um período intelectual puramente peripatético na filosofia de Suhrawardi – embora ele afirme ter defendido a abordagem na juventude (*PI*, §166) –, se, de fato, ele tenha composto a maioria de seus tratados em um período muito curto de tempo, provavelmente durante o curso de aproximadamente dez anos. Além disso, várias de suas obras expõem tanto os princípios peripatéticos quanto os *ishraqi*, como *Tábuas para 'Imad* (escrito depois da *FI*, durante os últimos cinco anos de sua vida) e *Templos de luz* (Suh. 1996, 1976, 139-47). Da mesma forma, embora se diga que o *Intimações* foi escrito em acordo com a tradição peripatética (*FI*, §3), cujos princípios Suhrawardi reexaminou (Suh. 1993a, 2), a obra prepara o terreno para algumas das posições iluminacionistas mais características da *Filosofia da iluminação* (Suh. 1993a, 70-8, 105-21; (Walbridge 2017, 256-9).

Assim, é preciso levar em consideração as interrelações entre as cinco principais obras filosóficas de Suhrawardi, as quais contêm referências cruzadas, para plenamente compreender seu sistema como um todo. Walbridge (2017, 258) propõe a seguinte ordem das principais obras de Suhrawardi: (i) *Intimações* (concluída antes da *FI*); (ii) *Filosofia da iluminação* (concluída em 1186); (iii) *Caminhos e*

refúgios e *Flashes de Luz* (escrita simultaneamente com a *FI*, mas concluída mais tarde, cf. Suh. 1991, 142.10, 146.14 [ed. Najafquli, 175.19-20], cf. 1988, 207.5, 215.6, 2001, 241.2-4); e (iv) *Opósitos* (escrita após a conclusão da *FI* e *Caminhos e refúgios*) (cf. a ordem de Suhrawardi: *Intimações*, depois *Opósitos*, seguido por *Caminhos e refúgios* e terminando com a *FI*).

Em sua busca para reviver a herança intelectual de todos aqueles que dominaram o ‘verdadeiro’ conhecimento, ou seja, o conhecimento dos Antigos do oriente e do ocidente, Suhrawardi explorou uma espécie de conhecimento do tipo experiencial. Em sua *Filosofia da iluminação*, ele mencionou que a obra foi escrita com o objetivo de revelar o que ele diz ter

obtido por meio de minha intuição durante meus retiros e visões [...]. A presente obra tem outro método e oferece um caminho mais curto para o conhecimento [...]. Não cheguei a ele por meio da cogitativa; ao contrário, ele foi adquirido por meio de outra coisa. Posteriormente, busquei provas para ele, de modo que, deixasse eu de contemplar a prova, nada me faria cair em dúvida. Em tudo o que eu disse sobre a ciência das luzes e o que é e não é baseado nela, fui auxiliado por aqueles que trilham o caminho de Deus. Essa ciência é a própria intuição do inspirado e iluminado Platão, o guia e mestre da filosofia,

e daqueles que vieram antes e depois dele (*FI*, §§2-4). Esse é o método *ishraqi* com todos os seus princípios e regras, o qual se constrói sobre, baseia em, modifica e complementa os princípios no

centro do método peripatético (notadamente o de Avicena). Parece razoável apresentar o projeto de Suhrawardi como uma crítica ao Platão de Avicena e à marca neoplatonizante do peripatetismo, semelhante às várias críticas apresentadas por Shahrastani (m. 1153), Abu al-Barakat al-Baghdadi (m. ca. 1142), Fakhr al-Din al-Razi (m. 1210) e al-Ghazali (m. 1111), etc.

As obras de Suhrawardi circularam principalmente nos grupos tradicionais de aprendizado no oriente islâmico. No início do século XX e na esteira das obras de Bernard Carra de Vaux (1902), Max Horten (1912), Otto Spies e Sarfaraz K. Khatak (1935) e Helmut Ritter (1938), o iranólogo francês Henry Corbin começou a estudar as obras de Suhrawardi depois de receber, de Louis Massigion, uma cópia do comentário de Qutb al-Din al-Shirazi sobre a *Filosofia da iluminação*. Corbin embarcou em um projeto de edição, tradução e estudo das obras de Suhrawardi que durou a vida toda. Um primeiro volume, publicado em Istambul em 1945 (Suh. 1993a), continha a metafísica de três grandes obras árabes de Suhrawardi. Em seguida, Corbin editou, em 1952, a *magnum opus* em árabe, a *Filosofia da iluminação* (Suh. 1993b, 1999a, 1986), juntamente com duas obras menores. Ele prosseguiu produzindo várias traduções e estudos, como *Suhrawardi et les platoniciens de Perse* (Corbin 1971; cf. Abu Rayyan 1969; Suh. 1999b). Em 1970, Hossein Nasr editou quatorze dos textos persas dele (dois atribuídos a ele), muitos de natureza alegórica ou mística (Suh. 1976, 1993c, 1999b).

1.3 Influências na filosofia de Suhrawardi

Mapear a trajetória intelectual de Suhrawardi e identificar as fontes que ele pode ter usado se prova difícil, notadamente porque ele afirma que primeiro foi um defensor ‘zeloso’ da tradição peripatética e, mais tarde, foi auxiliado por aqueles que “percorreram o caminho de Deus” e dominaram a ‘ciência da intuição’, à semelhança do “inspirado e iluminado Platão”, Hermes, Empédocles, Pitágoras etc., entre os gregos e Jamasp, Frashostar, Bozorgmehr, etc., entre os antigos persas (*PI*, §3; cf. Suh. 1993a, 502-4). Seu projeto filosófico buscou reviver a sabedoria (*hikma*) dos antigos, aproveitando essa genealogia iniciática dupla (oriente/ocidente) dos sábios e dos filósofos gregos e árabes que trilharam o ‘caminho de Deus’.

Instruído na tradição peripatética de Avicena, Suhrawardi estudou as posições de Aristóteles, Platão, de neoplatônicos e filósofos posteriores (*falasifa*) que escreveram em árabe, principalmente Avicena (m. 1037), cujas principais obras permaneceram centrais. Ainda são necessárias pesquisas para avaliar a natureza da influência exercida sobre ele pelas outras obras de Avicena como, por exemplo, as *Discussões* (1992) e as *Notas ao De anima* de Aristóteles (1984), e por filósofos pós-avicenianos, particularmente Abu al-Barakat al-Baghdadi (m. ca. 1165), crítico original porém eclético da lógica, psicologia e metafísica de Avicena, Fakhr al-Din al-Razi (m. 1210), e o inovador Ibn Sahlan al-Sawi (o lógico) (m. 1158).

Continua sendo extremamente difícil mapear a jornada intelectual de Suhrawardi e seus encontros com o misticismo, com o gnosticismo e o hermetismo gregos antigos ou com as tradições zoroastrianas persas antigas a cujos símbolos ele frequentemente recorre (Muwahhid 1995). Alguns tentaram rastrear as influências gregas de figuras como Empédocles, Pitágoras, Hermes e outros na obra dele, um exercício que, por exemplo, o tornou um “neoplatônico pitagórico” (Walbridge 2000, 2001) com mais ou menos sucesso (Gutas 2003, 308).

Suhrawardi frequentemente recorre à autoridade de Platão. Isso inclui material da (pseudo) *Teologia de Aristóteles*³ (uma paráfrase em árabe de partes dos Livros IV-VI das *Enéadas* de Plotino) que ele atribui a Platão, talvez porque este último seja mencionado mais de uma vez no final do primeiro capítulo (D'Ancona 2004). Isso é evidenciado quando Suhrawardi cita uma passagem da (pseudo) *Teologia de Aristóteles* (I.21-26; cf. *Enéadas* 4.8.1) que ele atribui a Platão (*PI*, §171; cf. Suh. 1993a), uma passagem à qual ele alude novamente em (*PI*, §171) e novamente de forma resumida no *Intimações (Talwihat)* (Suh. 1993a, 112; cf. Walbridge, 2000, 134-137; (para uma série de sobreposições específicas, ver Arnzen, 2011, 119-150 e Sinai, 2011 [comentário aos §§ 4, 94, 109, 129 e 171]). Shahrzuri parece ter conhecido a obra como *Kitab al-Mimar* (o termo árabe dos títulos das divisões da obra). Além disso, a *Teologia* contém passagens (*Enéadas* IV, 8.1) que mencionam muitos filósofos da

³ NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

tradição grega dos quais Suhrawardi afirma ser herdeiro. O motivo pelo qual Suhrawardi “*se apresentou* como seguidor desses filósofos antigos, e especialmente de Platão em vez de Avicena”, ainda não foi elucidado e explicado adequadamente (Gutas 2003, 308-9).

Além disso, as possíveis influências do ismaelismo ou do sufismo ainda não foram totalmente exploradas: por um lado, alguns elementos de sua doutrina *ishraqi* podem ter mais afinidade com o pensamento ismaelita (como a noção hierárquica do ser nas obras de Abu Ya'qub al-Sijistani, do século X) do que com as doutrinas dos sufis clássicos que ele afirma seguir (Landolt 1987), embora tenham sido identificadas semelhanças com certas teorias sufis (Landolt 2008, no prelo). Os biógrafos medievais, por outro lado, notaram prontamente a inclinação mística de Suhrawardi, sua associação com a mística, com as práticas ascéticas e os feitos maravilhosos (hagiográficos) dela. Ele mesmo considerava os exercícios espirituais uma preparação necessária para o advento do conhecimento “presencial” (*huduri*) e da visão das Luzes.

Suhrawardi também apela para motivos, terminologia e figuras míticas zoroastrianas antigas, até mesmo para a teologia mazdeísta, por exemplo, em suas *Invocações e orações* (Suh. 1976; Mo'in 1950; cf. Gaffari 2001, 375-85; veja as obras de ocultismo e devocionais descobertas por Walbridge 2011). Para alguns, seu apelo aos anjos como personificações de princípios da luz intelectual foi comparado à antiga angelologia zoroastriana (Corbin 1971, 111-3, 124-5) ou mazdeísta (Nasr 1964, 71); para outros, ele ecoa os anjos encontrados na obra *al-Mu'tabar* (*O que foi estabelecido por meio da reflexão pessoal*) de Abu al-Barakat al-Baghdadi (1939, vol. 2, 157; cf. Pines, 1979, 253-5), sendo este último desprovido de qualquer simbolismo

persa antigo. Sem quaisquer filiações históricas claras a tradições textuais específicas, pode-se apenas confiar nas alegações do próprio Suhrawardi de que pretendia fornecer uma síntese dessas antigas tradições intelectuais do ocidente e do oriente.

2. Lógica

2.1 Papel da lógica

Muito pouco foi escrito sobre os tratados lógicos de Suhrawardi ou sobre sua lógica em geral, principalmente porque a maioria de suas obras lógicas permanece sem edição e poucos estudiosos da filosofia islâmica se aprofundam na lógica. Hussein Ziai (1990) fornece possivelmente a única visão geral de sua lógica, suas críticas às definições essencialistas peripatéticas (aristotélicas/avicenianas) e sua teoria *ishraqi* da definição. Embora Suhrawardi inclua discussões lógicas em suas principais obras em árabe, na *Filosofia da iluminação* ele critica e reestrutura alguns elementos da lógica peripatética. Para Shahrazuri (1988), suas obras trazem as marcas de um extenso estudo das *Observações de Nasir* de Ibn Sahlan al-Sawi (1988, 378), um lógico persa não-aristotélico que reorganizou o conteúdo do *Organon*. A obra pode ter inspirado a reestruturação da lógica de Suhrawardi que aparece no *Intimações* em proposições expositivas, em que a definição e a descrição se tornam parte de sua teoria semântica e da teoria das provas (*hujaj*) (Ziai 1990, 45, 51-6). É digna de nota a reconceitualização de Ziai do uso pragmático da lógica de

Suhrawardi em três partes: semântica, lógica formal e técnicas, e lógica material (Ziai, 1990, pp. 73-75).

A *Filosofia da iluminação* não segue a divisão tripartite habitual entre lógica, física e metafísica de muitas obras peripatéticas pós-avicenianas. Ela é dividida em duas partes principais. A primeira parte, dividida em três ‘discursos’, introduz ‘regras de pensamento’ que abrangem não apenas a lógica, mas também alguns elementos da física e da metafísica (*FI*, §§7-106). As sete regras do primeiro discurso são sobre conhecimento e definição (veja 2.2 abaixo) (*FI*, §§7-15). As primeiras cinco regras dizem respeito à lógica e tratam de assuntos encontrados na *Isagoge* e derivados da tradição peripatética aviceniana (Ziai 1990, 58-67). Primeiro, Suhrawardi introduz elementos de semântica, onde são discutidos problemas de significado, a distinção entre concepção e assentimento, e sobre a natureza, definição e descrição da ‘realidade’ (*haqiqa*), sendo esta última equiparada por Qutb al-Din Shirazi (m. 1311) com a quiddidade (*mahîyya*). Em seguida, ele discute acidentes, universais (sua ontologia é nominalista) e a natureza inata (*fitriyya*) e adquirida do conhecimento humano (intuição, revelação pessoal e inspiração sendo anteriores em essência, enquanto a lógica é aplicável apenas à última) (Mousavian 2014a, 478; cf. Walbridge 2014; Mousavian 2014b).

As sete seções do segundo discurso dizem respeito às provas e aos princípios delas (*PI*, §§16-33). Suhrawardi introduz breves discussões para descrever proposições e silogismos, as classes e as modalidades nas proposições. Ele propõe a redução de todos os tipos de proposições a proposições afirmativas necessárias. Ele critica a compreensão peripatética de negação e discute as diferenças entre os peripatéticos e suas novas posições com relação a vários dos

sofismas, por exemplo, a redução da segunda e da terceira figuras à primeira figura e a redução das proposições modais a uma forma. Street (2008, 165, 175) também mostrou que Suhrawardi “reduz todas as suas proposições modais à versão necessária definitivamente apropriada” em concordância com a silogística de Avicena. Isso permite que ele “expresse as verdades do essencialismo”, adequadas à sua “metafísica essencialista”, tornando-o, assim, um “defensor e expositor” da lógica modal de Avicena. Ele também discute contradição, conversão, condicionais, silogismos demonstrativos e *reductio ad absurdum*, este último também discutido no terceiro discurso (Ziai 1990, 67-72). No *Intimações*, ele descreve as distintas formas silogísticas usadas na dialética, na retórica e na poética, como o silogismo não demonstrativo da poesia devido às suas premissas imaginárias e não científicas (Ziai 1990, 54).

O terceiro discurso apresenta refutações sofisticadas dos erros descobertos na lógica formal e material peripatética (um epítome das *Refutações sofisticadas do Órganon*) (*FI*, §§34-106). A terceira seção trata de vários de seus julgamentos *ishraqi* contra várias questões peripatéticas de física e metafísica (ver 3. e 4.). Ela também serve para estabelecer certos “termos técnicos” (substância e acidente, necessidade e contingência, causa e infinitos possíveis e impossíveis) (*FI*, §52-5) e “entes de razão” (*i'tibarat 'aqliyya*) (existência, necessidade etc.) (*PI*, 56-68). Suhrawardi também revisita a teoria clássica das categorias, adotando uma classificação não-peripatética reduzida de cinco categorias: ‘substância’ (*jawhar*), ‘quantidade’, ‘qualidade’, ‘relação’ (semelhante à redução estoica das categorias a essas quatro, cf. Walbridge 1996, 527), à qual ele acrescenta ‘movimento’ (ausente em Ibn Sahlan), sendo as quatro últimas

categorias acidentais (*PI*, §71; Suh. 1993a, 4-12, 284-93; Ziai 1990, 72 n. 2, 73 n. 3; Beidokhti 2018, 394-400). Uma ‘intensidade’ (ou perfeição) é predicada dessas cinco categorias de modo que o grau de intensidade (com a ‘fraqueza’ que é seu corolário) da luz se torna uma propriedade das substâncias, bem como dos acidentes (Ziai 1990, 73-5).

2.2 Definição

A regra sete do primeiro discurso é dedicada à noção de definição, suas condições e reconfiguração em um princípio *ishraqi* (*FI*, §§13-5; Ziai 1990, 77-114). Suhrawardī começa rejeitando a teoria peripatética da definição, a qual ele critica pela abordagem indutiva que ela advoga como base para o conhecimento científico e para a demonstração. Ele usa argumentos lógicos e semânticos para questionar a definição ‘essencialista’ (aristotélica) da qual depende a própria ‘definição completa’ de Avicena. Ele rejeita as alegações de que é possível obter uma definição completa capaz de abranger todos os constituintes essenciais necessários para levar ao conhecimento daquilo que é previamente desconhecido e que precisa de uma definição. Suhrawardī escreve que

está claro que é impossível para um ser humano construir uma definição essencial da maneira que os peripatéticos exigem - uma dificuldade que até mesmo o mestre deles [Aristóteles ou Avicena] admite. Portanto, temos definição apenas por meio de coisas que especificam por conjunção (*FI*, §15).

Suhrawardi insiste que uma definição deve enumerar, em algum tipo de fórmula unitária, todos os constituintes essenciais do objeto descrito. Portanto, ele inclui elementos de definição por extensão (enumeração dos membros de uma ‘classe’) e de definição por intensão (enumeração da propriedade ou propriedades definidoras), por exemplo, que “a essência do homem (que é a verdade subjacente ao símbolo ‘homem’) é algo que é *apenas* recuperado [...] no sujeito. Esse ato de ‘recuperação’ é a tradução do símbolo para seu equivalente na consciência ou no eu do sujeito” (Ziai 1990, 127). Para Street (2008, 178), o que ele chama de seu “antiessencialismo”, ou a incapacidade de compreender essências discursivamente, já que ele aceita as formas platônicas, não se baseia em sua lógica. Suhrawardi explica mais detalhadamente sua noção “conceitualista” de definição em *Caminhos e refúgios* (Suh. 2006, 83, 90-100). Sua crítica epistemológica da teoria peripatética da definição é, sem dúvida, inspirada pela avaliação crítica de Abu al-Barakat al-Baghdadi sobre a *Isagoge*, desenvolvida no *al-Mu’tabar* (1939, vol. 1, pp. 55-7; cf. Ziai 1990, pp. 183-134), mas também pelo próprio entendimento de Suhrawardi do papel epistêmico do autoconhecimento como presença.

Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardi apresenta sua teoria *ishraqi* da definição que sinaliza o que alguns identificaram como uma virada ‘platônica’ ou ‘neoplatônica’ (Ziai 1990, 114-128). Ora, somente a experiência direta garante a aquisição do conhecimento verdadeiro, de modo que as considerações epistemológicas estão no centro de sua reconceitualização da definição. A teoria da definição de Suhrawardi, portanto, baseia-se em uma epistemologia platônica (ou talvez até neoplatônica). O conhecimento da realidade das

coisas ocorre por meio da apreensão direta da natureza-luz intrínseca (a coisa *como ela é*) de todas as entidades (ver 4.). O conhecimento direto ocorre por meio da ‘visão-iluminação’ na medida em que uma pessoa percebe que o que deve ser definido se torna disponível para ela mesma por meio da autoconsciência. Nesse momento, a alma se torna *diretamente* ciente da realidade daquilo que deve ser definido. A alma é, então, capaz de captar diretamente essas essências cujos elementos podem ser traduzidos por meio de provas e demonstrações para desenvolver um tipo de conhecimento discursivo sobre essa aprecepção original da realidade.

Em *Caminhos e refúgios*, Suhrawardi observa que definir algo é realmente ‘ver’ a coisa como ela realmente é (Ziai 1990, 104-14). Suhrawardi abre a segunda parte de sua *Filosofia da iluminação* com o seguinte princípio: “qualquer coisa na existência que não exija definição ou explicação é evidente. Como não há nada mais evidente do que a luz, não há nada que precise menos de definição” (*FI*, §107). A luz, em si mesma e por si mesma, não precisa de nenhuma definição porque em si mesma e por si mesma ela é autoevidente. Aqui, Suhrawardi postula a centralidade epistemológica e ontológica do conceito de luz. Ele argumenta que somente a experiência intuitiva direta pode levar ao conhecimento da realidade (*haqiqa*) das coisas, que as definições só podem tentar descrever e explicar por meio de investigações ou demonstrações racionais *a posteriori* (Ziai 1990, 81). Qutb al-Din Shirazi observa que a epistemologia *ishraqi* se baseia nesse tipo de conhecimento pessoal e intuitivo que, por si só, não precisa de nenhuma definição (Ziai 1990, 133).

3. Física

As *Intimações*, os *Caminhos e refúgios*, os *Opósitos* e os *Flashes de luz* de Suhrawardi contêm seções sobre física, embora não tenham sido foco de nenhum estudo. Dessas obras, apenas a física dos *Flashes de luz* (2001, 185-209; 1991 [ed. Najafquli]) e das *Intimações* foram editadas, a última juntamente com um comentário de Ibn Kammuna (2003). No terceiro discurso da *Filosofia da iluminação* e em *Caminhos e refúgios* (embora não em *Flashes de luz* ou *Intimações*), Suhrawardi analisa alguns princípios gerais da física (embora não em detalhes). Como Avicena, ele rejeita o atomismo dos teólogos (*FI*, §89), bem como a ideia de vazio (*FI*, §§89-90). Ele também critica e rejeita a divisão hilemórfica peripatética (aristotélica) dos corpos em matéria e forma, rejeitando a noção de matéria-prima. Suhrawardi fornece uma série de argumentos para a rejeição do hilemorfismo (*FI*, §72-88). Um deles se baseia em sua teoria dos corpos que agora são constituídos de “magnitude autossubsistente com acidentes” (Walbridge 2017, 266-7), um “composto de extensão e propriedades exatamente como Simplicio [os concebe]”. Além disso, ele precisava “que acidentes fossem capazes de constituir causas, pois é a causalidade dos acidentes que torna possível explicar a existência das formas platônicas e, em última análise, explicar a diversidade das realidades celestes e sublunares”. Além disso, ele sustentava que “entidades que não podem ser percebidas nem pelos sentidos físicos nem pela intuição não sensível” como, por exemplo, as ‘formas’ “não podem ser conhecidas e, se existem, são apenas como construtos mentais”. Essas são críticas e reformulações importantes da física

para ajudá-lo na reconstrução de sua metafísica. Os corpos se tornam ‘barreiras’ ou “coisas que adquirem propriedades das luzes” que diferem em ‘intensidade’ (Walbridge, 2005, 240-242). O hilemorfismo torna-se incompatível com a possibilidade de se conhecer as essências reais, a essência luminosa ‘ôptica’ de todas as entidades, quer das luzes imateriais e quer do próprio eu, que não pode ser conhecida por meio de uma ‘forma’ postulada (Ziai, 1990, 131, 151-2). Agora, a determinação de diferentes corpos “depende do movimento de múltiplos aspectos e das relações internas de luzes fortes e fracas”, com a intensidade se tornando o critério ontológico discriminatório (Arslan 2014, 150; *PI*, §74).

Apesar disso, com sua filosofia das luzes, ele consegue reconfigurar alguns elementos da física. Por exemplo, entidades imateriais e corpos materiais são compostos de vários graus de intensidade de luz. O mundo físico é composto de substâncias sombrias com acidentes escuros, enquanto a magnitude autossustentada parece substituir a matéria-prima que, como várias noções físicas tradicionais, torna-se um mero conceito mental que não tem realidade fora da mente. Não é mais a percepção da forma dos objetos, mas suas luzes constitutivas que se tornam o verdadeiro objeto de conhecimento (Walbridge 2000, 22-3).

3.1 Psicologia

Suhrawardi revisita a psicologia de Avicena, a estrutura a partir da qual ele elabora sua própria psicologia original *ishraqi*. Embora ele considere inadequadas as provas peripatéticas da imortalidade da

alma (*FI*, §§91-3), a alma continua sendo uma substância imaterial, autossustentada, viva e consciente, capaz de governar o corpo. No entanto, ele define a substância dela em termos da intensidade de sua luminosidade individual. A partir daí, uma relação de domínio (*qahr*) e amor (*mahabba*) ou desejo (*'ishq*) é estabelecida entre a substância luminosa da alma e a substância sombria do corpo (*FI*, §§147-8). Entre os dois, a substância sutil do *pneuma* (*ruh*) (psíquico) funciona como um intermediário que permite a recepção de imagens, formas ou 'ícones' de realidades metafísicas que, em seguida, ela as reflete e manifesta na alma (*FI*, §§216-7).

A visão continua sendo o sentido mais importante. Ela está no centro da teoria *ishraqi* da visão de Suhrawardi que fornece, uma vez redefinida, um modo de apreensão sobre o qual pode ser modelada sua teoria do conhecimento por presença. Ele critica e rejeita as implicações materialistas da impressão de formas no substrato material do olho, implícitas nas teorias da visão "extramissionista" e "intromissionista" de sua época. Embora mediada por um órgão físico, a visão permanece primariamente como uma atividade da alma humana (luz), por meio da qual a alma acessa diretamente a realidade dos objetos da visão (*FI*, §§101-4). Na *Filosofia da iluminação*, a visão de objetos físicos requer, em primeiro lugar, um encontro "presencial" face a face entre aquilo que percebe, tanto o órgão físico quanto a alma humana, e o objeto iluminado; em segundo lugar, a ausência de obstáculos entre o sujeito e o objeto, muitas vezes descrita em termos místicos como a ausência de véus, por meio da qual a alma se torna iluminada pela luz (substancial ou acidental) do objeto; e, finalmente, a presença da luz, a condição necessária para o estabelecimento dessa relação *ishraqi*. Assim, a

visão se revela simultaneamente em dois planos diferentes, sendo a percepção visual física reduzida à percepção ou consciência da alma da luz intrínseca e essencial possuída pelo objeto, com o qual ela compartilha uma realidade luminosa. Portanto, a visão verdadeira não requer a aquisição e a transmissão de formas, mas ocorre por meio da capacidade da alma de estar ciente da realidade luminosa essencial do objeto. Assim, a física e a metafísica se fundem na medida em que os objetos visíveis têm a capacidade de receber e emitir luz, embora apenas de maneira acidental, sendo a luz precisamente o que a alma-luz gestora (*mudabbira*), a luz-Isfahbad, é capaz de perceber seja por meio dos sentidos, da alma/intelecto, da intuição ou dos sonhos (*FI*, §§145-6). Um certo tipo de conhecimento intuitivo (inato) da luz repousa no coração da visão (*FI*, §226) e sobre o qual o conhecimento discursivo pode subsequentemente validar racionalmente por meio de demonstrações (Ha'iri Yazdi 1992; Dinani 1985).

Suhrawardi também critica a localização dos sentidos internos em diferentes partes do cérebro, pois localizá-los em um órgão material novamente naturaliza o processo de representação. Agora, os sentidos internos se tornam sombras (ou funções) da alma, reunidas em uma única faculdade responsável pela representação. O princípio da luz-Isfahbad acessa as luzes dominantes (*qahira*), governa a imaginação ativa e reflete sobre ela as luzes que recebe e capta. A faculdade de representação percebe as particularidades, enquanto a luz governante (*mudabbira*), o princípio da luz-Isfahbad que garante a unidade da alma, pode perceber universais e entidades imateriais. A ênfase na totalidade da alma como a principal entidade perceptiva e a redução das faculdades avicenianas, tradicionalmente

responsáveis pela representação, a uma única faculdade podem ter sua origem no *al-Mu'tabar* de Abu al-Barakat al-Baghdadi (1939, vol. 2, 318-24; cf. Pines 1979, 227-31). Quanto à rememoração, Suhrawardi a define de uma maneira um tanto platônica, por meio da qual ela se torna a recuperação de imagens (ou conceitos) cuja existência está no “mundo memorial”, acessível apenas à parte luminosa da alma, embora não à maneira da teoria platônica do conhecimento por meio da rememoração do conhecimento prévio que a alma possuía antes de sua origem temporal com seu corpo.

Em Suhrawardi, a iluminação torna-se uma metáfora do processo intelectual. As relações iluminativas ocorrem entre os princípios metafísicos de luz ativa e a alma humana (Marcotte, no prelo). Embora apenas a parte da luz-Isfahbad (racional) da alma seja imortal, Suhrawardi, no entanto, observa a possibilidade de a faculdade imaginativa das almas que ainda não alcançaram a perfeição “escaparem para o mundo das imagens suspensas, cujo local é uma das barreiras celestiais” que funcionaria como um corpo ‘astral’, trazendo “imagens à existência” (*FI*, §§244-6). Embora as almas perfeitas tenham acesso direto às luzes imateriais (inteligíveis) (*FI*, §250), a sobrevivência da imaginação humana seria necessária para a experiência da retribuição divina e o aperfeiçoamento das almas imperfeitas na vida após a morte.

As esferas de Éter e Zamharir, ambas situadas abaixo da esfera da Lua e associadas ao mundo dos elementos, são identificadas como possíveis substratos espirituais/‘pneumáticos’ para as atividades póstumas das faculdades imaginativas dessas almas (Suh. 1993c, 245); embora tenha sido sugerido que poderiam “simplesmente serem lidas como um dos corpos celestes, Lua, Mercúrio, Vênus e assim por

diante” (van Lit 2017, 47). Suhrawardi postula a existência desse reino escatológico independente com a ajuda do qual as percepções sensíveis podem ocorrer na forma de representações imagináveis (*FI*, §244-8; Suh. 1992a, 90; Marcotte 2011; cf. Kutubi 2015, 93-6). O “mundo das imagens” de Suhrawardi fornece uma solução para a tentativa de Avicena de explicar a felicidade póstuma das almas na outra vida, na forma de experiência póstuma ‘imaginável’ dos prazeres e dores (ver seção 4.3) e para explicar o nexó ético-escatológico (ver seção 5).

Por fim, embora Suhrawardi negue a metempsicose em suas obras peripatéticas (a saber, *Flashes de luz* e *Intimações*), ele parece mais simpático à ideia na *Filosofia da iluminação*. Nesta obra, ele analisa argumentos a favor e contra a metempsicose que permanecem inconclusivos, de modo que ele não parece rejeitar completamente a possibilidade de algum tipo de transmigração das almas (cf. *Enéadas* de Plotino), especialmente para almas imperfeitas (miseráveis). No entanto, alguns comentadores, como Shahrazuri, eram da opinião de que ele defendia a metempsicose (*FI*, §§229-45; Schmidtke 1999; Walbridge 2017, 271-73).

3.2 Epistemologia

No centro das preocupações epistemológicas de Suhrawardi estão dois componentes importantes de sua filosofia *ishraqi*: os conceitos de “autoconsciência” (*shu‘ur bi-l-dhat*) e “conhecimento por presença” (*‘ilm huduri*) (*PI*, §§114-7). O que está em jogo é a natureza da aquisição de conhecimento e sua sustentação

ontológica. Ele começa explorando e questionando algumas das questões levantadas pelo experimento de pensamento do homem “voador” ou “suspenso” encontrado nas *Discussões* e nas *Notas* sobre o *De anima* de Aristóteles, de Avicena, e nos tratamentos avicenianos da alma na *Cura* e na *Salvação*. Em *Intimações*, por exemplo, ele critica e depois rejeita a epistemologia ‘representacional’ peripatética de Avicena que concebe a aquisição de conhecimento por meio de uma ‘representação’ ou uma ‘forma’ do que é conhecido no cognoscente (Kaukua 2015, 106-17). Ele a rejeita como prova da existência da alma imaterial, alegando que a relação desfrutada pelo corpo (material)/alma (imaterial) é uma “relação mais íntima de ‘presença’ (*hudur*)”, uma vez que a ‘presença’ agora conecta a inteligência (imaterial) e as atividades dos sentidos internos (material/cérebro). Essa evidência experimental serviria como prova da existência da alma.

Em sua *Filosofia da iluminação*, ele trata principalmente da ‘apercepção’ (que agora substitui a representação ou a forma). Ele analisa as noções de apercepção e autoconsciência na medida em que explora esse modo pré-lógico de percepção distinto da inteligência. Ele discute a consciência primária da existência da alma, sua autoidentidade, o caráter não mediado desse tipo particular de conhecimento e questões de individuação. Ele desenvolve sua teoria epistemológica fornecendo vários argumentos para demonstrar a existência de um tipo de conhecimento que é autoevidente, inato e não mediado por qualquer tipo de abstração ou representação de formas, seja por meio de uma imagem, uma forma, uma noção ou um atributo do eu (Marcotte 2006).

A percepção da dor torna-se paradigmática do tipo de apercepção ou consciência que ele vislumbra quando discute a autoconsciência como percepção não mediada, ou seja, um tipo de conhecimento não-discursivo, não conceitual e não proposicional que, no entanto, constitui um modo de conhecimento distinto do conhecimento discursivo. Semelhante à dor, a autoconsciência fornece ainda outra ilustração desse tipo de processo epistêmico. Dessa forma, Suhrawardi é capaz de explicar o conhecimento tanto de uma autoconsciência individual de seu eu quanto a consciência de outros objetos externos de conhecimento. A natureza não mediada desse processo caracteriza tanto a autoconsciência da alma quanto a consciência ou o conhecimento da alma de objetos externos do conhecimento, como as entidades de luz dominantes (inteligíveis), e até mesmo fornece as condições para possíveis vislumbres da Luz das Luzes, Deus, que se possa captar (Suh. 1993a, 72-3, 487-9; cf. Kaukua 2015, 130-1).

O conceito de autoconsciência informa os aspectos epistemológicos e ontológicos da metafísica das luzes de Suhrawardi. Baseado em um tipo básico de autoconsciência encontrado em Avicena (mas sem a inferência da substancialidade da alma humana) e na individualidade (da alma contemplativa) do Plotino árabe, Suhrawardi introduz um nível precognitivo de autoconsciência ou autopercepção logicamente anterior a qualquer distinção entre sujeito e objeto (Kaukua 2011, 141-4). A autoconsciência dos seres humanos é equiparada à autoconsciência que as luzes incorpóreas possuem e compartilham. Suhrawardi escreve:

Foi demonstrado que teu ego (*ana'iyya*) é uma luz incorpórea, que ele é autoconsciente e que as luzes incorpóreas não diferem nas realidades delas. Assim, todas as luzes incorpóreas devem apreender suas próprias essências (*dhat*), uma vez que aquilo que é necessariamente verdadeiro de uma coisa também deve ser verdadeiro daquilo que tem a mesma realidade (*FI*, §127; cf. Kaukua 2011, 150).

Assim, ele distingue o 'objeto da cognição' do 'sujeito', este último incorporado na 'essência do eu' (*I-ness: ana'iyya*), conceito cunhado por Suhrawardi para identificar o "modo de ser próprio de um sujeito cognitivo"; a autoconsciência, como mera apreensão e existência, é agora distinguida da consciência de objetos separados (Kaukua 2015, 113; Marcotte 2006).

É sobre a autoconsciência que Suhrawardi constrói seu "conceito revisionista de conhecimento como presença" (Kaukua 2015, 125-42). No *Intimações*, a figura 'plotiniana' (cf. *Enéadas* V 3,6) de Aristóteles da famosa 'visão onírica' de Suhrawardi fornece um exemplo proeminente do que constitui o conhecimento real baseado no conhecimento imediato e intuitivo: "retorne ao seu eu (*nafs*)" (1993a, 70), ou seja, o conhecimento que se obtém por meio de sua própria alma. Este Aristóteles continua a explicar como se conhece, introduzindo a intelecção como "a presença (*hudur*) de uma coisa para um eu (*dhat*)", sendo a presença (*hudur*) ou aparência (*zuhur*) uma "função da luminosidade". Essas passagens do *Intimações* introduzem elementos centrais do conhecimento por presença de Suhrawardi (Suh. 1993a, 71-4; cf. Walbridge 2000, 225-9; Eichner 2001, 127-40; Kaukua 2013, 310-7, 2015, 127-33; Fanaei Eshkevari, 1996).

Na 'ciência das luzes' de Suhrawardi, o objeto de apercepção - luz - não pode ser conhecido discursivamente, mas somente por meio de uma presença ou consciência imediata de sua luminosidade, para não se cair na reificação. A visão e a contemplação místicas operam por meio desse processo intuitivo de conhecer as luzes metafísicas. Os indivíduos alcançam esses estados por meio de práticas espirituais e ascéticas que lhes permitem se desprender das trevas do mundo em sua busca pela apercepção dessas luzes. O conhecimento intuitivo (*dhawq*) constitui, portanto, um meio superior de acessar a realidade luminosa e o reino divino das verdades metafísicas.

Suhrawardi parece espiritualizar a epistemologia peripatética de Avicena com uma leitura notadamente platônica agora que o acesso à realidade suprema é garantido pela iluminação fótica divina. Sua classificação dos homens cultos de acordo com seus respectivos méritos em conhecimento discursivo (filosofia) e intuitivo (místico) é reveladora. Para alguns, como Qutb al-Din Shirazi, enquanto os peripatéticos exaltavam a intelectão, Suhrawardi traz a intuição direta (*dhawq*) ou a contemplação mística (intensificada por componentes ascéticos) para o primeiro plano como um fundamento alternativo - embora mais confiável - da certeza, em que essa presença pode ser alcançada por meio da apreensão intuitiva ou da visão contemplativa (*mushahada*) para assim acessar a verdadeira realidade após a prática contínua de exercícios espirituais.

A intuição direta (*dhawq*) ou a contemplação mística desempenha um papel predominante na filosofia de Suhrawardi, inclusive para os profetas. O conhecimento profético se baseia nas funções da faculdade da imaginação, ou seja, sua função mimética e

seu papel na particularização das verdades universais. A profecia se torna a experiência 'direta' do mundo das luzes. Suhrawardi também introduz um 'mundo de imagens' independente para explicar a capacidade dos profetas e de outros indivíduos dotados da capacidade de acessar reinos metafísicos divinos onde já existem formas imagináveis. Esses indivíduos são comissionados ou não para receber e transmitir a mensagem de Deus, sendo os profetas aqueles que estão entre os comissionados privilegiados. A intuição direta está no centro da profetologia de Suhrawardi na medida em que somente o sábio mais perfeito (*hakim*) que testemunha essas verdades com a filosofia intuitiva (*muta'allih*), seja ele um profeta ou não, merece a vice-regência de Deus (*khilafa*) por ser uma prova viva ou estar em ocultação. Os indivíduos que têm acesso a essas luzes metafísicas podem ser investidos com essa vice-regência, dependendo do grau de sua receptividade e da pureza de seus corações (*FI*, §5).

No entanto, de modo geral, o processo epistêmico pelo qual místicos como Abu Yazid al-Bistami (m. 874), Sahl al-Tustari (m. 896) e Hallaj (m. 912), sábios como Zaratustra e Empédocles, filósofos como Pitágoras e Platão, ou o próprio Suhrawardi tiveram acesso a essas verdades metafísicas e aos reinos divinos permanece bastante semelhante ao processo pelo qual os profetas acessaram as mesmas verdades divinas e metafísicas. Libertas da escravidão do mundo material, suas almas de luz-Isfahbad tornam-se receptivas à iluminação e percebem verdades semelhantes àquelas percebidas pelos profetas. O conhecimento profético e místico só ocorre quando a alma humana é capaz de se unir a essas luzes metafísicas. A alma é capaz de adquirir um poder luminoso e teúrgico, mediado pela imaginação ativa que traz à existência imagens e formas que foram

refletidas, ao modo de um espelho, sobre ela (Sinai 2015). Ela pode imitar e reproduzir formas que recebeu de reinos não sensíveis na medida em que provoca um curto-circuito em todos os dados externos e sensíveis que chegam a ela. A faculdade da imaginação ativa, então, projeta essas coisas no “sentido comum” que fornece uma forma sensível a essas realidades metafísicas divinas que elas não possuíam originalmente.

4. Metafísica

Na *Filosofia da iluminação*, Suhrawardi desenvolve uma metafísica complexa das luzes ‘divinas’. A luz, o alicerce de sua metafísica, estrutura sua ontologia e cosmologia no centro das quais se encontra um espectro de luz e escuridão que molda toda a realidade. No *Intimações* (Suh. 1993a, 2-3), a filosofia é dividida em componentes teóricos e práticos, sendo que a divisão tripartite da prática engloba as disciplinas peripatéticas tradicionais da ética (*khuluqiyya*), economia (*manziliyya*) e política (*madaniyya*), enquanto a teórica diz respeito às realidades imateriais, sendo que o componente teórico mais elevado se preocupa com o ser absoluto (*wujud*).

4.1 Essência e existência

O conceito de luz de Suhrawardi consegue “romper” a ontologia peripatética clássica ao tornar obsoleta a distinção aviceniana entre “essência” e “existência” em seres contingentes (Rizvi 2000). Talvez

seguindo Aristóteles, Avicena favoreceu a primazia da essência sobre a existência, sendo esta última considerada um conceito abstrato. Suhrawardi criticou e rejeitou a distinção lógica peripatética entre os dois conceitos, insistindo que o conceito de existência é adicionado à quiddidade *in re* de modo que a extensão geral do conceito de existência permanece um predicado mental, não real. Conceitos como ser, reidade etc., os quais os peripatéticos consideravam *a priori* e reais são, para Suhrawardi, “entes de razão” (*i'tibar 'aqli*), ou seja, “considerações meramente mentais (*i'tibari*) sem nenhuma realidade correspondente” (Rizvi 1999, 222; *PI*, §68, 56; Suh. 1993a, 175-6). Isso é o que alguns rotularam como a posição “conceitualista” de Suhrawardi, em que a essência e a existência são distintas apenas na mente, e sua abordagem “antirrealista” da existência, uma noção predicada apenas de conceitos na mente (Benevich 2017, 206, 251), uma possível leitura posterior inspirada em Nasir al-Din al-Tusi.

A primazia da luz sinaliza uma mudança na compreensão da própria natureza da ‘essência’ das coisas. O respectivo grau ou intensidade de luz das essências as torna distintas umas das outras, embora todas compartilhem da mesma luz, cuja origem permanece sendo a Luz das Luzes. Tudo participa *na* luz e *da* luz de uma maneira quase infinita. A distinção entre essência e existência não mais se torna apropriada para afirmar a contingência e permanece apenas nocional uma vez que a diferença entre seres necessários e contingentes depende agora de um ser possuir luz *em si mesmo* ou luz *para outros que não ele mesmo* (Rizvi 1999, 223; *FI*, §68). Na *Filosofia da iluminação* (§121), Suhrawardi escreve:

A luz é dividida em luz de si mesma e em si mesma e luz de si mesma, mas em outro. Sabes que a luz acidental é luz em outro. Portanto, ela não é uma luz *em* si mesma, embora seja uma luz *de* si mesma.

Rizvi (1999, 224) mostrou como os filósofos posteriores atribuíram a tese da primazia ontológica da essência (ou quiddidade) a Suhrawardi, que “afirma claramente que a quiddidade/essência em si é uma noção conceitual e irreal tal como a existência”, com Suhrawardi observando que “a quiddidade da luminosidade [ou seja, a mesma que a luz] é um universal mental” (*FI*, §141). Mas também é verdade que a “epistemologia fenomenológica da visão eidética” de Suhrawardi *poderia* facilmente implicar em uma primazia da essência (Rizvi 1999, 224). A posição é eminentemente nominalista agora que tanto a existência quanto a essência são consideradas meros conceitos mentais, tendo a realidade sido redefinida com a nova primazia da luz. Da mesma forma, sua teoria do conhecimento por presença permanece “profundamente nominalista e empirista” (ou seja, experiência mística) (Walbridge 2000, 169). Entretanto, luz e essência não podem ser sinônimas. Tanto a luz quanto a escuridão existem: “a luz é o ser de coisas como princípio instanciador *in concreto* delas e não como suas essências” (*ibid.*). Da mesma forma, a luz não é idêntica à substância, pois existem tanto substâncias escuras quanto luzes acidentais (Walbridge 2000, 24). Rizvi (1999, 224) observa que as entidades apreendidas como essências por meio do conhecimento por presença são “aspectos aparentes do que se poderia considerar como ‘mônadas de luz’”, uma ideia cuja fonte parece ser fortemente platônica ou neoplatônica (Proclo).

Para Suhrawardi (*FI*, §§111-3), o ser é compreendido por meio da visão (não sensível) de luzes que estão além das essências, pois até mesmo a existência dos corpos depende de luzes incorpóreas:

Nada que tenha uma essência (*dhat*) da qual não seja inconsciente é sombrio, pois sua essência é evidente (*zuhur*) para ela. Ela não pode estar em um estado escuro (*hay'a zulmaniyya*) em outra coisa, uma vez que mesmo o estado luminoso (*hay'a nuriyya*) não é uma luz autossubsistente (*nur li-dhati-ha*), muito menos o estado escuro. Portanto, é uma luz incorpórea pura não espacial (*nur mahd*) (*FI*, §114).

O acesso a essa realidade última dos seres é alcançado por meio da experiência direta de sua realidade ôptica de luz, tornando o conhecimento intuitivo e não discursivo (logicamente) anterior a qualquer outro tipo de conhecimento.

A crítica de Suhrawardi à distinção essência-existência teve um impacto em discussões posteriores, a saber, as de Ibn Kammuna (m. 1284) (Eichner 2010), Athir al-Din al-Abhari (m. ca. 1265) e al-Katibi al-Qazwini (m. ca. 1276) (Eichner 2012). Posteriormente, Mulla Sadra (m. 1636) observa a confusão de Suhrawardi entre o conceito de existência e a realidade da existência e substitui a noção de luz dele pela noção de ser, mesclando a ontologia da contingência de Avicena com a hierarquia *ishraqi* das luzes (Rizvi 1999, 225).

4.2 Ontologia das luzes

Na segunda parte da *Filosofia da iluminação*, Suhrawardi expõe sua ontologia das luzes. Embora alguns paralelos possam ser traçados com a epistemologia mística da luz de Muhammad al-Ghazali (m. 1111) em seu *Nicho de luzes* (1998) (cf. *FI*, §171; Sinai 2016), Suhrawardi desenvolve uma teoria da luz distintamente original. A luz e a manifestação dela são princípios ontológicos fundamentais de uma complexa metafísica na qual a irradiação contínua da Luz das Luzes cria e sustenta a unidade da realidade.

A natureza da luz, suas várias manifestações e a interconectividade destas manifestações determinam o que existe. Todas as coisas existentes podem ser divididas em quatro classes de existentes (das quais a cosmologia de Suhrawardi é derivada). A primeira categoria de entidades consiste em ‘luzes puras’ ou ‘imateriais’ autossubsistentes que são surpreendentemente semelhantes às mônadas de Leibniz (Walbridge 2005: 244), aquelas que estão associadas aos intelectos peripatéticos. Essas luzes manifestas para si mesmas são cientes de si mesmas e do que é diferente delas. Elas são causalmente primárias, em termos de existência e de eficiência, embora “possam diferir em intensidade e em acidentes luminosos e sombrios” (aspectos da individuação delas). Além disso, agora, elas são dotadas da capacidade de criar e de se “manifestarem para outras luzes imateriais”. A segunda categoria consiste em ‘barreiras escuras’, corpos cuja existência depende da luz acidental para torná-los manifestos (como “os efeitos das luzes”) e que são “conhecidos apenas por meio de luzes incorpóreas”. A

terceira categoria consiste em ‘luzes acidentais’, herdadas de outra, como as luzes físicas, e os “acidentes luminosos” que ocorrem “tanto nas barreiras quanto nas luzes imateriais”. A última categoria consiste em “acidentes escuros”, as “qualidades de coisas físicas que não são manifestas em si mesmas”, mas inerentes em outros (Walbridge 1992, 49-51, 2004, 213-4; *FI*, §§107-13, 121). Assim, o que distingue as quiddidades é a gradação da intensidade luminosa dela dentro das hierarquias ontológicas ou ‘graus’ (mais ou menos) de luz, desde a mais nobre das luzes, a Luz das Luzes (Deus), até a ausência dela (matéria).

Suhrawardi adota uma familiar “estrutura piramidal de níveis de seres luminosos” desde a Luz das luzes até o mundo sublunar. Ele utiliza dois princípios (peripatéticos) para sustentar a existência de uma causa primeira necessária - a Luz das Luzes - e todas as classes básicas de seres (luz e escuridão, substância e estado, seres independentes e dependentes). Um primeiro princípio, observa Walbridge, “é uma forma do princípio da razão suficiente, ‘o princípio da mais nobre contingência’ [...] que afirma que nada pode existir sem uma causa de um nível ontológico mais elevado” (*FI*, §§164-73; cf. *Caminhos e refúgios* para as posições de Aristóteles em *Sobre os céus*; Suh. 1993a, 434-5). Esse primeiro princípio de “contingência mais nobre” (*imkan ashraf*) é central para a demonstração de Suhrawardi da existência de uma Luz da Luz que é ontologicamente distinta, embora participando, do contingente do qual é a causa primeira. Um segundo princípio corresponde à “impossibilidade de um infinito ordenado em ato” aristotélica que, com o primeiro princípio, garante que “não pode haver um número infinito de níveis de ser e que deve haver um ser cuja existência é

necessária em si mesma - o 'Necessário de Existência' de Avicena (*wajib al-wujud*)" - e, para Suhrawardi, a Luz das Luzes (Walbridge 2000, 24-5, 1992, 56-61; *FI*, §§129-38, 55). Mayer (2001) mostrou que esse segundo princípio certamente não era central para o argumento cosmológico/ontológico de Avicena sobre a existência de Deus. Do ser do Um, a Luz das Luzes, podem emanar todas as existências e o cosmos por meio de uma complexa irradiação interconectada de intensidade de luz (*FI*, §150-4), variando a intensidade da luz trazendo à vida os diferentes "graus" de seres imateriais e materiais contingentes, uma ontologia meio que monista de luzes que acomoda a contingência de todas as existências irradiadas pela Luz das Luzes, mas distintas dela (cf. Rizvi, 2019 e 2009, cap. 2).

Embora a luz permaneça sempre idêntica em si mesma, sua proximidade ou distância da Luz das Luzes determina a realidade ôntica de luz de todos os seres. Seus estatutos ontológicos, qualidades e influências são determinados pelos diferentes graus de intensidade da luz. A característica distintiva é a escala de luzes que passam a existir por meio da radiância de luz: quanto maior a radiância, maior a perfeição ontológica. A realidade procede da Luz das Luzes e se desdobra por meio da Luz Primeira e de todas as luzes subsequentes que a dominam e regem, cujas interações exponenciais geram a existência de todos os seres. À medida em que cada nova luz interage com outras luzes existentes, mais substâncias de luz e de escuridão são geradas. A luz produz luzes imateriais e substanciais como os intelectos imateriais (anjos), as almas humanas e os animais. A luz produz substâncias sombrias como os corpos. De fato, a luz gera tanto acidentes luminosos como aqueles em luzes imateriais, luzes

físicas ou raios, quanto acidentes escuros, seja em luzes imateriais ou em corpos (*FI*, §§109-10).

Juntamente com a noção de diferentes graus de intensidade de luz, Suhrawardi introduz duas hierarquias de luzes imateriais: uma ordem vertical e uma ordem horizontal. A primeira ordem vertical de luzes procede da Luz das Luzes. Estas são as luzes dominantes (*qahira*) puras e incorpóreas (*mujarrada*). Da Luz das Luzes procede uma Luz Primeira incorpórea - seguindo o princípio neoplatônico *ex uno non fit nisi unum*, ou seja, “do uno, na medida em que é uno, apenas o uno advém” (princípio central da cosmologia emanacionista (*fayd*) de Avicena, cf. Lizzini, 2016, sect. 5.4) - assegurando, assim, a dependência ontológica de tudo o que vem à existência pela Luz das Luzes. Dessa Luz Primeira procede uma Luz Segunda e o todo-abrangente *barzakh* (céu mais alto); da segunda procede uma Luz Terceira e um segundo *barzakh*, ou a Esfera das estrelas fixas; e assim por diante (*FI*, §141-3, 151-2). Essa ordem vertical de luzes incorpóreas é ainda dividida em duas classes: as luzes dominantes superiores - os intelectos imateriais do peripatetismo aviceniano - e as luzes gestoras (*mudabbira*) - as almas imateriais das esferas do peripatetismo aviceniano associadas aos vários corpos (*barazikh*), bem como a luz regente Isfahbad, que governa as almas humanas (*FI*, §155). A luz opera em todos os níveis e hierarquias da realidade: a irradiação procede de luzes dominantes superiores (*qahira a’la*), enquanto as luzes inferiores desejam as superiores (*FI*, §147). Há uma relação correlativa de domínio (*qahr*) e anseio ou amor (*mahabba*) entre as luzes incorpóreas superiores e as luzes acidentais inferiores (*FI*, §156).

Essa hierarquia vertical de luzes espelha o processo neoplatônico aviceniano de emanção dos intelectos. Suhrawardi, no entanto, aumenta o número de princípios ativos (os intelectos imateriais peripatéticos, algo que Averróis denunciou na ontologia neoplatônica de Avicena). Cada um dos níveis de luzes dominantes imateriais está associado a uma esfera celeste. Elas não estão mais limitadas às nove esferas de al-Farabi (m. 950) ou àquelas esferas e seu respectivo “número variável de corpos esféricos subordinados” que Avicena sugeriu com seu “segundo modelo cinemático” (Janos 2011, 172-9). Esse desenvolvimento pode ter inspirado o número indefinido, embora não infinito, de luzes dominantes imateriais (*qahira*) de Suhrawardi que são mais “do que dez, ou vinte, ou cem, [...], ou cem mil”, luzes que são, de fato, tão numerosas quanto as estrelas da esfera das estrelas fixas (*FI*, §151; Arslan 2014, 138-9).

A hierarquia vertical das luzes dominantes imateriais interage com uma segunda ordem horizontal de luzes dominantes. Algumas são iguais a outras,

porque as luzes superiores possuem muitos aspectos luminosos ou interagem umas com as outras, a existência de outras luzes igualmente dominantes pode ocorrer a partir delas [...]. Assim, entre as luzes dominantes estão as luzes-mães (*ummahat*) - as luzes verticais fundamentais com poucos e substanciais intermediários - enquanto outras são luzes horizontais em seus níveis de raios intermediários (*FI*, §183, 154-5).

Essa segunda hierarquia horizontal de luzes dominantes (*qawahir*) é, às vezes, associada a “anjos regentes” (*FI*, §248, 259, 269-

70) (talvez iguais em número aos corpos celestes; às vezes, remetendo às antigas hierarquias angélicas semíticas e à mitologia zoroastriana).

No entanto, o mais importante é que algumas das luzes dominantes horizontais autossubsistentes e incorpóreas são identificadas com luzes dominantes formais, como ‘Senhores de espécies’ (arquétipos) ou ‘ídolos’ (*arbab al-asnam*): “embora não estejam impressos nas barreiras (corpos), eles ocorrem a partir de cada mestre de um ídolo em sua barreira sombria com relação a algum aspecto luminoso exaltado” (*FI*, 155). Às vezes, esses aspectos são rotulados como formas platônicas (*muthul Aflatun*) (localizadas talvez no limiar inferior do mundo das almas), que Suhrawardi incorpora em sua metafísica, as quais são regidas pela Luz das Luzes (*FI*, §§246-8; Suh. 1999, 111). Cada uma dessas luzes luminosas eternas, imutáveis e puras pode diferir em espécie sem diferir em nível ontológico. Elas são “luzes de igual força” que “diferem de outras de mesma força por acidentes luminosos e escuros”, algumas das luzes dessa ordem horizontal sendo “as causas eficientes, não formais, de tipos naturais” (Walbridge 2017, 270; Suh. 1993a, 67-8; *PI*, §§94-5, 164-71). A função dessas formas platônicas é análoga às formas arquetípicas de Platão, mas apenas na medida em que elas governam várias espécies cujos exemplares elas trazem à existência (em vez de serem meros universais), como as espécies de corpos que movem as esferas celestes e são as causas eficientes cosmológicas de todas as matérias sublunares, incluindo as almas humanas (Walbridge 1992, 61-6, 2017, 270-1).

A partir da interação das irradiações das luzes verticais e horizontais são gerados os corpos do mundo inferior. Essas duas

hierarquias de luzes estão estruturalmente interrelacionadas por meio do princípio de dominação (*qahr*) que as luzes superiores têm sobre as inferiores e o princípio de desejo e amor (*mahabba*) que as luzes inferiores têm pelas luzes superiores (*FI*, §§152-6). O aumento das luzes imateriais dominantes e a introdução de uma segunda ordem de luzes horizontais (as formas platônicas) permitem a possibilidade de efeitos simples a partir de causas compostas (*FI*, §§94-5). A hierarquia bidimensional das luzes introduz uma nova noção não-linear e composta de causação metafísica. A multiplicação de entidades metafísicas aumenta a distância ontológica que existe entre a Luz das Luzes e o mundo sublunar ao mesmo tempo em que proporciona uma visão mais holística da realidade, uma vez que a luz está em seu núcleo. As noções de intensidade e gradação de luz juntamente com as noções de presença e automanifestação são, portanto, fundamentais para a metafísica de Suhrawardi. A intensidade de uma luz corresponde ao grau de autoconsciência das luzes. Da mesma forma, a autoconsciência da Luz das Luzes abrange, com graus variados de intensidade, todas as outras luzes constitutivas da realidade. Mais tarde, Mulla Sadra (m. 1636) retomará a intuição de Suhrawardi sobre a gradação e a intensidade da luz e desenvolverá uma ontologia fundamentada na gradação de existência (em vez de luz) de todos os seres, revertendo de algum modo a ontologia de Suhrawardi com uma primazia da existência e uma compreensão da essência como um conceito mental.

Com sua metafísica das luzes, Suhrawardi propõe o que ele pode ter considerado como sendo um argumento mais satisfatório para o difícil problema filosófico e teológico do conhecimento de Deus dos particulares. Os conceitos de autoconhecimento e

conhecimento por presença, no cerne do conhecimento por presença de todos os seres de luz, fornecem um meio de explicar a autoconsciência de Deus como a Luz das Luzes, bem como Seu autoconhecimento e Seu conhecimento de todas as coisas além de Si mesmo (criação), como os particulares. O conhecimento por presença serve para explicar a presença do conhecimento que Deus tem de Si mesmo para Si mesmo, assim como faz com relação ao autoconhecimento de todos os seres de luz: “Seu conhecimento de Sua essência é ser uma luz em Sua essência e evidente para Sua essência”. Ao mesmo tempo, Deus é capaz de estar ciente do que é diferente Dele de modo que “Seu conhecimento das coisas é o fato de elas serem evidentes para Ele, seja em si mesmas ou em suas conexões” (*FI*, §162). Portanto, o conhecimento de Deus por presença é agora concebido em termos da “existência de uma ‘relação’ (*idafa*) entre Ele e o que quer que seja conhecido por Ele”, por meio da qual essa natureza “puramente relacional” do conhecimento de Deus permite que a Luz da Luz conheça particulares materiais sem que haja quaisquer mudanças ou efeitos na substância luminosa dela (Sinai 2013, 320-1, 2016, 288-93; Eichner 2001, 137-9). Para uma boa visão geral da ontologia da luz de Suhrawardi, consulte Walbridge (1992, 40-78, 2004, 212-6).

4.3 O mundo das imagens

Cerca de meio século antes de Ibn ‘Arabi (m. 1240), Suhrawardi introduz um “mundo de imagens” independente - o que Corbin rotulou de *mundus imaginalis*, um quarto nível ontológico (mais

tarde rejeitado por Mulla Sadra, veja Landolt 2017). Van Lit (2017, 7) prefere a tradução “mundo das imagens” (ou “mundo imaginável”) em vez do “mundo imaginal” de Corbin para traduzir o conceito de Suhrawardi de “*alam al-mithal*”. Esse quarto mundo está ao lado de três mundos: (i) do inteligível ou das luzes dominantes (*qahira*), (ii) do espiritual, ou seja, uma alma associada a um corpo, seja humano ou celestial, ou as luzes regentes (*mudabbira*), e (iii) do material ou das ‘barreiras’ (*barzakhian*) (FI, §246). Esse ‘mundo de formas imateriais’ (*ashbah murajjada*) ou imagens (*suwar*) independentes opera como um ‘istmo’ ou um ‘reino intermediário’ de “imagens suspensas (*suwar mu’allaqa*) escuras e iluminadas”. Ele se encontra em algum lugar entre o mundo físico da escuridão e o mundo dos “Senhores das espécies” (*arbab al-anwa*), ou seja, o mundo das formas platônicas de ‘luzes puras’ (luzes horizontais). Esse quarto ‘mundo de imagens’ é onde novas entidades - as ‘formas suspensas’ (*muthul mu’allaqa*) - existem e o qual as almas após a morte captam com sua imaginação. Na verdade, Suhrawardi expande a sugestão de Avicena de que a imaginação tem uma importante função escatológica para explicar o destino das almas na vida após a morte (cf. van Lit, 2017, 20-47).

Com a introdução desse ‘mundo de imagens’, Suhrawardi procurou explicar as entidades que possuem uma existência própria (algumas, antes de virem a existir neste mundo). O ‘mundo das imagens’ contém ‘formas suspensas’ que não estão incorporadas na matéria, sendo esse mundo concebido como um plano “de fantasmas, de formas em espelhos, sonhos e mundos de maravilhas além do nosso” que a luz pode trazer à existência (Walbridge 2000,

26). O ‘mundo das imagens’ fornece o material para as visões místicas e para o miraculoso.

É para onde aqueles “que alcançaram uma bem-aventurança intermediária e os ascetas [...] podem escapar”, um lugar onde eles “podem e, de fato, trazem, imagens para os seres”, onde formas e imagens escatológicas serão trazidas à existência para as almas dos mortos para que eles possam continuar a aperfeiçoar suas almas, onde “por meio dela todas as promessas das profecias encontram sua realidade” (*FI*, §§244-8), bem como onde são encontrados elementos que não se encaixam convenientemente no esquema aristotélico das formas na matéria.

O mundo das ‘imagens suspensas’ é diferente das formas de Platão (*muthul Aflatun*) que são “luminosas, enquanto algumas das formas suspensas são escuras e outras iluminadas” (*FI*, §246). O ‘mundo das imagens’ é onde se encontram as imagens e as formas suspensas que são percebidas pelo poder imaginativo da alma (*FI*, §225). Suhrawardi observa: “Quem vê essa estação sabe com certeza da existência de um mundo que não é o das barreiras (*barazikh*; isto é, corpos). Nele, há imagens autossustentadas [lit.: suspensas] (*muthul mu’allaqa*)” (*FI*, §259), embora essas formas suspensas “não estejam em um lugar nem em uma posição” (*FI*, §225; ver van Lit 2017). Mais importante ainda, o ‘mundo de imagens’ e as formas suspensas de Suhrawardi desempenham uma nova função escatológica, garantindo que as almas imperfeitas possam experimentar postumamente as dores e os prazeres da retribuição divina, fornecendo um *status* ‘objetivo’ a essas experiências ‘reais’ (*FI*, §§ 244-6; Sinai 2015, 280-1; van Lit 2017, 37-78) (ver 3.1). Suhrawardi não conceituou sistematicamente seu ‘mundo de imagens’ e suas

“formas suspensas”. Por isso, do século XIII até o século XXI, vários comentadores mergulharam profundamente no assunto (van Lit 2017, 142-75).

5. Política e ética

A *Filosofia da iluminação* de Suhrawardi tem uma dimensão política. Ziai (1992) fornece uma visão geral do que ele chama de sua “doutrina política iluminacionista”: ela estabelece uma conexão entre a autoridade política, o governo justo e o acesso do governante à luz divina. Por exemplo, em *Tábuas para ‘Imad* (Suh. 1993c, 186-8 [Pers.]), Suhrawardi introduz dois termos zoroastrianos: *kharrah* (*xwarrah*) e *farrah* (avesta/pálavi) para aludir à luz divina/regente que era concedida aos antigos reis; no *Livro do esplendor*, é a Luz das Luzes que lhes concede glória e poder luminosos (*kharra-yi kayani*) (Suh. 1998, 84-5, cf. 1993c, 81; Gnoli 1999); e na *Filosofia da iluminação*, ela corresponde à luz do Reino do Poder (*malakut*) que Kay Khusraw e Zaratustra puderam contemplar (*FI*, §§165-6; cf. 1993a, 502-5).

Essas ‘doutrinas’ políticas fornecem indicações das condições capazes de garantir o reinado do governo justo, fornecendo, assim, elementos de uma ética política iluminacionista do governante sábio. Entretanto, a estrutura geral da ética subjacente ao sistema iluminacionista de Suhrawardi requer uma investigação mais aprofundada. Sua compreensão particularmente platônica do místico enquanto governante e o papel político dele, juntamente com o papel do acesso intuitivo ou ‘místico’ às luzes ‘divinas’ por profetas,

místicos e sábios, pode, no entanto, não deixar Suhrawardi imune às mesmas críticas que Popper fez a Platão.

Suhrawardi pode, de fato, apelar para uma genealogia um tanto ‘mitológica’ da transmissão das antigas filosofias da iluminação/*ishraqi* do ocidente/gregas e do oriente/iranianas, as quais ele afirma reviver. Ziai (1992, 337; cf. Walbridge 2000, 201-10), tendo como base principalmente passagens de suas obras e considerando as possíveis circunstâncias de sua morte e execução, especula que ele tentou colocar em prática a dimensão política (isto é, uma ‘nova’ doutrina política) de sua filosofia *ishraqi*. Os dados históricos que apoiam a tese, o relacionamento de Suhrawardi com seus muitos patronos e o propósito das passagens relacionadas a essas doutrinas políticas iluminacionistas precisam de um exame mais aprofundado para confirmar essa afirmação (Marcotte 2001a, 415-6).

A escatologia de Suhrawardi - o Retorno - e suas discussões sobre o destino da alma na vida após a morte oferecem um vislumbre do que pode constituir uma vida ‘boa’ e ética neste mundo. Baseando-se na classificação de Avicena das almas no além de acordo com a aquisição mundana de conhecimento prático e teórico delas, as qualidades morais desenvolvidas nesta vida determinam o destino das almas na vida após a morte (*FI*, §§244-8). Em busca da felicidade, as almas devem tentar se desprender de seus corpos tenebrosos e de tudo o que é mundano e material e procurar acessar o mundo das luzes imateriais. As almas absortas na matéria nesta vida determinam parcialmente seu destino na vida após a morte. Nesse aspecto, Suhrawardi não se afasta muito da escatologia peripatética de Avicena (ver 4.3).

Os profetas, os santos e os místicos excepcionalmente dotados são os mais capazes de alcançar a conjunção com o mundo das luzes puras. As práticas ascéticas nesta vida podem se tornar um meio de alcançar a autoconsciência da realidade da luz ôptica da alma. Alguns dos tratados alegóricos e místicos de Suhrawardi, como o *Tratado do pássaro*, *Uma narrativa do exílio ocidental* ou *Um dia com um grupo de sufis* (Suh. 1993b, 274-97, 1999b, 2001, 1976), fornecem exemplos do papel pedagógico e de orientação da figura do guia, do Senhor da espécie humana ou de entidades espirituais para o iniciante em sua busca pelo mundo imaterial das luzes no qual se encontra a salvação. A vida póstuma das almas individuais e a capacidade delas de perceber as recompensas prometidas e punições do outro mundo tornam-se condições para a retribuição divina.

6. O legado de Suhrawardi

6.1 Tradições pós-suhrawardianas

O fim trágico de Suhrawardi marcou o início de uma longa história de comentários tanto de defensores quanto de detratores de sua nova reavaliação da tradição peripatética aviceniana. No final do século XIII, pelo menos duas de suas obras estavam prontamente disponíveis e eram estudadas nos principais centros de ensino da Síria (Damasco e Alepo), Iraque (Bagdá) e Irã (Maraghah), algumas das quais provavelmente já circulavam antes de sua morte. Duas tendências principais dentro da tradição de comentários do século

XIII moldaram os desenvolvimentos posteriores: uma foi exemplificada por Ibn Kammuna (m. 1284), que enfatiza os aspectos “puramente discursivos e os mais sistematicamente filosóficos” das obras de Suhrawardi, e a outra foi exemplificada por Shahrazuri (m. ca. 1288), que enfoca e expande os aspectos simbólicos e alegóricos do que veio a ser conhecido como a tradição *ishraqi* (Ziai 2003, 473-87).

Ibn Kammuna, um filósofo judeu muito influenciado por Avicena e Suhrawardi, é o primeiro comentador (Langermann 2005, 297-301; Pourjavady e Schmidtke 2006, 23-32; Eichner 2010) que, enquanto estava em Bagdá, concluiu em 1268 seu comentário sobre a lógica, a física e a metafísica do *Intimações* (Ibn Kammuna 2003, 2009). Tendo residido em Alepo, ele poderia muito bem ser, com obras como *O revelador*, concluída em 1278 (2008; Langermann 2005), o elo entre Suhrawardi e Shahrazuri, que escreve o mais antigo comentário sobre a *Filosofia da iluminação* (ca. 1286) depois de ter escrito um comentário sobre o *Intimações* (Shahrazuri 1993; cf. Marcotte 2002). A enciclopédia *Árvore metafísica* de Shahrazuri, também escrita antes de seu comentário à *Filosofia da iluminação* (Shahrazuri, 2004 e 2005 [uma edição melhor]), conteria alguns elementos *ishraqi*, embora ainda não se tenha certeza se seus *Símbolos divinos e provérbios* também o tenham (Privot 2004).⁴

⁴ Michael Privot e Haruo Kobayashi estão atualmente, independentemente um do outro, preparando uma edição crítica da obra *Símbolos divinos e provérbios* (*al-Rumuz wa al-Amthal al-Lahutiyya fi al-Anwar al-Mujarrada al-Malakutiyya*) de Shahrazuri.

É necessário mais trabalho para determinar a extensão e a natureza da contribuição de Shahrzuri para o que veio a ser conhecido como uma tradição “iluminacionista”. Van Lit (2017, 79-112) fornece um bom exemplo de como o enfoque em um elemento doutrinário específico pode produzir muito *insight* sobre a contribuição de Shahrzuri, ou seja, para fazer conhecer e estabilizar a designação do “mundo das imagens”, sua localização e topografia, os meios de acessá-lo, sua realidade etc. (consulte também Marcotte 2001b, 2002). Em 1295, Qutb al-Din Shirazi completou seu próprio comentário sobre a *Filosofia da iluminação* (Shirazi 2001; Suh. 1986), o qual suplantou o comentário de Shahrzuri (Walbridge 1992).

Os autores que incorporaram ou comentaram e discutiram as ideias *ishraqi* incluem (Isma‘il ibn) Muhammad Ibn Rizi (n. ca. 1280), em sua *Vida de almas* (Marcotte 2004); Athir al-Din al-Abhari (m. .1242) em várias de suas obras (Eichner 2012); ‘Allamah Hilli (m. 1325), que escreveu um comentário sobre a *Filosofia da iluminação* (agora perdido) e forneceu soluções para questões levantadas no *Intimações* (concluído antes de 1293) e *Opósitos*; Sayyid Sharif al-Jurjani (m. 1414) escreveu um comentário sobre a *Filosofia da iluminação* (Kadivar 2011, 290-2); Ibn Abi Jumhur Ahsa‘i (m. 1501) (Schmidtke 2000); Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi (m. ca. 1526), um crítico de Suhrawardi, concluiu em 1526 seu comentário sobre as *Tábuas para Imad* (Pourjavady 2011, 131-6, 137-52); os dois teólogos Jalal al-Din al-Dawani (m. 1501) e Ghiyath al-Din al-Dashtaki (m. 1542) escreveram comentários sobre o *Templos de luz* (Dawani 1953; Dashtaki 2003; Suh. 1996); e ‘Abd al-Razzaq (Fayyaz) Lahiji (m. 1667), um dos alunos de Mulla Sadra, também teria escrito um comentário sobre o *Templos de luz*.

Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi) (m. 1636), que estava mais interessado na crítica de Suhrawardi ao peripatetismo aviceniano (existência como um ente de razão, as formas platônicas, conhecimento por presença, escatologia), escreve glosas marginais à *Filosofia da iluminação* e ao comentário de Qutb al-Din al-Shirazi sobre a obra (Mulla Sadra 2010; cf. Suh. 1986; Landolt 2017). Mulla Sadra, assim como Hadi Sabzawari (m. 1873), defende a primazia da existência (*wujud*) em oposição ao que ele entendia ser a visão de Suhrawardi de que a quididade era primária em relação à existência, uma visão compartilhada por Mir Damad (m. 1631) (cf. suas *Atrações espirituais* [2001] e *Brasões divinos* 2001]).

Durante o mesmo período, as obras de Suhrawardi entraram nas tradições filosóficas turco-otomanas, persas e indianas. No mundo otomano, Isma'il Ankaravi (m. 1631), membro da ordem sufi Mevlevi, traduz e comenta o *Templos de luz* em sua *Elucidação das sabedorias* (Kuspinar, 1996). Durante o século XVII, o enigmático Ahmad Ibn al-Harawi (provavelmente de Herat), que viveu no subcontinente indiano, traduz a *Filosofia da iluminação* para o persa, sobre a qual escreve um comentário (Harawi 1979). Azar Kayvan (m. 1615), um sumo sacerdote zoroastriano de Fars que emigrou para Gujurat na Índia mogol durante o reinado do imperador Akbar (1556-1605) fundou uma escola *ishraqi* zoroastriana (Walbridge 2001, 91-3). Muhammad 'Ali Hazin Lahiji (m. 1667) escreve um comentário sobre o *Palavras do sufismo* de Suhrawardi (Suh. 2001, 101-39; 1993d), juntamente com glosas e notas sobre três outras de suas obras, incluindo a *Filosofia da iluminação* (Kadivar 2011, 290-2). Até mesmo pensadores do século XX, como Muhammad Kazim 'Assar (m. 1975) e sua discussão sobre o “ser equívoco” foram influenciados pelos

elementos *ishraqi* (Ziai 2003, 472). Van Lit fornece um esboço cronológico de dezoito comentadores de Suhrawardi, incluindo os menos conhecidos (2018, 548-53). A catalogação e o acesso a centenas de obras filosóficas em árabe e persa dos séculos XII a XIX, como a recente publicação da obra persa *Luz interior* (2012) de Shihab al-Din Kumijani (m. 1895), certamente lançarão uma nova luz sobre o legado de Suhrawardi.

Embora muito pouco tenha sido escrito sobre a história do legado filosófico das novas ideias e doutrinas *ishraqi* de Suhrawardi, como entender as afirmações feitas sobre a existência de uma “tradição iluminacionista” verdadeiramente original e distinta? Alguns comentadores são mais cautelosos em suas avaliações do projeto e do legado de Suhrawardi. Van Lit (2017, 2-3, 6-7), por exemplo, questiona Corbin e outros que consideraram o que é frequentemente rotulado de “iluminacionista” ou tradição *israqi* uma ‘escola de pensamento’ e com seu estudo detalhado sobre a noção de imagens suspensas e de “mundo da imagem” oferece uma avaliação que visa corrigir esta ideia. Landolt (2008, 235) também matizou tais afirmações, como as de Ziai, entre outros, com relação à existência de uma tradição “iluminacionista” verdadeiramente suhrawardiana concebida como um sistema filosófico (*hikma*) radicalmente diferente do peripatetismo de Avicena. O projeto de Suhrawardi precisa ser reformulado como uma crítica ao modelo de peripatetismo deste último, semelhante às várias críticas apresentadas por Shahrastani (m. 1153), Abu al-Barakat al-Baghdadi (m. ca. 1165), Fakhr al-Din al-Razi (m. 1210), al-Ghazali (m. 1111) etc.

6.2 Historiografia

Duas escolas principais de pensamento dominam a historiografia da tradição iluminacionista. A primeira, mais predominante e mais antiga, vê Suhrawardi como o fundador de uma tradição mística ou “teosófica”. Henry Corbin, o pai dos estudos *suhrawardianos* contemporâneos, introduziu esse paradigma (Gutas 2002, 16-9).

Seu interesse no Shaykh *al-ishraq* residia principalmente na *Hikmat al-ishraq* (*Filosofia da iluminação*) desse último, a “teosofia oriental” de Corbin - as tradições mitológicas perdidas dos antigos sábios do ocidente e do oriente - que Suhrawardi estava revivendo, também com suas alegorias persas (opiniões compartilhadas por Nasr). Interessado principalmente em suas visões místicas e na metafísica da luz e da irradiação, ele viu pouco interesse em editar as obras de Suhrawardi sobre lógica e física. Essas abordagens de sabedoria ‘gnóstica’/‘mística’, ‘esotérica’/‘teosófica’, ou até mesmo *a philosophia perennis* ou *universalis* pré-aristotélica (Nasr 1964, 60-3) das obras de Suhrawardi muitas vezes enfatizam excessivamente o místico e o teosófico em detrimento do filosófico e, assim, borram a distinção entre filosofia, teologia e misticismo (cf. Pourjavady 2013). Os defensores dessa abordagem destacam o objetivo de Suhrawardi de explicar o projeto incompleto de Avicena de desenvolver uma filosofia ‘oriental’ (*mashriqiyya*) (não ‘iluminacionista’) de Khurasan, apesar do fato de que a filosofia ‘oriental’ de Avicena não era um empreendimento místico; antes, ele visava desenvolver uma tradição filosófica distinta da escola filosófica ‘ocidental’ de Bagdá (Gutas

2000). Muitos estudiosos frequentemente ignoram o fato de que as principais obras de Suhrawardi são em grande parte dedicadas a questões filosóficas técnicas e teorias das quais até mesmo suas obras alegóricas ou menores não são desprovidas. De modo mais geral, os defensores da abordagem mística interpretam as posições *ishraqi* de Suhrawardi como uma ruptura ou um afastamento da tradição filosófica. Alguns, como Fakhry (1982), chegam ao ponto de questionar a originalidade dos elementos *ishraqi* de sua obra, considerando-a uma mera transposição da filosofia aviceniana para uma terminologia leve.

A segunda escola, mais recente, vê os novos elementos do sistema *ishraqi* de Suhrawardi como uma ‘crítica’ filosófica original - na esteira das reavaliações de Abu al-Barakat al-Baghdadi, Fakhr al-Din al-Razi e al-Ghazali -, uma reconfiguração do peripatetismo aviceniano, uma interpretação adotada por muitos de seus comentadores medievais. Alguns comentadores contemporâneos, como Izutsu (1971), exploram o aspecto analítico da obra de Suhrawardi; outros, como Mehdi Ha’iri Yazdi (1992) e Jalal al-Din Ashtiyani, propõem interpretações “neo-avicenianas” da tradição *ishraqi* (Amin Razavi 2013, xvii-xix). Ziai (1990) se concentra principalmente em sua lógica, enquanto Walbridge (1992) estudou, primeiro, a obra de Qutb al-Din Shirazi (m. 1311) e, depois, a herança filosófica dos sábios e das sabedorias antigos (gregos, estoicos, platônicos etc.; pré-socráticos; persas etc.) do sistema *ishraqi* de Suhrawardi (2000, 2001, etc.).

Enquanto alguns, como Corbin (1971), Nasr (1964) e Mohammad Mo’in (1948, 1950) veem Suhrawardi como o renovador de alguma forma antiga de filosofia persa; outros, como Shahab Ahmed (2015),

ênfatisam mais seu papel no oriente islâmico,⁵ outros são ainda mais céticos. Por exemplo, Ziai (2003, 484) observa a ausência de uma tradição filosófica persa textual independente, embora acredite que a tradição filosófica islâmica *ishraqi* tenha incorporado “sentimentos zoroastrianos mantidos vivos em tradições populares e orais e em composições poéticas, épicas e místicas”. Gutas (2003) também observa a falta de qualquer evidência textual para apoiar as alegações de que Suhrawardi tentou reviver as antigas tradições gregas, gnósticas e herméticas ocidentais e sugere que a pesquisa seja concentrada nos motivos pelos quais Suhrawardi apela para a autoridade dos ‘antigos’, do oriente e do ocidente, em vez de tentar encontrar filiações históricas ‘reais’ para as fontes às quais ele *poderia* ter tido acesso.

Desde a década de 1990, o interesse na obra de Suhrawardi e no sistema filosófico *ishraqi* e sua recepção foi reacendido (Ziai 1990; Walbridge 1992, 2000, 2001; Amin Razavi 2004). No entanto, embora alguns estudos recentes tenham se concentrado em sua crítica às posições peripatéticas de Avicena, bem como explorado várias questões lógicas, físicas, psicológicas, epistemológicas, ontológicas e metafísicas mais específicas das principais obras árabes de Suhrawardi, ainda são necessários mais estudos para aumentar nosso conhecimento sobre a influência das principais obras de Avicena (*Cura, Indicações e lembretes*, e até mesmo *Discussões*), assim como sobre a influência das tradições platônicas e neoplatônicas árabes na forma em que estariam disponíveis para ele. Eichner (2011, 140)

⁵ Sajjad Rizvi, 2016, "Reconceptualization, Pre-Text, and Con-text", *Marginalia: Los Angeles Review of Books*, [disponível](#) on-line em 25 de agosto.

sugere que “qualquer interpretação dos textos suhrawardianos deve evitar simplesmente presumir que eles foram interpretados corretamente por comentadores posteriores que buscaram apresentar um relato unificado e coerente de seu sistema e a relação desse sistema com o peripatetismo”. Esse princípio metodológico ajudaria a revisitar o trabalho de Suhrawardi e a produzir estudos mais do que necessários sobre as obras de autores que pertenciam a, ou foram influenciados por, vários e novos elementos *ishraqi* (cf. Gheissari *et al.* 2018), além de mapear os complexos desenvolvimentos históricos e filosóficos do que viria a ser conhecido como uma nova tradição “iluminacionista”. Isso, sem dúvida, forneceria novos *insights* sobre sua reformulação nitidamente platônica do peripatetismo aviceniano, o que Gutas (2002) identificou como o “avicenianismo iluminacionista” de Suhrawardi.

7. Bibliografia

7.1 Fontes primárias: edições, traduções e comentários

al-Abhari, Athir al-Din, 2001 [1998], *Kashf al-Haqa'iq fi Tahrir al-Daqa'iq* [*Keifu'l-hakaik fi tahriri'd-dekaik*], ed. Hüsein Sarioglu, Istanbul: Çantay Kitapevi.

Avicenna (Ibn Sina), 1992, *Al-Mubahathat*, ed. and commentary Muhsin Bidarfar, Qum: Bidar.

- , 1984, *Al-Ta'liqat*, ed. and commentary Abdurrahman Badawi, Qum: Maktab al-Ilam al-Islami [reprint of the Cairo ed.].
- Al-Baghdadi, Abu al-Barakat, 1939, *Al-Mu'tabar fi al-Hikmah*, 3 vols, ed. Serafeddin Yalrkaya, Haydarabad: Jam'iyyat Da'irat al-Ma'arif al-Uthmaniyya.
- al-Dawani, Muhammad, 1953, *Shawakil al-Hur fi Sharh Hayakil al-Nur*, ed. T. Chandrasekharan, critical ed. M. Abdul Haq and M. Y. Kokan, Madras: Government Oriental Manuscripts Library.
- al-Dashtaki, Ghiyat al-Din, 2003, *Ishraq Hayakil al-Nur li-Kashf Zulumat Shawakil al-Gharur*, ed. Ali Awjabi, Tehran: Mirath-i Maktub.
- Ghaffari, Muhammad Khalid, 2001, *Farhang-i Istilahat-i Athar-i Shaykh-i Ishraq, Shihab al-Din Yahya Suhrawardi*, Tehran: Anjuman-i Athar va Mafakhir-i Farhagi.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, 1998, *The Niche of Lights [Mishkat al-Anwar]. A Parallel English-Arabic Text*, trans., intro., and notes David Buchman, Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Harawi, Muhammad Sharif Nizam al-Din, 1979, *Anwariyya: Tarjuma va Sharh-i Hikmat al-Ishraq-i Suhrawardi*, ed. Hossein Ziai, Tehran: Amir Kabir [Persian trans. and commentary of Suhrawardi's *Philosophy of Illumination*].
- Ibn Kammuna, 2009, *Sharh al-Tawihat al-Lawhiyya wa al-'Arshiyya*, 3 vols, ed. and into. Najafquli Habibi, Tehran: Mirath-i Maktub.
- , 2008, *al-Kashif (al-Jadid fi al-Hikma)*, ed. and intro. Hamid Naji Isfahani, Tehran: Institute of Islamic Studies / Berlin: Mu'assasa-yi Pazhuhishi Hikmat va Falsafa-yi Iran; Freie University.

- , 2003, *Al-Tanqihat fi Sharh al-Talwihat* (Refinement and Commentary on Suhrawardi's Intimations. A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology), critical ed., intro. and analysis Hossein Ziai and Ahmed Alwishah, Costa Mesa, CA: Mazda.
- Kumijani, Shihab al-Din, 2012, *Inner Light [Nur al-Fu'ad]: A 19th Century Persian Text in Illuminationist Philosophy*, ed., intro. and notes Hossein Ziai and Mohammad Karimi Zanjani Asl, Costa Mesa, CA: Mazda.
- Kuspinar, Bilal, 1996, *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy*, Kuala Lumpur: ISTAC [Ottoman text of Ankaravi with English trans. of Suhrawardi's *Temples of Light*].
- Mir Damad, 2001, *Jadhawat wa Mawaqit*, ed. Ali Nuri and Ali Awjabi, Tehran: Mirath-i Maktub.
- , 1977, *Al-Qabasat*, ed. Mehdi Mohaghegh, Toshihiko Izutsu *et al.*, Tehran: University of Tehran / McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch.
- Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi), 2010, *Addenda on the commentary on the Philosophy of Illumination: Part One on the Rules of Thought (al-Ta'liqat 'ala Sharh Hikmat al-Ishraq)*, critical ed., intro. Hossein Ziai, Costa Mesa, CA: Mazda.
- Nurbakhsh, Sima, 2007, *Ayat-i Ishraq: Tafsir va Ta'wil-i Ayat-i Qur'an-i Karim dar Athar-i Suhrawardi*, Tehran: Mihr Niyusha.
- Shirazi, Qutb al-Din, 2001, *Sharh-i Hikmat al-Ishraq*, ed. Abdullah Nourani and Mehdi Mohaghegh, Tehran: University of Tehran / McGill University, Institute of Islamic Studies, Tehran Branch [commentary on Suhrawardi's *Philosophy of Illumination*].

- Shahrazuri, Shams al-Din, 2005, *Rasa'il al-Shajara al-Ilahiyya fi 'ulum al-Haqa'iq al-Rabbaniyya*, 3vols, ed., intro and notes Najafquli Habibi, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- , 2004, *Rasa'il al-Shajara al-Ilahiyya fi 'ulum al-Haqa'iq al-Rabbaniyya*, 3 vols., ed., Necip Görgün, Istanbul: Elif Yayınları.
- , 1993, *Sharh-i Hikmat al-Ishraq*, critical ed., intro. and notes Hossein Ziai, Tehran: Mu'assasa-yi Mutala'at wa Tahqiqat-i Farhangi [commentary on Suhrawardi's *Philosophy of Illumination*].
- , 1988, *Ta'rikh al-Hukama': Nuzhat al-Arwah wa Rawdat al-Afrah*, ed. 'Abd al-Karim Abu Shuwayrib, Tripoli: Jam'iyyat al-Da'wa al-Islamiyya al-'Alamiyya: 375–392.
- Spies, Otto and Sarfaraz Khan Khatak, 1935, *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqul; with an account of his Life and Poetry*, ed. and trans. Otto Spies and Sarfaraz Khan Khatak, Stuttgart: Kohlhammer.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2014, *al-Mashari' wa al-Mutarahat, al-Tabi'iyat*, ed. and intro. Najafquli Habibi, Tehran: Kitabkhana-yi Majlis-i Shura-yi Islami [section on physics; metaphysics in Suhrawardi 1993a, 193–506].
- , 2009, *al-Tabwihat al-Lawhiyya wa al-'Arshiyya*, ed. and intro. Najafquli Habibi, Tehran: Mu'assasa-yi Pazhuhishi Hikmat va Falsafa-yi Iran.
- , 2009b, *Kitab al-Muqawamat*, ed. and study Yasin Husayn al-Wisi, Damascus: Dar al-Farqad lil-Tiba'ah wal-Nashr wal-Tawzi'.
- , 2007, *Lughat-i Muran: Bih Payvast-i Chand Athar-i Parakanda*, ed. and intro Nasrallah Pourjavady, Tehran: Mu'assasa-yi

- Pazhuhishi-yi Hikmat va Falsafa-yi Iran / Berlin: Mu'assasa-yi Mutala'at-i Islami-yi, Freie University.
- , 2006, *al-Mashari' wa al-Mutarahat; al-Mantiq*, ed. Maqsd Muhammadi and Ashraf 'Alipour, Tehran, Haqq-i Yavaran [Section on logic].
- , 2005, *Diwan al-Suhrawardi al-Maqtul*, ed. and commentary Kamal Mustafa al-Shaybi, Beirut: Manshurat al-Jamal, 81–98.
- , 2001 [1977], *Opera Metaphysica et Mystica IV*, ed. and intro. Najfaqoli Habibi, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insani wa Mutala'at-i Farhangi.
- , 1999a, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*, with English trans., notes, commentary and intro. John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.
- , 1999b [1982], *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises. A Parallel Persian-English Text*, ed., trans. and intro. Wheeler M. Thackston, Costa Mesa, CA: Mazda.
- , 1998, *The Book of Radiance (Partow-Nameh). A Parallel English-Persian Text*, ed., trans. and intro. Hossein Ziai, Costa Mesa, CA: Mazda.
- , 1996, *Temples of Lights*, trans. Bilal Kuspinar, Kuala Lumpur: ISTAC.
- , 1993a [1945], *Opera Metaphysica et Mystica I*, ed. and intro. Henry Corbin, Tehran: Mu'assasa-yi Mutala'at va Tahqiqat-i Farhangi.
- , 1993b [1952], *Opera Metaphysica et Mystica II*, ed. and intro. Henry Corbin, Tehran: Mu'assasa-yi Mutala'at va Tahqiqat-i Farhangi.

- , 1993c [1970], *Opera Metaphysica et Mystica III*, ed. and English intro. S. Hossein Nasr, French intro. Henry Corbin, Tehran: Mu'assasa-yi Mutala'at va Tahqiqat-i Farhangi.
- , 1993d, *The Sufi Stations (Maqamat al-Sufiyya)*, ed. Émile Maalouf, Beirut: Dar El-Machreq [= *Words of Sufism (Kalimat al-Tasawwuf)*, cf. 2001, 101–39].
- , 1991 [1969], *Flashes of Light*, 2nd ed., intro. and notes Émile Maalouf, Beirut: Dar al-Nahr li-l-Nashr, 57.3/5 [earlier editions: (1988) *Flashes of Light*, ed. and intro. Muhammad 'Ali Abu Rayan, Alexandria: Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya; metaphysics only, cf. (1977) *Sih Risala az Shaykh-i Ishraq*, ed. and intro. Najaf-Ghuli Habibi, Tehran: Anjuman-i Shahanshahi-yi Falsafa-yi Iran, 131–76].
- , 1986, *Le livre de la Sagesse Orientale (Kitab hikmat al-ishraq)*. Commentaires de Qotboddin Shirazi et Molla Sadra Shirazi, trans. and notes Henry Corbin, intro. Christian Jambet, Paris: Verdier.
- , 1976, *L'archange empourpré: quinze traités et récits mystiques*, trans., intro. and notes Henry Corbin, Paris: Fayard.

7.2 Fontes secundárias

- Abu Rayyan, Muhammad 'Ali, 1969, *Usul al-Falsafa al-Ishraqiyya*, Beirut: Dar al-Talaba al-'Arab.
- Aminrazavi, Mehdi, 2013 [1997], *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York: Routledge.

- , 2004, “The Status of Suhrawardi Studies in the West,” *Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University*, 1(1): 3–17 [partial overview].
- , 2003, “How Ibn Sinian is Suhrawardi’s Theory of Knowledge?,” *Philosophy East and West*, 53(2): 203–14.
- Arslan, Ishak, 2014, “Pushing the Boundaries of the Universe: The Criticisms of Peripatetic Cosmology in *Hikmat al-Ishraq* and its Commentaries,” *Nazarîyat*, 1(1): 129–55.
- Arnzen, Rüdiger, 2011, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflatuniyya und muthul aflatuniyya*. Berlin.
- Beidokhti, Hanif Amin, 2018, “Suhrawardi on Division of Aristotelian Categories,” in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, Bonn, Bonn: University Press, V&R Unipress, 377–408.
- Benevich, Fedor, 2017, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th centuries),” *Oriens*, 45: 203–58.
- Carra de Vaux, Bernard, 1902, “La philosophie illuminative (*Hikmet el-Ichraq*), d’après Suhrawardi Meqtoul,” *Journal asiatique*, 19: 63–94.
- Corbin, Henry, 1971, *Sohravardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard [vol. 2 of Henry Corbin, (1971–72), *En Islam iranien*, 4 vols, Paris: Gallimard]
- D’Ancona, Cristina, 2004, “The Greek Sage, the Pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus,” in Rüdiger Arnzen and Jörn Thielmann (eds), *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 Gerhard Endress on his Sixty-Fifth Birthday, Leuven: Peeters, 159–76.
- Dinani, Ibrahim, 1985, *Shu'a'i Andisha va Shuhud dar Falsafa-yi Suhrawardi*, Tehran: Hikmat.
- Eichner, Heidrun, 2012, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology," in Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin: Walter de Gruyter 123–152.
- , 2011, "'Knowledge by Presence', Apperception in the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Razi and al-Suhrawardi as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion," in ed. Peter Adamson (ed.), *The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, London: Warburg Institute / Turin: Nino Aragno Editore, 117–40.
- 2010, "The Chapter 'On Existence and Non-Existence' of Ibn Kammuna's *al-Jadid fi l-Hikma*: Trends and Sources in an Author's Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardi's Ontology," in Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols, 143–77.
- Fakhry, Majid, 1982, "Al-Suhrawardi's Critique of the Muslim Peripatetics (*al-Mashsha'un*)," in Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence, Ancient and Modern*, New York, NY: Fordham University Press, 279–84.
- Fanaei Eshkevari, 1996, 'Ilm-i Huduri. Sang-banai-yi Mar'rifat-i Bashari va Payih-i barayi yek Marifatshinasi va Ma-bard al-

- Tabi'a-yi Muta'ali, Qum: Mu'assisa-yi Amuzishi va Pajhuhishi-yi Imam Khumayni.
- Gaffari, Muhammad K., 2001, *Farhang-i Istilahat-i Athar-i Shaykh-i Ishraq*, Tehran: Ajnuman-i Athar va Mafakhir-i Farahangi.
- Gheissari, Ali, Ahmed Alwishah and John Walbridge (eds), 2018, *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden: Brill.
- Gnoli, Gherardo, 1999 [1996–], “Farr(ah),” *Encyclopaedia Iranica*, online edition, New York.
- Gutas, Dimitri, 2003, “Essay-Review: Suhrawardi and Greek Philosophy,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 13: 303–9.
- , 2002, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29(1): 5–29.
- , 2000, “Avicenna’s Eastern (‘Oriental’) Philosophy. Nature, Contents, Transmission,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 159–180.
- Ha’iri Yazdi, Mehdi, 1992, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Horten, Max, 1912, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191)*, Halle: Strauss and Cramer; reprinted Hildesheim: Georg Olms, 1981.
- Izutsu, Toshihiko, 1971, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Janos, Damien, 2011, “Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion according to Ibn Sina,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 21: 165–214.

- Kadivar, Mohsen, 2011 [1998], “Kitabshinasi Tawsifi-yi Falsafa-yi Ishraq,” in *Daftar-i ‘Aql: Majmu’a-yi Maqalat-i Falsafi va Kalami*, Tehran: Ittila’at, 287–325.
- Kaukua, Jari, 2015, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2013, “Suhrawardi’s Knowledge as Presence in Context,” in Sylvia Akar, Jaakko Hämeen-Anttila and Inka Nokso-Koivisto (eds), *Travelling through Time*, Helsinki: Finnish Oriental Society, 309–324.
- , 2011, “I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardi’s *Hikmat al-ishraq*,” *The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, Turin: Nino Aragno Editore, 141–157.
- al-Kutubi, Eiyad S., 2015, *Mulla Sadra and Eschatology: Evolution of Being*, Abingdon: Routledge.
- Landolt, Hermann, forthcoming, “Suhrawardi,” with Renate Würsch, in Ulrich Rudolph (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt III*, 13.–18. Jahrhundert, Basel: Schwabe Verlag⁶.
- , 2017, “‘Being-Towards-Resurrection’: Mullâ Sadrâ’s Critique of Suhrawardi’s Eschatology,” in Sabastian Günther and Todd Lawson, with Christian Mauder (eds), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. I *Foundations and Formation of a Tradition: Reflections on the*

⁶ NdO. Publicado em 2021.

- Hereafter in the Quran and Islamic Religious Thought*, Leiden: Brill, 487–533.
- , 2008, “Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du *Šaykh al-išrāq* Yahya al-Suhrawardi (ca.1155–1191),” in *Miroir et Savoir. La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, eds. Daniel De Smet and Meryem Sebti, Leuven: Peeters.
- , 1987, “Suhrawardi’s *Tales of Initiation*.” *Journal of the American Oriental Society*, 107(3): 475–86 [review essay of Thackston’s trans. of Suhrawardi’s (1982) *Mystical and Visionary Treatises*].
- Langermann, Y. Tzvi, 2005, “Ibn Kammuna and the ‘New Wisdom’ of the Thirteenth Century,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 15: 277–327.
- Lizzini, Olga, 2016, “Ibn Sina’s Metaphysics,” in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ibn-sina-metaphysics/>>.
- Marcotte, Roxanne D., forthcoming, “La noétique de Shihab al-Din al-Suhrawardi (mort en 587/1191),” in Meryem Sebti and Daniel De Smet (eds), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabo-musulmane des IX^e-XVII^e siècles*, Paris: Vrin.
- , 2011, “Suhrawardi’s Realm of the Imaginal,” in *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* (No. 2), ed. Yanis Eshots, Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011), 68–79.
- , 2006, “L’aperception de soi chez Shihab al-Din al-Suhrawardi et l’héritage avicennien,” *Laval théologique et philosophique*, 62(3): 529–51.

- , 2004, “Resurrection (*ma’ad*) in the Persian *Hayat al-Nufus* of Isma’il Muhammad Ibn Rizi (fl. ca. 679 / 1280): The Avicennan Background,” in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, with David C. Reisman, Leiden: Brill, 213–35.
- , 2002, “Les facultés internes selon le commentaire de Shahrastûrî (m. ca. 1288) du *Hikmat al-Ishrâq* de Suhrawardî (m. 1191) – notes préliminaires,” in *Iran. Questions et connaissances*, 3 vols, ed. Maria Szuppe, Leuven: Peeters, vol. 2, 411–25.
- , 2001a, “Suhrawardi al-Maqtul, The Martyr of Aleppo,” *Al-Qantara*, 22(2): 395–419.
- , 2001b, “L’anthropologie philosophique de Shams al-Dîn Shahrastûrî et ses racines suhrawardiennes — les facultés internes,” *Quaderni di Studi Arabi*, 19: 135–46.
- Martini Bonadeo, Cecilia, 2015, “Abd al-Latif al-Baghdadi,” in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/al-baghdadi/>>.
- , 2013, ‘Abd al-Latif al-Badgadi’s Philosophical Journey. From Aristotles’s *Metaphysics* to the ‘Metaphysical Science’, Leiden: Brill.
- Mayer, Toby, 2001, “Ibn Sina’s ‘Burhan al-Siddiqin’,” *Journal of Islamic Studies*, 12(1), 18–39.
- Mo’in, Muhammad, 1950, *Hikmat-i Ishraq wa Farhang-i Iran*, Tehran: Chapkhana-yi Danishgah.
- , 1948, “Hurakhsh-i Suhrawardi,” *Yaghma*, 2: 84–89 [ed. of Suhrawardi’s *Hurakhsh al-Kabir*, 88–89; cf. Gaffari, 2001].

- Mousavian, Seyed N., 2014a, “Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as *A Priori* Concepts? A Note,” *Philosophy East and West*, 64(2): 473–480.
- 2014b, “Suhrawardi on Innateness: A Reply to John Walbridge,” *Philosophy East and West*, 64(2): 486–501.
- Muwahhid, Samad D., 1995, *Sar Chishmaha-yi Hikmat-i Ishraq: Nigahi bih Manabi’i Fikri Shaykh-i Ishraq*, Tehran: Fararavan.
- Nasr, S. Hossein and Mehdi Aminrazavi (eds.), 2010, “Fakhr al-Din Razi,” in S. Hossein Nasr and Mehdi Aminrazavi (ed.). *An Anthology of Philosophy in Persia. Vol. 3, Philosophical Theology in the Middle Ages and Beyond from Mu’tazili and Ash’ari to Shi’i Texts*, London: I.B. Tauris, 185–188.
- Nasr, S. Hossein, 1964, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pines, Slomo, 1979, “La conception de la conscience de soi chez Abu ‘l-Barakat al-Baghdadi,” in *Studies in Abu’l-Barakat al-Baghdadi. Physics and Metaphysics*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 181–259.
- Pourjavady, Nasrallah, 2013 [2001], *Ishraq wa ‘Irfan: maqalah’ha wa naqd’ha*, Tehran, Sukhan.
- Pourjavady, Reza, 2011, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings*, Leiden: Brill.
- Pourjavady, Reza and Sabine Schmidtke, 2006, *A Jewish Philosopher of Baghdad: ‘Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284)*, Leiden: Brill.
- Privot, Michaël, 2004, “Le moi d’Ibn Sina au *Kitab al-rumuz* d’al-Šahrazuri al-išraqi. Éléments de comparaison,” in *Ultra Mare*.

- Mélanges de langue arabe et d'islamologie offerts à Aubert Martin*, ed. F. Bauden, Louvain: Peeters, 289–99.
- Ritter, Helmut, 1938, “Philologica IX. Die vier Suhrawardi. Ihre Werke in Stambuler Handschriften,” *Der Islam*, 24: 36–46.
- Rizvi, Sajjad H., 2019, “Mulla Sadra”, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mulla-sadra/>>.
- , 2009, *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*, London: Routledge.
- , 2000, “Roots of an Aporia in Later Islamic Philosophy: the Existence-Essence Distinction in the Philosophies of Avicenna and Suhrawardi,” *Studia Iranica*, 29: 61–108.
- , 1999, “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardi’s Visionary Hierarchy of Lights,” *Asian Philosophy*, 9(3): 219–27.
- Schmidtke, Sabine, 2000, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abi Gumhur al-Ahsai (um 838/1434–35–nach 905/1501)*, Leiden: Brill.
- , 1999, “The Doctrine of Transmigration of the Soul according to Shihab al-Din al-Suhrawardi (killed 587/1191) and his Followers,” *Studia Iranica*, 28: 237–54.
- Sinai, Nicolai, 2015, “Al-Suhrawardi on Mirror Vision and Suspended Images (Muthul Mu’allaqa),” *Arabic Sciences and Philosophy*, 25 (201/5): 279–297.
- , 2016, “al-Suhrawardi’s Philosophy of Illumination and al-Ghazali,” *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 93(3): 272–301.

- , 2011, “Kommentar,” in Shihab al-Din al-Suhrawardi, *Philosophie der Erleuchtung* – Hikmat al-Ishraq. Trans. N. Sinai. Berlin, 223–454.
- Street, Tony, “Suhraward’s Modal Syllogisms,” in Anna Akasoy (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages*, Leiden: Brill, 163–178.
- Van Lit, L.W. Cornelis, 2018, “The Commentary Tradition on Suhrawardi,” *Philosophy East and West*, 68(2): 539–563.
- , 2017, *The World of Image in Islamic Philosophy: Ibn Sina, Suhrawardi, Shahrazuri, and Beyond*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Walbridge, John, 2018, “Illuminationist Manuscripts: The Rediscovery of Suhrawardi and its Reception,” in Ali Gheissari, Ahmed Alwishah and John Wallbridge (eds), *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, Leiden: Brill, 19–41.
- 2017, “Suhrawardi’s (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne*: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy,” in Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 255–277.
- 2014, “A Response to Seyed N. Mousavian: Did Suhrawardi Believe in Innate Ideas as A Priori Concepts? A Note,” *Philosophy East and West*, 64(2): 481–486.
- , 2011, “The Devotional and Occult Works of Suhrawardi the Illuminationist,” in *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook, No 2*, ed. Yanis Eshots, Moscow: Vostochnaya Literatura, 2011), 80–97.
- , 2005, “Al-Suhrawardi on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz,” in Todd Lawson (ed.),

- Reason and Inspiration in Islam. Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought. Essays in Honour of Hermann Landolt*, London: I.B. Tauris, in association with The Institute of Ismaili Studies, 235–247.
- , 2004, “Suhrawardi and Illuminationsim,” in Peter Adamson and Richard Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 201–23.
- , 2001, *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism*, Albany, NY: State University of New York Press.
- , 2000, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, Albany, NY: State University of New York Press.
- , 1996, “Suhrawardi, a Twelfth-Century Muslim Neo-Stoic?,” *Journal of the History of Philosophy*, 34(4): 515–33.
- , 1992, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Ziai, Hossein, 2003 [1995]. “The Illuminationist Tradition,” in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 465–96.
- , 2001, “*Nur al-Fu’ad*, A Nineteenth-Century Persian Text in Illuminationist Philosophy by Shihab al-Din Kumijani,” in Lewis E. Hahn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Stone (eds), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago/La Salle: Open Court, 763–74.
- , 1992, “The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi’s Philosophy of Illumination,” in *Aspects of Islamic*

Philosophy, ed. Charles Butterworth, Cambridge, MA: Harvard University Press.

—, 1990, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*, Atlanta, GA: Scholars Press.

8. 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.

9. Outros recursos disponíveis online

[Suhrawardi Bibliography I](#) e [Suhrawardi Bibliography II](#) (mantidas por Stephen N. Lambden).

10. Reconhecimento

O autor gostaria de agradecer ao professor Saeed Anvari por suas inestimáveis sugestões sobre a atualização publicada em [abril de 2012] (lamentamos não ter conseguido responder às suas

perguntas antes de ele concluir sua tradução para o persa, cf. [Suhrawardi](#), Tehran: Quqnu, 2016), e ao professor Sajjad Rizvi por suas sugestões igualmente valiosas que levaram a melhorias na atualização publicada em março de 2019.

‘Abd al-Latif al-Baghdadi¹

Cecilia Martini Bonadeo

As ciências greco-árabes penetraram no mundo islâmico durante os séculos VIII e X d.C. devido à atividade maciça dos tradutores, à visão de conhecimento de al-Kindi e também por meio da atividade exegética do círculo aristotélico de Bagdá. A partir do final do século X, durante todo o século XI e até o início do século XII, a produção de literatura filosófica original em árabe e persa tornou-se a principal corrente da filosofia árabe-islâmica, a qual estava cada vez mais distante das fontes gregas traduzidas para o árabe. As obras de Avicena atestam plenamente esse fenômeno que levou a uma

¹ Tradução de Meline C. Sousa e Tadeu M. Verza.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 9 de setembro de 2015. Houve revisão com alterações substantivas em 28 de setembro de 2023. O texto a seguir é a tradução do verbete da Profa. Cecilia Martini Bonadeo sobre ‘Abd al-Latif al-Baghdadi publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/al-baghdadi/>. 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/entries/al-baghdadi/>. Gostaríamos de agradecer à autora e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

tendência purista do século XII, bem exemplificada no ocidente muçulmano pelo programa de Averróis de voltar a Aristóteles: um fenômeno semelhante, mas não idêntico, ocorreu também no oriente muçulmano com Muwaffaq al-Din Muhammad ‘Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi.

‘Abd al-Latif foi um filósofo e polímata que viveu entre a Segunda Cruzada (1147-1149 d.C.) e o final da Quinta Cruzada (1217-1231 d.C.) (Jackson 2017). Ele nasceu em Bagdá em 1162 e morreu em 9 de novembro de 1231 após uma peregrinação de mais de quarenta anos, durante a qual viajou pelo Iraque, Síria e Egito em busca de um bom professor de filosofia. Ele cresceu em uma família Shafi‘i com excelentes vínculos com a madraça Nizamiyya e recebeu uma sólida educação em ciências islâmicas. Em seguida, voltou-se para as ciências naturais, medicina, filosofia e, criticamente, para a alquimia. Sua busca intermitente por conhecimento o levou a conhecer os escritos de Avicena, al-Ghazali e al-Suhrawardi. ‘Abd al-Latif tinha muitos patronos generosos e estava em contato com os homens mais importantes de sua época, incluindo Saladino e, no Cairo, Maimônides. Para ‘Abd al-Latif, o Cairo representava o tão desejado objetivo de sua peregrinação, o lugar onde ele finalmente conheceu Aristóteles e sua filosofia, bem como a de seus comentadores Temístio e Alexandre, e onde finalmente encontrou a obra do maior comentador aristotélico árabe do oriente, al-Farabi. Para ‘Abd al-Latif, o Cairo também significou o abandono progressivo da filosofia de Avicena, a qual ele considerava a única possível durante os primeiros anos de sua educação. ‘Abd al-Latif era um crítico afiado, um pensador independente e um prodigioso escritor de filosofia e medicina. Seu programa intelectual declarado era voltar às obras

gregas originais em tradução árabe e, em particular, voltar a Aristóteles na filosofia e a Hipócrates, por meio de Galeno, na medicina, mas ele só conseguiu voltar a essas fontes por meio das lentes de suas reformulações pelos filósofos anteriores a Avicena, al-Kindi e al-Farabi.

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obra | 2. O que é a pesquisa filosófica | 3. Críticas aos Modernos, 3.1 Contra Avicena, 3.2 Contra Fakhr al-Din al-Razi | 4. Metafísica, 4.1 A metafísica como investigação sobre as causas e a filosofia primeira, 4.2 Providência, 4.3 Intelecto e causa primeira, 4.4 A ciência metafísica como ciência da soberania | 5. Epistemologias e práticas boas e ruins, 5.1 Epistemologia médica, 5.2 Contra a alquimia | 6. Bibliografia, 6.1 Fontes primárias, 6.2 Fontes secundárias | 7. Ferramentas acadêmicas | 8. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

1.1 Vida

A posição intelectual de ‘Abd al-Latif aparece em sua autobiografia (*sira*). Ela parece ter feito parte de uma obra maior, a qual não existe mais, que ele escreveu para seu filho Sharaf al-Din Yusuf. A *sira* está contida nas *Fontes de informação sobre as classes de médicos* de Ibn Abi Usaybi’a (Ibn Abi Usaybi’a, ca. 1242 [1882-84], *Kitab ‘Uyun al- anba’ fi tabaqat al-atibba’*, A. Müller (ed.), al-Qahira: al-Matba’at al-wahbiyya, 1882-1884: II. 201-213; Martini Bonadeo 2013). No início do século XIX, ela foi editada e traduzida para o latim por

Mousley (Mousley 1808) e reeditada e traduzida para o francês por de Sacy (de Sacy 1810). Uma segunda autobiografia está incluída no *Livro dos dois conselhos*, composto em Erzincan em 1225 e preservado no ms. Bursa, Il Halk Kütüphanesi, Huseyin Çelebi 823 (ver Stern 1962; Dietrich 1964; Gutas 2011; Martini Bonadeo 2013; Joosse 2014; Jad 2017; Fedouache - Ajoun - Ben Ahmed 2018). Uma terceira autobiografia, perdida para nós, é provavelmente citada por seu aluno Ibn Khallikan (Ibn Khallikan, Shams al-Din Ahmad ibn Muhammad, m. 1282 [1968-1977], *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman*, I. Abbas (ed.), Beirute: Dar Sadir, 1968-1977: IV.76-77). Outras passagens da autobiografia de 'Abd al-Latif foram preservadas pela *História do Islã* de al-Dhahabi (Von Somogyi 1937; Cahen 1970). Por fim, mais informações sobre 'Abd al-Latif podem ser encontradas no relatório de sua jornada no Egito, intitulado *Livro de registro e relato das coisas que testemunhei e dos acontecimentos vistos na terra do Egito*, um compêndio extraído de sua própria história do Egito, *O longo livro sobre o Egito*, perdido para nós (Wahl 1790; de Sacy 1810; Zand, Videan, & Videan 1965; Malallah 1987; Martini Bonadeo 2017; Kzzo-Bellucci 2020).

Ele nasceu em Bagdá entre fevereiro e abril de 1162, membro de uma família de classe alta originária de Mosul, e passou seus anos de formação em Bagdá até 1189. Seu contemporâneo Yaqut escreve que por sua descendência (qadim^{am}) ele era conhecido como Ibn al-Labbad, uma espécie de nome de família (Yaqut al-Hamawi al-Rumi, m. 1229 [1993], *Mu'jam al-udaba'. Irshad al-arib ila ma'rifat al-adib*, I. Abbas (ed.), Beirute: Dar al-Gharb al-Islami, 1993: IV.1571). Em seus anos de juventude em Bagdá, sob a orientação do pai, Abu l-'Izz ibn Muhammad al-Mawsili, que havia sido aluno de Abu l-Barakat al-

Baghdadi (m. 1165) (Ibn Abi Usaybi'a, ca. 1242 [1882-84], *Kitab 'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*, A. Müller (ed.), al-Qahira: al-Matba'at al-wahbiyya, 1882-1884: I. 280; Toorawa 2004), 'Abd al-Latif estudou ciências islâmicas e medicina com muitos estudiosos renomados, incluindo Kamal ad-Din 'Abd al-Rahman al-Anbari (m. 1181), professor de *fiqh* (lei), literatura *adab*, *hadith* (tradições) e gramática árabe na madraça Nizamiyya; Wagih al-Wasiti (m. 1215), professor na mesquita Zafariyya; Ibn Fadlan (m. 1199), notável acadêmico de jurisprudência versado em *khilaf* (divergência da lei) e dialética, e líder dos Shafi'is no Iraque; 'Abd Allah ibn Ahmad ibn al-Khashshab (m. 1171), mestre de *hadith*, gramático, matemático, especialista em *fara'id* (lei hereditária) e *nasab* (genealogia); Radi al-Dawla Abu Nasr (m. ca. 1182), filho do conhecido médico Amin al-Dawla Ibn al-Tilmidh, professor de assuntos médicos.

Em sua cidade natal, 'Abd al-Latif deu seus primeiros passos na filosofia estudando as *Intenções dos filósofos* de al-Ghazali, a *Medida da ciência na arte da lógica*, o *Critério de ação na ética* e a *Pedra de toque do raciocínio na lógica*. Em seguida, ele se debruçou sobre os livros de Avicena, incluindo *Salvação*, *Cura*, *Cânon* e o *Validação* de Bahmanyar, um aluno de Avicena. Finalmente, ainda em Bagdá, estudou matemática indiana, geometria de Euclides e muitos livros sobre alquimia de Jabir ibn Hayyan, mas depois abandonou essa disciplina que considerava uma prática irracional.

Aos vinte e oito anos de idade, em 1189, ele deixou Bagdá e iniciou um longo período de viagens em busca de conhecimento. Primeiro, ficou em Mosul por um ano. Lá, ouviu pessoas falando muito bem de al-Suhrawardi. Ele se deparou com os tratados de al-Suhrawardi, as *Intimações*, o *Vislumbre* e os *Passos ascendentes*, mas

não encontrou neles o conhecimento que estava procurando. Ele deixou Mosul e foi para Damasco, onde se juntou ao gramático al-Kindi al-Baghdadi (m. 1216) e trabalhou em certo número de tratados gramaticais. Em Damasco, ele se distanciou cada vez mais do estudo e da prática da alquimia. Em seguida, ‘Abd al-Latif foi para Jerusalém e depois para Saladino, perto de Acre. Lá, entrou em contato com a comitiva de Saladino: Baha’ al-Din ibn Shaddad (1145-1234), seu biógrafo e chefe do exército e da cidade de Jerusalém, e ‘Imad al-Din al-Katib al-Isfahani (m.1201), o cronista dos feitos de Saladino. Com um documento de salvo-conduto escrito por esse último, ‘Abd al-Latif chegou ao Cairo.

Seu objetivo no Egito era conhecer Yasin al-Simiya’i, um alquimista não muito conhecido, e Moisés Maimônides, o famoso filósofo, teólogo e médico judeu, nascido em Córdoba em 1135. ‘Abd al-Latif se recusou a trabalhar com o primeiro devido à falta de sentido dos seus ensinamentos e achou o segundo excelente, mas dominado pelo desejo de se destacar e por suas ambições políticas. ‘Abd al-Latif leu o *Guia dos perplexos* de Maimônides e o considerou um livro ruim que corrompia os princípios da fé e da religião. O encontro de ‘Abd al-Latif com a tradição peripatética ocorreu no vibrante ambiente cultural do Cairo, onde ele conheceu Abu al-Qasim al-Shari’i, que tinha conhecimento especializado das obras dos “Antigos” e das de Abu Nasr al-Farabi. Talvez ele fosse o renomado e famoso mestre na ciência do *hadith* Abu al-Qasim al-Busiri (ou al-Busayri, m. 1202), como sugerido com cautela por de Sacy (de Sacy 1810). Mas essa identificação permanece problemática dado o fato de que nove contemporâneos de ‘Abd al-Latif têm a *nisba* al-Shari’i, a maioria deles membros de famílias eruditas do Cairo, e

dois deles também têm a *kunya* Abu l-Qasim. Além disso, nem al-Busiri nem os nove portadores da *nisba* al-Shari'i eram conhecidos por seu conhecimento filosófico especializado (Griffel 2023). No Cairo, pela primeira vez, 'Abd al-Latif estudou os livros dos "Antigos", a saber, Aristóteles, Alexandre de Afrodisias e Temístio e, com base neles, começou a testar a coerência das doutrinas de Avicena. A partir disso, ele passou a sustentar a inferioridade da obra de Avicena. No entanto, 'Abd al-Latif não queria renunciar àquele que havia sido seu mestre e a inspiração de sua pesquisa desde a juventude.

Depois de 13 de setembro de 1192, data do armistício dos Aiúbidas com os francos, 'Abd al-Latif mudou-se para Jerusalém onde encontrou Saladino, o qual o recompensou com uma generosa gratificação para lecionar na mesquita omíada em Damasco. Após a morte de Saladino (m. 1193), os últimos anos da vida de 'Abd al-Latif assumiram a forma de uma longa série de viagens não mais em busca de conhecimento, instrução, professores e livros, mas todas motivadas por patronos ou a mando deles: em Damasco, al-Malik al-Afdal, o filho mais velho de Saladino; no Cairo, al-Malik al-Aziz; em Jerusalém, al-Malik al-Adil Sayf al-Din Abu Bakr ibn Ayyub; em Erzinjan, al-Malik 'Ala' al-Din Da'ud ibn Bahram; em muitos outros lugares da Anatólia (Erzerum, Kamah, Dvriji, Malatya) patronos seljúcidas, em Alepo Shihab al-Din Tughril. Ele lecionou em muitas madraças e mesquitas diferentes, incluindo a al-Aqsa em Jerusalém, al-Azhar no Cairo e a madraça 'aziziyya em Damasco. Seu contemporâneo al-Qifti relata que, no final de sua vida, ele tentou praticar medicina, mas não teve sucesso porque não era um bom médico prático (Ibn al-Qifti, d.1248 [1950-1955], *Inbah al-ruwat 'ala*

anbah al-nuhat, M. Abu l-Fadl Ibrahim (ed.), al-Qahira: Dar al-Kutub al-Misriyya, 1950-55: II.196; Griffel 2023). Enquanto ele estava em Alepo, no outono de 1231, ele quis fazer uma peregrinação à Meca e iniciou sua jornada rumo à Bagdá para deixar algumas de suas obras para o califa abássida al-Mustansir ibn al-Zahir (r. 1226-1242). Quando chegou a Bagdá, ‘Abd al-Latif adoeceu e morreu aos 69 anos em 9 de novembro de 1231. Ele foi enterrado ao lado de seu pai no cemitério de Wardiyya.

Os alunos de ‘Abd al-Latif foram: o estudioso de *hadith* Zaki al-Din al-Birzali (m. 1239), o botânico Ibn al-Suri (m. 1242), o juiz al-Tifashi (m. 1253), Ibn al-‘Adim (m. 1262) e o biógrafo Ibn Khallikan (m. 1282). O crítico mais severo de ‘Abd al-Latif foi al-Qifti, que o acusou de ter sido um teórico incapaz de praticar a medicina e um plagiador. A hostilidade de Al-Qifti contra ele foi provavelmente causada pela acusação de ‘Abd al-Latif de charlatanismo e assassinato contra Joseph ben Judah ben Simeon (Josse 2007; Griffel 2023).

1.2 Obra

As listas mais antigas das obras de ‘Abd al-Latif são aquelas fornecidas por Yaqut (Yaqut al-Hamawi al-Rumi, m. 1229 [1993], *Mu‘jam al-udaba’*. *Irshad al-arib ila ma‘rifat al-adib*, I. Abbas (ed.), Beirute: Dar al-Gharb al-Islami, 1993: IV.1572-1573) e Ibn Abi Usaybi’a no final da entrada dedicada a ele nas *Fontes de informação sobre as classes de médicos* (Ibn Abi Usaybi’a, ca. 1242 [1882-84]: II. 211-213). Listas posteriores são encontradas no *O que foi omitido nos obituários*

de Ibn Shakir al-Kutubi (Ibn Shakir al-Kutubi, antes de 1363 [1974], *Fawat al-wafayat*, I. ‘Abbas (ed.), Bayrut: Dar al-Sadir, 1974: II. 385-388) e em al-Safadi (al-Safadi, Salah al-Din khalil ibn Aybak, m. 1363 [1929–2013], *Al-Wafi bi-l-wafayat*, H. Ritter et alii (eds.), Beirut: XIX.109–111).

A lista apresentada por Ibn Abi Usaybi’a contém cento e setenta e três obras, incluindo breves ensaios e tratados. Os assuntos refletem a variedade de interesses de ‘Abd al-Latif. São listados treze escritos que tratam da língua árabe, lexicografia e gramática, dois sobre *fiqh*, nove sobre crítica literária, cinquenta e três sobre medicina, dez sobre zoologia, três sobre a ciência do *tawhid* (unidade de Deus), três sobre história, três sobre matemática e disciplinas relacionadas, dois sobre magia e mineralogia e vinte e sete sobre outros temas. Há quarenta e oito obras sobre filosofia: dezenove sobre lógica - duas das quais são contra Avicena e a teoria dos silogismos condicionais -, dez sobre física, oito sobre metafísica e nove sobre política. Duas obras gerais também são mencionadas, divididas em três seções: lógica, física e metafísica; uma delas tinha dez volumes e foi concluída pelo autor em um período de vinte anos.

A lista de Ibn Shakir al-Kutubi é mais curta. Ela contém quinze discursos de ‘Abd al-Latif que não são mencionados por Ibn Abi Usaybi’a e oitenta e uma obras, todas mencionadas na lista anterior, com exceção de uma sobre antídotos.

As obras que chegaram até nós, ou pelo menos aquelas contidas em manuscritos identificados até o momento (Martini Bonadeo 2013, Fedouache - Ajoun - Ben Ahmed 2018), referentes a *hadith*, lexicografia e gramática são:

- Compêndio para a linguagem do hadith (al-Radi 1977, 1979);

- Extrato do livro do ensaio sobre o diadema nas espadas do profeta;

- comentário de 'Abd al-Latif sobre a coleção de tradições do califa al-Nasir intitulada *Rawh al-'arifin*;

- Extrato das expressões do Profeta e dos Companheiros do Profeta e de seus seguidores.

Sobre a *fiqh* (lei), há:

- Breve estudo das leis nos códigos do Egito;

- Comentário sobre a coleção de Abu Yahya 'Abd al-Rahim ibn Nubata al-Fariqi.

Em relação à matemática, há:

- Livro do que é evidente na matemática indiana.

Na medicina, algumas obras sobreviveram:

- Comentário sobre os prognósticos de acordo com Hipócrates (Joose & Pormann 2012)

- Comentário sobre os Aforismos de Hipócrates (Joose & Pormann 2012);

- Comentário sobre as Questões médicas de Hunayn;

- Comentário sobre a Anatomia de Lutfallah al-Misri;

- Nota sobre a Anatomia do Comentário sobre a Revisão;

- o tratado Sobre os princípios das substâncias médicas simples e suas qualidades naturais.

Com relação à filosofia, existem:

- *Ensaio sobre os sentidos e duas questões sobre sua função* (Ghalioungui & Abdou 1972); republicado Ghalioungui 1985);

- *Questões sobre a ciência natural* (Ghalioungui & Abdou 1972; republicado Ghalioungui 1985);

- *Livro sobre a ciência da metafísica* (Badawi 1955 a,b; Neuwirth 1976, 1977-78, 1978; Ajoun 2017; Martini Bonadeo 2017).

Além dessas obras, outros onze tratados foram preservados - dentre os quais o já mencionado *Livro dos dois conselhos* - no manuscrito miscelânea Bursa, *Hüseyin Çelebi* 823 (Stern 1962; Jad 2017; Fedouache - Ajoun - Ben Ahmed 2018, 3-236):

- a crítica de 'Abd al-Latif às notas escritas por Fakhr al-Din al-Razi sobre várias passagens da seção *Kullîyyat* do *Cânon* de Avicena (fols. 1v-19v e 28r-34r);

- a crítica de 'Abd al-Latif ao tratado sobre a *Sura da pura intenção* de Fakhr al-Din al-Razi (fls 34r-38v e 20r-23r);

- o tratado *Sobre a quiddidade do espaço de acordo com Ibn al-Haytham* (fols. 23v-27v e 39r-52r; ver Rashed 2002, 4, 908-53), no qual a tentativa de 'Abd al-Latif de refutar a geometrização do lugar de Ibn al-Haytham e restaurar a definição de Aristóteles é uma espécie de defesa da primazia da filosofia em comparação com a matemática (El-Bizri 2007);

- o tratado *Sobre a mistura* (fols. 52v-62r) sobre a combinação de vários elementos em substâncias compostas;

- a *Disputa entre um alquimista e um filósofo teórico* (fols. 100v-123v; Josse 2008, 2014; Jad 2019);

- o tratado *Sobre os minerais e a refutação da alquimia* (fols. 124r-132r);

- os *Excertos das obras dos filósofos* escolhidos por 'Abd al-Latif (fols. 132v-135v; Rashed 2004) que estão relacionados às *Quaestiones* de Alexandre de Afrodisias (I 11a, II 28, III 9) e uma *Quaestio* árabe,

obra de número 39 atribuída a Alexandre de Afrodisias na lista de obras de Alexandre de Ibn Abi Usaybi'a;

- os *Excertos de obras médicas* escolhidos por 'Abd al-Latif (fols. 138r-140v) na forma de um pequeno manual de farmacologia que apresenta os efeitos terapêuticos de trinta e uma plantas diferentes;

- o tratado *Sobre a diabetes* (fols.140v-149r; Thies 1971; Degen 1977).

2. O que é a pesquisa filosófica

No *Livro dos dois conselhos*, uma diatribe contra o falso conhecimento, composto entre 1217 e 1225 em Alepo ou na Anatólia, 'Abd al-Latif apresenta “dois conselhos” para aspirantes a médicos e aspirantes a filósofos, uma polêmica apaixonada contra os falsos médicos e uma reprimenda igualmente dura contra os falsos filósofos (consulte Gutas 2011; Martini Bonadeo 2013; Joosse 2014; Jad 2017; Fedouache - Ajoun - Ben Ahmed 2018).

Aqueles que, em sua época, dedicaram-se à filosofia eram maus filósofos por muitas razões diferentes: a falta de interesse deles, a obscuridade da filosofia e a falta de treinamento e de bons professores. Mas a principal razão para o declínio da produção filosófica de sua época está na negligência em que caíram as obras dos antigos. As páginas dessas obras estão agora sendo usadas por encadernadores e farmacêuticos como papel para embalagem. Ninguém - diz 'Abd al-Latif - quer negar as contribuições feitas por Avicena à pesquisa filosófica. De fato, ele forneceu nova energia à filosofia e, em parte, foi capaz de compreender os livros dos antigos e

oferecer uma introdução a eles. No entanto, se examinarmos suas obras mais detalhadamente e as compararmos com aquelas sobre temas semelhantes de autores antigos e, em particular, com Aristóteles ou al-Farabi, a inferioridade delas aparece. Por essa razão, 'Abd al-Latif propõe apresentar o método seguido por Platão e Aristóteles em suas respectivas filosofias. Ao fazer isso, ele segue al-Farabi, resume e cita literalmente a *Filosofia de Platão e Aristóteles* de al-Farabi (Rosenthal & Walzer 1943; Mahdi 1961, 2001), em que tanto os diálogos platônicos quanto os tratados aristotélicos são apresentados em uma ordem que constitui uma investigação sistemática e progressiva de todas as áreas da pesquisa filosófica.

Para 'Abd al-Latif, assim como para o Platão de al-Farabi, a pesquisa filosófica começa com uma investigação sobre o que constitui a perfeição do homem como homem, o que não consiste em um físico saudável, um rosto agradável, descendência nobre, um grande grupo de amigos e amantes; nem consiste em riquezas, glória ou poder, já que nenhum deles é capaz de tornar o homem pleno e verdadeiramente feliz. Para o homem, a conquista da felicidade consiste em um tipo específico de conhecimento, o conhecimento das substâncias de todos os seres e em um certo estilo de vida, a vida virtuosa. O conhecimento das coisas de acordo com a essência dela não é um fim em si mesmo, mas é o que deve caracterizar o estilo de vida virtuoso do filósofo: nele, de fato, o conhecimento teórico é o *prolegômenos* da ação, da ética e da política. Por essa razão, 'Abd al-Latif enfatiza que não há diferença entre um homem que vive na ignorância e a vida dos animais porque, na ignorância, o homem age como um animal. Uma vida na ignorância é uma vida sem a busca da verdade e, portanto, desumana em si mesma.

Nessa perspectiva, 'Abd al-Latif apresenta a filosofia política de Platão. Como a perfeição da alma só é possível em uma cidade onde reina a justiça, Platão começa analisando o que é a justiça e como ela deve ser. Em seguida, examina as cidades que se desviam dos bons modos de vida e das virtudes filosóficas. Em seguida, Platão examina as cidades que se desviam dos bons modos de vida e das virtudes filosóficas. Na cidade virtuosa, o homem deve ser educado no conhecimento dos seres divinos e naturais e para seguir um modo de vida virtuoso. A perfeição humana é alcançada pelo homem que combina as ciências teóricas, políticas e práticas. Ele governará e terá a capacidade de conduzir uma investigação científica sobre a justiça e as outras virtudes e de formar o caráter da juventude e da multidão. Ele será capaz de corrigir opiniões errôneas e de curar todos os níveis de sua sociedade com conhecimento. O governante será aquele que tiver alcançado a perfeição humana em seu máximo.

Em seguida, 'Abd al-Latif passa a apresentar o Aristóteles de al-Farabi, o qual sustenta que a perfeição do homem buscada por Platão não é evidente ou fácil de explicar por meio de uma demonstração que leve à certeza. Ele acredita, portanto, que é necessário começar com uma consideração prévia. Há quatro coisas que, por natureza, são desejadas pelo homem na medida em que são boas: a saúde do corpo, dos sentidos, a capacidade de discernir o que leva à saúde do corpo e dos sentidos e a capacidade de obter o que leva à saúde deles. Em segundo lugar, o homem deseja conhecer as causas das coisas sensíveis e também as causas do que vê em sua alma e descobre que quanto mais sabe, mais sente prazer. Assim, de acordo com Aristóteles, pode-se dizer que o conhecimento buscado pelo homem é de dois tipos: o primeiro é um conhecimento útil buscado para a

saúde do corpo, dos sentidos e das outras duas habilidades; o segundo é desejado e desejável em si mesmo pelo prazer que o homem experimenta ao apreendê-lo: por exemplo, os mitos ou as histórias das nações.

‘Abd al-Latif continua explicando que, no conhecimento humano, há três tipos de cognições: aquelas adquiridas pelos sentidos, frequentemente insuficientes, aquelas cognições necessárias primeiras que se originam com o homem e aquelas adquiridas por investigação e consideração. ‘Abd al-Latif se pergunta que tipo de conhecimento é mais apropriado para o homem. Os animais, de fato, também têm um corpo, sentidos e a capacidade de discernir como e com o que proteger sua saúde. Entretanto, eles não possuem o desejo, provocado pela admiração, de conhecer as causas do que pode ser visto nos céus e na terra.

Esse problema envolve a seguinte pergunta: por que o homem desejaria conhecer as causas se o tipo de conhecimento que elas envolvem não foi feito para ele? É porque o homem pode crescer em perfeição conhecendo as causas; de fato, conhecer as causas é um ato da essência do homem. No entanto, essa afirmação abre uma série de problemas. Qual é a essência do homem, qual é a sua perfeição final, qual é o ato cuja realização leva à perfeição final da essência dele? No entanto, dado que o homem é parte do mundo, se alguém deseja conhecer o fim do homem e sua atividade, deve primeiro conhecer o mundo em sua totalidade. As quatro causas do mundo em sua totalidade e em cada uma de suas partes individuais que devem ser buscadas são: o que é, como é, de onde vem e para que serve.

A investigação que trata do mundo, em sua totalidade e em cada uma de suas partes individuais, é chamada de investigação

natural, enquanto aquela que diz respeito ao que o homem possui por virtude e vontade é chamada de ciência das coisas que dependem da vontade. Uma vez que aquilo que é natural e inato no homem precede no tempo aquilo que está no homem por vontade e escolha, o primeiro tipo de investigação precederá o segundo, mesmo que ambos devam chegar a uma determinada ciência. Além desses dois tipos de investigação, há a arte da lógica, que forma a parte racional da alma, leva-a à certeza, ao estudo e à pesquisa; a lógica, além disso, orienta e testa a validade dos outros dois campos de pesquisa.

‘Abd al-Latif lembra que, na ciência da natureza de Aristóteles, o critério epistemológico fundamental sustenta que o homem deve começar pelo que é atestado pelos sentidos para, então, prosseguir para o que está oculto até que ele saiba tudo o que deseja saber. Por essa razão, ele prossegue com o estudo das plantas e depois dos animais. Ele cataloga as espécies delas e explica o aparato de órgãos que cada espécie animal possui. Como os órgãos por si só não são suficientes para explicar a vida animal, o homem sente a necessidade de introduzir um princípio adicional, que é a alma. No entanto, a alma não é um princípio suficiente para explicar o homem uma vez que as ações do homem se revelam mais poderosas do que as ações da alma. A alma não é suficiente para explicar o mais alto grau de substancialidade alcançado pelo homem: Aristóteles caracterizou o homem com a fala e a fala procede do intelecto ou dos princípios e potências intelectuais.

O intelecto humano está em potência e se move ao ato. Tudo o que passa da potência para o ato necessita de um agente da mesma espécie que a coisa que deve passar ao ato. Portanto, o intelecto, para

passar da potência ao ato, também precisa de um intelecto agente que esteja sempre em ato e nunca em potência. Quando o intelecto do homem atinge sua perfeição extrema, ele se aproxima, em sua substância, da substância desse intelecto agente. Em sua busca pela perfeição, o intelecto do homem tende a imitar o modelo desse intelecto, pois é ele que torna o homem substancial na medida em que ele é homem. Esse intelecto é também o fim do homem porque é o que lhe fornece um princípio e um exemplo a ser seguido na busca da perfeição, o qual consiste em aproximar-se dele tanto quanto possível. Portanto, é seu agente, seu fim e sua perfeição. É um princípio de três maneiras diferentes: como um agente, como um fim e como a perfeição à qual o homem tende. É, entretanto, uma forma separada com relação ao homem, um agente separado e um fim separado.

O resultado da investigação realizada leva à conclusão de que a natureza humana, a alma humana e as capacidades e os atos desses dois, assim como as capacidades do intelecto prático, estão todos finalizados com relação à perfeição do intelecto humano. A natureza, a alma e o intelecto humano são, entretanto, insuficientes para alcançar a perfeição e não é possível deixar de considerar os atos gerados pela volição e escolha que dependem do intelecto prático. Por essa razão, portanto, esses atos também devem se tornar objeto de investigação, como tudo o que constitui a vontade humana. O desejo e as coisas que dependem do sentido e do discernimento - que os outros animais também possuem -, por outro lado, não são humanos nem úteis para alcançar a perfeição teórica. De acordo com esse critério, é necessário reexaminar completamente todos os campos científicos já estabelecidos na busca por aquilo que contribui

para o alcance da perfeição pelo homem e aquilo que, por outro lado, impede essa busca.

Finalmente, 'Abd al-Latif menciona a *Metafísica* dizendo que, na *Metafísica* de Aristóteles, os seres são investigados de acordo com um método diferente daquele usado na ciência da natureza. Diferentemente de sua fonte farabiana, a *Filosofia de Platão e Aristóteles* de al-Farabi, como a conhecemos, 'Abd al-Latif começa a analisar a ciência metafísica que tem como objeto de investigação as coisas divinas e nobres. Ele parece mencionar a pseudo-*Teologia de Aristóteles*², a seleção parafrástica das *Enéadas* (IV a VI) de Plotino, traduzida por 'Abd al-Masih ibn Nai'ma al-Himsi e corrigida por al-Kindi. Ele afirma que Aristóteles, na *Teologia* (*Kitab bi-utulugiyya*), disse que Deus criou o mundo terrestre para o homem e também criou, no homem, o intelecto e o dispersou em sua alma para que pudesse ser uma arma que fortalece o homem para o tornar capaz de viver na terra (ou seja, o intelecto prático) e investigar a criação dos céus e da terra e as maravilhas que são encontradas nos céus e na terra (ou seja, o intelecto teórico). E ele diz que Deus é providente e cuida de homens qualitativamente melhores e os inspira como resultado da mediação do intelecto agente, seja por meio da meditação, seja por meio da refulgência da alma ou por meio da revelação.

É claro que, como os homens são diferentes, há diferentes formas de assentimento à verdade: a certeza absoluta do homem que

² NdO: Há uma tradução desta obra em português por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

segue o caminho demonstrativo, como indicado por Aristóteles nos *Segundos analíticos*, e a persuasão produzida por exemplos e imagens, como indicado por Aristóteles na *Retórica* e na *Poética*. Portanto, a filosofia passa a existir em cada homem da maneira que lhe é possível.

Para ‘Abd al-Latif, Platão e seu discípulo Aristóteles buscam o mesmo propósito e o mesmo fim na especulação filosófica deles, ou seja, a perfeição do homem como homem, que ambos identificam no conhecimento da verdade das coisas. Além disso, eles descrevem um sistema tão perfeito em sua constituição orgânica e completude que as gerações que os seguiram ficaram apenas com a tarefa de os estudar na tentativa de entender o pensamento deles corretamente. A natureza excepcional da filosofia de Platão e Aristóteles, diz ‘Abd al-Latif, tem três causas: primeiro, a filosofia deles é útil para motivar a pessoa a estudar; segundo, por muito tempo eles tiveram influência nesse campo; e terceiro, a primazia absoluta da filosofia deles está na pesquisa das causas, desde as mais distantes até as mais próximas do objeto. Esse método de investigação não precisa de mais nada e é impossível de ser contestado. Portanto, é um grande erro acreditar que as obras dos modernos são mais claras, mais úteis ou qualitativamente superiores em relação às dos Antigos.

3. Críticas aos modernos

‘Abd al-Latif constantemente considerava os autores definidos por ele como Modernos distintos dos Antigos e desencadeou um duro ataque polêmico contra as obras dos primeiros. Seus alvos

privilegiados eram Avicena e Fakhr al-Din al-Razi, que ele considerava, na medida do possível, ainda pior do que Avicena. Os escritos desses autores, de fato, se comparados com os dos Antigos, revelam o baixo nível científico deles, são confusos e carecem de análise detalhada.

3.1 Contra Avicena

‘Abd al-Latif faz uma série de críticas à filosofia de Avicena (Martini Bonadeo 2013; Ben Ahmed 2019). Em primeiro lugar, ele explica que Avicena não conseguiu apresentar um sistema filosófico exaustivo no qual todos os campos da pesquisa filosófica pudessem receber tratamento adequado. ‘Abd al-Latif critica a falta de reflexão de Avicena sobre o campo prático. Mesmo em sua suma mais famosa, o *Kitab al-Shifa*’, Avicena negligenciou o conteúdo da *República* de Platão, da *Ética* e da *Política* de Aristóteles, ‘Abd al-Latif explica essa omissão como uma total falta de familiaridade de Avicena não apenas com a filosofia prática, mas também com a filosofia em geral.

Em segundo lugar, de acordo com ‘Abd al-Latif, Avicena parece ter distorcido ou não ter tido qualquer conhecimento do critério epistemológico fundamental de Aristóteles segundo o qual a pesquisa deve começar com aquilo que é mais facilmente cognoscível para nós (cf. Aristóteles, *Física* I.1, 184a16-21; *Ética a Nicômaco* I.4, 1095b3-4). É por isso que, por exemplo, Avicena erroneamente colocou a zoologia depois de seu tratamento da alma.

Em seguida, ‘Abd al-Latif aponta que Avicena produziu inúmeras obras que foram copiadas umas das outras, como no caso

do *Kitab al-Shifa'* e do *Kitab al-Najat*. Ele observa que Avicena decidiu introduzir todos os seus tratados com o discurso apresentado por Aristóteles no início dos *Segundos analíticos* (II, 71a1-3) sobre todas as formas de conhecimento. Contudo, isso seria tudo o que Avicena saberia sobre os *Segundos analíticos*. De fato, ele não lidou com o que constitui o fim da lógica, ou seja, as cinco artes lógicas que são objeto dos *Segundos analíticos*, os *Tópicos*, as *Refutações sofisticas*, a *Retórica* e a *Poética*, e se deteve em uma análise do conteúdo da *Isagoge*, das *Categorias*, do *De interpretatione* e dos *Primeiros analíticos* que, de acordo com 'Abd al-Latif, constituem uma introdução preparatória à verdadeira lógica. Até mesmo o *Kitab al-Shifa'*, que trata da lógica de forma mais extensa, apresenta um discurso confuso. 'Abd al-Latif fornece exemplos que reforçam sua forte crítica. Em primeiro lugar, é surpreendente para ele que Avicena não tenha esclarecido a categoria de "posse" (*ἔχειν*; para suas traduções em árabe, ver Afnan 1964: 89-90). No entanto, de fato, na seção sobre as categorias (*al-Maqlat*) do *Kitab al-Shifa'*, Avicena dedica poucas palavras à explicação sobre o significado e o valor dessa categoria. Ele afirma que não se trata de uma categoria clara e reconhece que não conseguiu entendê-la porque não vê como ela pode conter espécies. Além disso, 'Abd al-Latif fica surpreso com o fato de Avicena colocar o movimento do céu na categoria da "posição" (*κεῖσθαι*), embora ele mesmo tenha escrito um livro sobre o *De caelo et mundo* e sobre a *Física*. A categoria de *κεῖσθαι* é explicada por Avicena tanto no *Kitab al-Shifa'* quanto no *Kitab al-Najat* como o modo de ser do corpo na medida em que suas partes constituem, umas com as outras, uma relação de inclinação e paralelismo em relação às direções e às partes do lugar, se o corpo estiver em um lugar como, por exemplo, em pé e

sentado. A terceira crítica de Abd al-Latif é à afirmação de Avicena de que ele pode definir um dos dois termos relativos sem recorrer ao outro. ‘Abd al-Latif enfatiza que, na *Isagoge*, Avicena define gênero e espécie separadamente e pai e filho separadamente. Então, em sua definição de pai como um “ser vivo que cria, a partir de seu esperma, outro ser vivo semelhante a ele”, Avicena se vê obrigado a recorrer a quatro relações distintas.

‘Abd al-Latif passa a criticar a teoria do silogismo de Avicena e, em particular, sua admissão dos silogismos hipotéticos. Finalmente, ‘Abd al-Latif faz uma série de outras críticas a Avicena sem, no entanto, entrar em cada uma delas em detalhes. Avicena ampliou o livro da *Poética* com uma quantidade de material que, na verdade, deriva da *Retórica*. Uma vez que o *Kitab al-Shifa’* de Avicena, apesar de seus inúmeros erros, tornou-se a enciclopédia filosófica de referência entre os contemporâneos de ‘Abd al-Latif, ele acredita que Avicena é a causa indireta da vasta disseminação de erros filosóficos como a confusão, por exemplo, do objeto próprio da *Física*, ou seja, a natureza, com o da *Metafísica*.

3.2 Contra Fakhr al-Din al-Razi

‘Abd al-Latif apresenta dois conjuntos de razões pelas quais as obras de al-Razi, cheias de erros, não deveriam ser objeto de admiração das pessoas. Em primeiro lugar, esse escritor não possui um conhecimento técnico específico das várias ciências que decidiu considerar: seu uso da terminologia médica é impreciso, por exemplo, em suas notas sobre o *Cânon* de Avicena. Em segundo

lugar, como não possui nenhum método didático, ele simplesmente levanta sofismas contínuos. Por essas razões, ‘Abd al-Latif sustenta que ele não deveria sequer tentar dar conta do texto sagrado do *Alcorão*, como fez em seu comentário sobre a sura 112 ou sobre as suras 95 e 87 (Gannagé 2011: 227-256; Stern 1962: 57-59).

4. Metafísica

4.1 A metafísica como investigação sobre as causas e a filosofia primeira

A principal obra de ‘Abd al-Latif, o *Livro sobre a ciência da metafísica*, sobreviveu em dois manuscritos: o primeiro, o ms. Cairo, Dar al-kutub, *Ahmad Taymur Pasha Hikma* 117, 16-178, que provavelmente foi produzido no Egito em 1529; o segundo, o ms. Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1279, fols 140v-187v, que foi produzido por volta de 1477 em Sa’da, no Iêmen, pelo livreiro e copista Muhammad ibn Hasan al-Nihmi (m. após 1480), que coletou quarenta textos diferentes de filosofia para seu uso pessoal (Rosenthal 1955; Griffel 2023).

Nos vinte e quatro capítulos de seu *Livro sobre a ciência da metafísica*, ‘Abd al-Latif parafraseia e resume uma espécie de “biblioteca” de tratados sobre metafísica (Zimmermann 1986) que foram assimilados no período de formação da *falsafa* e se impuseram a ponto de se tornarem canônicos. O plano editorial do *Livro sobre a ciência da metafísica* segue a ordem da ciência metafísica e divina de

acordo com a *Enumeração das ciências* de al-Farabi. Ele consiste, de fato, em três partes distintas que refletem a divisão tripartite de al-Farabi: na primeira parte, que inclui os quatro primeiros capítulos, há o estudo dos seres e seus acidentes; a segunda parte, que vai do capítulo cinco ao capítulo doze, trata dos princípios de definição e demonstração; a terceira e última parte, que compreende os capítulos de treze a vinte e quatro, é dedicada a uma descrição da hierarquia das realidades imateriais e inteligíveis até chegar ao Primeiro Motor, ao Primeiro Princípio, à Causa Primeira, ao Uno, que nada mais é do que o Deus único do *Alcorão*, o Criador providente, em uma síntese da metafísica aristotélica, da metafísica neoplatônica e do monoteísmo islâmico (Neuwirth 1976).

‘Abd al-Latif dedica dezesseis dos vinte e quatro capítulos a uma discussão sobre a *Metafísica* de Aristóteles, a qual ele provavelmente conhecia em mais de uma tradução. Os livros da *Metafísica* que ele parafraseia livremente são, em ordem, *Alpha Elatton/Alpha Meizon*, *Beta*, *Delta*, *Gamma*, *Epsilon*, *Zeta*, *Eta*, *Theta*, *Iota* e *Lambda* (Neuwirth 1976, 1977-78; Martini Bonadeo 2001, 2010, 2013, 2018; Ajoun 2017). Três capítulos inteiros (13-15) são dedicados a este último. ‘Abd al-Latif é fortemente influenciado pela paráfrase de Temístio (Brague 1999) em sua leitura do *Lambda*. A apresentação do *Lambda* termina com um capítulo inteiro (16) contendo um epítome do tratado árabe de Alexandre *Sobre os princípios do universo* (Badawi 1947; Genequand 2001; Endress 2002; Ajoun 2017). O uso que ‘Abd al-Latif faz da *Metafísica* reflete o de seus primeiros intérpretes árabes, em particular al-Kindi, que se concentrou no conteúdo dos livros *Alfa Elatton*, *Epsilon* e *Lambda* e estava vinculado ao critério da unidade doutrinária da metafísica grega: a teologia natural do

Lambda é apenas uma premissa para uma caracterização do Primeiro Princípio que é, claramente, de origem neoplatônica (D'Ancona 1996).

Isso fica particularmente claro desde o início do *Livro sobre a ciência da metafísica*. Para 'Abd al-Latif, de fato, há diferentes causas para diferentes tipos de seres e diferentes ciências para diferentes causas, mas há uma ciência primeira que lidera todas as outras, por duas razões diferentes. Em primeiro lugar, como al-Farabi ensinou, ela é capaz de demonstrar os princípios das outras ciências, porque é apenas essa ciência que investiga os seres absolutos e, a partir deles, fornece uma explicação dos princípios das ciências particulares, incluídas nela e abaixo dela. Em segundo lugar, essa ciência inclui a especulação sobre o Primeiro Princípio que todas as outras coisas precisam em sua própria existência. 'Abd al-Latif afirma que esse Primeiro Princípio é a causa final absoluta e que a ciência dessa causa é a sabedoria (*hikma*) que precede todos os outros conhecimentos (Martini Bonadeo 2010; 2017a).

O Primeiro Princípio é descrito por 'Abd al-Latif em uma frase tipicamente aviceniana como o Ser Puro (*al-wujud al-mujarrad*), o objetivo de tudo, e o Primeiro Motor imóvel, ato puro, eterno e perpétuo, ou seja, o Primeiro Princípio cujo conhecimento é o fim de nossa investigação. O Primeiro Motor não apenas produz o movimento das coisas, mas é a perfeição delas, ou seja, a causa paradigmática e a causa final para elas. 'Abd al-Latif apresenta o exemplo da lei, o qual ele deriva da paráfrase de Temístio (sobre o uso por 'Abd al-Latif da Paráfrase de Temístio do Livro *Lambda da Metafísica* de Aristóteles: Meyrav 2019). A lei move a política na medida em que a lei é escolhida por ela mesma. O Primeiro Princípio,

como Deus, é a causa da existência dos mundos e da ordenação deles de acordo com a beleza e duração deles e é uma substância que iguala sua ciência. O Primeiro Princípio também é descrito como o Verdadeiro Uno (*al-wahid al-haqq*), uno por essência, sem qualquer tipo de multiplicidade. A maneira de conhecer esse Ser Verdadeiro é ascender a partir das coisas que têm algum grau de unidade. Assim, dizemos que há um exército, uma cidade, que Zayd é um, que a esfera celestial é uma e que o mundo é um. Em seguida, passamos pelas almas e intelectos, e pelas coisas que, nessa ascensão, perdem a multiplicidade e adquirem unidade, até chegarmos ao Absoluto (*al-wahid al-mutlaq*), o princípio arquetônico de tudo e o inteligível supremo que faz o mundo ser, preserva a existência dele e o ordena. Para 'Abd al-Latif, a Causa Primeira é aquela causa que tem dentro de si todas as coisas em uma veia puramente neoplatônica. Portanto, não é surpreendente que, ao parafrasear o capítulo 10 de *Lambda*, ele fale da emanção do Primeiro Princípio.

As características do Uno neoplatônico são, portanto, enxertadas na caracterização aristotélica do Primeiro Princípio. O ponto de fusão está na doutrina da autorreflexão do pensamento divino que, para 'Abd al-Latif, influenciado pela exegese de Temístio, não é uma razão para a composição e a multiplicidade dentro do Primeiro Princípio como era para Plotino. Se o princípio do pensamento, o ato de pensar e o objeto do pensamento coincidem no Primeiro Princípio, agora chamado de Deus, não há multiplicidade Nele.

4.2 Providência

A exposição sobre o *Lambda* é seguida por três capítulos que discutem o tema da Providência (πρόνοια) do Primeiro Princípio. A principal fonte de ‘Abd al-Latif é o *De providentia* de Alexandre de Afrodísias (Ruland 1976, 1979; Zimmermann 1986; Thillet 2003; Martini Bonadeo 2017a). Portanto, ‘Abd al-Latif harmoniza duas soluções que, na realidade, são bastante diferentes uma da outra para não dizer alternativas: a apresentada por Alexandre em relação ao problema da providência divina - o Primeiro Princípio pensa e conhece principalmente apenas a si mesmo, mas também conhece eternamente os eventos do mundo, sujeitos ao devir, na medida em que exerce seu próprio governo sobre eles por meio da ordem celestial - e a de Temístio, de quem ‘Abd al-Latif já havia se apropriado no decorrer da sua paráfrase de *Lambda*, segundo a qual Deus conhece o que é diferente de si sem, por essa razão, sair de si mesmo, uma vez que ele contém em si todas as ideias de todas as coisas e é a norma e a condição da inteligibilidade do mundo.

‘Abd al-Latif sustenta que a ação da providência de Deus se expressa tanto no mundo superior quanto no inferior, mas se, no primeiro caso, a relação entre a providência divina e o mundo superior é imediata, no segundo caso ela é mediada pelo mundo superior. A relação entre a providência divina e aqueles que a recebem, entretanto, não pode ser pensada como uma relação causal, uma vez que, nesse caso, “o nobre passaria a existir por causa do ignóbil e o anterior por causa do posterior” (Rosenthal 1975: 156), o que é vergonhoso, nem essa relação pode ser pensada como

puramente acidental. Ambas as situações são inadequadas para o Primeiro Princípio que não pode, portanto, exercer a providência como sua ação primária, mas também não pode ser considerado como aquilo do qual a providência deriva acidentalmente. 'Abd al-Latif afirma, então, que a existência e a ordem das coisas derivam da existência de Deus, que é o bem absoluto e retorna à imagem do fogo que aquece tudo: Deus concede a todas as coisas existentes a proporção de bem que elas, pela proximidade dele, são capazes de receber. Os corpos do mundo sublunar são capazes de desfrutar da potência que emana de Deus e, por isso, tendem a se mover em direção a ele. Entre as coisas existentes no mundo sublunar, o homem recebeu a capacidade da razão graças à qual ele pode realizar as ações que o levam a adquirir a felicidade que lhe é apropriada. A mesma capacidade racional permite que ele conheça as coisas divinas e, em virtude desse conhecimento, o homem é superior a todas as outras coisas que são geradas e se corrompem. Às vezes, porém, ele usa essa capacidade racional para obter não o bem e as virtudes, mas os vícios. Isso pode acontecer porque a providência permite que o homem tenha a capacidade de adquirir virtudes, mas o sucesso desse empreendimento está na vontade e na escolha feita pelo próprio homem.

Seguindo o exemplo do tratado de Alexandre *Sobre a providência*, 'Abd al-Latif introduz o problema do mal e coloca seu exame dos aspectos da doutrina da providência que dizem respeito ao homem e suas ações dentro da estrutura de uma discussão de natureza mais cosmológica. Por essa razão, embora prefira a solução de Temístio, segundo a qual Deus conhece todas as coisas, pois contém em si as ideias de todas as coisas, a qual ele considera mais

próxima do dogma do Alcorão, ‘Abd al-Latif recorre a Alexandre com relação aos problemas do mal, do livre-arbítrio do homem e da justiça divina.

4.3 Intelecto e causa primeira

‘Abd al-Latif prossegue em seu tratado epitomizando o *Livro da exposição do Puro Bem*³, ou seja, o *Liber de causis* da Idade Média Latina, proposição 54, sobre a diferença entre eternidade e tempo (Endress 1973; Jolivet 1979: 55-75; Zimmermann 1994: 9-51) dos *Elementos de teologia, Metafísica Lambda* e a pseudo-*Teologia* de Proclo (Martini Bonadeo 2017b, Ajoun 2017). ‘Abd al-Latif reproduz todas as proposições do *Liber de causis*, exceto as de número 4, 10, 18 e 20, e segue a mesma ordem em que são apresentadas (Badawi 1955b; Anawati 1956: 73-110; Taylor 1984: 236-248). O objetivo de ‘Abd al-Latif é estabelecer, em um modelo farabiano, uma identificação entre a Causa Primeira, Una e Puro Bem, conforme apresentado no *Liber de causis*, e o Primeiro Princípio aristotélico, o Motor Imóvel e Intelecto em ato, descrito em sua paráfrase da *Metafísica Lambda*.

‘Abd al-Latif enfatiza a primazia da causa mais universal que está, portanto, mais distante de seu efeito em relação às causas mais próximas do efeito e, portanto, aparentemente mais importante. A Causa Primeira transcende qualquer possibilidade de nosso

³ NdO: Uma tradução desta obra por Tadeu M. Verza e Meline C. Sousa será publicada na coleção *Obras Completas de Aristóteles*, Vol. 12, tomo 2 (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

conhecimento. Se conhecer a verdadeira natureza das coisas de fato significa conhecer suas causas, uma vez que, por definição, a Causa Primeira não tem causa que a preceda, ela é incognoscível em sua verdadeira natureza. Ela só pode ser conhecida por aproximação, por meio de uma descrição das causas secundárias. Uma longa seção que descreve o intelecto segue-se a essa teoria da inefabilidade transcendente da Causa Primeira, o que impede qualquer predicação adequada. O intelecto está com a eternidade, acima do tempo, e não está sujeito à divisão porque tudo o que é divisível é divisível em magnitude, em número ou em movimento, mas todos esses tipos de divisão estão sob o tempo. Ele é uno na medida em que é a primeira coisa que se originou da Causa Primeira, mas é múltiplo com relação à multiplicidade dos dons que lhe chegam da Causa Primeira. O intelecto conhece o que está acima dele - as dádivas que lhe vêm da Causa Primeira - e o que está abaixo dele - as coisas das quais ele é a causa. Mas o intelecto conhece sua causa e seu efeito por meio de sua substância, ou seja, ele percebe as coisas intelectualmente. Ele capta intelectualmente tanto as coisas intelectuais quanto as sensíveis. A Causa Primeira, que é o Puro Bem, derrama tudo o que é bom no intelecto e em tudo o que existe por meio da mediação do intelecto. Há, entretanto, uma certa flutuação na tentativa de 'Abd al-Latif de estabelecer uma conformidade perfeita entre a Causa Primeira como apresentada no *Liber de causis*, e o Primeiro Princípio apresentado em seus capítulos dedicados à paráfrase da *Metafísica Lambda*. De acordo com 'Abd al-Latif, Deus precede o intelecto no governo das coisas: ele ordena que o intelecto governe. Mas, tendo afirmado que a substância autossistente não é gerada a partir de outra coisa, 'Abd al-Latif sustenta que o intelecto não precisa de nada além de si

mesmo em sua conceituação e formação (*tasawwuri-hi wa taswiri-hi*), que ele é perfeito e completo eternamente e que é a causa de si mesmo.

4.4 A ciência metafísica como ciência da soberania

Nesse ponto, ‘Abd al-Latif introduz a descrição da ciência da soberania (*‘ilm al- rububīyya*) que ecoa a descrição do primeiro capítulo de *A teologia de Aristóteles*: não é uma ciência física que se limita a ascender dos efeitos às causas, mas uma ciência que, quando se aproxima das causas, é capaz de voltar a considerar os efeitos em maior profundidade, aproximando-se do conhecimento divino das coisas.

Além disso, ‘Abd al-Latif resume no conteúdo, mas não na ordem, uma seleção de vinte proposições de Proclo (1-3, 5, 62, 86, 15-17, 21, 54, 76, 78, 91, 79, 80, 167 e 72-74: ver Zimmermann 1986), quatro *quaestiones* de Alexandre de Afrodísias (Van Ess 1966; Fazzo & Wiesner 1993) e a adaptação do *De aeternitate mundi contra Proclo* IX,8 e IX,11 de João Filopono (Hasnawi 1994), intitulada *O que Alexandre de Afrodísias extraiu do livro de Aristóteles chamado Teologia, a saber, a doutrina da soberania divina* (Endress 1973). Ao fazer isso, ‘Abd al-Latif estabelece três objetivos para si mesmo. Em primeiro lugar, ele quer enfatizar os aspectos cruciais da doutrina da Causa Primeira entendida como Una, apresentada nos capítulos anteriores. Em segundo lugar, ele discute a relação entre o Uno e o

múltiplo e, não por acaso, ele o faz após uma série de capítulos (16-20) dedicados à relação entre a Causa Primeira e o mundo.

Quanto a esses dois objetivos, ele enfatiza as características básicas da Causa Primeira: ela é Una e dá unidade ao que é múltiplo; é Una em si mesma e a Verdadeira, sem composição; é a causa de tudo o que é múltiplo, pois, embora seja Una por essência, sua ação causal se propaga em uma multiplicidade de efeitos; está acima da eternidade e do tempo; é vida que não acaba, luz que não se extingue, é Puro Ser, é o primeiro agente, é inefável e nada pode ser adequadamente predicado dela, é incognoscível, o ápice da hierarquia do ser que é composta pelo intelecto, realidades inteligíveis, a Alma, as almas e, finalmente, as realidades corpóreas da natureza. Em seguida, ele se volta para a providência da Causa Primeira com relação a seus efeitos: essa providência existe, é mediada pelas esferas e preserva as espécies na terra. O poder divino age sobre o mundo sublunar por contato e, a partir da primeira esfera de fogo, o poder divino está na matéria de acordo com a receptividade das várias matérias.

‘Abd al-Latif termina sua apresentação da ciência metafísica resumindo o texto da pseudo-*Teologia* do capítulo 2 ao capítulo 10 (o capítulo 9 não está incluído), mais ou menos literalmente (Badawi 1955a, Ajoun 2017). Por meio da pseudo-*Teologia* - como vimos anteriormente, um item do Plotino Árabe - ‘Abd al-Latif foi exposto a uma doutrina neoplatônica sobre a causalidade das ideias platônicas que levava em conta os temas aristotélicos da causalidade imóvel do Primeiro Motor e a coincidência da natureza do que é o supremo inteligente e do que é o supremo inteligível. ‘Abd al-Latif escreve sobre o Primeiro Princípio, o Verdadeiro e o Criador, que é conhecido

apenas por meio de imagens imperfeitas e que é infinito em sua essência, o processo de emanação e a hierarquia do Primeiro Princípio até o mundo da geração, da natureza e do movimento dos corpos celestes que se movem a partir do desejo de imitar a perfeição do Primeiro Motor Imóvel e de se assimilarem ao Bem Puro na medida em que são capazes; o movimento da esfera primeira e a vida no mundo da geração; a anterioridade ontológica da Causa Primeira com relação às causas próximas, a ascensão da alma humana do conhecimento sensível ao intelectual até o Primeiro Princípio, que é o intelecto verdadeiro, o ser verdadeiro, a perfeição verdadeira, a ciência verdadeira e a substância verdadeira. No final, ele trata dos limites de nossos sentidos e do intelecto humano para compreender a Causa Primeira e os outros seres separados: nosso intelecto é fraco para compreender conceitos como movimento, tempo, matéria, privação e possibilidade, e só pode alcançá-los por meio de analogias e de longa meditação. Além disso, para o nosso intelecto, o Primeiro Princípio é a condição do conhecimento sem ser conhecido por nós, assim como o sol é a condição da nossa visão, embora não possamos suportá-lo diretamente. O *Livro sobre a ciência da metafísica* termina com o anúncio de um tratado sobre filosofia política na sequência intitulado *As condições do estado perfeito e suas consequências*: se as pessoas forem educadas para desenvolverem as virtudes, será possível realizar *al-madina al-fadila*, o estado perfeito farabiano.

Essa visão geral da recepção e do uso das fontes gregas e árabes por 'Abd al-Latif al-Baghdadi em seu *Livro sobre a ciência da metafísica* prova que, na estrutura da consciência de al-Farabi sobre a natureza múltipla da metafísica - ontologia, conhecimento das causas, ciência universal e ciência divina ou teologia - o retorno aos

antigos e a Aristóteles, declarado por ‘Abd al-Latif como necessário em sua biografia, certamente não foi um retorno ao Aristóteles das fontes gregas, cujo acesso linguístico já havia sido perdido há alguns séculos. Em vez disso, foi um retorno ao Aristóteles de sua própria tradição: aquele Aristóteles fortemente neoplatonizado das origens da *falsafa* kindiana. O tratado de ‘Abd al-Latif sobre metafísica está, de fato, profundamente enraizado em todo o conjunto de obras gregas sobre a filosofia primeira que foram traduzidas ou parafraseadas para o árabe sob o impulso e a direção de al-Kindi: tanto no projeto de al-Kindi quanto no de ‘Abd al-Latif, em que o conhecimento das causas coincide com uma teologia natural que investiga o Primeiro Princípio, o *De providentia* de Alexandre de Afrodisias, os *Elementos de teologia* de Proclo e os três últimos livros das *Enéadas* de Plotino constituem um desenvolvimento natural do livro *Lambda da Metafísica*.

5. Epistemologias e práticas boas e ruins

A atitude de ‘Abd al-Latif em relação à medicina contemporânea a ele e à prática da alquimia nos ajuda a entender seu apreço pela epistemologia das ciências, a qual deve ser baseada em fundamentos universais como os dos Antigos, e explica mais uma vez a primazia que ‘Abd al-Latif atribui à filosofia dos gregos que ele considerava a maneira correta de pensar e, portanto, de agir.

5.1 Epistemologia médica

‘Abd al-Latif, na primeira parte de sua obra autobiográfica mencionada acima (Joosse 2011, 2014), concentra-se no *status* epistemológico da arte da medicina usando diferentes comparações que parecem estar em contradição: a medicina é como a matemática e a arte do arco e da flecha (Joosse & Pormann 2008). A medicina é uma arte que se preocupa com os universais. Por esse motivo, ela não comete erros. A matemática também é uma ciência que considera conceitos abstratos, mas mesmo nessa ciência teórica ocorrem aproximações (os exemplos são a impossibilidade de elevar um círculo ao quadrado e a aproximação na escrita de um número irracional). Com relação aos médicos, eles são como o especialista na arte do arco e flecha “que acerta o alvo na maioria das vezes” (Joosse 2014: 66), mas podem cometer erros porque se preocupam com particularidades. Os bons médicos, mesmo que não acertem o alvo, não o erram totalmente. Para ‘Abd al-Latif, seus contemporâneos são como aqueles cujas flechas não atingem o alvo, mas, ao contrário, caem na direção oposta (Joosse & Pormann 2010).

O estado lamentável da medicina contemporânea a ele, em contraste com a medicina dos Antigos, Hipócrates, Dioscórides e Galeno, é causado, em primeiro lugar, pelo fato de os seus contemporâneos não seguirem uma epistemologia médica. ‘Abd al-Latif observa que, mesmo na antiguidade, existiam escolas médicas que ensinavam uma medicina falsa. ‘Abd al-Latif lembra, em particular, as escolas Empírica e Metódica, as quais estavam em oposição à Dogmática ou Racionalista, de acordo com a clássica

divisão tripartite das escolas médicas que eram conhecidas pelos autores árabes devido precisamente à tradução árabe de muitas obras introdutórias de Galeno e do pseudo-Galeno. Na verdade, a escola empírica de inspiração cética não estava preocupada em estudar a estrutura anatômica do corpo humano nem os segredos internos das doenças. Ela rejeitava qualquer analogia possível entre o corpo morto e o corpo vivo. Negava qualquer teoria geral. A medicina que ensinava, portanto, traduzia-se em uma prática médica totalmente alheia à base anatômico-fisiológica dos sintomas e estava totalmente ligada a fenômenos clínicos e à classificação dos sintomas e medicamentos. A escola metódica, de inspiração estoica e epicurista, para a qual a vida humana era o lugar natural do sofrimento moral e físico, sustentava que o corpo humano era formado por átomos que não podiam ser percebidos pelos sentidos e que estavam em contínuo movimento através dos poros e canais. De acordo com essa escola, a doença surgia no caso de uma alteração na qualidade e no movimento dos corpúsculos ou no caso de um aperto ou relaxamento excessivo dos poros pelos quais os átomos se moviam. A terapia, portanto, reduzia-se a banhos destinados a provocar suor, nos casos de estreitamento dos poros, e adstringentes e tônicos, nos casos de dilatação, a fim de retornar a uma permeabilidade intermediária. 'Abd al-Latif afirma que as escolas acima estão muito distantes da medicina praticada pelos médicos dogmáticos de inspiração platônica e aristotélica que consideravam a anatomia e a fisiologia como ciências básicas e para os quais o estudo detalhado das causas internas de uma doença era primordial e necessário. No entanto, os critérios seguidos pelas seitas Empírica e Metódica eram até então científicos: os médicos seguiam uma teoria

e não procediam por pura e simples suposição, como a maioria dos médicos contemporâneos fazia (Joosse & Pormann 2010).

Na opinião de ‘Abd al-Latif, a medicina de sua época deve redescobrir e aplicar a medicina grega com seus princípios, descrições de doenças e terapias. A medicina teórica grega se preocupa com os universais e se baseia em princípios universais que são válidos em todos os lugares. A esse respeito, segundo ele, a medicina grega é muito superior à prática de seus contemporâneos e deve ser aprendida pelos médicos de sua época de acordo com o princípio do acúmulo de conhecimento que também orienta o projeto filosófico de ‘Abd al-Latif.

5.2 Contra a alquimia

‘Abd al-Latif era profundamente avesso à alquimia, o que estava muito em voga em sua época (Wiedeman 1907; Joosse 2008, 2014: 29-62). Ela não pode, de forma alguma, ser colocada no sistema das ciências. É uma fraude completa: os falsos alquimistas estão todos engajados na produção de elixires ou da “pedra filosofal”. Eles acreditam

na transmutação substancial dos metais e pensavam que a “*differentia specifica*” dos metais poderia ser produzida durante um processo artificial que, no final, sempre levaria à transformação do chumbo e de outros metais básicos em metais preciosos, ouro e prata (Joosse 2008: 304).

A alquimia e suas falsas suposições devem ser distinguidas do conhecimento científico como matemática, mineralogia, química, zoologia e botânica. A prova disso é que os antigos nunca falaram sobre isso: Pitágoras não dedicou nenhum tratado a ela, Platão e Aristóteles nunca falam dela e, por conseguinte, nem os comentadores gregos depois deles. Não há uma única palavra sobre alquimia em todas as volumosas obras de Galeno, nem nas de João Filopono. Na era islâmica, al-Jahiz, Hunayn ibn Ishaq, seu filho Ishaq, seu neto Hunayn, Abu Bishr Matta e Abu al-Faraj ibn al-Tayyib mantêm silêncio sobre o assunto. O pai dessa falsa ciência parece ter sido Jabir ibn Hayyan, que desviou gerações de estudantes depois dele. Al-Farabi, o maior filósofo islâmico, menciona apenas uma vez os elixires (*al-iksir*) de forma altamente negativa. Mesmo Avicena, em seu tratado sobre alquimia, não dá a essa arte uma base racional. A alquimia é culpada por ter atrapalhado gerações de estudiosos.

A vida e as obras de 'Abd al-Latif atestam o papel crucial desempenhado por muitos homens muçulmanos eruditos e cientistas, os quais frequentaram os ambientes das escolas islâmicas entre os séculos XII e XIII na transmissão do conhecimento filosófico e médico grego, ainda considerado essencial para a formação do muçulmano erudito.

6. Bibliografia

6.1 Fontes primárias

- Ajoun, Y., 2017, *Ma ba'd al-tab'i'a, ta'alif Muwaffaq al-Din 'Abd al-Latif ibn Yunus al-Bagdadi* (Metaphysics by Muwaffaq al-Din 'Abd al-Latif ibn Yunus al-Bagdadi), Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya.
- al-Anbari, *Nuzhat al-alibba' fi tabaqat al-udaba'* (Intelligent Scholars Promenade in the Classes of Men of Letter), A. Amer (ed.), Stockholm-Göteborg-Uppsala: Almqvist and Wiksell, 1963.
- Badawi, 'A., 1947, *Aristu 'inda al-'arab* (Aristoteles Apud Arabes), al-Qahira: Maktaba al-Nahda al-Misriyya.
- , 1955a, *Aflutin 'inda al-'arab* (Plotinus Apud Arabes), al-Qahira: Maktaba al-Nahda al-Misriyya.
- , 1955b, *Al-Aflatuniyya al-muhdatha 'inda l-'arab* (Neoplatonici Apud Arabes), al-Qahira: Maktaba al-nahda al-misriyya.
- Bardenhewer, O., 1882, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau: Herder (Reprint Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1961).
- Brague, R., 1999, *Thémistius. Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, Vrin: Paris.

- Cahen, C., 1970, “Abdallatif al-Baghdadi, portraitiste et historien de son temps, Extraits inédits de ses *Mémoires*”, *Bulletin d'Études orientales*, 23: 101–128.
- De Sacy, S., 1810, *Relation de l'Égypte par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad [n62–1231 AD]*, Paris: Imprimerie Impériale (Reprint Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1992).
- Fedouache, N., Y. Ajoun and F. Ben Ahmed, 2018, *Muwaffaq al-Din 'Abd al-Latif ibn Yunus al-Baghdadi. Al-A'mal al-falsafiyya al-kamila, al-juz' al-awwal*, Beirut Borj El Kiffan: Edition Difaf & Edition El-ikhtilef.
- Genequand, C., 2001, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos, Arabic Text with English Translation, Introduction and Commentary*, Leiden: Brill.
- Ghalioungui, P. and S. Abdou, 1972, 'Abd al-Latif al-Baghdadi, *Maqala fi-l-Hawass wa-masa'il tabi'iyya, Risala li-l-Iskandar, Risala fi l-marad al-musamma diyabita* (Essay on the Senses and Two Questions on their Function, Questions on Natural History, On Specific Difference, On Diabetes), Kuwait: Government Press.
- Ghalioungui, P., 'Abd al-Latif al-Baghdadi. *Tabib al-qarn al-sadis al-hijri. Shakhsiyyatuhu injazatuhu*, Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah lil-Kitab 1985. Gibb, H.A.R., 1927, “Life of Muwaffiq ad-Din Abd al-Latif of Baghdad by Ibn Abi Usaybiya”, in *Healing through Spirit Agency by the Great Persian Physician Abduhl Latif ('The Man of Baghdad') and Information concerning the Life Hereafter of the deepest Interest to all Enquirers and Students of*

- Psychic Phenomena*, R.H. Saunders (ed.), London: Hutchinson & Co.
- Ibn Abi Usaybi'a, *Kitab 'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* (Sources of Information on the Classes of Physicians), A. Müller (ed.), al-Qahira: al-Matba'at al-wahbiyya, 1882–1884.
- , *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* (Sources of Information on the Classes of Physicians), A.R. Nizar Rida (ed.), Bayrut: Dar al-Maktabat al-Hayat, 1965.
- Ibn Khallikan, Shams al-Din Ahmad ibn Muhammad, *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman* (Deaths of Eminent Men and History of the Sons of the Epoch), I. Abbas (ed.), Beirut: Dar Sadir, 1968–1977.
- al-Safadi (al-Safadi, Salah al-Din khalil ibn Aybak, d. 1363, *Al-Waft bi-l-wafayat* (Obituaries), H. Ritter et alii (eds.), Beirut: Orient-Institut Beirut, 2013). Ibn Shakir al-Kutubi, *Fawat al-wafayat* (What was omitted in the Obituaries), I. 'Abbas (ed.), Bayrut: Dar al-Sadir, 1973-1974.
- Ibn al-Nadim, *Kitab al-fihrist* (Catalogue), in G. Flügel, J. Rödiger, and A. Müller (eds), Leipzig: Vogel, 1871–72.
- , *Kitab al-fihrist* (Catalogue), R. Tagaddud (ed.), Tihran: Marvi Offset Printing, 1973.
- Ibn al-Qifti, *Inbah al-ruwat 'ala anbah al-nuhat* (Information of the Narrators on Renowned Grammarians), M. Abu l-Fadl Ibrahim (ed.), al-Qahira: Dar al-Kutub al-Misriyya, 1950–55.
- , *Ta'rikh al-hukama'* (History of Learned Men), J. Lippert (ed.), Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- Jad, M. K., 2017, Abd al-Latif al-Baghdadi. *Kitab al-Nasihatayn li-l-atibba' wa-l-hukama'*, Cairo: Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyyah.

- , 2019, *al-Mujadalah bayna al-hakimayn al-kimiya'i wa-al-nazari, wa-ma'ahu Risalah fi al-ma'adin wa-ibtal al-kimiya'*, Cairo: Jami'at al-Duwal al-'Arabiyah, Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyah, al-Munazzamah al-'Arabiyah lil-Tarbiyah wa-al-Thaqafah wa-al-'Ulum.
- Joose, N.P., 2014, *The Physician as a Rebellious Intellectual. The Book of the two Pieces of Advice or Kitab al-Nasihatayn* by 'Abd al-Latif ibn Ibn Yusuf al-Baghdadi (1162–1231). Introduction, Edition and Translation of the Medical Section, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kzzo, A. F. and Bellucci, N.D., *Racconto d'Egitto. Trascrizione e traduzione del manoscritto di 'Abd al-Latif al-Baghdadi (con brevi note di commento)*, Oxford: Archaeopress Publishing LTD 2020.
- Mahdi, M., 1961, al-Farabi, *Philosophy of Aristotle*, Beirut: Dar majallat Shi'r.
- , 2001, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca NY: Cornell University Press.
- Malallah, 'A.M. 'I, *Al-Ifada wa-l-i'tibar fi-l-umur al-mushahada wa-l-hhwadit al-mu'ayana bi-ard Misr* (Book of the Report and Account of the Things which I Witnessed and the Events Seen in the Land of Egypt), Baghdad: Wizarat at-Ta'lim al-'Ali wa-l-Baht al-'Ilmi, Jami'at Baghdad, 1987.
- Martini Bonadeo, 2017b, "The First 'Proclean' Section (Chapter 20) of 'Abd al Latif al-Baghdadi's *Book on the Science of Metaphysics*. It the Pure Good of the *Mahd al-khayr* Aristotle's First Principle, Intellect in Actuality?", *Oriens*, 45 (3-4), 259–305.

- , 2018, “Una parafrasi araba di *Metafisica Iota*. Il capitolo undicesimo dal *Libro sulla scienza della Metafisica* di ‘Abd al Latif al-Baghdadi”, *Studia graeco-arabica*, 8, 269–286.
- Mousley, J., 1808, *Abdollatiphi bagdadensis vita, auctore Ibn Abi Osaibia. E codicibus MSS. Bodleianis descriptis, et Latine vertit*, Oxford: E Typographeo Claredoniano.
- Neuwirth, A., 1976, ‘Abd al Latif al-Baghdadi’s Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- , 1977–78, “Neue Materialien zur Arabischen Tradition der beiden ersten *Metaphysik*-Bücher”, *Die Welt des Islams*, 18 (1–2): 84–100.
- al-Radi, F.H., 1977, ‘Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi, *Al-mujarrad li-lughat al-hadith* (Compendium for the Language of Hadith), Baghdad: Matba’a al-Sa’b.
- , 1979, “‘Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi, Min kitab al-mujarrad li-lughat al-hadith”, *al-Maurid*, 8 (2): 121–136.
- Rashed, R., 2002, “‘Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi, *Fi l-Radd ‘ala Ibn Haytham fi l-makan; La réfutation du lieu d’Ibn Haytham*”, in *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, R. Rashed (ed.), London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, IV, pp. 908–53.
- Rosenthal, F., 1975, *The Classical Heritage in Islam*, New York London: Routledge & Kegan Paul.
- Rosenthal, F. and R. Walzer, 1943, *Alfarabius De Platonis philosophia*, London: The Warburg Institute.
- Ruland, H.J., 1976, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexanders von Aphrodisias. Über die Vorsehung und Über das liberum Arbitrium*, diss., Saarbrücken.

- , 1979, Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalialia (Quaestio I 11a), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Savage-Smith, E. et alii (eds.), A literary history of medicine. The ‘Uyūn al-anbā’ fi ṭabaqāt al-aṭibbā’ of Ibn Abī Uṣaybi‘ah, Leiden: Brill, 2020.
- Taylor, R.C., 1984, “Abd al Latif al-Baghdadi’s *Epitome of the Kalam fi Mahd al-Khayr (Liber de Causis)*”, in *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, M.E. Marmura (ed.), Albany NY: State of New York Press, pp. 286–323.
- Thies, H.J., 1971, Der Diabetestraktat ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Untersuchungen zur Geschichte des Krankheitsbildes in der arabischen Medizin, Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität.
- Thillet, P., 2003, Alexandre d’Aphrodise. Traité de la Providence. Περὶ Προνοίας. Version arabe d’Abu Bishr Matta Ibn Yunus: édition et traduction, Paris: Verdier.
- Wahl, S.F.G., 1790, ‘Abd al-Latif’s eines arabischen Arztes Denkwürdigkeiten Ägyptens, Halle.
- White, J., 1800, Abdollatiphi historiae Aegypti compendium, ar. et lat. partim ipse vertit, partim a Pocockes versum edendum curavit notisque illustravit, Oxford.
- Yaqut al-Hamawi al-Rumi, *Mu‘jam al-udaba’*. *Irshad al-arib ila ma‘rifat al-adib (Dictionary of Learned Men)*, I. Abbas (ed.), I-VII, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1993.
- Zand, K.H., J.A. Videan, and I.E. Videan, 1965, The Eastern key: Kitab al-Ifadah wa-l-i’tibar of ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (‘Abd al-Latif

Ibn-Yusuf Ibn-Muhammad al-Baghdadi), London: George Allen and Unwin Ltd.

6.2 Fontes secundárias

Afnan, S.M., 1964, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden: Brill.

Anawati, G., 1956, “Prolégomènes à une nouvelle édition du *De causis* arabe (*Kitab al-khayr al-mahd*), in *Mélanges Louis Massignon*, Damas: Institut Français, pp. 73–110.

Ben Ahmed, F., 2019, “Fi munahadat Ibn Sina wa as-sinawiyya: ‘Abd-Allatif al-Baghdadi wa islah al-falsafa fi al-qarn at-thalith ‘ashar al-miladi” (Challenging Ibn Sina and the Avicennism. ‘Abd al-Laṭif al-Baghdadi and the Reform of Philosophy in the 13th Century), *Hespéris-Tamuda*, 54: 129–164.

Bellucci, N. 2019, “Le menzioni di Aristotele nel Kitab al-ifada wa-l-i‘tibar di ‘Abd al-Latif”, *Folia Orientalia*, 56: 11–28.

Butterworth, C., 1980, “Review to A. Neuwirth, ‘Abd al-Laṭif al-Baḡdadi’s Bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1976”, *Journal Asiatique*, 268: 198–199.

D’Ancona, C., 1995, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris: Vrin.

—, 1996, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano: Guerini e Associati (Revised Arabic Translation by I. Marjani, Casablanca: Éditions Toubkal, 2014).

- Degen, R., 1977, "Zum Diabetestraktat des 'Abd al-Latif al-Baghdadi", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 37: 455–462.
- Dietrich, A., 1967, "Ein Arzneimittelverzeichnis des 'Abdallatif ibn Yusuf al-Baghdadi", in *Der Orient in der Forschung. Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, W. Hoenerbach (ed.), Wiesbaden: O. Harrassowitz, pp. 42–60.
- El-Bizri, N., 2007, "In Defence of the Sovereignty of Philosophy: al-Baghdadi's Critique of Ibn Haytham's Geometrisation of Place", *Arabic Sciences and Philosophy*, 17: 57–80.
- Endress, G., 1973, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer Übersetzung*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- , 2002, "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*, C. D'Ancona and G. Serra (eds), Padova: Il Poligrafo, pp. 19–74.
- Ephrat, D., 2000, *A Learned Society in a Period of Transition. The Sunni 'Ulama' of Eleventh-Century Baghdad*, Albany NY: State University of New York Press.
- 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.
- Fenton, P., 1986, "The Arabic and Hebrew Version of *Theology of Aristotle*", in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts*, J. Kraye, W.F. Ryan, and C.B. Schmitt (eds), London: The Warburg Institute, pp. 241–264.

- Gannagé, E., 2011, “Médecine et philosophie à Damas à l’aube du XIIIème siècle: un tournant post-avicennien?”, *Oriens*, 39: 227–256.
- Genequand, C., 1978, “Review to A. Neuwirth, ‘Abd al Latif al-Baghdadi’s Bearbeitung von Buch *Lambda* der aristotelischen *Metaphysik*, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1976”, *Der Islam*, 55: 362–364.
- Griffel, F., Abd al-Latif al-Baghdadi, in *Philosophy in the Islamic World. Volume 2–1: 11th – Centuries Central and Eastern Regions*, U. Rudolph and P. Adamson, Leiden – Boston: Brill, pp. 507–521; 531–533.
- Gutas, D., 1980, “Editing Arabic Philosophical Texts”, *Orientalistische Literaturzeitung*, 75: 214–222.
- , 1998, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London New York: Routledge.
- , 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 September 8–September 11, 1999*, J. Janssens and D. De Smet (eds), Leuven: University Press, pp. 81–97.
- , 2011, “Philosophy in the Twelfth Century: one View from Baghdad, or the Repudiation of al-Ghazali”, in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, P. Adamson (ed.), London Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, pp. 9–26.

- Hasnawi, 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.
- Jackson, P., *The Mongols and the Islamic World. From Conquest to Conversion*, New Haven: Yale University Press 2017.
- Jolivet, J., 1979, “Pour le dossier du Proclus Arabe: al-Kindi et la Théologie platonicienne”, *Studia Islamica*, 49: 55–75.
- Joose, N.P., 2007, “‘Pride and Prejudice, Praise and Blame’ ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s View on Bad and Good Medical Practitioners”, in *O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk*, A. Vrolijk and J.P. Hogendijk (eds), Leiden Boston: Brill, pp. 129–141.
- , 2008, “Unmasking the Craft: ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s views on Alchemy and Alchemists”, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, A. Akasoy and W. Raven (eds), Leiden Boston: Brill, pp. 301–317.
- , 2011, “‘Abd al-Latif al-Baghdadi as a Philosopher and a Physician: Myth or Reality, Topos or Truth?”, in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, P. Adamson (ed.), London Turin: The Warburg Institute—Nino Aragno Editore, pp. 27–43.
- Joose, N.P. and P.E. Pormann, 2008, “Archery, Mathematics, and Conceptualizing Inaccuracies in Medicine in 13th Century Iraq and Syria”, *Journal of the Royal Society of Medicine*, 101: 425–427.
- , 2010, “Decline and Decadence in Iraq and Syria after the Age of Avicenna? ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (1162–1231) between Myth and History”, *Bulletin of the History of Medicine*, 84 (1): 1–29.

- , 2012, “Abd al-Latif al-Baghdadi’s *Commentary on Hippocrates’ Prognostic*: A Preliminary Exploration”, in *>Epidemics< in Context. Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition*, P.E. Pormann (ed.), Berlin Boston: de Gruyter, pp. 251–283.
- Kruk, R., 2008, “Abd al-Latif al-Baghdadi’s *Kitab al-Hayawan*: a Chimaera?”, in *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, A. Akasoy and W. Raven (eds), Leiden Boston: Brill, pp. 345–362.
- Kzzo, A. F., 2018, “A description before the “Description de l’Égypte”: ‘Abd al-Latif Al-Baghdadi’s book On Egypt, *Contributi e Materiali di Archeologia Orientale*, 18: 287–294.
- Makdisi, G., 1981, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: University Press.
- Martini Bonadeo, C., 2001, “The Arabic version of book *Alpha Meizon* of Aristotle’s *Metaphysics* and the testimony of. MS: Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 2048”, in *Les traducteurs au travail. leur manuscripts et leur méthodes. Actes du Colloque international organisé par le “Ettore Majorana Centre for Scientific Culture” (Erice 30 septembre–6 octobre 1999)*, J. Hamesse (ed.), Turnout: Brepols, 2001, pp. 173–206.
- , 2002, “La tradizione araba della Metafisica di Aristotele. Libri a–A”, 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, C. D’Ancona and G. Serra (eds), Padova: Il Poligrafo, pp. 75–112.

- , 2005, “Avicenna: seguaci e critici”, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, C. D'Ancona (ed.), Torino: Einaudi, II, pp. 627–668.
- , 2010, “‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Reception of Book *Beta* of Aristotle’s *Metaphysics* against the Background of the Competing Readings by Avicenna and Averroes”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21: 411–431.
- , 2013, ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Philosophical Journey. From Aristotle’s *Metaphysics* to the ‘Metaphysical Science’, Leiden Boston: Brill.
- , 2016, “L’antico Egitto, I suoi monumenti e i suoi idoli nelle riflessioni di un intellettuale musulmano vissuto tra XII e XIII secolo”, in *Pensiero e formazione. Stidi in onore di Giuseppe Micheli*, G. Piaia and G. Zago (eds.), Padova: CLEUP, pp. 171–186.
- , 2017, “Vi racconterò delle meraviglie che ho veduto con i miei occhi”. Un intellettuale musulmano al tempo del Saladino racconta l’Egitto ” , in *Atti e memorie dell'accademia galileiana di scienze, lettere ed arti in Padova*, parte i. atti 129: 43–57.
- , 2017a, “God’s Will and the Origin of the World. ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Sources and Arguments”, *The Muslim World*, 107: 482–495.
- , 2017b, “The first ‘Proclean’ section (Chapter 20) of ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī’s *Book on the Science of Metaphysics*. Is the Pure Good of the Maḥd al-ḥayr Aristotle’s First Principle, Intellect in Actuality?”, *Oriens*, 45 (2017), pp. 259–305.
- , 2018, “Una parafrasi araba di Metafisica Iota. Il capitolo undicesimo dal Libro sulla scienza della Metafisica di ‘Abd al-Laṭīf al-Baġdādī”, *Studia graeco-arabica*, 8 (2018), pp. 269–286.

- Meyrav, Y., Themistius' paraphrase of Aristotle's *Metaphysics* 12: a critical Hebrew-Arabic edition of the surviving textual evidence, with an introduction, preliminary studies, and a commentary, Leiden: Brill.
- Rashed, M., 2004, "Priorité de l'ΕΙΔΟΣ ou du ΓΕΝΟΣ entre Andronicos et Alexandre: vestiges arabes et grecs inédits", *Arabic Sciences and Philosophy*, 14: 9–63.
- Rosenthal, F., "From Arabic Book and Manuscripts V: A one-volume library of Arabic philosophical and scientific texts in Istanbul", *Journal of the American Oriental Society* 75 (1955): 14–23.
- Shalem, A., 2015, "Experientia and Auctoritas: 'Abd Al-Latif al-Baghdadi's *Kitab Al-Ifada Wa-l-I'tibar* and the Birth of the Critical Gaze", *Muqarnas Online*, 32 (1): 197–212.
- Stern, S.M., 1962, "A Collection of Treatises by 'Abd al-Latif al-Baghdadi", *Islamic Studies*, 1(1): 53–70.
- Taylor, R.C., 1981, *The Liber de Causis (Kalam fi mahd al-khayr). A study of Medieval Neoplatonism*, PhD Thesis, Toronto.
- , 1982, "Neoplatonic Texts in Turkey: Two Manuscripts Containing Ibn Tufayl's *Hayy Ibn Yaqzan*, Ibn al-Sid's *Kitab al-Hada'iq*, Ibn Bajja's *Ittisal al-'aql bi-l-insan*, the *Liber de causis* and an Anonymous Neoplatonic *Treatise on Motion*", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 15: 251–264.
- Toorawa, S.M., 1996, "The educational background of 'Abd al-Latif al-Baghdadi", *Muslim Education Quarterly*, 13 (1996), pp. 35–53.
- , 1997, "Language and male homosocial desire in the autobiography of 'Abd al-Latif al-Baghdadi (d. 629/1231)", *Edebiyat. The Journal of Middle Eastern Literatures*, 7(1997), pp. 45–59.

- , 2001, “The Autobiography of ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (1162–1231)”, in *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, D.F. Reynolds (ed.), Berkeley Los Angeles London: University of California Press, pp. 156–164.
- , 2004, “A Portrait of ‘Abd al-Latif al-Baghdadi’s Education and Instruction”, in *Law and Education in Medieval Islam. Studies in memory of Professor G. Makdisi*, J.E. Lowry, D.J. Stewart, and S.M. Toorawa (eds.), Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust Series, pp. 91–109.
- , 2004a, “Travel in medieval Islamic World: the Importance of Patronage as illustrated by ‘Abd al-Latif al-Baghdadi (d. 629/1231) (and others littérateurs)”, in *Eastward Bound. Travel and travellers 1050–1550*, R. Allen (ed.), Manchester New York: Manchester University Press, pp. 53–70.
- Van Ess, J., 1966, “Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung”, *Der Islam*, 42: 148–68.
- Von Somogyi, J., 1937, “Ein arabischer Bericht über die Tataren im *Ta’rikh al-Islam* von al-Dhahabi”, *Der Islam*, 24(2): 105–130.
- Wiedeman, E., 1907, “Zur Alchemie bei den Arabern”, *Separatabdruck aus dem Journal für praktische Chemie*, 76: 65–123.
- 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*, J. Kraye, W.F. Ryan, and C.B. Schmitt (eds), London: The Warburg Institute, pp. 110–240.
- , 1994, “Proclus Arabus Rides Again”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 4: 9–51.

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 Guides in Medieval Islamic Philosophy and Theology](#) [*Breves guias bibliográficos em filosofia e teologia islâmica medieval*], por Thérèse-Anne Druart

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

[Greek into Arabic: Philosophical Concepts and Linguistic Bridges](#) [*Do grego ao árabe: Conceitos filosóficos e pontes linguísticas*]

Ibn ‘Arabi¹

William Chittick

Ibn ‘Arabî (1165-1240) pode ser considerado o maior de todos os filósofos muçulmanos, desde que entendamos filosofia em seu sentido mais amplo e moderno, e não simplesmente como a disciplina da *falsafa* cujos representantes mais eminentes são Avicena e, segundo muitos, Mullâ Sadrâ. Salman Bashier (2012) chegou até mesmo a argumentar que a “história da filosofia islâmica” exhibe uma fase inicial racionalista e culmina em uma “fase iluminativa” mais bem representada por Ibn ‘Arabî. A maioria dos estudiosos ocidentais e a maior parte da tradição islâmica posterior

¹ Traduzido por Arthur Stigert Christo.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 5 de agosto de 2008; revisto com alterações substanciais em 2 de agosto de 2019. O texto a seguir é a tradução de um verbete da Prof. William Chittick sobre Ibn ‘Arabî na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ibn-arabi/>.

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/entries/ibn-arabi/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete. À título de padronização dos títulos, retirou-se as marcações de vogal longa.

classificaram Ibn ‘Arabî como um “Sufi”, embora ele mesmo não o tenha feito; suas obras abrangem toda a gama das ciências islâmicas, mas, sobretudo, o comentário ao Alcorão, aos *hadiths* (ditos de Maomé), à jurisprudência, aos princípios de jurisprudência, à teologia, à filosofia e ao misticismo. Diferentemente de al-Ghazâlî, cuja abrangência da obra é similar à sua, ele não costumava escrever em gêneros específicos, mas preferia integrar e sintetizar as ciências no contexto de obras temáticas, as quais variam em tamanho de uma ou duas laudas a milhares de páginas. Tampouco se afastou do mais alto nível do discurso, nem repetia a si mesmo em diferentes obras. A tradição sufi posterior nomeou-lhe *al-Shaykh al-Akbar*, o Maior Mestre, um título que foi entendido como significando que nenhum outro foi ou será capaz de desvendar o significado das fontes da tradição islâmica com similar minúcia e profundidade.

Os escritos de Ibn ‘Arabî permaneceram desconhecidos no ocidente até os tempos modernos, mas se disseminaram no mundo islâmico um século após a morte dele. Os primeiros orientistas, com uma ou outra exceção, deram-lhe pouca atenção, pois não possuía uma influência perceptível na Europa. Além disso, suas obras são notoriamente difíceis, tornando fácil descartá-lo como “místico” ou “panteísta” sem tentar efetivamente lê-lo. Apenas após os livros de Henry Corbin (1958) e Toshihiko Izutsu (1966) que ele foi reconhecido como um pensador extremamente abrangente e original com muito a contribuir para o mundo da filosofia. Esses dois estudiosos, no entanto, limitaram sua atenção quase que inteiramente a apenas um de seus opúsculos, *Fusûs al-hikam* (“*Pedras do anel da sabedoria*”). Embora *Pedras do anel* tenha sido o foco de uma longa tradição de comentários, a obra representa apenas uma

pequena fração do que ele oferece no seu enorme *al-Futûhât al-makkiyya* (“As aberturas de Meca”). Mais recentemente, os acadêmicos começaram a se debruçar sobre esta obra (estima-se que preencherá 15.000 páginas na sua edição moderna), mas relativamente pouco foi traduzido para as línguas ocidentais e o que foi traduzido ainda precisa de mais explicação, interpretação e contextualização na história da filosofia (para uma tentativa de contextualização, ver Ebstein 2013).

Vários estudiosos apontaram paralelos entre Ibn ‘Arabî e figuras como Eckhart e Nicolau de Cusa (Sells 1994, Shah-Kazemi 2006, Smirnov 1993, Dobie 2009), e outros sugeriram que ele anteciparia tendências na física (Yousef 2007) ou na filosofia moderna (Almond 2004, Coates 2002, Dobie 2007). A tentativa mais séria de o enquadrar na história da filosofia ocidental argumenta que a sua noção de *barzakh* (ver seção 3.4) oferece uma solução viável para o problema da definição do indefinível que tem atormentado a epistemologia desde o tempo de Aristóteles e levado ao desespero filósofos modernos como Rorty (Bashier 2004). Outros estudiosos compararam-no a pensadores orientais como Shankara, Zhuangzi e Dôgen (Shah-Kazemi 2006, Izutsu 1966, Izutsu 1977). As semelhanças com o pensamento oriental também não passaram despercebidas aos estudiosos pré-modernos; durante os séculos XVIII e XIX, os muçulmanos da China criaram uma escola de língua chinesa (a Han Kitab) que se inspirava no legado de Ibn ‘Arabî e apresentava a visão do mundo islâmica em termos inspirados no pensamento confucionista (Murata *et al.* 2008). As implicações do seu pensamento para os problemas contemporâneos foram abordadas por um conjunto diversificado de acadêmicos e devotos no *Journal of*

the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, publicado desde 1983. Toda a atenção que vem recebendo, especificamente de acadêmicos e pensadores rotulados de “perennialistas”, tem levado alguns a questionar a validade das lentes modernas através das quais ele é frequentemente lido (Lipton 2018). O que se segue é um esboço de alguns dos tópicos que ele aborda.

Conteúdo: 1. Vida e obra | 2. Metodologia, 2.1 Discurso divino, 2.2 Deiformidade, 2.3 Nomes e relações | 3. Ontologia, 3.1 *Wahdat al-wujûd*, 3.2 Não delimitação, 3.3 Imaginação, 3.4 *O Barzakh* | 4. Coisas e realidades, 4.1 Entidades fixas, 4.2 A realidade das realidades, 4.3 Entificação | 5. O Retorno, 5.1 O círculo da existência, 5.2 Estágios da ascensão, 5.3 Os dois comandos | 6. Perfeição humana, 6.1 A estação de nenhuma estação, 6.2 Homem perfeito, 6.3 Presenças divinas | 7. Bibliografia | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

Ibn 'Arabî referia-se a si próprio com versões mais completas do seu nome, como Abû 'Abdallâh Muhammad ibn 'Alî ibn al-'Arabî al-Tâ'î al-Hâtimî (os três últimos nomes indicam a sua nobre linhagem árabe). Nasceu em Múrcia, em 1165, no seio da família de um oficial de baixa patente e recebeu a educação padrão de um literato sem qualquer atenção especial aos temas religiosos. No início da adolescência, sofreu uma conversão visionária “pelas mãos de Jesus” (embora o Jesus do Alcorão), o que resultou numa “abertura” (*futûh*) da sua alma para o reino divino. Pouco tempo depois, por volta de 1180, o seu pai o levou para conhecer o seu amigo Averróis. Ibn 'Arabî

relata uma conversa cheia de elipses em que explicou ao filósofo os limites da percepção racional. Corbin considerou este acontecimento como uma ruptura simbólica entre o Islão e o ocidente: com a ajuda do averroísmo latino, os pensadores ocidentais não tardariam a seguir uma via exclusivamente racionalista que conduziria “ao conflito entre a teologia e a filosofia, entre a fé e o conhecimento, entre o símbolo e a história” (Corbin 1969, 13). Em contrapartida, os intelectuais muçulmanos tenderam a ignorar Averróis, embora Avicena, Suhrawardî e outros filósofos continuassem a ser lidos, comentados e aprimorados. Ao mesmo tempo, ninguém podia deixar de notar o desafio de Ibn ‘Arabî ao entendimento meramente racional e muitos filósofos muçulmanos seguiram caminhos que assumiam a harmonização da razão, da intuição mística e da revelação.

Ibn ‘Arabî estudou as ciências islâmicas com vários professores em Andalus e no norte da África. Em 1201, ele deixou o ocidente muçulmano para realizar a peregrinação a Meca e não retornou. Viajou muito pelo Iraque e pela Anatólia, estabelecendo-se finalmente em Damasco em 1223, onde treinou discípulos e escreveu prolificamente até a morte, em novembro de 1240.

Entre as suas várias centenas de livros e tratados, *Pedras do anel* e *Aberturas* são os mais famosos. *Pedras do anel* tornou-se o texto padrão para transmitir os seus ensinamentos e, durante os seis séculos seguintes, foi objeto de mais de uma centena de comentários. Entre os seus muitos e talentosos discípulos, o mais influente foi o seu enteado Sadr al-Dîn Qûnawî (1210-74), que iniciou o processo de sistematização dos seus ensinamentos e de elucidação de sua opinião em diálogo com a filosofia contemporânea a ele, iniciando até

mesmo uma correspondência com Nasîr al-Dîn al-Tûsî, o importante renovador de Avicena (Qûnawî, *al-Murâsalât*).

2. Metodologia

Qûnawî diferencia a posição de Ibn 'Arabî da *falsafa* e da teologia escolástica (*kalam*) chamando-lhe *mashrab al-tahqîq*, “a escola da realização”. *Tahqîq* é, de fato, a pedra angular do vasto *corpus* de Ibn 'Arabî, por isso é importante ter uma noção do que significa. A palavra deriva da mesma raiz que *haqq* e *haqîqa*, termos-chave em todas as ciências. *Haqq* significa verdadeiro, real, correto, digno e apropriado (nos tempos modernos, é utilizado para falar dos “direitos” humanos); *haqîqa* significa realidade e verdade. O Alcorão usa *haqq*, o oposto conceitual de *bâtil* (falso, vão, irreal, inapropriado), numa variedade de sentidos, não menos importante como nome divino, “o Real, o Verdadeiro”, e para designar o conteúdo da revelação (o Alcorão e as escrituras anteriores). *Haqîqa* não é um termo corânico, mas foi usado na literatura do hadith e recebeu uma atenção especial na filosofia. *Tahqîq* ou “realização” significa falar, afirmar, e atualizar a *haqq* e a *haqîqa* - verdade, realidade, retidão, adequação. Ibn 'Arabî encontra o papel dela no devir humano encapsulado no dito do Profeta, “Tudo tem uma *haqq*, por isso dá a cada um que tem uma *haqq* a sua *haqq*”. Em outras palavras, tudo no universo, na sociedade e na alma tem uma justeza e uma adequação e a tarefa humana face a cada coisa é agir justa e adequadamente; ou, tudo tem direitos e as pessoas têm a

responsabilidade (isto é, a *haqq* “frente a eles”, *‘alayhim*) de observar esses direitos.

Outro hadith explica que a *haqq* primária, sobre a qual se baseiam todas as outras *haqq*, é que “Não há deus senão Deus”, o que equivale a dizer que não há nada verdadeiramente real senão o Real, não há nada verdadeiramente correto senão o Correto. Na teologia islâmica, a compreensão desta noção é chamada *tawhîd* ou “o reconhecimento da unidade [divina]” e é considerada o primeiro dos três princípios da fé; *tawhîd* também está subjacente aos pontos de vista dos filósofos, mesmo que alguns deles raramente falem de Deus *per se*, preferindo termos como o Primeiro, o Bom e o Necessário. Este *hadith* em particular diz-nos que a *haqq* de Deus frente às pessoas (isto é, a responsabilidade delas para com ele) é que reconheçam o *tawhîd* e, se o fizerem, o direito delas frente a Deus (a responsabilidade dele para com elas) é que recebam a felicidade eterna, *sa’âda* - o termo que os filósofos usavam para traduzir *eudaimonia*.

Desde os tempos mais remotos, os filósofos muçulmanos reconheceram que a *haqq* - verdade, realidade, retidão - era fundamental para a busca da sabedoria e da felicidade da alma. Já al-Kindî, no início da sua obra mais famosa, *A filosofia primeira*²², escreve que o objetivo do filósofo é alcançar a *haqq* e praticar a *haqq*. Os estudiosos traduzem a palavra, aqui e em contextos semelhantes, como “verdade”, mas ao fazê-lo sugerem que a questão era lógica e epistemológica quando, na verdade, era ontológica e existencial; para

²² NdO: Cf. o artigo de Peter Adamson sobre Al-Kindi na primeira parte deste volume.

os filósofos, o objetivo da busca da sabedoria era a transformação da alma e isso não podia ser alcançado simplesmente pela lógica e pela argumentação. A afirmação de Al-Kindî é, de fato, uma definição inicial de *tahqîq*, e o próprio termo tornou-se comum em textos filosóficos, embora raramente tenha a mesma urgência que tem nas obras de Ibn ‘Arabî. Para ele, este é o princípio orientador de todo o conhecimento e atividade e o objetivo mais elevado a que uma alma humana pode aspirar. Significa conhecer a verdade e a realidade do cosmos, da alma e dos assuntos humanos com base na Realidade Suprema, *al-Haqq*; conhecer a Realidade Suprema na medida em que ela se revela nas *haqq* de todas as coisas; e agir de acordo com estas *haqq* em cada momento e em cada situação. Em suma, os “realizadores” (*muhaqqiqûn*) são aqueles que atualizam plenamente o potencial espiritual, cósmico e divino da alma (Chittick 2005, cap. 5).

Algumas das implicações do *tahqîq* podem ser compreendidas quando ele é contrastado com o seu oposto conceitual, *taqlîd*, que significa imitação ou seguir a autoridade. O conhecimento pode ser dividido em dois tipos, os quais, em árabe, eram frequentemente designados por *naqlî* (transmitido) e *‘aqlî* (intelectual); ou *husûlî* (adquirido) e *hudûrî* (presencial). O conhecimento transmitido é tudo o que só se pode aprender imitando os outros, como a língua, a cultura, as escrituras, a história, o direito e a ciência. O conhecimento intelectual é o que se chega a conhecer por meio da realização de sua verdade dentro de si próprio, como a matemática e a metafísica, mesmo que estas sejam inicialmente aprendidas por imitação. Mullâ Sadrâ chama o conhecimento intelectual de “não-instrumental” (*al-ghayr al-âllî*) porque chega à alma não pelos instrumentos da

percepção sensorial, da imaginação e da argumentação racional, mas pela conformidade da alma com a razão ou inteligência (*'aql*) que, em sua realidade mais plena, não é senão a luz brilhante do Real. Em suma, Ibn 'Arabî, como muitos dos filósofos islâmicos, sustenta que o conhecimento real não pode vir da imitação de outros, mas deve ser descoberto pela realização, que é a atualização do potencial da alma. Ibn 'Arabî difere da maioria dos filósofos ao sustentar que a realização plena só pode ser alcançada seguindo os passos dos profetas.

2.1 O discurso divino

É difícil superestimar a importância do Alcorão como fonte de inspiração para Ibn 'Arabî (Chodkiewicz 1993a). Muito mais do que os teólogos ou os filósofos, ele dedicou os seus esforços a absorver a palavra de Deus e a ser absorvido por ela, e os seus escritos estão repletos de citações e terminologias do texto. Enquanto discurso divino (*kalâm*), o Alcorão é entendido como não manifesto e indistinto da Essência Divina, embora torne-se manifesto na recitação e na escrita. O discurso de Deus revela-se não só nas escrituras, mas também no universo e na alma. As homologias entre o cosmos, a alma e a escritura seguem facilmente o imaginário do Alcorão. Em vários versículos, o Alcorão fala do ato criador de Deus como sua ordem, “Sê!”, e alude às criaturas individuais como as suas palavras (*kalimât*). A identidade da fala e da atividade de criar é também visível no uso frequente que o Alcorão faz do termo “sinal” (*âya*) para designar os fenômenos do universo, os acontecimentos

interiores da alma e os seus próprios versos. De fato, quando Deus fala - e fala porque o Real Infinito não pode deixar de manifestar as suas qualidades e características -, ele dá voz a três livros, cada um dos quais é constituído por sinais/versos. Como Ibn 'Arabî diz do cosmos, "Tudo são letras, palavras, capítulos e versos, assim como é o Grande Alcorão" (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:167.22).

Em uma de suas explicações mais conhecidas sobre a natureza das coisas, Ibn al-'Arabî olha para a atividade criadora de Deus como um análogo da fala humana. Assim como criamos palavras e frases no substrato da respiração, Deus cria o universo articulando palavras no Sopro do Todo-Misericordioso (*nafas al-rahmân*), que é o desdobramento da existência (*inbisât al-wujûd*); de fato, a própria existência é um sinônimo da misericórdia (*rahma*). Seu esquema cosmológico mais elaborado (entre vários) descreve os níveis básicos da implementação do cosmos como correspondendo às vinte e oito letras do alfabeto árabe, cada uma representando uma modalidade específica de existência articulada (Burckhardt 1977, Chittick 1998).

A importância fulcral do Alcorão escrito reside no fato de exprimir os nomes divinos e os sinais/versos em linguagem humana, fornecendo assim a chave para decifrar os dois outros livros. Ao interpretarmos o Alcorão, interpretamos também o cosmos e a nós próprios. Ibn 'Arabî habitualmente começa qualquer discussão com um ou dois versos e, na sequência, começa a extrair significados que têm relação com qualquer que seja o contexto. Ele insiste que as leituras devem estar em conformidade com a língua árabe tal como falada pelos destinatários originais do Livro, mas, na maior parte das vezes, oferece interpretações surpreendentes e altamente originais. Se as examinarmos de perto, verificamos que são consistentes com a

língua, mesmo quando vão contra o senso comum. Foi precisamente sua capacidade de se ater às fontes transmitidas e de, ao mesmo tempo, fazer emergir novos significados - que, uma vez expressos, parecem quase evidentes - que ele convenceu a tradição posterior da sua excepcional maestria. Ele nos diz que o autor do Alcorão pretende que cada um dos significados seja compreendido por todos os leitores e nos lembra que os autores humanos não podem ter a mesma intenção. Além disso, diz-nos que se alguém reler um versículo do Alcorão e encontrar exatamente o mesmo significado que encontrou da vez anterior não o leu “corretamente” - isto é, de acordo com a *haqq* do discurso divino - pois os significados revelados nos Três Livros nunca se repetem.

As palavras de Deus, tal como as nossas palavras faladas, dissipam-se rapidamente, então Ele as renova constantemente, “a cada sopro” (*ma’ al-anfâs*). Isto significa que “tudo o que não é Deus” (a definição padrão do cosmos) é recriado a cada instante (*tajdîd al-khalq fi’l-ânât*) e que todas as coisas estão em constante mudança. A noção de que “Não há repetição na autorrevelação [de Deus]” (*lâ takrâr fi’l-tajallî*) é um princípio básico do pensamento de Ibn ‘Arabî. Ele o vê como uma aplicação direta do *tawhîd*. Ao reconhecer a unidade do Real, reconhecemos que ele é uno e único em todos os seus atos, o que significa que cada coisa criada e cada momento de cada coisa é uno e único; nada pode ser repetido precisamente devido à singularidade de cada coisa e à infinidade divina.

2.2 Deiformidade

O projeto básico de Ibn ‘Arabî é mapear as possibilidades do devir humano, clarificar a distinção entre *haqq* e *bâtil* - verdade e falsidade, realidade e irrealidade, certo e errado - e dirigir seus leitores em direção à perfeição, isto é, à realização do Real “na medida da capacidade humana” (*‘alâ qadr tâqat al-bashar*), como os filósofos gostavam de dizer. Isto, por sua vez, requer se tornar caracterizado pelos nomes divinos (*al-takhalluq bi asmâ’ Allâh*), um processo discutido por al-Ghazâlî, dentre outros, e chamado por Avicena *al-ta’alluh* (ser semelhante a Deus, ou deiformidade). Deus criou os seres humanos sob a forma do próprio nome Alá, que é chamado “o nome que tudo abrange” (*al-ism al-jâmi’*) porque é o referente de todos os outros nomes divinos. Assim, a realização é o processo de atualização do conhecimento dos Três Livros e da harmonização perfeita da alma com o Real, uma harmonia que se manifesta na transformação do caráter e no florescimento da virtude. A ciência da “ética” (*akhlâq*, pl. de *khuluq*, caráter) não diz respeito simplesmente ao conhecimento do comportamento correto, mas, antes, visa compreender o enraizamento da alma nos nomes divinos e traçar o caminho para se tornar caracterizada por eles. O Alcorão apresenta Maomé como o modelo perfeito aqui com as palavras que dirige a ele: “Tens um caráter magnífico [*khuluq ‘azîm*]” (68:4). Isto não pode ser senão a plena realização do discurso divino, “o magnífico Alcorão” (*al-qur’ân al-‘azîm*, 15:87). De acordo com Ibn ‘Arabî, é por isso que a mulher de Maomé, Aisha, disse sobre ele, “Seu caráter era o Alcorão.”

2.3 Nomes e relações

O Alcorão fala frequentemente dos “nomes” (*asmâ*) de Deus e menciona um bom número deles - não “noventa e nove”, como é tradicionalmente dito, mas algo entre setenta e o dobro disso, dependendo do critério utilizado na contagem. Os nomes, os quais são frequentemente designados por “atributos” (*sifât*), fornecem os pontos de referência para a teologia islâmica. Ibn ‘Arabî distingue entre “os nomes dos nomes” (*asmâ’ al-asmâ*), que são os nomes expressos na linguagem humana, e os nomes em si, que são as realidades *in divinis*. Os teólogos escreveram muitos livros listando os nomes e explicando o significado deles para Deus, para o cosmos e para a alma humana. Ibn ‘Arabî dedicou um extenso capítulo das *Aberturas* especificamente a eles e compôs um tratado independente resumindo o papel deles no devir humano (Ibn ‘Arabî, *Kitâb kashf al-ma’nâ*).

Os nomes são fundamentais para a procura da deiformidade porque o Real em si mesmo, em sua própria Essência (*dhât*), só é conhecido por si mesmo. Os “outros” (*ghayr*), que são os sinais/versos escritos nos Três Livros, conhecem a Essência apenas na medida em que esta se revela a eles. Em outras palavras, embora tudo seja uma “face” (*wajh*) de Deus - “Para onde quer que te vires, aí está a face de Deus” (Alcorão 2:115) - para fazer distinções entre as faces onipresentes, precisamos saber os seus nomes e reconhecer as suas *haqq*.

A palavra utilizada para designar a Essência, *al-dhât*, é um pronome que significa “possuidor de”. Originalmente, era uma

abreviatura de *dhât al-asmâ'*, “o possuidor dos nomes”; daí o termo sinônimo, *al-musammâ*, “o Nomeado”. O Alcorão refere-se à Essência como “Ele [He]” (*huwa*), o que apenas nos alerta para o fato de que algo está lá. A palavra também pode ser traduzida como “Ele [It]”, claro, porque a Essência está para além do gênero, mas a gramática árabe classifica todos os substantivos e pronomes como masculinos ou femininos (de fato, ao falar da Essência, Ibn ‘Arabî e outros usam o pronome *hiya*, “Ela”, porque *dhât* é feminino, e eles as vezes explicam por que a Essência é mais propriamente feminina do que masculina; Murata 1992, 196-99). O que sabemos pelos nomes é que “Ele/Ela” é misericordioso/a, conhecedor/a, vivo/a etc., mas a Essência em si mesma permanece desconhecida. Cada nome designa uma qualidade específica que se manifesta no momento em que se fala do Real (*al-haqq*) e da criação (*al-khalq*). Por isso, Ibn ‘Arabî diz que os nomes divinos podem propriamente ser chamados de relações (*nisab*).

As características únicas dos seres humanos derivam da sua capacidade de dar nome às coisas, o que, por sua vez, resulta do fato de só eles terem sido criados sob a forma de um nome que a tudo abrange. Um texto que serve como prova é o verso “Deus ensinou os nomes a Adão, todos eles” (Alcorão 2:30). Isto significa não só os nomes dos particulares - os sinais de Deus nos Três Livros - mas também os nomes dos universais, aos quais o Alcorão chama os “mais belos nomes” de Deus (*al-asmâ' al-husnâ*). Em todo o caso, os seres humanos têm o potencial de conhecer todos os nomes, mas não a Essência designada pelos nomes. Sobre esta só se pode saber “que é” (o fato da sua existência), não “o que é” (a sua quiddidade). Na medida em que os nomes correspondem à Essência, os seus significados permanecem desconhecidos na medida em que são

simplesmente marcadores de transcendência ou “incomparabilidade” (*tanzîh*). Na medida em que denotam uma qualidade acrescentada, como a misericórdia, o conhecimento, a vida, o perdão ou a vingança, indicam a imanência ou a “semelhança” de Deus (*tashbîh*). Em suma, a visão teológica de Ibn ‘Arabî combina as abordagens apofática e catafática.

3. Ontologia

O mais importante dentre os termos técnicos da filosofia empregados por Ibn ‘Arabî é *wujûd*, existência ou ser, uma palavra que tinha chegado ao centro do discurso filosófico com Avicena. No seu sentido corânico e do árabe quotidiano, *wujûd* significa encontrar, deparar-se com, tomar consciência de, desfrutar, ficar extasiado. Era utilizado para designar a existência porque o que existe é o que é encontrado e experienciado. Para Ibn ‘Arabî, o ato de encontrar - isto é, a percepção, a consciência e o conhecimento - nunca está ausente do fato de ser encontrado. Se, por um lado, ele fala de *wujûd* na linguagem tradicional aviceniana da necessidade e da possibilidade, fala simultaneamente - em termos há muito estabelecidos pela tradição sufi - da plenitude da presença divina e da consciência humana que é alcançada na realização (Dobie 2007).

Dentre os nomes divinos corânicos, está “Luz” (*al-nûr*), pois Deus é “a luz dos céus e da terra” (24:35). Nomear Deus “Luz” equivale a nomeá-lo Ser, pois, como explica Qûnawî, “a verdadeira Luz traz a percepção, mas não é percebida”, tal como o verdadeiro Ser traz a manifestação e o encontro mas não é nem manifestado nem

encontrado. Qûnawî continua dizendo que a Verdadeira Luz é “idêntica à Essência do Real no que diz respeito à Sua desvinculação de relações e atribuições” (Qûnawî, *al-Fukûk*, 225). Em outras palavras, a Luz Verdadeira é o Ser Não Delimitado (*al-wujûd al-mutlaq*) e revela-se como ser delimitado (*al-wujûd al-muqayyad*). É precisamente esta Luz que permite a descoberta, a consciência e a percepção. Assim como não há verdadeiro ser senão Deus, também não há verdadeiro descobridor senão Deus e nada verdadeiramente encontrado senão Deus. Como Ibn ‘Arabî explica:

Se não fosse pela luz, nada seria percebido [*idrâk*], nem o conhecido, nem o sentido, nem o imaginado. Os nomes da luz são diversos, de acordo com os nomes das faculdades [...]. Olfato, paladar, imaginação, memória, razão, reflexão, conceitualização e tudo aquilo por meio do qual se dá a percepção são luz. Quanto aos objetos da percepção [...] eles primeiro possuem manifestação para quem os percebe, depois são percebidos; e a manifestação é luz [...]. Assim, todas as coisas conhecidas têm uma relação com o Real, pois o Real é Luz. Segue-se que nada é conhecido senão Deus. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:276-77)

3.1 *Wahdat al-wujûd*

Ibn ‘Arabî tem sido tipicamente chamado de o fundador da doutrina do *wahdat al-wujûd*, a Unidade do Ser ou a Unidade da Existência, mas isto é enganador, pois ele nunca usa a expressão. As passagens dos seus escritos que se aproximam dela não têm qualquer

significado especial, nem estão deslocadas da tendência geral da filosofia e da teologia contemporâneas a ele que afirmavam a unidade do Ser Necessário. Porque *wahdat al-wujûd* foi escolhido para tipificar a posição de Ibn ‘Arabî não é claro. Parte da razão é que ele destaca o *tawhîd* como princípio orientador e dá ao *wujûd* uma proeminência especial no seu vocabulário. Era absolutamente óbvio, para ele, que não há Ser Real senão Deus e que tudo o que não seja Deus é um ser irreal; esta é outra forma de dizer o que Avicena diz, que todas as coisas são possíveis ou contingentes exceto o Ser Necessário. Em suma, Ibn ‘Arabî, e mais ainda seus seguidores, como Qûnawî, focaram no *Wujûd* Real como a única realidade da qual todas as outras realidades derivam. Nas raras ocasiões em que seus seguidores diretos usaram a expressão *wahdat al-wujûd*, não lhe deram um sentido técnico. O primeiro autor a dizer que Ibn ‘Arabî acreditava no *wahdat al-wujûd* parece ter sido o polemista hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) que classificou a posição como pior que a incredulidade. Segundo ele, isso significa que não se pode fazer nenhuma distinção entre Deus e o mundo. O ataque dele deu início a uma longa controvérsia sobre o termo, muitas vezes com pouca ou nenhuma tentativa de o definir. Pelo menos sete significados diferentes foram-lhe atribuídos na literatura posterior e os orientalistas seguiram o exemplo, declarando que Ibn ‘Arabî inventou a doutrina que, depois, foi interpretada negativamente (*à la* Ibn Taymiyya) ou, menos comumente, positivamente (*à la* ‘Abd al-Rahmân Jâmî [m. 1492], o primeiro dos defensores de Ibn ‘Arabî a adotar a expressão) (Chittick, 1994b).

3.2 Não-delimitação

Chamar o Ser Real de “uno” é falar da unidade da Essência. Em outros termos, é dizer que o Ser - a Luz em si mesma - não é delimitado (*mutlaq*), isto é, infinito e absoluto, indefinido e indefinível, indistinto e indistinguível. Em contraste, tudo o que não é o Ser - toda coisa existente (*mawjûd*) - é distinta, definida e limitada. O Real é incomparável e transcendente, mas revela-se (*tajallî*) em todas as coisas, sendo assim também semelhante e imanente. Ele possui uma não-delimitação tão completa que não é delimitado pela não-delimitação. “Deus possui o Ser Não-Delimitado, mas nenhuma delimitação O impede de delimitação. Pelo contrário, Ele possui todas as delimitações, por isso Ele é a delimitação não-delimitada” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:162.23).

3.3 Imaginação

A imaginação (*khayâl*), como Corbin mostrou, desempenha um papel importante nos escritos de Ibn ‘Arabî. Nas *Aberturas*, por exemplo, ele diz sobre ela: “Depois do conhecimento dos nomes divinos, da autorrevelação e da sua onipresença, nenhum pilar do conhecimento é mais completo” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:309.17). Ele critica frequentemente os filósofos e os teólogos por falharem em reconhecer seu significado cognitivo. Na sua opinião, *‘aql* ou razão, uma palavra que deriva da mesma raiz que

'iqâl, amarrilho³, só pode delimitar, definir e analisar. Ela percebe diferença e distinção e apreende rapidamente a transcendência e a incomparabilidade divinas. Em contraste, a imaginação devidamente disciplinada tem a capacidade de perceber a autorrevelação de Deus em todos os Três Livros. A linguagem simbólica e mítica das Escrituras, tal como a em constante mudança e nunca repetida autorrevelação que são o cosmos e a alma, não pode ser interpretada com as restrições da razão. Aquilo a que Corbin chama “imaginação criativa” (um termo que não tem um equivalente exato no vocabulário de Ibn ‘Arabî) deve complementar a percepção racional.

Em termos corânicos, o local da percepção e da consciência é o coração (*qalb*), uma palavra que tem o sentido verbal de flutuação e transmutação (*taqallub*). Segundo Ibn ‘Arabî, o coração tem dois olhos, a razão e a imaginação, e a dominância exercida por um deles distorce a percepção e a consciência. O caminho racional dos filósofos e teólogos precisa ser complementado pela intuição mística dos sufis, o “desvelamento” (*kashf*) que permite a visão imaginal - não “imaginária”. O coração que, em si mesmo, é uma consciência unitária, deve sintonizar-se com a sua própria flutuação, vindo em um momento a incomparabilidade de Deus com o olho da razão e no outro a semelhança Dele com o olho da imaginação. As suas duas visões estão prefiguradas nos dois nomes primários da Escritura, *al-qur’ân*, “aquilo que reúne”, e *al-furqân*, “aquilo que diferencia”. Estes dois demarcam os contornos da ontologia e da epistemologia. O primeiro alude à unicidade unificadora do Ser (percebida pela

³ NdO: mais especificamente, corda usada para imobilizar as pernas de um camelo.

imaginação) e o segundo à multiplicidade diferenciadora do conhecimento e do discernimento (percebida pela razão). O Real, como Ibn ‘Arabî diz frequentemente, é o Um/os Muitos (*al-wâhid al-kathîr*), isto é, Uno em Essência e múltiplo em nomes, sendo os nomes os princípios de toda a multiplicidade, limitação e definição. De fato, com o olho da imaginação, o coração vê o Ser presente em todas as coisas e, com o olho da razão, discerne a transcendência Dele e a diversidade das faces divinas.

Quem se detém no Alcorão enquanto *qur’ân* tem apenas um olho que unifica e reúne. Para aqueles que se detém no Alcorão enquanto totalidade de coisas reunidas, é um *furqân* [...]. Quando provei este último [...], disse: “Isto é lícito, aquilo é ilícito e isto é indiferente. As escolas tornaram-se várias e as religiões diversas. Os níveis foram distinguidos, os nomes divinos e os traços gerados tornaram-se manifestos, e os nomes e os deuses tornaram-se muitos no mundo”. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:94.16)

Quando Ibn ‘Arabî fala da imaginação como um dos dois olhos do coração, está utilizando a linguagem que os filósofos estabeleceram para falar das faculdades da alma. Contudo, ele está mais preocupado com o estatuto ontológico da imaginação, sobre o qual os primeiros filósofos tinham pouco a dizer. Aqui, o uso feito de *khayâl* está de acordo com o significado cotidiano que está mais próximo da imagem do que da imaginação. Ele era utilizado para designar imagens no espelho, sombras, espantalhos e tudo o que aparece em sonhos e visões; neste sentido, é sinônimo do termo

mithâl, frequentemente preferido por autores posteriores. Ibn ‘Arabî sublinha que uma imagem reúne dois lados e une-os num só; é ao mesmo tempo igual e diferente dos dois. A imagem de um espelho é ao mesmo tempo o espelho e o objeto que ele reflete, ou não é nem o espelho nem o objeto. Um sonho é simultaneamente a alma e o que é visto, ou não é nem a alma nem o que é visto. Por natureza, as imagens são/não são. Aos olhos da razão, uma noção é verdadeira ou falsa. A imaginação percebe as noções como imagens e reconhece que elas são simultaneamente verdadeiras e falsas ou nem verdadeiras nem falsas. As implicações para a ontologia tornam-se claras quando olhamos para os três “mundos da imaginação”.

No sentido mais abrangente do termo, a imaginação/imagem designa tudo o que não é Deus, todo o cosmos na medida em que é contingente e evanescente. É a isto que Ibn ‘Arabî chama “Imaginação não-delimitada” (*al-khayâl al-mutlaq*). Cada uma das palavras infinitas articuladas no Sopro Todo-Misericordioso revela o Ser numa forma limitada. Tudo, sem exceção, é simultaneamente o rosto de Deus (*wajh*), revelando certos nomes divinos, e o véu de Deus (*hijâb*), ocultando outros nomes. Na medida em que uma coisa existe, não pode ser outra coisa senão aquilo que é, o Ser Real; na medida em que não existe, deve ser outra coisa que não o Real. Cada coisa, na expressão mais sucinta de Ibn ‘Arabî, é Ele/não Ele (*huwa/lâ huwa*) - Real/irreal, Ser/inexistência, Rosto/véu. “Na realidade, o ‘outro’ é afirmado/não afirmado, Ele/não Ele” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:501.4).

Em um sentido mais restrito da palavra, a imaginação denota aquilo a que Corbin chama *mundus imaginalis* (*âlam al-khayâl*). Como a maioria das tradições, o Islã concebe o cosmos como uma

hierarquia de mundos, geralmente dois ou três; o Alcorão contrasta o Invisível (*ghayb*) com o Visível (*shahâda*), e estes são tipicamente designados por mundo dos espíritos e mundo dos corpos, ou, em termos filosóficos, os reinos inteligível e sensível. O Alcorão também fala do “céu, da terra e de tudo o que está no meio”, e uma das contribuições de Ibn ‘Arabî foi trazer à luz todas as implicações do reino entre reinos que, em um aspecto, é invisível, espiritual e inteligível e, em outro aspecto, é visível, corpóreo e sensível. Este é precisamente o *mundus imaginalis*, onde os seres espirituais são corporificados, como quando Gabriel apareceu em forma humana à Virgem Maria; e onde os seres corpóreos são espiritualizados, como quando o prazer ou a dor corporal são experimentados nos reinos póstumos. O *mundus imaginalis* é um reino real e externo no Livro Cósmico, mais real do que o reino visível, sensível e físico, mas menos real do que o reino invisível, inteligível e espiritual. Somente a sua existência real pode explicar as aparições angélicas e demoníacas, a ressurreição dos corpos, a experiência visionária e outros fenômenos não físicos, mas sensoriais, que os filósofos normalmente explicam. O fato de Ibn ‘Arabî colocar em primeiro plano o reino entre reinos foi um dos vários fatores que impediram a filosofia islâmica de cair na armadilha de uma dicotomia mente/corpo ou de uma visão de mundo dualista.

O terceiro mundo da imaginação pertence ao livro humano microcósmico, no qual ele é idêntico à alma ou ao eu (*nafs*), que é o ponto de encontro do espírito (*rûh*) e do corpo (*jism*). A experiência humana é sempre imaginal ou anímica (*nafsânî*), o que quer dizer que é simultaneamente espiritual e corporal. O devir humano oscila entre o espírito e o corpo, a luz e as trevas, a vigília e o sono, o

conhecimento e a ignorância, a virtude e o vício. Apenas porque a alma habita um reino intermédio é que pode escolher lutar pela transformação e realização. Apenas como realidade imaginal pode viajar “para cima” em direção à luminosidade do espírito ou “para baixo” em direção à escuridão da matéria.

3.4 O barzakh

Ao discutir o papel ontológico da imagem/imaginação, Ibn ‘Arabî utiliza frequentemente o termo *barzakh* (istmo, barreira, limite) que, no Alcorão, é aquilo que se localiza entre os mares doce e salgado (25:53, 55:20) e impede a alma falecida de regressar ao mundo (23:100). Geralmente, os teólogos entendem-no como a “localização” da alma após a morte e antes do Dia da Ressurreição. Ibn ‘Arabî emprega o termo para designar qualquer coisa que simultaneamente divide e junta duas coisas, sem que ela própria tenha dois lados, como a “linha” que separa a luz do sol da sombra. Ele usa o termo Barzakh Supremo (*al-barzakh al-a‘lâ*) como sinônimo de Imagem não-delimitada. É, em outras palavras, o cosmos, o reino das coisas possíveis que, em si mesmas, não são nem necessárias nem impossíveis, nem infinitas nem finitas. Ou, é o Sopro do Todo-Misericordioso, que não é nem o Ser não-delimitado nem as palavras articuladas.

O Real é pura Luz e o impossível é pura escuridão. As trevas nunca se transformam em Luz, e a Luz nunca se transforma em trevas. O reino criado é o *barzakh* entre a Luz e as trevas. Em sua essência, não é qualificado nem

pelas trevas nem pela Luz, pois é o *barzakh* e o meio, tendo uma propriedade de cada um dos seus dois lados. É por isso que Ele “designou” para o homem “dois olhos e guiou-o pelas duas estradas” (Alcorão 90:8-10), pois o homem existe entre os dois caminhos. Por meio de um olho e de um caminho, ele aceita a Luz e olha para ela na medida de sua predisposição. Por meio do outro olho e do outro caminho, olha para as trevas e volta-se para elas. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:274.28)

4. Coisas e realidades

Os nomes divinos designam as qualidades universais que impregnam a existência, tais como a vida, o conhecimento, o desejo, o poder, a palavra, a generosidade e a justiça (sendo estes frequentemente chamados dentre os nomes “os sete líderes”). Estas qualidades encontram-se em tudo porque pertencem à própria Essência do Real e acompanham a sua autorrevelação. No entanto, permanecem em grande parte não manifestas porque cada coisa tem sua predisposição (*isti’dâd*) ou receptividade (*qâbilîyya*) e nenhuma pode mostrar o Real *per se*. Embora cada coisa seja um rosto, cada uma é também um véu; Ele/não Ele.

Deus diz: “A dádiva do vosso Senhor jamais poderá ser cercada” (Alcorão 17:20). Em outras palavras, nunca pode ser retida. Deus está dizendo que dá constantemente, enquanto os *loci* recebem, na medida das realidades da predisposição deles. Do mesmo modo, dizeis que o sol

espalha os raios sobre as coisas existentes. Ele não é avarento com a sua luz em relação a nada. Os *loci* recebem a luz na medida de sua predisposição. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:287.10)

O que é que determina, então, a medida da predisposição? Isso remete à “realidade” (*haqîqa*) de uma coisa, ao seu “quê” ou “quididade” (*mâhiyya*). Isto é determinado não pelas nossas definições, mas pelo conhecimento de Deus porque Ele conhece a coisa sempre e para sempre, quer ela exista ou não no cosmos. Ibn 'Arabî refere-se habitualmente às realidades simplesmente como “coisas” (*ashyâ'*, pl. de *shay'*) ou “entidades” (*a'yân*, pl. de *'ayn*). Elas não existem em si mesmas porque nada existe verdadeiramente para além do Ser Real de modo que são “as inexistentes” (*al-ma'dûmât*). Em termos filosóficos, são “possíveis” (*mumkin*) de modo que podem ou não vir a existir, em contraste com o Ser Real, que é necessário (*wâjib*) de modo que não pode não existir.

O que exatamente as coisas são? São os concomitantes (*lawâzim*) do Ser, ou as potencialidades de manifestação latentes na Possibilidade Infinita, ou as delimitações intermináveis do Não-delimitado. Se uma coisa é encontrada no cosmos, ela é uma autorrevelação específica do Ser Real, uma face de Deus, uma palavra articulada no Sopro Todo-Misericordioso, uma cor tornada visível pelo brilho da Luz. Na medida em que as coisas aparecem, elas mostram o Ser e os seus atributos; na medida em que a receptividade é delimitada e definida, elas atuam como véus. Cada uma é um *barzakh*, uma coisa imaginal, simultaneamente uma imagem do Ser e uma imagem do nada.

Não há nenhum ser verdadeiro que não aceite a mudança, exceto Deus, porque não há nada no Ser realizado senão Deus. Quanto a tudo que seja distinto d'Ele, isto habita no ser imaginal [...]. Tudo o que não seja a Essência do Real é imaginação interveniente e sombra que evanece. Nenhuma coisa criada permanece em um único estado neste mundo, no outro mundo e no que está entre os dois, nem espírito, nem alma, nem qualquer outra coisa que não seja a Essência de Deus. Antes, cada um muda continuamente de forma para forma, constantemente e para sempre. E a imaginação nada mais é do que isso [...]. Assim, o cosmos só se manifestou na imaginação [...]. É isso, e não é isso. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:313.12)

Os filósofos e os teólogos habitualmente debatem o conhecimento que Deus tem dos particulares. O Alcorão afirma repetidamente que Deus sabe tudo. “Não cai uma folha”, diz, “mas Deus a conhece” (6:59). Ibn 'Arabî defende que o conhecimento que Deus tem, tanto dos universais quanto dos particulares, pertence à Essência e não muda. Deus conhece a folha que cai sempre e para sempre e, quando chega o momento de ela cair, diz-lhe: “Cai!” Assim também são todas as coisas: “A Sua única ordem, quando Ele deseja uma coisa, é dizer-lhe: “Sê!”, e ela vem a ser” (Alcorão 36:82).

Em si mesmas, as coisas conhecidas são inexistentes (como as ideias que não têm existência fora das nossas mentes), mas quando Deus emite o “comando engendrador” (*al-amr al-takwîni*) - a palavra “Sê! (*kun*) - elas passam a existir (*kawn*). Ibn 'Arabî chama a reidade das coisas no conhecimento divino de “a reidade da fixidez”

(*shay'yyat al-thubût*) porque as coisas em si mesmas nunca mudam. Apesar das aparências, o comando engendradora não as retira da sua fixidez, pois nada se manifesta a não ser o Ser, embora delimitado e definido pela reidade das coisas. O exemplo comum é a luz: quando brilha através de um vidro colorido, aparece como colorida, mas apenas a luz é manifesta.

4.1 Entidades fixas

É famoso o fato de Ibn 'Arabî tratar das coisas conhecidas por Deus como “entidades fixas” (*a'yân thâbîta*). Os primeiros tradutores optaram por expressões como “arquétipos” ou “essências” imutáveis ou permanentes, sem notar que não há diferença em termos de qualidade (*whatness*) entre “entidades fixas” e “entidades existentes” (*a'yân mawjûda*). As entidades fixas são as coisas na medida em que são inexistentes em si mesmas, mas conhecidas por Deus; as entidades existentes são exatamente as mesmas coisas na medida em que lhes foi dada uma certa existência imaginal ou delimitada pelo comando engendradora. As entidades fixas não são os “arquétipos” das entidades existentes, mas são antes idênticas (*'ayn*) a elas; nem são “essências” se por isso se entende outra coisa senão a qualidade (*whatness*) específica das entidades.

Ao recorrer à fixidez dos entes no conhecimento divino, Ibn 'Arabî pode dizer que a disputa entre teólogos e filósofos sobre a eternidade do mundo remonta à percepção que eles têm dos entes. Aqueles que defendem que o mundo é eterno entenderam que “o Real nunca é qualificado por primeiro não ver o cosmos e depois o

ver. Pelo contrário, Ele nunca cessa de ver o cosmos. Pelo contrário, ele nunca deixa de o ver”. Aqueles que defendem que o mundo é qualificado por um novo advento (*hudûth*) “consideram a existência do cosmos em relação à própria entidade dele”, que é inexistente. Por isso, entendem que ele deve ter vindo à existência (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:666.35).

Por vezes, os seguidores de Ibn ‘Arabî distinguiram entre nomes e entidades divinas, chamando aos primeiros “nomes universais” e aos segundos “nomes particulares”. Ibn ‘Arabî respeita as normas teológicas quando declara que os nomes divinos são “condicionais” (*tawqîfî*), o que quer dizer que só devemos chamar Deus pelos nomes que ele próprio usa nas escrituras. Ibn ‘Arabî também reconhece, no entanto, que cada coisa é um nome divino porque cada uma designa o Não-delimitado em relação a uma certa delimitação. Neste sentido, cada coisa, cada entidade, é uma “face específica” (*wajh khâss*) de Deus que a diferencia de todas as outras coisas. Depois de citar o dito profético de que Deus tem “noventa e nove” nomes, Ibn ‘Arabî explica que estes nomes designam as “mães” dos nomes que dão origem a todos os outros. E continua:

Cada uma das entidades possíveis tem um nome divino específico que a contempla e lhe dá o seu rosto específico, distinguindo-a assim de todas as outras entidades. As coisas possíveis são infinitas, por isso os nomes são infinitos, pois novas relações chegam com o novo advento das coisas possíveis. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:288.1)

4.2 A Realidade das realidades

Ibn al-'Arabî chama a palavra *shay'*, coisa, “uma das mais indefinidas dentre as indefinidas” (*min ankar al-nakirât*) porque pode referir-se a qualquer coisa, existente ou inexistente, real ou irreal. No entanto, diz-nos que evita usá-la para se referir a Deus porque Deus não a usa para nomear a si próprio. No entanto, ele chama Deus uma entidade, especialmente na frase “a Entidade Única” (*al-'ayn al-wâhida*), tipicamente em contextos que trazem à mente o que a tradição posterior por vezes chamou de a doutrina da Unicidade do Ser. Por exemplo:

Por meio d'Ele, nós [entidades existentes] nos tornamos manifestos a Ele e a nós. Sob um aspecto, somos por meio d'Ele, mas Ele não é por nós, uma vez que Ele é o Manifesto e nós permanecemos com a nossa própria raiz [i.e., inexistência], mesmo se concedermos – por meio da predisposição das nossas entidades – certas relações (*affairs*) que pertencem às nossas entidades, e mesmo se fomos designados por nomes que a pessoa velada supõe serem os nossos nomes, tais como Trono, Escabelo, Intelecto, Alma, natureza, esfera, corpo, terra, céu, água, ar, fogo, objeto inanimado, planta, animal e *jinn*. Tudo isto pertence à Entidade Una, nada mais. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:691.14)

De fato, em uma passagem de suas primeiras obras, Ibn 'Arabî refere-se a Deus como uma coisa e isto chamou a atenção de vários observadores, porque ele menciona lá “a terceira coisa”, uma noção

que parece lançar luz sobre toda sua abordagem (Takeshita 1982, Bashier 2004). No início, parece que ele está se expressando na linguagem padrão aviceniana da necessidade e da possibilidade, mas depois traz à tona a noção de *barzakh* para explicar como estes dois podem estar interrelacionados. As coisas, diz ele, podem ser divididas em três tipos. O primeiro tipo é qualificado por *wujûd* na sua própria essência, e este é o Ser Necessário, Deus, que não é limitado na existência (*mutlaq al-wujûd*) e que dá existência a todas as coisas. O segundo tipo é o existente (*mawjûd*) por meio de Deus, nomeadamente a existência delimitada (*al-wujûd al-muqayyad*), que é o cosmos, tudo o que não é Deus. “Quanto à Terceira Coisa”, escreve:

não é qualificada nem pela existência nem pela inexistência, nem pelo novo advento nem pela eternidade [...]. O cosmos manifesta-se a partir desta Terceira Coisa, pois esta coisa é a Realidade das Realidades Universais do cosmos, que são inteligíveis para a mente [...]. Se dizeis que esta coisa é o cosmos, dizeis a verdade, e se dizeis que é o Real Eterno, dizeis a verdade. Se disserdes que não é nem o cosmos nem o Real, mas sim um significado acrescentado, dizeis a verdade. (Ibn ‘Arabî, *Inshâ’*, 16-17)

Dada a descrição detalhada da Terceira Coisa fornecida na passagem na íntegra, é claro que Ibn ‘Arabî está discutindo a Imaginação Não-delimitada como o *Barzakh* Supremo. A Terceira Coisa, contudo, nunca se estabeleceu como um termo técnico em contraste com o sinônimo que ele menciona nesta mesma passagem,

a Realidade das Realidades, também chamada a Realidade Universal e a Realidade Muhamadiana. Realidade (*haqîqa*), como já observado, é usada para significar entidade, quiddidade, coisa e coisa possível, embora também seja comumente usada de forma mais ampla. Assim, os nomes corânicos de Deus são chamados realidades, mas não entidades ou coisas.

Não há coisa existente possível em tudo aquilo que não seja Deus que não esteja ligado às relações divinas e às realidades senhoriais que são conhecidas como os Mais Belos Nomes. Por conseguinte, todas as coisas possíveis estão ao alcance de uma realidade divina. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:115,27)

Ao mencionar as realidades “universais” ao falar da Terceira Coisa, Ibn ‘Arabî refere-se aos nomes e atributos divinos que se manifestam por meio das realidades particulares, as entidades. Ele tem em vista uma versão da Árvore de Porfírio, embora nunca use a expressão: cada indivíduo (folha) é membro de uma espécie (galho) que, por sua vez, pertence a um gênero (ramo) e assim por diante, até que todos são finalmente subsumidos no gênero dos gêneros, a Realidade das Realidades. Esta Realidade não é nem o Ser Necessário nem o cosmos. Em Deus ela é o conhecimento divino de todas as coisas e, como tal, é eterna; no cosmos, é a totalidade em constante mudança que é a criação temporal. Baseando-se na terminologia que utiliza em outros lugares, os seus seguidores chamam esta Realidade em Deus “a Santíssima Efusão” (*al-fayd al-aqdas*) e definem-na como a autorrevelação de Deus a si próprio em si próprio, ou o

autoconhecimento pelo qual ele conhece todos os concomitantes da sua própria infinitude. Eles a contrastam com “a Santa Efusão” (*al-fayd al-muqaddas*), o ato criativo que torna todas as realidades e entidades manifestas.

4.3 Entificação

Qûnawî promoveu um termo técnico, *ta'ayyun* ou “entificação”, que desempenha um papel importante nas discussões sobre a Realidade das Realidades entre os seguidores de Ibn ‘Arabî. A palavra deriva de *‘ayn* (entidade) e significa tornar-se uma entidade. Dado que uma entidade é uma coisa, podemos traduzi-la como “reificação”, não, no entanto, no sentido de um processo cognitivo humano, mas como uma designação para a forma na qual o Ser Não-delimitado se torna determinado, limitado, definido e “reificado” no processo de se revelar como tudo o que não é Deus. Assim, todas as coisas são entificações, delimitações ou terminações do Real Não-delimitado, que é então chamado “a Não-entificação” (*al-lâ ta'ayyun*). Quanto à Realidade das Realidades, ela é a Primeira Entificação porque todas as outras entificações seguem o seu rastro.

No seu longo, embora longe de completo, estudo dos termos técnicos de Ibn ‘Arabî, Su‘âd al-Hakîm menciona quarenta sinônimos para a Realidade das Realidades, todos sob o título *al-insân al-kâmil*, “o Homem Perfeito”. Esta noção, que talvez possa ser mais bem entendida em termos ocidentais como o Logos Divino por meio do qual todas as coisas são criadas, está no centro da visão de mundo de Ibn ‘Arabî e integra todas as suas dimensões díspares. Hakîm não

menciona a Terceira Coisa como um dos sinônimos, mas a continuação da passagem em que Ibn 'Arabî fala dela torna claro que a Realidade das Realidades é de fato a realidade (ou a entidade fixa) do Homem Perfeito:

O homem tem duas relações perfeitas, uma por meio da qual entra no nível divino e outra por meio da qual entra no nível cósmico [...]. Ele é como que um *barzakh* entre o cosmos e o Real, reunindo e abraçando tanto a criação quanto o Real. Ele é a linha divisória entre o nível cósmico e o nível divino, como a linha divisória entre a sombra e a luz do sol. Esta é a *realidade* dele. Por isso, ele tem uma perfeição não-delimitada, tanto no novo advento quanto na eternidade, enquanto Deus tem uma perfeição sem limites na eternidade e não entra no novo advento – quão exaltado Ele é! - e o cosmos tem uma perfeição não-delimitada no novo advento e não entra na eternidade - é demasiado básico para isso! Assim, o homem é todo-abrangente. (Ibn 'Arabî, *Inshâ'*, 22)

5. O Retorno

Depois do *tawhîd*, os dois princípios da fé islâmica restantes são a profecia (*nubuwwa*) e o Retorno (*ma'âd*), uma palavra que é muitas vezes traduzida livremente como escatologia. Tanto para os filósofos quanto para os sufis, a discussão da profecia focava na deiformidade humana e as questões que levantavam levaram os teólogos e juristas a acusá-los de pretenderem ser superiores aos profetas; Ibn 'Arabî,

em particular, foi o centro de uma longa controvérsia sobre os méritos relativos do profeta e do santo (Chodkiewicz 1993b).

Ambas as correntes de pensamento também têm muito a dizer sobre o Retorno, o qual é encarado sob dois aspectos: obrigatório e voluntário. Do ponto de vista do Retorno obrigatório, o cosmos se revela segundo as suas próprias leis inelutáveis e os seres humanos regressam a Deus numa série de etapas que refletem as etapas da cosmogênese. Do ponto de vista do Retorno voluntário, o livre-arbítrio permite ao ser humano desempenhar um papel em determinar a trajetória do seu próprio devir. Em certa medida, ele é cocriador da sua alma e dos reinos póstumos que são vividos em termos cármicos, isto é, como resultado de uma cadeia de causalidade posta em movimento pelas suas próprias compreensões individuais, traços de caráter e atividades. Ibn 'Arabî é um divisor de águas na discussão de ambos os tipos de Retorno, sobretudo porque as suas explicações do *mundus imaginális* lhe permitiram fornecer argumentos racionais para questões como a ressurreição dos corpos que, de acordo com Avicena, não podiam ser compreendidas pela razão, mas só podiam ser aceitas com base na fé (Avicena, *al-Shifâ'*, 347-48; Avicena, *al-Najât*, 3:291). As pistas de Ibn 'Arabî foram alargadas por pensadores posteriores, mais exaustivamente por Mullâ Sadrâ no quarto livro da sua obra magna, *al-Asfâr al-arba'a*, sobre o tema da alma e de seu desenvolvimento (Mullâ Sadrâ 2008).

5.1 O círculo da existência

Quando os teólogos discutiam o Retorno, tentavam provar a exatidão das representações corânicas do Dia da Ressurreição, do inferno e do paraíso, apelando sobretudo à autoridade da palavra de Deus. Tinham pouco a dizer sobre a verdadeira natureza da alma, a estrutura do cosmos ou o estatuto ontológico dos reinos póstumos. Em contrapartida, tanto os filósofos quanto os sufis estavam intensamente interessados nestas questões, bem como na questão complementar da Origem (*mabda'*). A Origem e o Retorno tornaram-se temas importantes em ambas as escolas de pensamento, mas, ao contrário dos filósofos, os sufis destacaram o papel exemplar de Maomé. Assim, por exemplo, retiraram uma imagem favorável de um versículo do Alcorão relacionado com a “viagem noturna” do Profeta (*isrá'*, também chamada *mi'râj* ou “escada”), quando foi levado através e para além dos céus para encontrar Deus: “Ele estava a dois arcos de distância, ou mais perto” (53:9). Em árabe, a palavra *qaws* ou arco [*bow*]⁴, tal como o latim *arcus*, significa também o arco [*arc*]⁵, de modo que os dois arcos [*bows*] podem ser entendidos como dois arcos [*arcs*]. Estes passaram a ser chamados “o arco descendente” (*al-qaws al-nuzûlî*), ou seja, o caminho de delimitação e escuridão crescentes que se afasta da Origem, e “o arco ascendente” (*al-qaws al-su'ûdî*), o desprendimento (*tajarrud*) e luminosidade crescentes da alma no caminho do Retorno.

⁴ NdO: I.é, o arco do arco e flexa.

⁵ NdO: I.é, o arco do círculo.

5.2 Estágios da ascensão

Foi notado que um dos esquemas cosmológicos de Ibn ‘Arabî descreve o universo em termos de vinte e oito letras que articulam palavras no Sopro Todo-Misericordioso. Vinte e uma dessas letras correspondem a etapas do arco descendente, o qual atinge o seu ponto mais baixo com os quatro elementos. As restantes letras designam os estágios do arco ascendente, começando com os minerais, passando pelas plantas, animais, anjos e *jinn*, e depois pelo homem, a vigésima sétima letra. A vigésima oitava e última letra designa “os níveis, estações e estágios”, ou seja, os graus invisíveis de perfeição alcançados pelo desdobramento das almas humanas no caminho do Retorno.

A diferença decisiva entre os animais e os seres humanos não reside na fala ou na racionalidade, mas no fato de o homem ter sido criado na forma de Deus *per se*, isto é, Deus como designado pelo nome todo-abrangente. Todo o resto foi criado sob o cuidado de nomes menos abrangentes. A forma divina de Adão é o rosto todo-inclusivo de Deus, a Realidade das Realidades que abarca toda a gama de possíveis entificações do Ser Não-delimitado. O microcosmo humano tem o potencial de realizar - isto é, de atualizar a realidade de - tudo o que está presente no *Livro do cosmos* e no *Livro das Escrituras*. Assim como o mundo visível, corpóreo, veio se manifestar por meio de vários estágios de entificação, começando com a Realidade das Realidades e descendendo por meio dos mundos invisíveis até alcançar os minerais, assim também os “níveis, estações e estágios” vêm à existência por meio da autorrevelação contínua do

Ser Real nos reinos invisíveis do arco ascendente e alcançam sua fruição quando retornam à Origem. É nesse ponto que o círculo da existência é completado, a linha divisória desaparece e a distinção imaginal entre Real e criação é apagada. Como escreve Ibn ‘Arabî:

“Ele estava a dois arcos [*bows*] de distância.” Nada faz com que os dois arcos [*bows/arcs*] se manifestem a partir do círculo, exceto a linha imaginada. Basta que tenhas dito que é “imaginada”, pois o imaginado é aquilo que não tem existência na sua entidade [...]. O cosmos, ao lado do Real, é algo imaginado ter existência, não uma coisa existente. A coisa existente e a existência não são senão a Entidade do Real. Eis o que Ele diz: “Ou mais perto”. O “mais perto” é a remoção dessa coisa imaginada. Quando é removida da imaginação, nada resta senão um círculo, e os dois arcos [*arcs*] não são entificados. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:40.9)

A encarnação humana no nível visível representa uma etapa essencial na manifestação da Realidade das Realidades, mas a realização dessa Realidade tem lugar no interior da alma, ou seja, nos níveis imaginal e espiritual. As possibilidades de manifestação representadas pelas plantas e animais são relativamente limitadas; a aparência externa revela os seus segredos aos observadores e ninguém confunde uma couve com uma cenoura, ou um cavalo com um burro. Mas não é esse o caso do ser humano, cuja uniformidade exterior esconde uma diversidade interior ilimitada. Os contornos imaginais e espirituais das almas humanas, a consciência e os traços de caráter delas, nunca podem ser julgados pela aparência do corpo;

a virtude e o vício humanos pertencem a domínios invisíveis. A cultura, a arte, a literatura, a política, a ciência, a tecnologia e outras realizações peculiarmente humanas são exteriorizações da alma. Ibn ‘Arabî não está preocupado, no entanto, com todas as possibilidades humanas porque os caminhos que se afastam da realização plena e equilibrada da forma divina são legiões. Antes, ele quer delinear os contornos gerais das perfeições da deiformidade, pois são estas que conduzem à harmonia com o Real nos reinos póstumos. No entanto, mesmo a este nível, é impossível enumerar estas perfeições, uma vez que, como ele nos diz, os seus arquétipos são 124.000, em conformidade com o número de profetas desde o tempo de Adão.

5.3 Os Dois Comandos

Ibn ‘Arabî aborda frequentemente a singularidade cósmica dos seres humanos em termos do comando (*amr*), um importante termo corânico que tem forte influência na forma como os teólogos e filósofos abordaram a questão do determinismo e do livre arbítrio, ou da natureza e da criação. Foi dito anteriormente que o “comando engendrador” (*al-amr al-takwîni*) é a palavra criativa “Sê! (*kun*) e que ela transforma entidades inexistentes em entidades existentes. Deus dirige esta ordem a todas as coisas existentes sem exceção e todas as coisas obedecem a ele. Ele não proporciona nenhuma forma de distinguir entre o certo e o errado, o bem e o mal, o melhor e o pior, porque todas as coisas são exatamente o que têm de ser. Tudo manifesta o Real, *al-Haqq*, e cada um é uma face específica de Deus

com a sua própria *haqq*. Deste ponto de vista, nada no cosmos é *bâtil* - falso, vão ou errado.

Porém, o fato é que o ser humano, criado sob a forma do nome todo-abrangente de Deus, está sempre confrontado com escolhas. A investigação racional é prejudicada na sua capacidade de escolher o bem sobre o mau, o certo sobre o errado, o belo sobre o feio, a *haqq* sobre o *bâtil* porque, sem ajuda externa, não pode transcender as imagens evanescentes que constituem a aparência do cosmos. Ela não tem acesso aos critérios últimos por meio dos quais a *haqq* das coisas - a realidade, verdade, retidão e adequação delas face ao Real – pode ser discernido. Em outras palavras, os livros cósmicos e humanos não podem ser interpretados verdadeiramente (*bi'l-haqq*) sem a orientação (*hudâ*) do Real (*al-haqq*), o autor do comando engendrador. A orientação é precisamente a função dos profetas, por meio dos quais Deus emite mandamentos e proibições. Este ato de emissão é chamado “o comando prescritivo” (*al-amr al-taklîfi*) porque estabelece princípios e diretivas que devem ser seguidos para discernir a *haqq* das coisas e agir apropriadamente.

O comando engendrador traz o cosmos à existência, mas os atributos divinos exigem muito mais do que vida, consciência, desejo, poder e outras qualidades que são pressupostas pela existência de minerais, plantas e animais. Entre as possibilidades ontológicas presentes em ato na Essência e manifestas em ato no universo estão a misericórdia, o amor, a compaixão, o perdão, a justiça, a equidade, a sabedoria e muitos outros traços morais e éticos cujo significado somente se torna claro na atividade e nas interações humanas. Todas estas são qualidades ontológicas, mas, para que se tornem plenamente manifestas, o comando engendrador deve dar

origem ao comando prescritivo que instrui as pessoas na *haqq* do amor, da misericórdia, da beneficência, da bondade e de outros traços. Tornar-se corretamente caracterizado pelos nomes divinos não acontece simplesmente pelo curso natural dos acontecimentos; exige-se o empenho da vontade. Só escolhendo a *haqq* em vez do *bâtil*, o certo em vez do errado, o bem em vez do mal, é que as pessoas podem realizar todas as possibilidades da sua própria deformidade.

Ao disponibilizar a orientação, o comando prescritivo oferece também a possibilidade do erro e do desvio. É a ocasião, por outras palavras, para a atualização de várias possibilidades de ser e de se tornar que são exigidas por atributos divinos como a severidade, a ira, o orgulho e a vingança, para não falar do perdão e do indulto. Em todo caso, o ser humano, por meio da sua própria liberdade, desempenha um papel na atualização das possibilidades do Infinito Divino que, de outro modo, não teriam razão de ser, o paraíso e o inferno sendo os exemplos mais salientes. Distinguir entre os dois comandos permite-nos compreender a diferença entre fato e valor, entre o que é e o que deve ser. Porém estes são dois lados de uma mesma autorrevelação do Ser. Ao dar ordens e proibições, o Real introduz fatores causais que forçam o ser humano a assumir a responsabilidade daquilo que se tornará no plano moral e espiritual. É por isso que Ibn ‘Arabî diz que as pessoas são “compelidas a serem livres” (*majbûr fî ikhtiyârihim*). O grau em que se conformam com a letra e o espírito do comando prescritivo determina “os níveis, estações e estágios” que alcançarão no arco ascendente do Retorno; postumamente, os seus níveis e estágios diferenciar-se-ão nos níveis ascendentes do paraíso e nos níveis descendentes do inferno. Sem o

ser humano (ou seres análogos, todo-abrangentes e livres), uma infinidade de possibilidades ontológicas não encontraria atualização. Como diz Ibn ‘Arabî, “Se não fosse por nós, o outro mundo nunca se diferenciaria deste mundo” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:253.21).

6. Perfeição humana

Tal como os filósofos, Ibn ‘Arabî vê a alma humana como um potencial ilimitado e entende que o objetivo da vida repousa na atualização desse potencial. Avicena resume o ponto de vista filosófico numa passagem que se encontra em duas das suas principais obras:

A perfeição específica da alma racional é que ela se torne um mundo intelectual dentro do qual está representada a forma do Todo, o arranjo inteligível no Todo e o bem que é derramado sobre o Todo [...]. Ela transforma-se num mundo inteligível, paralelo a todo o mundo existente, e testemunha o que é a harmonia incondicionada, o bem incondicionado e a beleza real e incondicionada, enquanto está unificada com ela, impressa na semelhança e aparência dela, amarrada ao fio dela, e vindo a ser a partir da substância dela. (Avicena, *al-Shifâ*, 350; Avicena, *al-Najât*, 3:293)

Ibn ‘Arabî concorda com este quadro geral, mas considera-o estéril porque não leva em conta aquelas dimensões da realidade - a

vasta maioria das dimensões, no seu entender - que não pertencem propriamente ao mundo da inteligência; todos os domínios intermédios, para não falar do próprio domínio sensível, são essencialmente imaginais, não inteligíveis. Ele insiste, de fato, que “a imaginação é a coisa mais ampla que se conhece” porque

exerce as suas propriedades por meio da sua realidade sobre todas as coisas e não coisas. Ela confere forma à inexistência absoluta, ao impossível, ao Necessário e à possibilidade; ela torna a existência inexistente e a inexistência existente (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:306.17, 306.6).

Em várias passagens, Ibn ‘Arabî descreve a subida da alma na escada (*mi’râj*) para Deus. Uma delas é o capítulo 167 das *Aberturas*, intitulado “Sobre o verdadeiro conhecimento da alquimia da felicidade”. Aqui, ele contrasta as escadas paralelas de um filósofo e do seguidor de um profeta. Em cada etapa, o seguidor encontra o que Maomé encontrou na sua Viagem Noturna, mas o filósofo encontra apenas o que o seu conhecimento do mundo natural lhe permite encontrar; em suma, quando aqueles que buscam passam pelos reinos ascendentes do *mundus imaginalis*, ganham o que está de acordo com a sua própria preparação cognitiva. No primeiro céu, por exemplo, o seguidor encontra o profeta Adão, a quem Deus tinha “ensinado todos os nomes”, e se beneficia da onisciência de Adão, mas o filósofo encontra apenas a lua. Em cada nível sucessivo, o seguidor encontra um profeta e assimila os seus conhecimentos, mas o filósofo encontra as esferas celestes (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, capítulo

167, 1997, 2019). É digno de nota que o próprio Avicena tinha escrito uma interpretação da viagem noturna de Maomé em termos filosóficos que é paralela à que Ibn ‘Arabî atribui aqui ao filósofo, mas o texto estava em persa, portanto Ibn ‘Arabî não o teria visto (Heath 1992).

6.1 A Estação de Nenhuma Estação

Cada um dos “níveis, estações e estágios” representa uma atualização de uma deiformidade potencial ou uma instância de vir a ser caracterizada por um ou mais nomes divinos. Cada atributo divino e cada arquétipo profético estabelece uma “estação” (*maqâm*) na qual os seres humanos podem estar e a partir da qual podem observar a natureza das coisas. Existem inúmeras estações de conhecimento e perfeição espiritual e cada uma delas confere traços de carácter e pontos de vista específicos. Ibn ‘Arabî diz-nos frequentemente que tal e tal capítulo das *Aberturas* pertence ao ponto de observação de Moisés, Jesus ou Abraão. Da mesma forma, ele divide as *Pedras do Anel* em vinte e sete capítulos, cada um dos quais é dedicado a um profeta ou sábio que é apresentado como uma palavra ou *logos* (*kalima*) que incorpora a sabedoria (*hikma*) de um nome divino específico. O seu objetivo final ao descrever os vários pontos de observação é realçar a Estação de Nenhuma Estação (*maqâm lâ maqâm*), também chamada “a Estação muhamadiana”. Esta é a plena realização da Realidade das Realidades; ela engloba todas as estações e pontos de observação sem ser determinada e definida por nenhum deles. “As pessoas perfeitas compreenderam

todas as estações e estados e passaram para além destes para a estação acima tanto da majestade como da beleza, de modo que elas não têm nenhum atributo nem descrição” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:133.19).

De fato, o Homem Perfeito, situado na Estação de Nenhuma Estação, é o análogo humano do Ser Não-delimitado, que assume todas as delimitações ele mesmo sem se tornar limitado. Às vezes, Qûnawî chama esta estação de “o ponto no centro do círculo da existência” porque não tem dimensões em si, mas toda a realidade manifesta está organizada em referência a ela. Ele também a explica em termos do contraste entre Ser e quiddidade (*i.e.*, entidade fixa). Todas as pessoas, exceto o Homem Perfeito, têm uma qualidade (*whatness*) específica que as distingue de todas as outras pessoas, o que equivale a dizer que cada pessoa se encontra em um “nível, estação e etapa” definidos. O Homem Perfeito, no entanto, manifesta o Real *per se*, assim sua qualidade (*whatness*) é idêntica ao Ser, não a isto ou aquilo. Qûnawî escreve:

Ninguém saboreia isto e alcança a sua fonte exceto aquele cuja essência chegou a ser não-delimitada. Então os nós - as propriedades contingentes, os estados, os atributos, as estações, as configurações, os atos e as crenças - são soltos, e ele não é confinado por nenhum deles. Por sua essência, ele flui em tudo, assim como a existência flui nas realidades de todas as coisas sem fim ou começo [...]. Quando o Real me permitiu testemunhar este tremendo lugar de testemunho, vi que o seu possuidor não tem entidade fixa nem realidade. (Qûnawî, *al-Nafahât*, 265-66; citado em Chittick 2004)

6.2 O Homem Perfeito

Como o modelo da possibilidade humana, o Homem Perfeito representa o indivíduo que atravessou o círculo da existência, alcançou a estação do Comprimento de Dois Arcos e regressou à sua origem, a Realidade das Realidades. Permanecendo na Estação de Nenhuma Estação, ele é Ele/não Ele, Eterno/recém-chegado, Infinito/finito. Só ele funciona como “vice-regente” (*khalîfa*) ou representante de Deus, o intermediário entre Deus e a criação, que é precisamente o papel para o qual Adão foi criado (Corão 2:30). Qûnawî escreve:

O verdadeiro Homem Perfeito é o *barzakh* entre a Necessidade e a possibilidade, o espelho que reúne em sua essência e nível os atributos e as propriedades da Eternidade e do novo advento [...]. Ele é o intermediário entre o Real e a criação [...]. Se não fosse por ele e pelo fato de agir como um *barzakh* não diferente dos dois lados, nada do cosmos receberia a efusão divina e unitária, devido à falta de correspondência e interrelação. (Qûnawî, *al-Fukûk*, 248)

Dito de outra forma, o Homem Perfeito é o espírito que anima o cosmos. Este é o tema que inicia o primeiro capítulo das *Pedras do anel* de Ibn ‘Arabî que explica a maneira pela qual Adão - o ser humano - manifesta a sabedoria do nome todo-abrangente. De forma paralela, ele escreve nas *Aberturas*:

O cosmos inteiro é a diferenciação de Adão, e Adão é o Livro Todo-Abrangente. Em relação ao cosmos, ele é como o espírito em relação ao corpo. Assim, o homem é o espírito do cosmos, e o cosmos é o corpo. Juntando tudo isso, o cosmos é o grande homem enquanto o homem estiver dentro dele. Porém, se olhares para o cosmos apenas, sem o homem, encontrá-lo-ás como um corpo proporcionado sem um espírito. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:67.28)

6.3 Presenças Divinas

Os seguidores de Ibn ‘Arabî resumiam frequentemente a noção de Homem Perfeito recorrendo a um esquema que veio a ser conhecido como “as Cinco Presenças Divinas” (*al-hadarât al-ilâhiyyat al-khams*). Ibn ‘Arabî usa presença (*hadra*) para designar qualquer domínio no qual o Ser (*i.e.*, encontrar e ser encontrado) se manifesta sob os auspícios de uma qualidade geral; neste sentido, é aproximadamente sinônimo de mundo (*‘âlam*) ou nível (*martaba*). Em uma passagem, por exemplo, ele explica que o cosmos é constituído por dois mundos ou duas presenças, aquela do Invisível e do Visível, “embora uma terceira presença nasça entre as duas por terem se juntado”, e que é o mundo da imaginação (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:42.5). Mais frequentemente, como no seu capítulo sobre os nomes divinos nas *Aberturas*, ele usa a presença para designar o domínio de influência de um nome e depois descreve várias formas nas quais as propriedades e os traços do nome se manifestam no cosmos e nos seres humanos; poder-se-ia dizer que

ele está descrevendo como as coisas participam nas ideias platônicas. A mais inclusiva destas presenças é a “divina” (*al-hadrat al-ilâhiyya*), isto é, o reino que está sob o domínio do nome todo-abrangente. A seu respeito, Ibn ‘Arabî escreve: “Não há nada no Ser/existência [*wujûd*] senão a Presença Divina, que é a Sua Essência, os Seus atributos e os Seus atos” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:114.14).

Qûnawî parece ter sido o primeiro a falar das “Cinco Presenças Divinas” e a expressão logo se tornou comum, embora vários esquemas diferentes tenham sido propostos. Ele usa a expressão para explicar como a Realidade das Realidades, ou a Primeira Entificação, abarca todas as entificações e assim se manifesta em cinco reinos básicos. A primeira presença é a Realidade das Realidades *in divinis*, abrangendo o conhecimento divino do cosmos. A segunda, terceira e quarta presenças são os mesmos três mundos sobre os quais Ibn ‘Arabî falou: o invisível (espiritual), o imaginal e o visível (corpóreo). A quinta presença é o Homem Perfeito no seu desenvolvimento todo-abrangente, abarcando as outras quatro presenças num todo sintético: sua entidade fixa é idêntica à Realidade das Realidades, seu espírito ao mundo invisível, sua alma ao mundo imaginal e seu corpo ao reino visível (Chittick 1984). Nesta forma de conceber o homem, o papel que o *Logos* desempenha no nascimento do cosmos é claro. Qûnawî resume-o em poucas palavras: O Homem Perfeito é “a realidade humana aperfeiçoada da Essência, dos quais um dos níveis é a Divindade [*al-ulûhiyya*]; todas as coisas existentes são os *loci* de manifestação das suas qualidades e propriedades diferenciadas” (Qûnawî, *al-Nafahât*, 66-67).

7. Bibliografia

7.1 Fontes primárias

7.1.1 Textos de Ibn ‘Arabî

- ‘Anqâ mughrib fi khatm al-awliyâ’ wa shams al-maghrib*, G. T. Elmore (trans.), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabî’s Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden: E. J. Brill, 1999.
- Fusûs al-hikam*, A. ‘Affî (ed.), Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1946.
- Fusûs al-hikam*, Binyamin Abrahamov (trans.), *Ibn al-‘Arabî’s Fusûs al-hikam: An Annotated Translation of “The Bezels of Wisdom”*, London: Routledge, 2015.
- Fusûs al-hikam*, R. W. J. Austin (trans.), *Ibn al-‘Arabî: The Bezels of Wisdom*, Ramsey: Paulist Press, 1981.
- Fusûs al-hikam*, C. K. Dagli (trans.), *The Ringstones of Wisdom*, Chicago: Kazi, 2004.
- al-Futûhât al-makkiyya*, Cairo, 1911; reprinted, Beirut: Dâr Sâdir, n.d.
- al-Futûhât al-makkiyya*, 14 volumes, O. Yahia (ed.), Cairo: al-Hay’at al-Misriyyat al-‘Âmma li’l-Kitâb, 1972–91.
- al-Futûhât al-Makkiyya: Textes choisis/Selected Texts*, M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril, and J. Morris (trans.), Paris: Sindbad, 1989; also available as *The Meccan Revelations*, 2 vols., New York: Pir Press, 2002–4.
- al-Futûhât al-makkiyya*, Chapter 167, *L’alchimie du bonheur parfait*, S. Ruspoli (trans.), Paris: Berg International, 1997.

- Inshâ' al-dawâ'ir*, in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden: E. J. Brill, 1919.
- Inshâ' al-dawâ'ir*, "The Book of the Description of the Encompassing Circles", P. B. Fenton and M. Gloton (trans.), in *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Hirtenstein, S. and M. Tiernan (eds.), Shaftesbury: Element, 1993, pp. 12–43.
- al-Isfâr 'an natâ'ij al-asfâr*, D. Gril (ed. and trans.), *Le dévoilement des effets du voyage*, Combas: Editions de l'Éclat, 1994.
- Ittihâd al-kawnî: The Universal Tree and the Four Birds*, Angela Jaffray (trans.), Oxford: Anqa, 2006.
- Kitâb kashf al-ma'nâ 'an sirr asmâ' Allâh al-husnâ*, P. Beneito (ed. and trans.), *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997.
- Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya*, S. Hakim and P. Beneito (ed. and trans.), *Las Contemplaciones de los Misterios*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994.
- Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya*, P. Beneito and C. Twynch (trans.), *Contemplation of the Holy Mysteries*, Oxford: Anqa, 2001.

7.1.2 Outras fontes primárias

- Avicenna (Ibn Sînâ), *al-Najât*, M. S. al-Kurdî (ed.), Cairo: Matba'at al-Sa'âda, 1938.
- , *al-Shifâ': The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. and trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2005.

- Mullâ Sadrâ, 2008, *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy*, tr. Latimah-Parvin Peerwani, London: ICAS Press.
- Qûnawî, Sadr al-Dîn, *al-Fukûk*, M. Khwâjawî (ed.), Tehran: Mawlâ, 1992.
- , *al-Murâsalât: Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dîn-i Qûnawî und Nasîr ud-Dîn-i Tûsî*, G. Schubert (ed.), Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995.
- , *al-Nafahât al-ilâhiyya*, M. Khwâjawî (ed.), Tehran: Mawlâ, 1996.
- , “*al-Nusûs: The Texts*,” William C. Chittick (trans.), *An Anthology of Philosophy in Persia, vol. 4: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism*, S.H. Nasr and M. Aminrazavi (ed.), London: I.B. Tauris, 2012, pp. 416–34.

7.1 Fontes secundárias

- Addas, C., 1993, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabi*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society.
- Almond, I., 2004, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*, London: Routledge.
- Asín Palacios, M., 1931, *El Islam cristianizado*, Madrid. French trans. as *L’Islam christianisé: Étude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabi de Murcie*, Paris: Guy Trédaniel, 1982.
- Akti, Selahattin, 2016, *Gott und das Übel: Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, Lucerne: Chalice Verlag.

- Bashier, S., 2004, *Ibn al-'Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of New York Press.
- , 2012, *The Story of Islamic Philosophy: Ibn 'Arabî, Ibn Tufayl, and Others on the Limit between Naturalism and Tradition*, Albany: State University of New York Press.
- Böwering, G., 1994, "Ibn 'Arabî's Concept of Time", in *God is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel*, Alma Giese and J. Christoph Bürgel (eds.), New York: Peter Lang, pp. 71–91.
- Burckhardt, T., 1977, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*, Gloucestershire: Beshara Publications.
- Chittick, W. C., 1982, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysarî", *The Muslim World*, 72: 107–28.
- , 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
- , 1994a, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press.
- , 1994b, "Rûmî and *Wahdat al-wujûd*", in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, A. Banani, R. Hovanisian, and G. Sabagh (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70–111.
- , 1996, "Ibn 'Arabî" and "The School of Ibn 'Arabî", in *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), London: Routledge, pp. 497–523.
- , 1998, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press.

- , 2004, “The Central Point: Qûnawî’s Role in the School of Ibn ‘Arabî”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 35: 25–45.
- , 2005, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford: Oneworld.
- , 2013, “Ibn ‘Arabî on the Ultimate Model of the Ultimate”, *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Jeanine Diller and Asa Kasher (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 915–29.
- Coates, P., 2002, *Ibn ‘Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, Oxford: Anqa.
- Chodkiewicz, M., 1993a, *An Ocean Without Shore: Ibn ‘Arabî, the Book, and the Law*, Albany: State University of New York Press.
- , 1993b, *The Seal of the Saints*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society.
- Corbin, H., 1958, *L’imagination créatrice dans le soufisme de Ibn ‘Arabî*, Paris: Flammarion; trans. Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn ‘Arabî*, Princeton: Princeton University Press, 1969; re-issued by Princeton University Press as *Alone with the Alone*, 1998.
- Dagli, Caner, *Ibn al-‘Arabî and Islamic Intellectual Culture*, London: Routledge.
- DeCilis, Maria, 2013, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn ‘Arabi*, London: Routledge.
- Dobie, R. J., 2007, “The Phenomenology of *Wujud* in the Thought of Ibn ‘Arabi”, in *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, A. T. Tymieniecka (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 313–22.

- , 2009, *Logos & Revelation: Ibn 'Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Ebstein, Michael, 2013, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabî and the Ismâ'îlî Tradition*, Leiden: Brill.
- Ghandour, Ali, 2018, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*, Hamburg: Editio Gryphus.
- Hakîm, S. al-, 1981, *al-Mu'jam al-sûffî*, Beirut: Dandara.
- Heath, P., 1992, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Izutsu, T., 1966, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo: Keio University; second edition, *Sufism and Taoism*, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- , 1977, "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism", in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, S. H. Nasr (ed.), Tehran: Institute of Islamic Studies, pp. 115–48; reprinted in Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things*, Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994, pp. 141–73.
- Knysh, A. D., 1999, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press.
- Lala, Ismail, 2019, *Knowing God: Ibn 'Arabî 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî's Metaphysics of the Divine*, Leiden: Brill.
- Lipton, Gregory A., 2018, *Rethinking Ibn Arabi*, New York: Oxford University Press.

- Mayer, T., 2008. "Theology and Sufism", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, T. Winter (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258–87.
- McAuley, D. E., 2012, *Ibn 'Arabi's Mystical Poetics*, New York: Oxford University Press.
- Morris, J., 1986–87, "Ibn 'Arabi and his Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, 106: 539–51, and 107: 101–19.
- , 2003, "Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and 'Translating' the 'Meccan Illuminations,'" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 33: 54–99, and 34: 103–45.
- , 2005, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations*, Louisville: Fons Vitae.
- Murata, Sachiko, 1992, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press.
- , Chittick, W. C., and Tu Weiming, 2008, *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nettler, R. J., 2003, *Sufi Metaphysics and Quranic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Oxford: Islamic Texts Society.
- Rahmati, Fateme, 2007, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in Der Mystik Ibn 'Arabis*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rosenthal, F., 1988, "Ibn 'Arabi between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, 31: 1–35.
- Sells, M. A., 1994, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: University of Chicago Press.

- Shah-Kazemi, R., 2006, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington: World Wisdom.
- Smirnov, A. V., 1993, “Nicholas of Cusa and Ibn ‘Arabî: Two Philosophies of Mysticism”, *Philosophy East and West*, 43: 65–86.
- Stelzer, S., 1996, “Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn ‘Arabî, and the Matter of Knowledge”, *Alif*, 16: pp. 19–55.
- Takeshita, M., 1982, “An Analysis of Ibn ‘Arabî’s *Inshâ’ al-Dawâ’ir* with Particular Reference to the Doctrine of the “Third Thing””, *Journal of Near Eastern Studies*, 41: 243–60.
- , 1987, *Ibn ‘Arabî’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Todd, Richard, 2014, *The Sufi Doctrine of Man: Sadr al-Dîn al-Qûnawî’s Metaphysical Anthropology*, Leiden: Brill.
- Yousef, M. H., 2007, *Ibn ‘Arabi—Time and Cosmology*, London: Routledge.
- Zargar, C. A., 2011, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Zine, Mohammed Chaouki, 2010, *Ibn ‘Arabi: Gnoséologie et manifestation de l’être*, Beirut: Arab Scientific Publishers.

8. Ferramentas acadêmicas

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

9. Outros recursos disponíveis online

[The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society](#)

Mulla Sadra¹

Sajjad Rizvi

Sadr al-Din Muhammad b. Ibrahim b. Yahya Qawami Shirazi (ca. 1571-1636) é, sem dúvida, o filósofo islâmico mais importante depois de Avicena. Mais conhecido como Mulla Sadra, mais tarde ele recebeu o título de Sadr al-Muta'allihin (Mestre dos teósofos) por sua abordagem filosófica que combinava o interesse pela teologia e o uso de percepções da intuição mística. Ele considerava a filosofia como sendo um conjunto de exercícios espirituais e um processo de teose, uma busca pela sabedoria cujo objetivo era adquirir sabedoria e tornar-se um sábio e, portanto, tornar-se semelhante a Deus. Ele defendia um método filosófico radical que tentava transcender a

¹ Tradução Tadeu M. Verza.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 9 de junho de 2009. Houve revisão com alterações substanciais em 5 de fevereiro de 2019. O texto a seguir é a tradução do verbete do Prof. Sajjad Rizvi sobre Mulla Sadra publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/mulla-sadra/>.

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/entries/mulla-sadra/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

simples dicotomia entre um modo discursivo e raciocinativo de reflexão e conhecimento e um modo de conhecimento mais intuitivo, poético e não proposicional. Ele ficou famoso como o pensador que revolucionou a doutrina da existência na metafísica islâmica. Ao criticar a metafísica aristotélica, que presumia que o material básico da realidade era constituído por substâncias, ele iniciou uma metafísica (neoplatônica) de processo de mudança, fundamentada e movida por atos de ser. Pensador perspicaz que escreveu obras em filosofia, teologia, misticismo e exegese escriturária, ele tentou uma síntese ampla de abordagens do pensamento islâmico e defendeu a necessidade do método de compreensão da realidade por meio de uma mistura de raciocínio lógico, inspiração espiritual e uma profunda meditação sobre as principais fontes das escrituras da tradição xiita duodecimana do Islã. Tendo uma abordagem holística da investigação filosófica, sua compreensão da busca pela sabedoria incluía a hermenêutica e a exegese escriturária, bem como o raciocínio teológico. Figura-chave de um grupo de pensadores a quem Nasr e Corbin se referiram como a “Escola de Isfahan”, ele desempenhou um papel importante na vida intelectual durante a revitalização da filosofia sob o Xá Safávida ‘Abbas I (r. 996-1038 AH/1588-1629 EC) e, mais tarde, foi o professor mais importante do seminário filosófico conhecido como Madrasa-yi Khan em sua cidade natal, Shiraz. Desde o início do século XIX, o pensamento de Mulla Sadra tornou-se o paradigma filosófico dominante no seminário xiita do Oriente Islâmico e também foi amplamente influente no sul da Ásia.

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obra | 2. Filosofia, 2.1. Definição de filosofia, 2.2. Fazendo filosofia | 3. Metafísica, 3.1. Ser e Existência, 3.2 Monismo e pluralismo, 3.3 Prova da existência de Deus, 3.4 A existência simples | 4. Noética: epistemologia e psicologia, 4.1 A natureza da alma, 4.2 A relação alma-corpo, 4.3 Existência mental, 4.4 A natureza do conhecimento, 4.5 Identidade do intelecto e do que é inteligido | 5. Escatologia, 5.1 Os onze princípios, 5.2 Escatologia como complemento da metafísica | 6. Legado e a escola de Mulla Sadra | 7. Bibliografia, 7.1 Edições, 7.2 Traduções, 7.3 Biografias modernas, 7.4 Estudos modernos, 7.5 Outras referências | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

1.1 Vida

Mulla Sadra foi o único filho de uma família palacina de Shiraz, no sul do Irã, por volta de 979 AH/1571-72 EC. Jovem brilhante, seu interesse por atividades intelectuais foi incentivado pelo pai, e Mulla Sadra se mudou primeiro para Qazvin em 1000 AH/1591 EC e depois para Isfahan em 1006 AH/1597 EC, capitais sucessivas do império Safávida, para estudar filosofia, teologia, tradição profética, hermenêutica e exegese do Alcorão. Seus professores foram os dois estudiosos mais proeminentes da época, Mir Muhammad Baqir Damad Astarabadi, neto do poderoso jurista e estadista ‘Ali Karaki, e Shaykh Baha’ al-Din ‘Amili, conhecido como Shaykh Baha’i (m. 1030 AH/1620-21 EC), que foi o principal jurista em Isfahan durante o reinado de Shah Abbas I. Com o primeiro, estudou filosofia e

teologia, em especial as obras peripatéticas de Avicena (m. 428 AH/1037 EC) e do aluno dele Bahmanyar (m. 458 AH/1066 EC), a *Plotiniana Arabica* pseudo-aristotélica (em especial a chamada *Teologia de Aristóteles*²) e as obras iluminacionistas de Suhrawardi (m. 586 AH/1191 EC). Com o Shaykh Baha'i, como foi o caso de vários outros alunos, ele estudou as ciências escriturárias de exegese do Alcorão e as tradições dos imãs xiitas. Ao contrário do que Corbin e outros afirmaram (Corbin 1971: 58; Nasr 1977: 32), parece não haver evidência de que ele tenha estudado com outro intrigante erudito de Astarabad e associado de Mir Damad, Mir Findiriski (m. 1050 AH/1640-41 EC), um erudito itinerante que passou muito tempo estudando filosofias e religiões indianas. Certamente, a história registrada por alguns dos dicionários biográficos posteriores que afirmam que Mulla Sadra foi aconselhado por Mir Findiriski a estudar com Mir Damad é apócrifa. Não temos uma licença formal (*ijaza*) de seus professores que tenha chegado até nós, o que poderia atestar seu estudo com eles e o conteúdo do currículo; certamente, sabemos que tanto Mir Damad quanto o Shaikh Baha'i concederam várias dessas licenças e atestados de estudo a seus alunos, conforme compilado por Majlisi II (Mulla Muhammad Baqir Majlisi, conhecido como 'Allama-yi Majlisi, 1036-1110 AH/1627-99 EC) em *Bihar al-anwar* [*Selos das luzes*]. No entanto, temos uma fonte muito valiosa que registra a relação íntima de seu estudo e até mesmo o discipulado

² NdO: Há uma tradução desta obra por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*. (Obras completas de Aristóteles, vol. XIII, tomo II). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010)

espiritual em uma coleção literária-poética do início do século XVII de Qazvin, conhecida como Jung-i Qazvin. Esse códice (que está na Biblioteca Nacional de Teerã) inclui anotações autógrafas de Mir Damad, Shaikh Baha'i e Mulla Sadra. Entre essas anotações estão declarações curtas do tipo *ijaza* para Mulla Sadra. O Shaikh Baha'i citou algumas narrações dos Imãs e escreveu que o fez a pedido de seu "ilustre e mais excelente, inteligente, espirituoso e puro filho Sadra" (Khaminihi 2000: 59). Da mesma forma, em uma nota, Mir Damad se referiu a Sadra como seu filho espiritual (Khaminihi 2000: 56). A dupla influência de seus professores pode ser avaliada em suas primeiras anotações, as quais revelam um interesse pelo sufismo, especialmente pela poesia sufi e pela lei. Essas anotações foram provavelmente escritas em Shiraz em 1016 AH/1607-8 EC. No entanto, o interesse pelo sufismo não implica necessariamente a afiliação a uma ordem sufi, uma prática que, de qualquer forma, era altamente controversa nesse período: a alegação do sufi Ma'sum-'Ali-Shah, da ordem Ni'mat-Allahi do século XIX, de que Mulla Sadra era um sufi Nurbakhshi não pode ser comprovada.

Concluindo seu treinamento e possivelmente motivado pela morte do pai em 1010 AH/1601-2 EC, ele retornou a Shiraz para trabalhar e ensinar. Porém, não conseguindo encontrar um patrono adequado e enfrentando a oposição e as críticas de uma cidade que havia esquecido o valor do estudo da filosofia, se retirou para Kahak, um pequeno vilarejo nos arredores da cidade sagrada de Qom, para meditar sobre suas investigações e iniciar a composição de suas principais obras, especialmente sua suma filosófica e teológica, *al-Hikma muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (*Sabedoria transcendente das quatro jornadas do intelecto*), popularmente

conhecido como *al-Asfar al-arba'a* (*As quatro jornadas*). Seu retiro (*khalvat*) durou provavelmente cinco anos. Em seguida, iniciou uma vida itinerante, ensinando e escrevendo em Qom, visitando e se correspondendo com Mir Damad em Isfahan até a morte deste último em 1040 AH/1631 EC, e passando algum tempo nas propriedades de sua família em Shiraz. Algumas evidências de manuscritos atestam sua vida itinerante até 1040 AH/1630-1 EC. Seu relacionamento com Mir Damad foi particularmente importante: ele começou a adotar as ideias de seu professor até mudar de opinião mais tarde, mas Mir Damad continuou sendo seu mestre espiritual. Sua devoção foi expressa nas cartas que eles trocaram. Em uma carta datada de 1018 AH/1609-10 EC de Shiraz, Mulla Sadra descreveu Mir Damad como “o distribuidor da graça aos corações dos sábios, o décimo primeiro intelecto, aquele que domina a teoria e a prática das ciências, o senhor (*sayyid*) dos filósofos e o mestre dos juristas, o mais nobre dos estudiosos, o civilizador do Islã” (Khamenehi 2000: 109). Em outra carta datada de 1037 A.H./1627-8 EC, provavelmente de Qom, ele se queixou da distância entre eles e expressou preocupação com a saúde de Mir Damad, descrevendo-o como “nosso mestre e senhor (*sayyid*), que Deus preserve sua sombra sobre seus discípulos distantes, preservando sua nobre existência e sua honra e a luz da iluminação de sua luz que ilumina os corações dos viajantes espirituais” (Khaminihi 2000: 113).

Ele treinou vários filósofos importantes do período em Qom, sendo que os mais importantes foram Muhsin Fayz-i Kashani (m. 1090 AH/1680-1 EC), que estudou com ele entre 1030 AH/1620-1 EC e 1038 AH/1628-9 EC conforme atesta o tratado autobiográfico de Fayz, *Sharh-i Sadr*, e 'Abd al-Razzaq Lahiji (conhecido como Fayyaz-i

Lahiji, m. 1072 AH/1661-2 EC), os quais tornaram-se seus genros. Outros alunos foram os filósofos Husayn Tunikabuni (m. 1105 AH/1693-4 EC) e Muhammad Riza Aqajani (m. 1071 AH/1660-1 EC). Após seu retiro em Qom, Mulla Sadra provavelmente se casou em Shiraz. Uma fonte moderna sugere que sua esposa era filha de Mirza Zia al-Din Muhammad Razi, o que significaria que sua esposa e a mãe de Fayz eram irmãs, sugerindo um relacionamento anterior ao de professor e aluno. Como um homem abastado, Mulla Sadra teve cinco filhos que sobreviveram e uma grande família, incluindo empregados e alunos. Sua primogênita, Umm Kulsum, nasceu em 1019 AH/1610-1 EC e mais tarde se casou com seu aluno Fayyaz-i Lahiji em Qom. Outra filha, Zubayda, nasceu em 1024 AH/1615 EC em Qom e casou-se mais tarde com Fayz-i Kashani. Sua terceira filha, Ma'suma, nasceu em Qom em 1033 AH/1623-4 EC, e depois se casou com outro aluno, Qutb al-Din Muhammad Nayrizi, sobre o qual não há registros. Mulla Sadra também teve três filhos que se tornaram eruditos por mérito próprio: Ibrahim, que nasceu em Qom em 1021 AH/1612-3 EC, tornou-se um teólogo proeminente na corte e morreu em Isfahan em 1071 AH/1660-1 EC, Nizam al-Din Ahmad, que nasceu em Kashan em 1031 AH/1621-2 EC e morreu em Shiraz em 1074 AH/1664 EC e seu filho mais novo, Muhammad Riza, que provavelmente nasceu em Qom, mas sobre ele não temos nenhuma informação biográfica.

Em 1040 AH/1630-1 EC, Mulla Sadra mudou-se permanentemente para sua cidade natal a pedido de (possivelmente seu ex-aluno) Imamquli Khan (m. 1042 AH/1633 EC), o extremamente poderoso governador-geral (*beglerbegi*) da província natal de Sadra, Fars, e filho do célebre comandante militar georgiano Allahviridi

Khan. O seminário Madrasa-yi Khan, fundado pelo pai de Imamquli e concluído em 1024 AH/1615 EC, foi estabelecido com o objetivo expresso de ensinar filosofia e ciências. Mulla Sadra foi a escolha óbvia para lecionar lá e é possível que tenha começado sua associação com a instituição desde o início. Ele concluiu sua principal obra, *As quatro jornadas (al-Asfar al-arba'a)*, em Shiraz, em 1038 AH/1628 EC e, no mesmo ano, o viajante inglês Sir Thomas Herbert descreveu a Madrasa: “e [de fato] Shyras tem um colégio onde se lê filosofia, astrologia, física, química e matemática; e é ainda o mais famoso na Pérsia” (Herbert, *Some Years Travel*, Londres, 1634, p. 129). Esse último período de sua vida foi produtivo e ele era muito respeitado como professor em sua cidade natal. Após uma carreira ilustre e prolífica, ele morreu em Basra, a caminho de sua sétima peregrinação a Meca. A data tradicionalmente dada para sua morte é 1050 AH/1640-1 EC. Entretanto, não há evidências claras que sustentem essa data. Seu neto Muhammad ‘Alam al-Huda, filho de Fayz-i Kashani, relatou que seu avô morreu em Basra em 1045 AH/1635-6 EC e foi enterrado em Najaf no recinto do santuário do primeiro Imã xiita ‘Ali b. Abi Talib (Khaminihi 2000: 414). Isso é atestado em dois paratextos de suas obras e parece ser corroborado pelo fato de a data de conclusão das suas últimas obras, incluindo aquelas deixadas incompletas, ser 1044 AH/1635 EC.

1.2 Obra

Mulla Sadra escreveu mais de quarenta e cinco obras. Sua obra magna, *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*,

conhecida como *al-Asfar al-arba'a* (*As quatro jornadas*), é um grande compêndio de filosofia e teologia que, em vez de seguir as divisões tradicionais de lógica, física e metafísica, mapeia a investigação intelectual conforme uma metáfora mística da jornada da alma neste mundo. Por isso, é popularmente conhecida como *As quatro jornadas*. Ele começou a escrevê-la em 1015 AH/1606 EC em Kahak e a concluiu em Shiraz em 1038 AH/1628 EC. A primeira jornada deste mundo para Deus fornece, àquele que busca, os princípios intelectuais para compreender a filosofia, como a definição básica de filosofia e metafísica, o significado da metafísica e a questão do ser para esse estudo. Nessa jornada, aquele que busca se afasta da multiplicidade e do engano fenomênico em direção à unidade e à consciência da natureza subjacente da realidade. A segunda jornada em Deus, com Deus, é um discurso sobre a natureza de Deus, os atributos divinos e significativamente inclui sua famosa prova da existência de Deus. É o estágio da absorção do místico na essência divina e do apagamento do eu. A terceira jornada de Deus para este mundo explica a relação Deus-mundo, a natureza, o tempo e a criação e as categorias ontológicas neste mundo. Para o místico, esse é o retorno à sobriedade e a compreensão dos deveres do agir moral neste mundo. A jornada final neste mundo com Deus é uma descrição da psicologia humana com foco na soteriologia e na escatologia e revela mais claramente o significado do xiismo duodecimano para seu pensamento. Esse é o estágio final da jornada do místico, um reconhecimento de que tudo, como um todo unificado, reflete a unidade ontológica do divino e que o humano que compreende reconhece um desejo de retornar ao princípio, àquele que é a fonte do ser, Deus.

As quatro jornadas é uma fonte importante para a história das tradições filosóficas islâmicas: revela a forte influência de uma estrutura aviceniana, com contribuições importantes das críticas ao avicenianismo feitas por Suhrawardi, e do monismo metafísico sufi de Ibn al-'Arabi (m. 1240). Mas não são apenas os argumentos de pensadores bem conhecidos nos círculos acadêmicos e eruditos que são considerados. Ele também abordou as posições de alguns dos principais filósofos de Shiraz que permanecem pouco conhecidos até mesmo por especialistas que estudam a filosofia islâmica, como Mir Ghiyath al-Din Mansur Dashtaki (m. 948 AH/1541 EC) e Shams al-Din Muhammad Khafri (m. 957 AH/1550 EC).

Suas outras obras tratam principalmente de teologia filosófica, como *al-Hikma al-'arshīyya* (*A sabedoria do trono*) e *al-Shawahid al-rububiyya* (*As testemunhas divinas*). Uma obra, *al-Masha'ir* (*Os reconhecimentos inspirados*), destaca-se como um epítome denso de sua doutrina do ser, conforme expresso na primeira parte de *As quatro jornadas* sobre a semântica da existência. Como pensador religioso, Mulla Sadra também estava ansioso para chegar a um acordo com sua herança escriturária e escreveu três obras sobre a hermenêutica do Alcorão como preparação para seu próprio comentário místico e filosófico ao texto, o qual ficou incompleto: *Mafatih al-ghayb* (*As chaves do invisível*), *Asrar al-ayat* (*Os segredos dos versículos/sinais*) e *Mutashabihat al-Qur'an* (*As alegorias do Alcorão*). Como um pensador xiita, ele também escreveu um comentário, incompleto, sobre a principal coleção doutrinária da tradição, *Usul al-kafi* de Kulayni (m. 329 AH/941 EC), como uma tentativa de lidar com a questão do que significa ser um filósofo intuitivo na tradição xiita. Ele também escreveu vários outros

tratados sobre questões específicas, como a *creatio ex nihilo* (*huduth al-'alam*), a ressurreição, a natureza do conhecimento, a lógica e a relação entre existência e essência. Porém, As quatro jornadas continua sendo sua obra mais importante e a chave para a compreensão de sua filosofia já que ele a citava repetidamente em suas outras obras para uma discussão mais extensa de uma questão.

2. Filosofia

2.1. Definição de filosofia

Assim como outras tradições pré-modernas de filosofia, Mulla Sadra concebe a filosofia como mais do que uma investigação racional. É um modo de ser e um modo de vida cujo objetivo é a sabedoria e o cultivo de uma vida sagrada na qual o sábio se assemelha ao divino (cf. *Teeteto*, de Platão). Seu pensamento está claramente localizado dentro de um paradigma neoplatônico de compreensão da filosofia tal como defendido por Pierre Hadot e outros. A filosofia é a busca de verdades metafísicas que não são meramente compreendidas e apreendidas por meio da cognição, mas são realidades vividas, nas quais os filósofos, novamente seguindo a tradição platônica, são almas integradas que combinam o conhecimento teórico e prático e a implementação deles para efetivar uma ética holística de vida.

A investigação implica uma dupla disciplina da mente por meio do treinamento lógico e dos exercícios mentais de argumentação,

análise, divisão e refutação, e a disciplina da alma por meio de exercícios espirituais que facilitem herdar as qualidades divinas de conhecimento, justiça e piedade. Em *As quatro jornadas*, Mulla Sadra fornece essa definição crítica de filosofia que combina nela mesma uma visão caracteristicamente neoplatônica da filosofia que reconcilia Platão e Aristóteles:

Saiba que a filosofia é o aperfeiçoamento da alma humana pelo conhecimento das verdadeiras naturezas dos existentes, como eles verdadeiramente são, por meio de julgamentos relativos a eles que são verificados por meio de demonstrações (*barahin*) e não compreendidos por meio de conjecturas ou adesão à autoridade anterior, na medida em que é humanamente possível. Por meio da filosofia, o ser humano adquire uma semelhança com o Criador e atribui uma ordem racional ao cosmos. O ser humano emerge como uma mistura de dois: uma forma espiritual da matéria inteligível e uma matéria sensível do mundo da criação e, portanto, ele possui em sua alma tanto o apego [ao corpo] quanto o desapego [a ele]. A sabedoria é refinada por meio da lapidação de duas faculdades relacionadas a duas práticas: uma teórica e abstrata e a outra prática, ligada à criação [...]. A arte teórica [...] é a sabedoria buscada pelo senhor dos mensageiros - que a paz esteja com ele - quando ele suplicou ao seu Senhor dizendo: Ó meu Senhor, mostre-me as coisas como elas verdadeiramente são e também [buscou] pelo íntimo de Deus Abraão quando ele pediu: Meu Senhor, conceda-me a sabedoria [Q. 26 v. 82]. O julgamento é a verificação da existência de coisas

implicadas por concepções (*tasawwurat*). (Mulla Sadra 2001-5, I: 23)

Vários elementos dessa definição exigem alguns comentários.

- A filosofia é um processo de aperfeiçoamento da alma por meio do conhecimento. O conhecimento tem um efeito transformador de curar uma alma/mente ignorante (doente), um tema comum na antiguidade tardia.

- O objetivo da filosofia é explicitamente metafísico: adquirir conhecimento das coisas que existem e entender suas essências em si mesmas para além de qualquer engano fenomênico. O que é significativo é que Mulla Sadra propõe uma abordagem completamente racional ou intelectual para entender a realidade que pressupõe não apenas que a realidade é um dado, existindo independentemente de nossas mentes, mas também que as mentes humanas são capazes de, por meio do autoaperfeiçoamento, entender a realidade.

- O conhecimento é um processo que se desenvolve por meio de julgamentos. O termo julgamento é um conceito técnico nas epistemologias islâmicas que descrevem a análise de uma proposição na qual se determina se ela é verdadeira e se descreve algo que existe. Os julgamentos estão, portanto, intimamente ligados ao discernimento da existência.

- O conhecimento se desenvolve e é corroborado por meio da ciência aristotélica da demonstração (*apodeixis*).

- A filosofia exige análise e demonstração. O ensaio de ideias, a adesão à autoridade do passado e a conjecturas (formas imperfeitas e retóricas de argumentação) não constituem raciocínio filosófico.

- Para Mulla Sadra, o conhecimento não é um processo ilimitado ou um ato de ser, mas tem limites devido ao veículo humano de conhecimento.

- O filósofo perfeito, como em Platão, assemelha-se ao criador/demiurgo na medida em que conhece as essências e as formas das coisas que existem extramentalmente e é capaz de atribuir uma ordem racional ao universo e, portanto, compreende as relações de causalidade e conexão entre as existências.

- O conhecimento filosófico que é sólido e completo, adquirido por meio de reflexão e intelecção, é idêntico ao conhecimento metafísico dos profetas, especialmente Muhammad. Nesse sentido, a filosofia é uma prática e uma herança profética.

Em suas obras exegéticas, ele também discute o processo de compreensão das escrituras em termos de autotransformação, em que a leitura do texto ativa interruptores na alma que facilitam sua mudança. Ele diz:

Saiba que o ser humano é o mais nobre dos seres. Ele se encontrava, no início de sua geração, nos limites da baixeza e da imperfeição que decorrem da natureza dos elementos e dos componentes [que o formaram], como todas as outras espécies de animais, e sua natureza estava em graus de baixeza em relação a outras substâncias e entidades, exceto pelo fato de que ele tinha em sua essência a faculdade de progredir até o limite da perfeição e de progredir até as luzes da Origem transcendente e do Mantenedor ativo, despojado do mal e da calamidade, tornando-se um dos habitantes do mundo da luz, agraciado com a recompensa da vida após

a morte e com a bem-aventurança. Não compete à providência divina permitir que ele (o ser humano) chafurde no pasto das paixões como insetos e vermes [...], pois é sabido que tudo tem uma perfeição que lhe é específica, para a qual foi criado e um ato que o completa e que é apropriado [a ele]. A perfeição do ser humano ocorre por meio da percepção das estações divinas e da participação no conhecimento inteligível divino, despojando-se dos apegos materiais sensíveis e renunciando às questões mundanas básicas, sendo salvo dos impulsos da paixão e liberado das amarras dos desejos carnis e concupiscentes. Nada disso é fácil a não ser por meio de orientação, aprendizado, disciplina e firmeza [...]. Cabe àquele que deseja trilhar o caminho do povo, da realidade e da certeza, depois de purificar sua alma dos traços de caráter viciosos, deixar de lado a companhia dos negadores (de Deus) e dos desviados - porque há um selo colocado nos corações, na audição e na visão deles, mas eles não entendem - e também (se afastar) da companhia dos inovadores que se desviaram porque quando os profetas apresentaram a eles provas evidentes, eles se deleitaram com o conhecimento que possuíam e os abraçaram, mas zombaram delas [das provas dos profetas]. Que Deus preserve você do mal desses dois grupos e não coloque você entre eles nem mesmo por um instante [...]. Buscamos refúgio deles em Deus [...] e na luz da disposição natural sadia no coração satisfeito. (Mulla Sadra 1987, I: 2-3)

O raciocínio filosófico e a capacidade de confiar em suas faculdades intelectuais é o que privilegia o ser humano em relação

aos outros animais e, portanto, é fundamental que o ser humano siga o caminho da filosofia para efetivar sua humanidade. Nesse sentido, podemos ver a complementaridade, no pensamento de Mulla Sadra, entre a prática da filosofia como uma compreensão e apreensão da realidade extramental e como uma prática exegetica de dar sentido à revelação, baseada na noção de que há uma homologia entre a escritura como um livro e o cosmos como outro livro que deve ser lido por aquele que busca e cuja investigação requer uma hermenêutica comum para um sábio articular.

2.2. Fazendo filosofia

O método de filosofar de Mulla Sadra baseia-se em três modos principais de agir. Primeiro, como discutimos acima, filosofia é um modo de vida, um modo de vida e um processo que envolve exercícios espirituais. Para Mulla Sadra, a filosofia busca o *summum bonum* do engajamento iluminado (*ma'rifa*) e da boa ação, dignos não apenas do aristotélico, mas também do muçulmano piedoso erudito. Filosofar é cultivar a piedade uma vez que o fim da filosofia é a vida piedosa superior, um reflexo de um *tópos* ideal hermético. Quanto mais verdade alguém conhece, mais piedoso se torna. De fato, quanto mais intenso o ser de alguém, melhor será e mais feliz será. A filosofia é um compromisso religioso que obscurece a fronteira conceitual entre teoria e doutrina. A própria busca da investigação e do discurso intelectuais é, em si, o maior bem e o meio pelo qual alguém sabe como viver uma vida boa e permite que se ascenda às mais altas hostes celestiais. O disciplinamento da mente

cura a alma da *doxa* incorreta e da doença da irracionalidade. Ele cura o sofrimento da alma na medida em que reduz a alienação da alma da verdade e, por fim, de Deus, por meio da jornada do intelecto de volta ao Uno. A dinâmica dessa jornada envolve a realização de exercícios espirituais. Mulla Sadra exorta o leitor a praticar a filosofia como uma arte e um método de autoaperfeiçoamento e iluminação espiritual (Mulla Sadra 1986: 232-3). O ato de meditar não é um desapego irracional, mas antes o exercício da razão (Hadot 1995: 59). O ascetismo é um prerequisite para a filosofia de acordo com o famoso ditado do primeiro Imã xiita ‘Ali b. Abi Talib: “o estudo da sabedoria requer exercício espiritual e abandono do mundo”. Na introdução de *As quatro jornadas*, Mulla Sadra recomenda a autopurificação e a busca da perfeição para obter a graça e o conhecimento divinos. A verdadeira pedagogia aliada à graça divina leva o homem à perfeição e autorrealização. Em seu comentário sobre o capítulo do Alcorão intitulado *O Evento (al-Waqi’a)*, ele escreve:

A perfeição do ser humano está na percepção das realidades universais (*al-haqā’iq al-kullīyya*) e na disposição para a cognição divina, na transcendência sobre os *sensibilia* materiais e na autopurificação das restrições dos apetites carnis e passionais. Isso pode ser adquirido apenas por meio de orientação, ensino, disciplina e formação de um caráter íntegro (Mulla Sadra 1988, VI: 132).

Esse é o estágio preliminar pelo qual todos devem passar, mas um filósofo e um filósofo divino (*hakim muta’allih*) que buscam a

teose, devem ir além desse estágio em busca da realidade. É essa busca que leva o viajante a uma filosofia mais elevada, um *hikma muta'aliya*, como ele descreve no título de sua principal obra.

Em segundo lugar, ele integra o raciocínio filosófico e espiritual porque, como era comum entre os neoplatônicos islâmicos, e especialmente no método de Suhrawardi, ele insistia que a filosofia era um modo de conhecimento profético herdado em uma cadeia iniciática que ia de Adão até os profetas bíblicos, filósofos gregos, sábios indianos e babilônicos até o Profeta Muhammad, e depois até os filósofos muçulmanos e sufis. Em seu tratado sobre a criação (*Risala fi huduth al-'alam*), Mulla Sadra resume essa genealogia da filosofia desde Adão e o do Oriente até os gregos:

Saibam que a filosofia surgiu primeiramente de Adão, o escolhido de Deus, e de sua progênie, Seth e Hermes, e de Noé, porque o mundo nunca poderá ficar livre de uma pessoa que estabeleça o conhecimento da unidade de Deus e do retorno [a Deus]. O grande Hermes a disseminou [a filosofia] nos climas e nos países e a explicou e beneficiou as pessoas com ela. Ele é o pai dos filósofos e o mais erudito dos conhecedores [...]. Quanto à Roma e à Grécia, a filosofia não é antiga nesses lugares, pois suas ciências originais eram a retórica, a epistolografia e a poesia [...] até que Abraão se tornou um profeta e ensinou a eles a ciência da unidade divina. É mencionado na história que o primeiro a filosofar entre eles [os gregos] foi Tales de Mileto e ele a nomeou filosofia. Ele filosofou primeiro no Egito e depois foi para Mileto quando já era idoso e disseminou sua filosofia. Depois dele, vieram Anaxágoras e Anaxímenes de Mileto.

Depois deles surgiram Empédocles, Pitágoras, Sócrates e Platão. (Mulla Sadra 1999a: 153-4)

Terceiro, em termos de método, é preciso integrar o conhecimento raciocinativo e proposicional e um modo linear de raciocínio com modos de conhecimento mais intuitivos e não proposicionais, incluindo, em particular, o que é chamado de conhecimento “imediativo” ou “presencial”. O conhecimento de realidades metafísicas superiores, semelhante à tradição platônica, exige o cultivo do caráter e a superação da racionalização. Assim como Porfírio e outros antes tinham delimitado listas de virtudes, para Mulla Sadra o sábio possui as qualidades da generosidade, do bom humor, do bom julgamento e um gosto e experiência pronunciados de revelação espiritual (Mulla Sadra 2001-5, VI: 6). A verdade deve derivar sua legitimidade e seu fundamento da graça e da revelação e nunca pode encontrar solo fértil meramente no ensaio das doutrinas dos filósofos anteriores. A experiência fenomênica é a base da filosofia. Em *As quatro jornadas*, Mulla Sadra escreve:

Saiba que as doutrinas metafísicas só podem ser compreendidas por meio da revelação interna (*mukashafat batinīyya*), da contemplação secreta (*mushahadat sirriyya*) e das investigações existenciais (*mu'ayanat wujudīyya*) e não podem ser conhecidas realmente por meio do ensaio de doutrinas discursivas (Mulla Sadra 2001-5, IX: 146).

Contudo, ele não é um obscurantista místico nem privilegia a intuição espiritual acima da demonstração; ao contrário, ele defende

a complementaridade entre elas, já que “a demonstração não entra em conflito com a revelação interior”. O estudo dos textos leva aquele que busca a construir um mundo a estabelecer uma ordem inteligível das proposições e das aporias que ele encontra.

3. Metafísica

3.1. Ser e Existência

Mulla Sadra é frequentemente descrito como um revolucionário metafísico por causa de sua singular doutrina da existência. A análise da existência começa com a distinção ontológica entre o Necessário (o princípio, Deus) e o contingente. Deus é pura existência sem essência, qualidade ou propriedade que sofra mudança ou movimento. As origens dessa doutrina estão na explicação de Avicena sobre a contingência radical que considera a distinção entre o Necessário e o contingente baseada na simplicidade da existência do Necessário produzindo a complexidade da existência e da essência do contingente, onde contingente é um existente ao qual os acidentes pertencem agrupados no que é conhecido como a “essência” deles. Os contingentes são conceitualmente díades de existência (o fato de que eles existem) e essência (conjuntos de propriedades que definem o que eles são, Mulla Sadra 2001-5, I: 289-92). Uma vez que Deus concede a existência aos contingentes, ou antes, porque causalmente os contingentes derivam a existência deles a partir do princípio deles, a

existência é ontologicamente anterior à essência. Analiticamente pode parecer que o inverso é verdadeiro porque nosso encontro com coisas e eventos assume primeiro a forma fenomênica de contato com a forma e com a essência dessa coisa. Porém, na verdade, a posição de Mulla Sadra sobre a existência é ainda mais radical do que a doutrina aristotélica da homonímia *pros hen*. As substâncias não são o sentido primário da existência, mas sim os “atos de existência” ou processos. Nisso, e em sua doutrina do movimento substancial que será discutida abaixo, pode-se ver uma rejeição sistemática da teoria aristotélica das categorias.

Antes de examinar as doutrinas gêmeas da realidade fundamental da existência e seu caráter modulado, mas singular, no centro de sua metafísica, cabe mencionar algumas das posições preliminares que ele sustenta sobre a natureza da existência:

- Existência é um conceito que é inato e imediatamente apreendido na mente. Ele não requer definição (*ta'rif*) nem descrição (*rasm*) de qualquer tipo (Mulla Sadra 2001-5, I: 45-6). Existência é um conceito simples que não tem partes analiticamente distintas e, portanto, não é passível de definição. Havia um consenso sobre essa doutrina que remontava, pelo menos, a Avicena, na medida em que ela surgiu de uma concepção aristotélica de essência e da natureza da definição. Define-se e se conhece as coisas por meio das essências delas, mas a existência não tem uma essência que seja singular em seus diferentes referentes e manifestações. Da mesma forma, Mulla Sadra tem um longo argumento sobre por que a existência não é o gênero último ou a classe última das coisas (no contexto dos cinco predicáveis de Porfírio, Mulla Sadra 2001-5, IV: 424ff). Tampouco a existência é um tipo de universal ao qual os particulares individuais

estão ligados na realidade (Mulla Sadra 2001-5, I: 140). Ele refuta essas posições precisamente porque elas foram abordadas por pensadores anteriores a ele, os quais negaram qualquer realidade correspondente ao conceito de existência.

- Como conceito, ela é um inteligível segundo. Os inteligíveis primeiros são nomes que se referem a essências que possuem referentes concretos no mundo, como 'humanidade'. Os inteligíveis segundos, entretanto, são conceitos lógicos, noções abstratas, conceitos baseados em essências derivadas de essências e concomitantes a essências (Mulla Sadra 2001-5, I: 387). Dessa forma, ser como um inteligível segundo é um conceito que está ligado a uma essência que existe na realidade extramental (cf. Fana'i Ashkivari 2008: 75). Como os inteligíveis segundos são predicados de ordem superior, eles também são termos homônimos que existem na alma. Há uma diferença fundamental entre a existência como um inteligível segundo e a existência como uma realidade extramental.

- Ela é um termo predicado homonimamente (*mahmul mushtarak*) de seus referentes. Existem muitas coisas que são qualitativa e quantitativamente distintas, mas todas levam ao termo 'existência' (Mulla Sadra 2001-5, I: 40). É claro que a verdadeira questão é se a existência é meramente homônima da mesma forma que 'manga'³. A existência constitui um caso especial de homonímia que ele chama de *tashkik*, um termo já usado por Avicena para designar o *tertium quid* dos antigos. Ele argumenta que as principais propriedades do *tashkik* são a diferença entre os existentes 'por

³ NdO: No original, *pole*, que pode significar polo ou poste.

precedência e prioridade' (*al-awlawiyya wa-l-awwaliyya*) e 'por ser mais anterior e mais intenso' (*al-aqdamiiyya wa-l-ashaddiyya*) (Mulla Sadra 2001-5, I: 42-3). Isso é colocado diretamente em resposta à negação de Avicena de que as substâncias possam ser mais intensas ou que possam ser distinguidas por uma propriedade não accidental que possuam. É, portanto, nesse sentido que a existência é tanto a fonte da semelhança quanto da distinção entre as coisas existentes porque, diferentemente da tradição peripatética, ele insiste que a existência é o princípio da individuação (*tashakhkhush*) de uma coisa distinta de sua essência.

- A existência é um predicado real para Mulla Sadra uma vez que é uma propriedade de uma essência que é encontrada na realidade extramental (Mulla Sadra 2001-5, I: 47-52). Ela é um predicado real (e não meramente lógico ou gramatical) porque 'x existe' é verdadeiro para Mulla Sadra se e somente se 'x' se refere a algo. Da mesma forma, se a existência não fosse um predicado, não poderíamos falar de forma significativa de essências que não têm referência direta na realidade (Mulla Sadra 2001-5, II: 5). A existência deve ser um predicado, ou então, quando dizemos 'o preto existe', estaríamos dizendo 'o preto é preto', o que é uma tautologia básica. Porém, dado o consenso aviceniano sobre a natureza da existência adicionada à essência (*ziyadat al-wujud 'ala l-mahiyya*) e a distinção delas, esse não é o caso. Para Mulla Sadra, as proposições existenciais não são analíticas. Ele argumenta que a existência não é uma parte analítica da essência. Se na proposição 'o homem existe', considerarmos 'homem' e 'existe' como sinônimos, isso seria equivalente a afirmar que 'o homem é o homem', uma tautologia que não nos beneficia. Em 'o homem existe', 'homem' se refere a uma

'humanidade' universal; porém 'existe' tem de fato referência, ao contrário daqueles que negam a referência à existência, considerando-a um conceito puramente mental. O referente na predicação da proposição 'Zayd existe' é a própria ipseidade (*huwiyya*) de Zayd, ou seja, seu ser (*wujud*). Portanto, a existência não é um termo vazio, mas tem referentes na realidade extramental, ou seja, é tanto um conceito quanto uma realidade (*haqiqa 'ayniyya*). Segundo Mulla Sadra, muitos dos enigmas e até mesmo dos erros da metafísica podem ser evitados desde que se mantenha a distinção entre existência como um conceito e existência como uma realidade.

- A existência é pura bondade (Mulla Sadra 2001-5, I: 395-7). Mulla Sadra reitera essa máxima neoplatônica básica. A existência é a base de todo valor e sua ausência constitui o mal. Porque a existência é um conceito primeiro sem o qual nenhum outro conceito tem significado, ela é racionalmente boa. Essa bondade deriva de seu princípio, Deus, que é pura bondade e pura existência e, por meio de sua providência sustentadora, deseja espalhar essa bondade por todo o cosmos.

Para Mulla Sadra, a existência é ontologicamente anterior, uma realidade unificada graduada em níveis de intensidade e uma realidade elusiva que não pode ser totalmente compreendida. Qualquer tentativa de conceituar a existência a falsifica por meio da reificação que determina uma essência apreendida na mente (Mulla Sadra 1964: 6). Um conceito reificado, fixo e imutável não pode capturar a natureza da existência, que é dinâmica e fluida. Em última instância, essências são privativas e, citando Ibn al-'Arabi, elas "nunca sentiram a fragrância do ser". Elas são meramente postuladas na mente como modos de fazer sentido e de determinar a realidade

como “entes de razão”. Ao abrir esse pacote metafísico, é possível discernir três doutrinas da existência distintas que foram suas influências intelectuais, que incluem a filosofia aviceniana, a filosofia intuitiva da escola *ishraqi* associada a Suhrawardi e a metafísica sufi do ser de Ibn al-‘Arabi.

A primeira doutrina é a primazia ontológica da existência (*asalat al-wujud*), uma doutrina que está localizada dentro do debate sobre a distinção aviceniana entre existência e essência em seres contingentes vista pelo prisma da metafísica sufi do monismo ontológico (*wahdat al-wujud*). Se os contingentes são compostos, então um elemento da composição é ativo e ontologicamente anterior. Será que existem essências em algum ser, como humanidade, que esperam que um agente divino as atualize e as individue por meio da concessão da existência, uma doutrina essencialista que postula a paradoxal existência de uma essência antes que ela venha a existir? Ou, como sugere Mulla Sadra, o agente divino produz existências neste mundo que assumem a “roupagem” de alguma essência específica? Existência deve ser ontologicamente anterior não apenas por causa do absurdo de uma existência antes da existência, mas também porque Deus é desprovido de essência e sua ligação causal com o mundo só pode ser existencial se se quer evitar a contaminação da natureza divina com essências que são compostos de propriedades e características diferentes e múltiplas. Mulla Sadra usa essa doutrina como parte de sua própria prova ontológica da existência de Deus, conhecida como a Prova do Veraz (*burhan al-siddiqin*). O monismo da doutrina é expresso na frase *basit al-haqiqa kull al-ashya* (‘A realidade simples é todas as coisas’, uma doutrina

baseada na noção neoplatônica do Uno simples): Deus, o Uno, é Ser simples e puro e, portanto, como tal, é a totalidade da existência.

3.2 Monismo e pluralismo

A segunda doutrina é a modulação e a gradação da existência (*tashkik al-wujud*). A semântica do termo “existência” e sua singularidade modulada compromete Mulla Sadra com uma realidade que é igualmente modulada e singular. Existência é uma realidade singular, pois a experiência fenomênica da existência como múltipla é ilusória. Porém, a multiplicidade neste mundo ainda precisa ser explicada. Diferentes existências neste mundo são, portanto, graus diferentes e intensos de um único todo. Assim, há uma hierarquia horizontal e uma vertical de existência que está conectada e envolta em toda uma cadeia de existência. Os graus particulares de existência não são substâncias estáveis no sentido aristotélico e, portanto, a ontologia sadriana também não está preocupada com uma multiplicidade de substâncias ou com o problema que seria levantado pela objeção: como podem todas as coisas ser uma substância? A gradação aborda uma das principais problemáticas da metafísica que surgem do aristotelismo: “o ser é predicado de muitos modos” (Aristóteles, *Met.* 1028a10). Ser é um termo comum que é aplicado a vários contextos e expressões: o contexto mental (ser mental, ser conceitual), o contexto falado (ser na fala), o contexto escrito (ser inscrito) e o contexto real (ser concreto, extramental). Em todos esses contextos, ser é uma noção compartilhada e uma realidade expressa de diferentes modos.

Porém, talvez o aspecto mais intrigante da doutrina seja a alegação de que o ser não é apenas a fonte do que é comum, o significado focal das instâncias do ser como a tradição aristotélica o entende, mas é também a fonte da variação ou distinção metafísica porque a hierarquia do ser é diferenciada por meio de graus de intensificação e enfraquecimento do ser (*ishtidad wa tada'uf*). Assim, o antigo debate metafísico sobre o Uno e o múltiplo é resolvido em favor de ambos: ser ou existência é tanto singular quanto múltiplo. A doutrina da gradação, portanto, fornece uma explicação para a natureza das hierarquias espirituais e para as diferentes habilidades e disposições das pessoas, mas também insiste na singularidade final da existência humana. Assim, as implicações éticas da doutrina são uma completa igualdade social e ontológica dos seres existentes (incluindo a humanidade, os animais e assim por diante), juntamente com uma hierarquia intelectual e espiritual, ordem e desigualdade. Mulla Sadra resume a modulação da seguinte maneira:

Existência é uma realidade única e simples que não tem gênero nem diferença, nem definição, nem demonstração, nem *definiens*. Ela apenas admite graus por perfeição e deficiência (*bi-l-kamal wa-l-naqs*), por prioridade e posterioridade (*al-taqaddum wa-l-ta'akhhur*) e por independência e dependência (*bi-l-ghina wa-l-haja*). (Mulla Sadra 1964: 68-9)

Isso nos leva à terceira doutrina, a de que todos os indivíduos em existência estão sujeitos ao movimento e ao fluxo, ou seja, movimento substancial (*haraka jawhariyya*). A doutrina decorre de

sua posição sobre a existência e sua rejeição da teoria das categorias de Aristóteles. Ela também demonstra como ele privilegia o devir em detrimento do ser estático e imutável. O movimento substancial não é o mesmo que as substâncias estarem em movimento, o que é considerado óbvio (Rahman 1975: 95-108; Jambet 2006: 191-223; 'Ubudiyyat 2006: 309-85). Dentro da estrutura aristotélica, há dois tipos de mudança: instantânea, como a mudança da potência para o ato, e gradual, como o processo de envelhecimento em coisas sujeitas à geração e corrupção. Isso levanta duas objeções ao movimento substancial: primeiro, se os existentes estão constantemente em movimento, como pode haver um sujeito que reconhecemos como passando por mudanças? Em segundo lugar, as substâncias se manifestam em essências e essas não podem ser identificadas em suas formas de espécie uma vez que o movimento nega a fixidez dos limites das espécies (e dos gêneros) que definem a essência. Para Mulla Sadra, o segundo ponto é mais fácil de tratar: essências não são fundamentais àquilo para o qual a existência é acidental, por isso os limites do que podemos conceber como uma essência que virá a ser não devem limitar a existência. No primeiro caso, existência é seu próprio sujeito. Baseando-se no hilomorfismo aristotélico, ele argumenta que é a matéria da existência que adquire formas à medida que muda constantemente. Uma entidade existente não é uma substância estável e constante no tempo na qual a mudança ocorre como um acidente, como o jovem Zayd se tornando velho e grisalho; antes, ela é uma estrutura de eventos de existência dinâmica e que se desdobra. Assim, o jovem Zayd não é literalmente o mesmo existente que o velho Zayd, já que a mudança nele é substancial e existencial. Uma implicação dessa doutrina é que, em

cada instância, cada existente é renovado e, portanto, fornece uma solução para o antigo problema do tempo e da criação afirmando que o mundo é criado no tempo porque a cada instante toda a existência é nova no tempo. Dessa forma, em consonância com outros filósofos safávidas e diferentemente da tradição aviceniana anterior, ele defende uma explicação filosófica da doutrina teológica da criação do mundo por Deus a partir do nada no tempo. Outra implicação é considerar o tempo como uma dimensão da existência, como uma propriedade analítica do movimento substancial, não tendo existência independente.

3.3 Prova da existência de Deus

Essas doutrinas estabelecem os princípios básicos para o argumento de Mulla Sadra sobre a existência de Deus. Há muitas provas da existência de Deus porque, como diz Mulla Sadra, há muitos sinais que O indicam e facetas d' Ele (Mulla Sadra 2001-5, VI: 15). As provas cosmológicas do *kalam* começaram com a intuição de que a existência fenomênica exigia uma causa: havia uma criação que precisava de uma causa para existir. Tinha de haver uma razão para que houvesse algo em vez de nada. A famosa prova de Avicena do Ser Necessário começou com o conceito de existência, prosseguiu com uma distinção modal entre necessidade e contingência e chegou à exigência de um Ser Necessário. O próprio Avicena chamou seu argumento de 'prova do veraz' (*burhan al-siddiqin*) e seu comentador Tusi forneceu uma tipologia de três provas para a existência de um Criador que são o argumento cosmológico do *kalam*, a prova do

movimento que deriva da *Física* de Aristóteles e o argumento ontológico aviceniano:

Os teólogos sistemáticos inferem da originação dos corpos e das propriedades [pertencentes a eles] a existência do Criador e da consideração dos estados da criação os atributos Dele, um após o outro. Os filósofos naturais também inferem da existência do movimento um Motor e da impossibilidade de ligar seres em movimento a uma cadeia infinita a existência do Primeiro Motor, que é imóvel. Então, a partir disso, eles inferem a existência do Primeiro Princípio. No entanto, os metafísicos inferem, a partir da reflexão sobre o ser, que é necessário ou contingente, a prova do Necessário. Em seguida, refletindo sobre o que é implicado pela necessidade e contingência, eles inferem os atributos Dele e, a partir dos atributos Dele, inferem a natureza da emanção dos atos Dele, um após o outro. O mestre mencionou a preponderância desse método sobre os outros porque ele é mais confiável e mais nobre. Isso porque a mais excelente das demonstrações é aquela que produz certeza e ela é a inferência do efeito a partir da causa. Entretanto, seu oposto, que é a inferência da causa a partir do efeito, pode produzir certeza e isso se a coisa procurada tiver uma causa que só pode ser discernida por meio dela, como foi explicado na *apodeixis*. Esses dois níveis são apresentados em suas palavras - exaltado seja: "Nós mostraremos a eles nossos sinais nos horizontes e nas almas deles até que a eles seja evidente que Ele é a Verdade. Não é suficiente que seu Senhor seja

testemunha de tudo?' [Q. 41:52] (Avicena, *al-Isharat wa-l-tanbihat*, Qum, 1996, III: 66-7).

Tusi menciona dois tipos de argumentação que a tradição descreve como prova assertórica ou *quia* (*burhan inni*) e prova demonstrativa ou *propter quid* (*burhan limmi*), a primeira sendo uma inferência da causa a partir do efeito e a última sendo do efeito a partir da causa. Para Mulla Sadra, a prova demonstrativa é aquela que é 'mais confiável, mais esclarecedora e mais nobre' e envolve uma inferência da realidade ao tomar Deus, a Existência, como testemunha da totalidade da existência. Isso é o que ele chama de 'caminho do veraz' (*sabil al-siddiqin*). O que ele quer dizer com *siddiq* não é o mesmo que Avicena e a distância quanto ao significado é uma boa ilustração da diferença do método filosófico deles. Para Mulla Sadra, o *siddiq* é aquele que possui intuição e revelação interior que é alcançada por meio da graça e do exercício espiritual. Na exegese da Q. 57:19 sobre a frase 'aqueles que acreditam em Deus e em Seus mensageiros são os verazes e testemunham perante seu Senhor', ele argumenta que o *siddiq* é caracterizado por testemunhar a verdade por meio da revelação interior:

O que se entende por fé em Deus e nos mensageiros Dele é um grau perfeito de conhecimento que só é alcançado pelos verdadeiros conhecedores. A fé verdadeira, interiormente revelada, é aquela que os santos e os místicos possuem, especialmente porque eles são os verazes e as testemunhas devido ao nível máximo de sua atestação [da verdade] adquirida por meio da revelação interior (*kashf*) e devido à sua autoaniquilação adquirida

devido à luta espiritual interior contra as forças carnisais de suas almas (Mulla Sadra 1988, VI: 229).

O argumento aviceniano foi insuficiente porque forneceu uma prova assertórica, não demonstrativa, e porque se envolveu com o conceito, mas não com a realidade concreta do ser. A prova sadriana do veraz é um corolário natural de sua posição sobre a realidade fundamental e a modulação da existência; de fato, a última é significativa para sua prova.

A existência é uma realidade concreta que é simples e única e não há essencialmente distinção entre os indivíduos dela, exceto pela perfeição e imperfeição, intensidade e enfraquecimento (Mulla Sadra 1964: 69).

Esses graus de existência são atos da essência divina, de modo que até mesmo as provas cosmológicas são, em última instância, ontológicas. As provas ontológicas dependem da inteligibilidade do conceito de ser, que deve ser compartilhado entre a nossa noção de existência e a existência de Deus. Esse é exatamente o ponto mencionado anteriormente sobre a possibilidade de a teologia depender do conceito de modulação.

A Jornada III de *As quatro jornadas* começa com uma discussão sobre os modos de provar a existência de Deus. Tendo discutido as provas cosmológicas e ontológicas anteriores, Mulla Sadra expressa seu próprio ‘método do veraz’ (*manhaj al-siddiqin*) como um ‘experimento de pensamento detalhado’:

A realidade da existência (*haqiqat al-wujud*), em virtude de ser uma coisa simples (*amran basitan*), não possuindo uma essência ou uma propriedade constituinte ou um meio de ser definida, é idêntica ao Necessário, exigindo a perfeição mais completa que é infinitamente intensa porque qualquer outro grau [de existência], que é mais fraco em intensidade, não é a pura realidade da existência. Antes, ele é a existência com deficiência, uma vez que a deficiência de todas as coisas é necessariamente diferente daquela coisa. A deficiência da existência não é a existência em si, mas antes sua privação, e essa privação está apenas ligada à existência concomitantemente e não é o fundamento da existência devido à sua atualidade em um grau subsequente [de existência] e ao que vem depois disso. As deficiências e privações compreendem [entidades] secundárias na medida em que são secundárias, mas a Primeira é sua completa perfeição, a qual não tem definição e nada pode ser concebido que seja mais perfeito do que ela. A deficiência e a indigência ontológica são provenientes da emanção e da existencição e são aperfeiçoadas por Ele [o Necessário]. A haceidade desses secundários está ligada ao Primeiro. Portanto, Ele trata as deficiências deles com a perfeição Dele e a indigência ontológica deles com a riqueza ontológica Dele. Assim, por meio dessa demonstração, a existência do Necessário é provada (Mulla Sadra 2001-5, VI: 17-8).

O argumento sadriano pode ser resumido da seguinte forma (na verdade, combinando dois silogismos):

1. existe a existência;

2. a existência é uma perfeição acima da qual nenhuma perfeição pode ser concebida;

3. Deus é a perfeição e a perfeição na existência;

4. a existência é uma realidade singular e simples; não há pluralismo metafísico;

5. essa realidade singular varia em intensidade em uma escala de perfeição (ou seja, uma negação de um monismo puro);

6. essa escala deve ter um ponto limite, um ponto de maior intensidade e de maior existência;

7. portanto, Deus existe (= existência).

Assim, a prova começa com o conceito e a realidade de existência e de Deus e termina com Ele. Ela apresenta uma semelhança aparente com o argumento da existência de Deus por intensidade ou o argumento do caso limite encontrado em Tomás de Aquino e discutido em Miller 1996 e, ainda mais recentemente, em algumas formas do argumento ontológico modal (Nagasawa 2017, Speaks 2018).

No entanto, a prova sadriana continua suscetível às críticas comuns das provas ontológicas. Na verdade, ela parece ser tautológica. Porque ele argumenta que a realidade do ser escapa à capacidade humana de confiná-la ao discurso, talvez não seja surpreendente que o *manhaj al-siddiqin* não seja, *strictu sensu*, uma prova apodíctica. Em um comentário perspicaz, Tabataba'i (m. 1981), o eminente filósofo e comentador, argumenta que Mulla Sadra não fornece uma demonstração, mas antes um argumento assertórico porque, na verdade, todas as provas da existência de Deus começam com seus efeitos e deduzem a existência Dele como a causa desses efeitos. Isso ocorre porque a existência é uma intuição *a priori* que

todos os intelectos são possuem e, dentro dessa intuição, a existência de um Ser Necessário é logicamente necessária. As provas da existência de Deus, portanto, não são tentativas de produzir demonstrações que convençam ou até mesmo cumpram os parâmetros científicos de uma teoria da prova, mas são meros lembretes do que já sabemos em nossas almas e, portanto, corroboram e apoiam a fé no Uno. Talvez seja por isso que Mulla Sadra nunca se refira a seu argumento como uma ‘demonstração’, mas como um caminho (*manhaj*) para entender e como um experimento de pensamento (*tadhkira*). Assim, o ‘argumento’ pode ser um meio útil para a exposição de um ponto de vista teísta, mas não se enquadra na categoria de persuasão.

3.4 A existência simples

O argumento da existência de Deus está relacionado a uma doutrina chave que explica a relação entre o Uno e o múltiplo por meio da noção de ‘realidade simples’. Esta é central para a filosofia sadriana que se baseia na simplicidade do Uno anterior conforme as *Enéadas* V.4[7].1.5-15:

Pois deve haver algo anterior a todas as coisas que seja simples, e este deve ser diferente de tudo o que vem depois dele, existindo por si, não misturado com o que vem depois dele, mas ainda assim sendo capaz de estar presente nos outros de uma maneira diferente, sendo verdadeiramente um, e não outra coisa que é então um.

Em seu *Tratado sobre a união do sujeito de inteligência e do objeto*, Mulla Sadra baseia-se na *Plotiniana* e afirma que o Intelecto Agente é todas as coisas. Isso decorre de sua doutrina da primazia e da prioridade lógica da existência. Em *As quatro jornadas*, ele cita o seguinte texto do décimo capítulo da *Teologia de Aristóteles*, um trecho que exemplifica como a doutrina da realidade simples reconcilia o monismo e o pluralismo não defendendo nenhum deles.

O Uno Puro é a causa de todas as coisas e não todas as coisas. Antes, é o início de tudo e não todas as coisas. Todas as coisas estão nele e não estão nele. Todas as coisas fluem dele, subsistem e são sustentadas por ele e retornam a ele. Portanto, se alguém disser: como é possível que as coisas venham de um uno simples que não tem dualidade ou multiplicidade em nenhum sentido? Eu digo: porque um uno simples puro não tem nada em si, mas porque é puro todas as coisas fluem dele. Assim, quando não havia existência (*huwiyya*), o ser fluía dele (Mulla Sadra 2001-5, VII: 351).

Em seu comentário, Mulla Sadra adota uma forma de processão neoplatônica e a doutrina do intelecto-*psuchē* que está em desacordo com a maior parte de seu discurso filosófico em *As quatro jornadas*. Primeiramente, ele aceita a explicação padrão da *Teologia*. O *Nous*, como o primeiro existente, flui imediatamente do Uno e, a partir dele, os existentes procedem por meio da mediação do reino inteligível. Em segundo lugar, o Uno está acima da perfeição e da plenitude. O primeiro existente e o primeiro ser perfeito é o *nous*. Esse contexto neoplatônico é significativo porque parece causar um

problema para a modulação. Pode essa realidade simples ser modulada e, sendo este o caso, isso não implicaria multiplicidade na divindade? A segunda parte da objeção é respondida na objeção citada na passagem acima. No entanto, para a primeira, seguindo as *Enéadas* VI.2.20, fica claro que o ser é um quase-gênero no qual o todo é anterior às partes dele, mas, devido à sua ‘potência’, permanece inalterado por qualquer processão. Isso se refere ao Uno, ao *nous* e a todos os seres.

A doutrina da realidade simples é difícil, mas central para a filosofia sadriana. O argumento apresentado em *A sabedoria do trono* diz respeito à natureza de Deus como esse ser simples e ilustra Seu conhecimento das coisas por meio dela (Morris 1981: 98-99). O conceito é fundamental para a resolução de muitos problemas teológicos relacionados à natureza de Deus. De fato, é uma prova ontológica importante da existência de Deus por meio de uma análise da simplicidade.

Toda realidade simples é, em virtude de sua unidade, todas as coisas. Ela não é privada de nenhuma dessas coisas exceto por meio de imperfeições, privações e contingências (Mulla Sadra 2001-5, VI: 185).

Deus é um ser simples porque Ele é descrito pelo ser, e o ser é uma realidade única e simples. É a simplicidade desprovida de essência (Mulla Sadra 2001-5, VI: 45-51). Essa simplicidade não é contaminada pela multiplicidade, privação, imperfeição ou qualquer propriedade negativa desse tipo. A existência de Deus é pura e isenta

de complexidade como uma essência, o que pode levantar questões de gênero, divisão, composição e definição.

Esse é Deus sem multiplicidade, no nível da singularidade que engloba os atributos considerados intrinsecamente e não manifestados em relação ao cosmos e que manifestam o cosmos. O conceito de uma coisa não implica ou inclui nem sua privação nem sua imperfeição, pois não há ‘nenhuma alteridade no ser uma vez que a alteridade é privação’. Assim, a realidade simples que é Deus não inclui ou implica imperfeições ou privações. Uma objeção a isso poderia ser o fato de atributos negativos serem afirmados na teologia, especialmente na tradição xiita, na qual se enfatizam os conceitos e propriedades que não podem ser predicados Dele, como ‘Ele não é um corpo’, nem está ‘confinado em um espaço’ e assim por diante. A resposta é que uma vez que essas propriedades são negativas, privativas e imperfeitas, é possível afirmá-las porque ‘a negação da negação é ser e a negação da imperfeição é a perfeição no ser’.

Mulla Sadra passa, então, a uma análise da linguagem e da significação:

Assim, [tomando o exemplo] você diz que *C* não é *B*. Nesse contexto, se aquilo com relação ao qual *C* é *C* é exatamente o mesmo que aquilo com relação ao qual *C* não é *B* de modo que *C* em si mesmo seria, em sua própria essência, o referente para a negação, então [se fosse assim] a essência de *C* seria um fato privativo uma vez que todos que intencionalmente *C* também intencionalmente não *B*. Porém, o consequente é inválido, então, o antecedente também deve ser. Assim, fica estabelecido que [para todo *C*] o sujeito da essência de *C* [*C*-ness] é uma essência

composta. Assim, a mente distingue um significado existencial pelo qual C é e um significado privativo pelo qual C não é B ou qualquer outra coisa negada dele.

A questão que está sendo levantada diz respeito à distinção existência-essência. Tudo o que não é simples, mas complexo, é um par composto de existência e essência. Contudo, isso também ilustra como a realidade simples é uma existência e abrange as coisas *qua* existência e *não* essência delas. Mais ainda, a existência simples não tem nada a ser negado porque a simplicidade não pode ser analisada em partes ou componentes.

Se algo pode ser negado de um fator existencial, então não é uma realidade simples. Toda realidade simples é todas as coisas com relação à existência e completude delas e não com relação à privação e incompletude delas.

Uma realidade simples não pode ser predicada de nada uma vez que é simples e incondicionada. Isso afirma a diversidade na unidade, pois, se nada pode ser predicado de Deus, segue-se que o cosmos não pode ser predicado Dele. Portanto, isso nega o monismo existencial.

A parte final do argumento relaciona isso com a natureza do conhecimento de Deus e Sua presença imediata nas coisas de modo que a 'alegação dos injustos' de que Ele não conhece as particularidades não pode ser feita. Essa é, obviamente, uma referência à disputa entre Avicena e al-Ghazali sobre o conhecimento de Deus dos particulares.

Está estabelecido que Seu conhecimento de todas as coisas é um conhecimento simples e que a presença delas Nele é uma

realidade simples. O conhecimento é apenas uma expressão para a existência sob a condição de que não esteja misturado com a matéria.

Assim, a simplicidade define a natureza do conhecimento de Deus.

A doutrina da realidade simples desempenha dois outros papéis. Primeiro, ela fornece uma prova da existência de Deus pela perfeição, como o caso limite mais intenso, dado que a simplicidade é um atributo da perfeição. Segundo, afirma Sua necessidade em todos os sentidos, negando, assim, a famosa dúvida de Ibn Kammūna (m. 1284) sobre a postulação de duas existências necessárias. A simplicidade nega qualquer faceta contingente a Deus, que é necessário em todos os sentidos. Deus é uma existência simples pois Ele é unicamente necessário em si mesmo e por si mesmo.

4. Noética - Epistemologia e psicologia

Mulla Sadra também aplica sua metafísica a problemas de psicologia e escatologia. Assim como a totalidade da existência é singular com graus de intensidade, da mesma forma o intelecto e a alma são realidades singulares com graus de intensidade uma vez que há uma conexão íntima entre a existência, o intelecto e a alma como aspectos concretos, intelectuais e psíquicos do ser. Isso implica um pampsiquismo completo no qual, para Mulla Sadra, todos os existentes são seres sencientes que aspiram ser “mais intensos” do

que são, aspiram um nível ontológico mais elevado. Assim, tudo o que existe possui consciência. Uma vez que todos os níveis do intelecto estão conectados, o conhecimento é uma relação existencial de identidade e a cognição da certeza na qual o sujeito que entende se identifica com o objeto inteligido (*ittihad al-'aqil wal-ma'qul*). Além disso, ele usa sua doutrina de modulação para explicar a ressurreição física, uma doutrina teológica que tradicionalmente não podia ser demonstrada filosoficamente. Ele distingue dois níveis de ressurreição que envolvem dois “tipos” de corpos, um puramente físico e um corpo “imaginal” que é tão real quanto o físico. O corpo imaginal é ressuscitado em um primeiro momento e pode ser demonstrado. Isso se baseia na existência de um estado ontológico de ser conhecido como imaginal (*mithali*) que faz a mediação entre um mundo inteligível de conceitos e o mundo sensível das coisas. Ele é usado para explicar aquelas tradições que discutem conceitos abstratos, como medo e desejo, como tendo características físicas ou corpóreas na ressurreição. Os conceitos do mundo inteligível podem imitar a fisicalidade desse mundo por meio da mediação do reino imaginário do ser.

4.1 A natureza da alma

Para Mulla Sadra, a alma é uma substância imaterial eterna e independente. Ela é separada do (mas ligada ao) corpo e é a verdadeira portadora da identidade (Mulla Sadra 2004: 467). Como vimos acima na doutrina do movimento substancial, a alma está no caminho da perfeição rumo à simplicidade e à unidade e à sua

reversão às origens no Uno. Em si mesma, a alma é eterna e incorruptível e não morre com o corpo, mas retorna às suas origens com o Uno (Mulla Sadra 2004: 515). De onde vem a alma? Dada a influência neoplatônica sobre Mulla Sadra, seria de se esperar que ele insistisse na preexistência da alma e vários textos são apresentados em favor dessa posição. Entretanto, ele faz uma distinção entre a espécie ‘alma’, que ele chama de ‘alma adâmica’, e a alma humana individual. O problema básico de permitir a preexistência da alma individual é que isso potencialmente abre caminho para a crença na metempsicose, a qual ele rejeita, como veremos. Em *A sabedoria do trono*, ele defende a preexistência da alma humana como uma categoria:

A alma adâmica tem uma existência anterior ao corpo sem que isso implique metempsicose ou necessite da preeternidade da alma individual, que é a conhecida doutrina de Platão. Esse modo de preexistência não requer a multiplicidade de indivíduos de uma única espécie ou sua diferenciação sem referência à matéria ou qualquer disposição em relação à matéria. Tampouco ele implica que a alma tenha sido dividida depois de ter sido una, à maneira das essências contínuas. Tampouco ele supõe a inatividade da alma antes de se unir aos corpos (Mulla Sadra 1981, 140-1).

A alma individual é portadora do seu corpo, seu veículo (Mulla Sadra 2001-5, IX: 63-4). Ela vem à existência com o corpo e ainda mantém o sentido de ser a enteléquia do corpo, razão pela qual os dois não podem ser separados (Mulla Sadra 2004: 240). Assim como a

existência não é um acidente da essência, mas é o princípio ao qual uma essência está ligada, do mesmo modo a alma não é um acidente do corpo (Mulla Sadra 1981: 139). Ele não pode admitir a preexistência de almas humanas particulares porque isso poderia abrir caminho para a metempsicose, uma doutrina que ele rejeita veementemente em sua escatologia.

4.2 A relação alma-corpo

A característica central da relação entre alma e corpo em Mulla Sadra é expressa na frase que diz que a alma é ‘corpórea em sua origem e espiritual [ou incorpórea] em sua sobrevivência’ (*jismaniyyat al-huduth wa-ruhaniyyat al-baqā*). Em *A sabedoria do trono*, ele descreve o nascimento da alma e o relacionamento dela com o corpo por meio da progressão até a vida após a morte:

A alma humana tem muitas estações e graus desde o início de sua geração até o fim de sua meta e tem certos estados e modos de existência essenciais. Primeiro, em seu estado de ligação com o corpo, ela é uma substância corpórea; depois, ela progride gradualmente em intensidade e se desenvolve por meio dos estágios de sua criação até se tornar autossustentada e se separar deste mundo para o próximo e retornar ao seu Senhor. Ela é corpórea em sua origem, mas incorpórea em sua sobrevivência. A primeira coisa a ser gerada em seu estado de ligação é uma faculdade corpórea, depois uma forma natural, depois uma alma sensorial em seus níveis, depois a alma reflexiva e a alma rememorativa e,

finalmente, a alma racional. Ela adquire o intelecto prático e depois o teórico até o limite de ser um intelecto atualizado e, finalmente, o Intelecto Agente (Mulla Sadra 1981: 131-2).

O progresso da alma neste mundo se dá por meio do aperfeiçoamento do intelecto que é a vida e a principal faculdade da alma. Sua ligação com o corpo facilita a aquisição de conhecimento e o aperfeiçoamento de seu intelecto, mas também atua como uma gaiola de contenção. O que vemos na passagem acima é a progressão da alma-intelecto através dos cinco estágios da perfeição do intelecto descritos por Avicena. A alma começa como potencialmente receptiva, depois adquire o hábito de aprender e intellegir até que seja perfeita; então, ela é um intelecto adquirido devidamente treinado. O próximo estágio é a capacidade da alma de produzir conhecimento ativamente, por ser um intelecto em ato; finalmente, ela adquire certeza por meio da união com o Intelecto Agente, um princípio transcendente de conhecimento perfeito que discutiremos a seguir. A distinção entre a esfera do intelecto e a do corpo constitui um tipo de dualismo que se reflete na distinção de Mulla Sadra entre existência mental e extramental.

4.3 Existência mental

Para Mulla Sadra, a mente possui um domínio ontológico que é chamado de existência mental, um conceito que é equivalente ao conhecimento de existência [*existence-knowledge*] (Rahman 1975: 215-20). Ele é um realista no sentido em que todo pensamento deve

corresponder a um objeto real, mesmo que seja um objeto Meinong, ou seja, um objeto irreal de cognição. Ao postular um reino de realidade mental, ele é um dualista. Mas a existência da mente e a existência mental não são a mesma coisa, pois a existência da mente é, em si, uma realidade extramental, enquanto a existência mental é o que se refere à existência extramental. Essa é uma distinção sutil, mas significativa. Ele esclarece isso em resposta a uma objeção de que a existência de uma coisa não pode ser analiticamente dissolvida no ser mental e extramental (ou seja, concreto) de uma coisa. Consequentemente, para Mulla Sadra, o 'difícil' problema da mente-corpo não ocorre, pois a existência da mente é uma existência extramental. Há dois modos primários de existência, cada um deles distinto e radicalmente não intercambiável: ser *in re* e existência mental.

Os filósofos concordaram, em oposição à maioria dos teólogos especulativos, que além desse modo de existência, as coisas têm outro modo de existência e manifestação que é organizado de forma semelhante e sofre causação semelhante. [Esse modo] é chamado de existência mental (Mulla Sadra 2001-5, I: 313).

A existência mental compartilha as mesmas qualidades, características e descrição da existência extramental porque é meramente outro modo de existência, em um determinado sentido do termo. Assim como a existência extramental não é ambígua, a existência mental também não é. Ela é homônima e modulada. Da mesma forma, a existência mental não é um universal; vimos acima o

argumento que nega que o conceito de existência seja um universal. A distinção entre mental e extramental está enraizada na distinção platônica entre ser sensível e ser inteligível e na distinção aviceniana entre existência e essência nos contingentes. É precisamente por causa da existência mental que os seres humanos podem conceber entidades que não têm nenhuma referência na realidade extramental.

4.4 A natureza do conhecimento

Mulla Sadra herdou uma variedade de teorias que vão desde a rememoração (*anamnese*) e divisão platônicas até a silogística peripatética, definições e ciência axiomática. Em termos gerais, nosso autor reconhece três métodos epistemológicos diferentes. O primeiro é um modelo correlacional de conhecimento (Mulla Sadra 2001-5, III: 317). Nesse modelo, o conhecimento é uma relação entre um sujeito e um objeto que é desprovido de conteúdo cognitivo em si mesmo e não é intrinsecamente inteligível. É uma propriedade do cognoscente e desprovido de processo real. O conhecimento é disposicional. Como tal, essa teoria é marcada pelo internalismo radical. Essa é uma visão associada a teólogos medievais posteriores (especialmente Fakhr al-Din Razi) e rejeitada. Ela é inaceitável para Mulla Sadra precisamente porque se baseia na negação do ser mental. De acordo com esse modelo, o conhecimento é negativo na medida em que é solipsista (Mulla Sadra 2001-5, III: 318).

O segundo modelo é a teoria da correspondência ou representação do conhecimento por apreensão (*al-'ilm al-husuli al-*

irtisami). ‘Eu sei que *P*’ significa que há um objeto externo *P* que corresponde a um conceito interno *P*. A mente é, portanto, o ‘espelho da natureza’. Ela julga uma relação entre o objeto extramental e a imagem mental dele, conforme descrito na teoria da imagem de Wittgenstein. As inadequações desse modelo são claras. Ele falha em explicar coisas concebidas que não existem. O conhecimento é a correspondência entre o objeto e o sujeito, e é mediado. Ele pressupõe a existência de entidades extramentais independentes ‘lá fora’ e é fortemente dualista. A mente abstrai a forma da matéria da coisa e a representa. Como tal, é um fato negativo. Apenas se pode compreender a forma na mente uma vez que a essência das coisas não está disponível para nós. Porém, Mulla Sadra argumenta que o conseqüente é claramente falso, então, o antecedente também é (Mulla Sadra 2001-5, III: 316). Eles estão disponíveis para nós na medida em que existem e estão presentes para nós. O conhecimento não é uma abstração. As formas materiais acidentais dos inteligíveis assim apreendidos não são os verdadeiros objetos do conhecimento; esses são os inteligíveis puros experienciados diretamente (Ha’iri Yazdi 1992: 35). Essa doutrina peripatética é rejeitada. É bastante errôneo supor, nesse modelo, que a percepção é mediada ao ponto de requerer uma interface entre a mente e os objetos externos (geralmente chamados de *qualia*). Esse modelo não produz de fato a realidade da coisa, embora busque a essência das coisas. Mulla Sadra cita Avicena (*al-Ta’liqat*, Avicena 1973: 34).

As realidades das coisas não estão disponíveis para o ser humano; conhecemos apenas os atributos específicos, os atributos concomitantes e os acidentes das coisas, e não

conhecemos as diferenças que são constituintes de tudo, um das quais indica sua realidade. Antes, sabemos que há coisas que têm atributos e acidentes específicos (Mulla Sadra 2001-5, I: 461).

Mulla Sadra continua aceitando a teoria do conhecimento por correspondência, embora essa não seja sua opção preferida para chegar ao conhecimento indubitável.

Entretanto, esses modelos são insuficientes e não geram certeza, a qual só está disponível por meio do terceiro modelo de conhecimento por presença.

O ser só pode ser conhecido pelo conhecimento presencial visionário (*al-'ilm al- huduri al-shuhudi*) e a realidade interna da luz só pode ser percebida por uma correlação iluminativa imediata (*al-idafa al-ishraqiyya*) e pela presença real (*al-hudur al-'ayni*). Se algo é conhecido pelo conhecimento formal, isso muda a realidade dele (Mulla Sadra 2001-5, I: 489).

Essa formulação se baseia fortemente na exposição de Suhrawardi sobre o conhecimento presencial (por exemplo, Suhrawardi 1998: 79-81), mas com a diferença de que Mulla Sadra se refere explicitamente à realidade em termos de existência, enquanto para Suhrawardi a existência é um conceito vazio. O conhecimento por presença estende a tese da identidade defendida na tradição antiga a entidades além do divino e dos intelectos puros e, de fato, inverte o processo de dar sentido ao conhecimento humano que se encontra no conhecimento por representação. Esse último projeta

este modelo de conhecimento humano no divino e, portanto, não consegue entender como Deus pode conhecer os particulares em sua particularidade. Ao passo que o conhecimento por presença estende a natureza do conhecimento divino ao humano e resolve o problema do conhecimento de Deus sobre as particularidades ao insistir na natureza unitiva desse conhecimento.

4.5 Identidade do intelecto e do que é inteligido

A doutrina porfiriana da unidade do intelecto, do sujeito que entende e de seu objeto inteligido, é crítica ao conhecimento presencial. Para Plotino, o autoconhecimento puro depende da união com o intelecto divino que se autoentende. Essa experiência noética é não-discursiva.

Avicena critica fortemente essa doutrina (Avicena 1996, III: 292-93; Avicena 1959: 239-40). Uma coisa não pode se tornar outra substancialmente, nem uma alma racional pode se unir ao Intelecto Agente, que é indivisível. O intelecto humano não pode se unir aos *intelligibilia*. Em vez disso, a pessoa conhece as coisas pela conjunção (*ittisal*) e não pela união (*ittihad*) com o Intelecto Agente, de onde apreende os universais das coisas imanentes a ele. A alma recebe as formas do Intelecto Agente, mas permanece inalterada em si mesma. As formas inerem na alma-intelecto por meio do intelecto material. Avicena critica Porfírio por popularizar a falácia da união e da mudança. Contudo, ao fazer isso, Avicena faz uma distinção nítida entre o conhecimento de Deus e o conhecimento humano. De acordo

com Mulla Sadra, não se pode ter essa visão sobre o conhecimento de Deus porque ela viola tanto Sua unidade quanto o fato de Ele conhecer os particulares.

A crítica de Mulla Sadra a Avicena baseia-se em duas das suas doutrinas centrais que estão intimamente ligadas à hermenêutica da modulação. Primeiro, a primazia (e modulação) da existência prova essa união.

A existência em tudo é fundamental [...]. É o princípio da individualidade (*mabda' al-shakhsīyya*) e a fonte da essência da coisa. A existência pode se tornar mais intensa e mais fraca, pode se tornar mais perfeita e pode se tornar imperfeita, mas o indivíduo continua sendo quem ele é (*al-shakhs huwa huwa*). Você não vê que o ser humano, desde seu início como feto até o fim de sua existência, entende e é entendido enquanto seus contextos e situações mudam, mas o modo de sua existência e sua individualidade permanecem constantes? (Mulla Sadra 2001-5, III: 351).

Em segundo lugar, a doutrina do movimento (trans-) substancial defende a união. A alma está em movimento como 'ato puro' (*fi'liyya*). Além disso, a união não é substancial ou mesmo conceitual, mas uma união epistêmica e referencial na qual os componentes 'tornam-se um existente na medida em que uma única noção inteligível se refere a ele'. A natureza última do conhecimento, assim como a existência, não faz distinção estrita entre o divino e o humano. A multiplicidade no intelecto não implica multiplicidade em Deus porque esses *inteligibilia* estão correlacionadas como

‘relações iluminativas’. O ser que entende e o ser entendido são correlativos que não podem existir independentemente.

O intelecto simples (que é Deus) conhece todas as coisas, pois todas as coisas estão presentes nele e ele é o referente final de todos os conceitos. Essa é a ‘tese da internalidade’, segundo a qual todos os *intelligibilia* são internos ao intelecto e os objetos da percepção sensorial são externos. Nosso filósofo critica fortemente Avicena por sustentar o conceito de intelecto simples (que, para Avicena, é a cognição simples que é não discursiva e sem o uso das formas) e, ao mesmo tempo, negar a união do sujeito que entende e seu objeto. Além disso, para a tradição peripatética, o intelecto humano não pode atingir o nível do intelecto simples puro nesta vida. Mulla Sadra refuta isso:

Se o intelecto simples (*al-'aql al-basit*) (que ele acredita existir na espécie humana e em substâncias separadas) não é [todos os] *intelligibilia*, então como as almas podem se beneficiar do que não ocorre nelas? Como as almas podem passar da potência ao ato a partir do que não está nelas? (Mulla Sadra 2001-5, III: 405)

O modo de existência das coisas nesse intelecto simples é conhecido como ‘a coisa (ou fato) em si’ (*nafs al-amr*) ou o objeto imanente. Esse intelecto simples e superior não é abstraído, mas contém todas as formas e graus de existência inferiores e complexos. É nesse sentido que esse *nous* é uma ‘unidade na pluralidade’. É também o intelecto ativo aristotélico do *De Anima* III,5.

Mas como salvaguardar a individualidade e a distinção ontológica do homem e de Deus? A solução se dá por meio do conceito de inteligibilidade e forma. Todos os *inteligibilia* e todas as formas existem no intelecto simples/ativo *in potentia*, mas suas atualizações são existências individuais extrínsecas ao intelecto. O intelecto ativo é, portanto, o referente para a predicação dos *inteligibilia*. Essa união não dissolve a existência individual dos intelectos.

O intelecto é todas as coisas inteligíveis. Isso não significa que ele seja todas as coisas em seus modos de existência individuais e extramentais reunidas, pois isso é impossível. Antes, significa que todas as essências que existem na realidade extramental por meio de muitas existências diferentes existem no intelecto por meio de múltiplas existências inteligíveis em uma existência inteligível singular que, em sua unidade e simplicidade, é todos esses significados (Mulla Sadra 2001-5, III: 365).

O verdadeiro conhecimento reside, portanto, na união com o Intelecto Agente. A distinção no interior desse reino é feita pela modulação, pela variação dos movimentos e pelas luzes sobre luzes em ordem de nobreza. Nesse modelo de conhecimento, há pura autorreflexividade, nenhuma *doxa* sobre formas e nenhuma *epistēmē* sobre *sensibilia*. É uma forma de infalibilismo. Não se pode confundir o estado *A* com o estado *B*, pois é preciso primeiro conhecer o estado *A*. Mas essa forma de conhecimento é útil e se comunica? Ou é meramente inefável, como muitas crenças e sentimentos que são importantes para a maneira como vivemos nossas vidas? No intelecto

simples se conhece as coisas de uma só vez. Assim, para uma proposição *A*, não conhecemos primeiro *S* e depois *P*, mas ambos simultaneamente. Mas o conteúdo do intelecto simples, diferentemente da explicação de Avicena, não é diferente do intelecto discursivo dianoico. *S* e *P* são conteúdos de *A*, quer se conheça *A* de forma simples ou discursiva. Isso se relaciona com uma das famosas objeções ao pensamento não-proposicional em Plotino, aquela da implicação da não-complexidade. O que é necessário é uma metalinguagem adequada para essa experiência uma vez que se pode falar, e se fala, sobre esse conhecimento. Pode-se forjar uma disciplina linguística para discuti-lo, mas o conhecimento presencial envolvido não é informativo e não pode ser base para o conhecimento público, mas indicadores para os iniciados. O imediatismo, a infalibilidade e a cognição bem-sucedida do conhecimento presencial o privilegiam em relação a outros modelos epistemológicos.

5. Escatologia

Para Mulla Sadra, o *eschaton* é meramente um novo modo ou renovação da existência em um nível diferente de manifestação e, como tal, permanece dentro da alçada da metafísica. A própria discussão da escatologia na filosofia é significativa. No famoso ataque de al-Ghazali (m. 1111) em sua *Incoerência dos filósofos*, pensadores como Avicena foram condenados por heresia por não conseguirem demonstrar o suposto relato do Alcorão sobre a ressurreição física e a realidade da vida após a morte. Uma das características da filosofia

de Mulla Sadra é estender o mandato da filosofia para abranger questões sobre as quais pensadores como Avicena achavam que era necessário manter silêncio. Portanto, Mulla Sadra se propôs a provar a ressurreição física, passando muito tempo discutindo o que significava o corpo da ressurreição (e, de fato, o corpo da vida após a morte), a refutação da metempsicose e a afirmação da realidade da vida após a morte. Sua noção de existência como um processo constantemente dinâmico de vir a ser e desdobramento que permanece uma realidade e um processo singulares permite que ele incorpore esse mundo de geração e corrupção e o anexe ao plano superior da ressurreição e, finalmente, à existência da vida após a morte.

5.1 Os onze princípios

O holismo da abordagem de Mulla Sadra pode ser visto em sua análise da escatologia. Um dos principais pontos de discórdia no pensamento islâmico medieval dizia respeito à possibilidade de metempsicose, uma ideia que havia penetrado no Islã por meio do neoplatonismo neopitagórico da antiguidade tardia. Os primeiros filósofos islâmicos até demonstraram alguma simpatia por essa ideia. Porém, Mulla Sadra, seguindo a tradição de Avicena, rejeitou a noção por considerá-la contrária à sua visão da natureza da alma, da preexistência e das faculdades dela e da vida após a morte. Antes de criticar a metempsicose, Mulla Sadra argumentou que uma compreensão adequada dos princípios de seu método filosófico deixaria clara sua objeção à ideia. Em várias obras, ele estabelece

onze princípios de seu método que mostram a relevância da metafísica para a psicologia e a escatologia. Na seção relevante de *As quatro jornadas*, Mulla Sadra (2001-5, IX: 261-72) descreve esses onze princípios:

Primeiro, a existência é um princípio fundamental e a essência é uma propriedade accidental que pertence especificamente a um existente. Significativamente, segue-se disto que a existência não é meramente um conceito que se atribui a uma propriedade que pertence a essências que analisamos na realidade extramental.

Segundo, e de modo concomitante, a existência é o princípio da individuação, não a essência. Isso equivale a dizer que a existência é o principal determinante da identidade e da estrutura agrupada das propriedades que pertencem a uma identidade ao longo do tempo.

Terceiro, é da natureza da existência que ela seja singular, mas graduada e modulada. Ela passa por intensificação e enfraquecimento. As diferentes essências que se ligam à existência na mente são diferenciadas por espécie, gênero e acidente.

Quarto, e de modo concomitante, porque a existência passa por intensificação, as substâncias que são manifestações da existência estão constantemente em fluxo e passam por movimento.

Quinto, consistindo de um ponto relacionado, toda essência composta é definida e identificada por sua forma e não por sua matéria, porque o hilomorfismo afirma que a forma é o princípio ativo e a matéria, o passivo.

Sexto, seguindo o ponto anterior sobre identidade, a identidade de cada pessoa é definida por sua existência; o que também se aplica aos corpos celestes.

Sétimo, a identidade do corpo é determinada por sua alma e não por sua materialidade. A identidade humana permanece constante por meio da eternidade da alma, desde sua forma no ventre materno até a infância, passando pela velhice e chegando ao túmulo e ao mundo da vida após a morte.

Oitavo, a faculdade imaginativa (que, na epistemologia de Mulla Sadra, seguindo Avicena, é fundamental para a produção de novos conhecimentos) é uma propriedade imaterial que não pertence a uma parte específica do cérebro, mas antes transcende o corpo e, portanto, (em termos platônicos) pode se unir ao inteligível imaterial no mundo noético superior.

Nono, as formas imaginativas são produzidas pela alma e não são meramente estados nos quais a alma se encontra, ou seja, elas não são recebidas passivamente.

Décimo, as formas corpóreas e outras formas físicas se atualizam por meio da matéria que recebe disposições e estados.

Décimo primeiro e último ponto, a existência é graduada e tem três planos primários (definidos novamente em termos platônicos): o mundo das formas materiais e sensíveis, o mundo das formas imateriais e o mundo das formas inteligíveis. Os seres humanos, por exemplo, mantêm a mesma existência e identidade nesses três planos de existência, negando, portanto, a necessidade de metempsicose. A metafísica, portanto, determina a visão da escatologia e da vida após a morte e fornece os princípios para a compreensão das origens, dos estados presentes e do futuro.

5.2 A escatologia como conclusão da metafísica

O futuro também é o ponto culminante e a perfeição do presente. A existência está em movimento em direção à perfeição. A existência de uma coisa está associada à sua forma aperfeiçoada no futuro. Nesse sentido, a vida após a morte é meramente um conceito relativo. Como vimos, são o intelecto e a faculdade da imaginação que são as características distintivas que constituem a sobrevivência individual. Ao contrário da maioria dos filósofos anteriores a ele, a matéria não é o princípio da individuação e, portanto, a identidade individual e a personalidade podem existir separadas da matéria, e a alma é imaterial, assim como os corpos da vida após a morte (Mulla Sadra 2001-5, IX: 311).

A existência de uma pessoa é um processo de reversão ao Uno, um desdobramento do devir que progride desde nossa incipiência corpórea até a perfeição da alma, que gradualmente abandona o corpo físico deste mundo em busca da beatitude e do êxtase do mundo inteligível e da vida após a morte (Mulla Sadra 2001-5, IX: 164). A existência da vida após a morte é mais sutil, mais perfeita e mais próxima do Uno. Os prazeres e dores da vida após a morte que são discutidos nas escrituras são principalmente espirituais e inteligíveis, embora mantenham uma vinculação com um corpo, ao contrário do corpo deste mundo, que é desprovido de matéria (Mulla Sadra 2001-5, IX: 165-6).

A matéria é inerte e pura potencialidade e, uma vez que a existência da vida após a morte é livre de potencialidade e

vulgaridade, o corpo da vida após a morte não pode ser material. Ele é uma imagem do corpo que uma determinada identidade possuía. Mulla Sadra estava empenhado em insistir no relato do Alcorão sobre a ressurreição corpórea, mas reconheceu que era difícil fornecer uma explicação filosófica da ressurreição do corpo físico deste mundo. Por isso, a solução dele é argumentar que os seres humanos têm corpos diferentes que correspondem a diferentes níveis de existência, o que, por si só, é uma aplicação do movimento substancial. A existência corpórea não é eterna, mas mortal (Mulla Sadra 2001-5, IX: 167). Os corpos neste mundo existem por meio de formas sensíveis, mas a existência da vida após a morte envolve corpos espirituais ligados a formas inteligíveis (Jambet 2006: 394-6). Um corolário de sua posição sobre a sobrevivência da alma-intelecto na vida após a morte por meio de sua perfeição é o reconhecimento de que alguns intelectos que permanecem potenciais e não atualizados não têm vida após a morte. Eles são impedidos de compartilhar a felicidade da vida após a morte porque a existência da vida após a morte não tem lugar para a ausência de intelecto em ato e potencialidade (Mulla Sadra 2001-5, IX: 183-8). A explicação que ele apresenta sobre a vida após a morte para o corpo é simples. A alma tem um poder criativo que se origina de sua relação direta com o poder criativo de Deus e, após a morte do corpo, ela não perde esse poder, nem perde sua memória. Antes, ela produz uma espécie de corpo a partir da memória de sua união anterior com o corpo e de seu crescimento com ele a partir de seu início corpóreo. A questão principal era se o corpo que a alma fornece na vida após a morte, animado pelo poder criativo do divino, constitui a ressurreição corporal das escrituras.

Mulla Sadra, desejando salvar a aparência do relato do Alcorão, afirma que as escrituras não definem a natureza do corpo que é ressuscitado. O corpo deste mundo tem fisicalidade, corporeidade, volume e assim por diante, e é significativamente finito. O corpo da vida após a morte é 'nascido da alma (aperfeiçoada)' e ainda mantém a propriedade de ser um corpo, mas diferente daquele com o qual estamos familiarizados (Mulla Sadra 2001-5, IX, 279-80). O segundo nascimento do ser humano é esse novo corpo e alma da vida após a morte: ele tenta resolver seu argumento com uma citação de Jesus: 'Aquele que não nascer duas vezes jamais alcançará os céus da vida após a morte' (Mulla Sadra 2001-5, IX: 302).

6. Legado e a escola de Mulla Sadra

Mulla Sadra tornou-se o filósofo dominante no Oriente islâmico e sua abordagem da natureza da filosofia foi excepcionalmente influente. Sua verdadeira conquista, além de suas proposições doutrinárias, foi a culminação de uma tendência dentro das escolas filosóficas do período pós-aviceniano, ou seja, sintetizar e reconciliar razão e intuição, fé e investigação racional, filosofia e misticismo dentro de um paradigma neoplatônico tardio de fazer filosofia. A filosofia é, portanto, uma prática e um modo de vida em que a reflexão, a leitura e o aprendizado são sempre complementados por práticas e exercícios espirituais. Não é possível tornar-se um sábio apenas com base nos próprios esforços intelectuais e tampouco é

possível compreender verdadeiramente a natureza da realidade como um asceta analfabeto que depende apenas da intuição mística. Dessa forma, Mulla Sadra, de uma maneira representativa de vários pensadores muçulmanos que insistem no caminho intermediário da fé deles, representa um meio termo entre a racionalização “excessiva” e as reivindicações irrestritas de experiência pura feitas pelos místicos.

Sua influência na prática e no aprendizado filosófico é evidente. Seu comentário sobre a obra peripatética *al-Hidaya (O guia)* de Athir al-Din Abhari (m. 662 AH/1264 CE) tornou-se a pedra angular do currículo racionalista da madraça indiana a partir do século XVIII. No Irã, o estudo da filosofia islâmica é inspirado no estudo e nos comentários de suas principais obras, pelo menos desde o século XIX. O renascimento da filosofia islâmica em Isfahan foi iniciado por ‘Ali Nuri (m. 1251 AH/1836 EC) e, mais tarde, por Hadi Sabzavari (m. 1289 AH/1873 EC), descrito como o ‘último grande filósofo islâmico’, estabeleceu Mulla Sadra como o filósofo supremo, cujo pensamento e argumentos ‘transcenderam’ a filosofia peripatética discursiva e também os argumentos e discursos místicos intuitivos e alusivos em favor de uma síntese mais elevada que combinava argumentos raciocinativos com percepção mística, demonstrações silogísticas completas com narrativa, alusão e alegoria. Em tempos mais recentes, alguns dos principais pensadores envolvidos na Revolução Islâmica de 1979, como o Aiatolá Khomeini e Mortaza Motahhari, foram profundamente influenciados pelo pensamento de Mulla Sadra, e alguns até tentaram se apropriar de Mulla Sadra como o ‘filósofo da Revolução’, apesar da nítida falta de envolvimento com a filosofia política em sua obra. A geração contemporânea de filósofos

treinados em seminários no Irã, incluindo o líder de oração de Qum, Ayatullah 'Abdullah Javadi Amuli (que tem um comentário proveitoso de vinte volumes sobre as *Quatro jornadas*), são todos alunos do falecido 'Allama Tabataba'i (m. 1981), que escreveu um conjunto influente de glosas sobre a obra de Mulla Sadra. A escola dele domina o seminário xiita no Irã.

Entretanto, há outras tendências filosóficas no período contemporâneo que são bastante críticas à abordagem e à metafísica de Mulla Sadra. Demorou algum tempo para que Mulla Sadra se tornasse dominante. A tradição aviceniana permaneceu forte durante todo o período safávida e depois dele, com seu próprio aluno e genro 'Abd al-Razzaq Lahiji defendendo as formas avicenianas de essencialismo e, mais tarde, com os filósofos pai e filho Husayn (m. 1098 AH/1687 EC) e Jamal Khwansari (m. 1125 AH/1714 EC) criticando o conceito de existência mental e a modulação do ser de Mulla Sadra, rejeitando explicitamente suas posições em seus comentários sobre *A cura* de Avicena. Essa crítica aviceniana a Mulla Sadra permaneceu nos séculos XVIII e XIX. Mahdi Naraqí (m. 1794) foi um prolífico glosador de Avicena e criticou a abordagem 'mística' de Mulla Sadra à metafísica.

Outros, como Mirza Abu-l-Hasan Jilveh (m. 1896) e seus alunos, continuaram a defender uma ontologia das substâncias e o pluralismo metafísico, enquanto monistas como Muhammad Riza Qumshihi (m. 1888) estavam igualmente insatisfeitos com a tentativa de Mulla Sadra de conciliar monismo e pluralismo. A escola Shaykhi, criada por Shaykh Ahmad al-Ahsa'i (m. 1826), questionou os compromissos ontológicos da semântica do ser de Mulla Sadra. Uma tendência mais recente, a chamada escola da separação entre as

ciências religiosas e seculares (*maktab-i tafkik*), acusa Mulla Sadra de confundir a fé e o estudo das escrituras com a ‘ciência grega’ e de violar o sentido literal dos versículos das escrituras em busca de sua agenda filosófica; eles argumentam que Mulla Sadra não representa uma filosofia escrituralista ‘autêntica’.

A recepção moderna de Mulla Sadra é semelhante à de outros grandes pensadores do passado e é possível discernir pelo menos quatro tipos de estudiosos que se dedicam ao seu pensamento. Primeiro, há os seminaristas xiitas tradicionais que se consideram discípulos de Mulla Sadra e, portanto, continuam uma tradição escolástica que remonta ao século XVII. Eles não se envolvem criticamente com seu pensamento, nem levam a sério as críticas posteriores a ele. Podemos chamá-los de tradicionalistas. Segundo, temos pensadores influenciados pela filosofia analítica que desejam defender o pensamento dele e que tentam reformular suas ideias em termos que seriam compreensíveis para os filósofos da tradição analítica anglo-americana. Nesse sentido, eles tratam Mulla Sadra de forma semelhante a Kant, Locke ou Aristóteles. Podemos chamá-los de analíticos. Terceiro, temos aqueles que insistem que as verdadeiras inclinações de Mulla Sadra eram místicas e que, em vez de tentar abrir um diálogo com a filosofia analítica, é possível encontrar algum ponto em comum com os filósofos continentais, mas de forma mais proveitosa com aqueles interessados em misticismo e ocultismo. Podemos chamá-los de teósofos. Por fim, temos estudiosos envolvidos com Mulla Sadra a fim de fazer crescer o próprio orgulho pelas conquistas da herança iraniana deles e de considerar a maior contribuição intelectual do Irã. Podemos chamá-los de nativistas. Esses tipos não são mutuamente exclusivos. Mas o

que está claro são as muitas maneiras pelas quais o legado de Mulla Sadra é contestado e usado no mundo contemporâneo. Seria uma conquista maior se eles levassem mais a sério a rejeição dele à adesão à autoridade e adotassem sua ideia da necessidade de repensar e reanalisar os problemas filosóficos por conta própria. Esse seria um legado adequado para Mulla Sadra em uma era crítica e contemporânea.

7. Bibliografia

Para guias introdutórios à vida, às obras e ao pensamento do filósofo, ver:

John Cooper (1998), "Mulla Sadra Shirazi", in E. Craig (ed), *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (London: Routledge), 6: 595–99.

Fazlur Rahman (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press).

Sajjad H. Rizvi (2005), "Molla Sadra Shirazi," *Encyclopaedia Iranica*, available online at

<https://www.iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi>

Sajjad H. Rizvi (2007), *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy* (JSS Supplements 18, Oxford: Oxford University Press).

Nahid Baqiri Khurramdashti (1999), *Kitabshinasi-yi jami'-yi Sadr al-Muta'allihin* (Tehran: Bunyad-i Hikmat-i islami-yi Sadra/Sadra Islamic Philosophy Research Institute = [S.I.P.R.In](http://www.sipri.ir)).

7.1 Edições

O *Sadra Islamic Philosophy Research Institute* [Instituto de Pesquisa em Filosofia Islâmica Sadra] (Bunad-i hikmat-i Islami-yi Sadra, SIPRIn), sediado em Teerã, no Irã, tem produzido edições críticas de todas as suas obras nos últimos anos, acompanhando e coincidindo com as principais conferências (1999, 2004). Foram encomendadas traduções para o inglês da maioria dessas obras, embora muito poucas tenham sido publicadas até o momento.

Obras editadas até o momento:

- (1999a), *Risala fi huduth al-'alam* [*On the Incipience of the Cosmos*], ed. S. H. Musaviyan. (Um importante tratado sobre a criação do cosmos.)
- (1999b), *Al-Mazahir al-ilahiyya fi asrar al-'ulum al-kamaliyya* [Divine Manifestations of the Secrets of Sciences that lead to Perfection], ed. S. M. Khamanihi. (Um breve epítome de teologia filosófica.)
- (2000), *Al-Tanqih fi-l-mantiq* [*A Summary of Logic*], ed. G. Yasipur. (Um *organon* conciso baseado na modificação iluminacionista da lógica aviceniana.)
- (2001–5), *Al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect], gen. ed. S.H. Khaminihi, 9 vols. (A *summa* de Mulla Sadra com glossas de seu comentador do século XIX Sabzavari.)
- (2002), *Kasr asnam al-jahiliyya*, ed. M. Jahangiri. (Uma obra breve sobre espiritualidade e defesa do misticismo, porém crítica das deficiências dos sufis monistas e antinomistas.)

- (2003), *Sharh al-ilahiyyat min Kitab al-Shifa'* [Commentary on the Metaphysics of the Cure], ed. Najafquli Habibi. (Um comentário importante sobre a seção de metafísica de *O livro da cura* de Avicena.)
- (2004), *Al-Shawahid al-rububiyya fi manahij al-sulukîyya* [Divine Witnesses along the Spiritual Path], ed. S. M. Muhaqqiq Damad. (Um resumo extenso das principais questões de sua *summa*.)
- (2007a), *Iqaz al-na'imîn* [Awakening of the Dormant], ed. M. Khwansari. (Breve apresentação com inclinação mística da metafísica.)
- (2007b), *Mafatih al-ghayb* [Keys to the Unseen], ed. N. Habibi. (Uma exposição da hermenêutica bíblica e filosófica de Mulla Sadra.)
- (2009), *Al-Ta'liqat 'ala Sharh Hikmat al-ishraq*, ed. H. Zia'i. (Glossas sobre a principal obra iluminacionista de Suhrawardi (m. 1191).)
- (2010), *Majmu'a-yi rasayil-i falsafi*, gen. ed. Sayyid Muhammad Khamanihi, 4 vols. (Uma coleção de importantes tratados, incluindo *al-Masha'ir*, sobre ontologia.)
- (2013), *Hikmat al-ishraq* [The Philosophy of Illumination], ed. Najafquli Habibi, 4 vols. (A melhor edição de suas glosas ao texto de Suhrawardi.)

Há, ainda, algumas outras edições críticas:

- (1961), *Risala-yi Sih asl*, ed. S. H. Nasr (Tehran: Tehran University Press); (1997), *Risala-yi Sih asl*, ed. M. Khajavi, Tehran: Intisharat-i Mawla. (A única obra em persa que é uma série de conselhos homiléticos, defesa da prática mística e crítica da religião exotérica'.)

- (1964), *Kitab al-masha'ir*, ed./tr. H. Corbin, Tehran: Bibliothèque iranienne. (Um tratado focado na ontologia de Mulla Sadra.)
- (1979), *Al-Waridat al-qalbiyya*, ed. A. Shafi'iha, Tehran: Tehran University Press. (Um breve tratado místico sobre a natureza da alma.)
- (1983), *Asrar al-ayat [Secrets of the Divine Signs]*, ed. M. Khajavi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (Sobre a hermenêutica filosófica do Alcorão.)
- (1987), *Sharh Usul al-kafi*, ed. M. Khajavi, 3 vols., Qum: Intisharat-i Bidar. (Um comentário incompleto sobre as tradições dos imãs xiitas. Mais recentemente, uma nova edição, sob a orientação de Khajavi, foi publicada pela SIPRIn.)
- (1988), *Tafsir al-Qur'an al-karim*, ed. M. Khajavi, 7 vols., Qom: Intisharat-i Bidar. (Um comentário filosófico parcial ao Alcorão, cuja edição mais recente, sob a orientação de Khajavi, foi publicada pelo SIPRIn.)
- (1999), *Masnavi-yi Mulla Sadra*, ed. M. Fayzi, Qum: Kitabkhana-yi Mar'ashi. (Uma edição de uma seleção de poesias de Mulla Sadra feita por um descendente que também contém uma introdução útil sobre a vida de Mulla Sadra.)

7.2 Traduções

- (1964), *Kitab al-masha'ir*, tr. as *Livre des pénétrations métaphysiques* by H. Corbin, Tehran: L'Institut Franco-Iranien.
- (1981), *al-Hikma al-'Arshiyya*, tr. as *The Wisdom of the Throne* by James W. Morris, Princeton: Princeton University Press.

- (1986), [Shihab al-Din Yahya] Sohrawardî, *Hikmat al-ishraq*, tr. as *Le livre de la sagesse orientale* by H. Corbin with the glosses of Mulla Sadra, Paris: Fayard, pp. 439–669.
- (2000a), *Risalat al-hashr*, tr. as *Se rendre immortel* by C. Jambet, Paris: Fata Morgana; new version (2017), *La fin de toute chose*, Paris: Albin Michel.
- (2000b), *Risala fi huduth al-'alam*, tr. as *Die Abhandlung über die Entstehung* by S. Bagher Talgharizadeh, Berlin: Klaus Schwarz.
- (2000c), *Садр ад-Дин аш-Ширази, «Приходящее в сердце о познании Господствия»* (Sadr al-Din al-Shirazi, *Coming Into Heart Concerning the Knowledge of Lordship*), in *Восток*, Москва: Наука, 2: 109–132; 5: 109–127.
- (2003), *Iksir al-'arifin*, tr. as *The Elixir of the Gnostics* by W. Chittick, Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- (2004), *Садр ад-Дин аш-Ширази, «Престольная мудрость»* (Sadr al-Din al-Shirazi, *The Wisdom of the Throne*) (Москва: Восточная литература).
- (2004), *Khalq al-a'mal*, tr. T. Kirmani as *The Manner of the Creation of Actions*, Tehran: SIPRI.
- (2006), *al-Risala fi-l-tasawwur wa-l-tasdiq*, tr. J. Lameer as *Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi*, Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- (2007), *al-Hikma al-'arshiyya*, trs. A. Yousef & P. Moulinet as *Le Livre de la sagesse du trône*, Paris: Bouraq.
- (2008), *Kasr asnam al-jahiliyya*, trs. M. Dasht Bozorgi & F. Asadi Amjad as *Breaking the Idols of Ignorance*, London: ICAS Press.

- (2008), *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*, vols. 8 & 9, tr. L. Peerwani as *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey*, London: ICAS Press.
- (2010), *al-Mazahir al-ilahiyya*, tr. M. Dasht Bozorgi and F. Asadi Amjadi as *Divine Manifestations Concerning the Secrets of the Perfecting Sciences*, London: ICAS Press.
- (2014), *al-Masha'ir*, tr. Seyyed Hossein Nasr, ed. Ibrahim Kalin as *The Book of Metaphysical Penetrations*, Provo: Brigham Young University Press. (Nova tradução de uma obra criticamente importante sobre a metafísica de Mulla Sadra.)
- (2016), *al-Asfar al-arba'a*, tr. Sayyid Manazir Ahsan Gilani as *Falsafa-yi Mulla Sadra*, Karachi: Book Time. (Reimpressão de uma antiga tradução urdu da primeira viagem, mas, na verdade, é mais uma paráfrase do que uma tradução.)

7.3 Biografias modernas

- Ja'far Al Yasin (1955), *Sadr al-Din al-Shirazi: mujaddid al-falsafa al-islamiyya*, Baghdad: Baghdad University.
- Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani (1971), *Sharh-i hal va ara'-yi falsafi-yi Mulla Sadra*, Mashad: Chapkhana-yi Khurasan. (Um excelente estudo persa da vida e das ideias escrito por um importante filósofo iraniano 'tradicional' recente.)
- Idris Hani (2000), *Ma' ba'd al-rushdiyya: Mulla Sadra ra'id al-hikma al-muta'aliya*, Beirut: al-Ghadir.

- Ibrahim Kalin (2003), "An Annotated Bibliography of the Works of Mulla Sadra with a Brief Account of his Life," *Islamic Studies*, 42: 21–62.
- (2010), *Mulla Sadra*, New Delhi: Oxford University Press. (Uma breve explicação útil que inclui um esboço de seu pensamento.)
- Sayyid Muhammad Khamenehi (2000), *Mulla Sadra: zindagi, shakhsiyat va maktab-i Sadr al-Muta'allihin*, Tehran: SIPRI. (O melhor estudo em persa de sua vida.)
- Muhammad Khajavi (1988), *Lawami' al-'arifin*, Tehran: Intisharat-i Hikmat.
- Denis MacEoin (n.d.), "Mulla Sadra Shirazi," in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, VII: 547–48.
- Sayeh Meisami (2013), *Mulla Sadra*, Oxford: Oneworld Publications. (Uma excelente introdução à sua vida e ao seu pensamento como parte da influente série Makers of the Muslim World [Criadores do mundo muçulmano].)
- Rahmat-Allah Mihraz (1982), *Buzurgan-i Shiraz*, Tehran: Anjuman-i athar, 324-27.
- Seyyed Hossein Nasr (1977), *Sadr al-Din al-Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- 'Abd Allah Ni'ma (1965), *Falasifat al-shi'a*, Beirut: Maktabat al-Hayat, 346-66.
- Abu 'Abd Allah Zanjani (1972), *al-Faylasuf al-farisi al-kabir*, Tehran: al-Maktaba al-Islamiyya.
- Hossein Ziai (1996), "Mulla Sadra," in S. H. Nasr and O. Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, I: 635–42.

7.4 Estudos modernos

- M. 'Abd al-Haq (1970), "The Psychology of Mulla Sadra," *Islamic Studies (Islamabad)*, 9: 173–81.
- M. 'Abd al-Haq (1972), "Mulla Sadra's Concept of Substantial Motion," *Islamic Studies*, 11: 79–91.
- 'Abd al-Malik Ben'athu (2016), *Nazariyyat al-fi'l 'inda Sadr al-Din al-Shirazi*, Freiburg: Manshurat al-Jamal. (Um estudo da teoria do movimento de Mulla Sadra na categoria de substância.)
- Biyuk 'Alizada (1998), "Mahiyat-i maktab-i falsafi-yi Mulla Sadra," *Khiraad-nama-yi Sadra* (Tehran), 10: 90–101.
- Alparslan Açikgenç (1993), *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, Kuala Lumpur: ISTAC.
- S.K. Toussi-Alaghebandi (2007), *Ethics and Politics in the Philosophy of Mulla Sadra*, Ph.D. dissertation, University of Exeter.
- S. H. Amin (1986), *Afkar-i falsafi-yi Mulla Sadra*, Exeter: Intisharat-i guruh-i pazhuhishi.
- Hasanzada Amuli (1995), *al-Nur al-mutajalli fi zuhur al-zilli*, Tehran: Maktabat al-'lam al-islami. (Um breve estudo do problema da existência mental em Mulla Sadra.)
- Muhammad Fana'i Ashkivari (2008), *Ma'qul thani: tahlili az anva'-i mafahim-i kulli dar falsafa-yi islami va gharbi*, Qum: Imam Khomeini Institute. (Um estudo filosófico comparativo dos conceitos universais.)
- Jalal-al-Din Ashtiyani (1980), *Hasti az nazar-i falsafa va 'irfan*, Tehran: Intisharat-i nahzat-i zanan. (Um estudo da ontologia de Mulla Sadra e sua dívida com o misticismo.)

- Jalal al-Din Ashtiyani (1981), *Ma'ad-i jismani: Sharh-i Zad al-musafir-i Mulla Sadra*, Tehran: Intisharat-i Amir Kabir. (Sobre a vida após a morte segundo Mulla Sadra.)
- Jalal al-Din Ashtiyani (1972) (ed), *Muntakhabati az athar-i hukama'-yi ilahi-yi Iran az 'asr-i Mir Damad va Mir Findiriski ta zaman-i hazir*. Qismat-i avval, Tehran: L'Institut Franco-Iranien, I: 123–234.
- Cécile Bonmariage (2007), *Le Réel et les réalités: Mollâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, Paris: Vrin.
- Henry Corbin (1962), “La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie iranienne,” *Studia Islamica*, 18: 81–113.
- Henry Corbin (1971–73), *En Islam iranien*, 4 vols., Paris: Gallimard, IV: 54–122.
- Daniel De Smet (1999), “Le souffle de miséricordieux (*Nafas al-rahman*): un élément pseudo-empédocléen dans la métaphysique de Mulla Sadra ash-Shirazi,” *Documenti studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10: 467–86.
- Janis Esots (2007), *Mulla Sadra's Teaching on wujud: A Synthesis of Mysticism and Philosophy*, Ph.D. dissertation, University of Tallinn.
- Ghulam-Riza Fayyazi (2009), *Hasti u chisti dar maktab-i Mulla Sadra*, Qum: Pazhuhishgah-i hamza u danishgah. (Um estudo sério da ontologia de Mulla Sadra por um dos principais professores do seminário em Qum.)
- Rafael Ramón Guerrero (2001), “El lenguaje del ser: de Ibn Sina a Mulla Sadra,” *Convivium*, 14: 113–27.
- Pierre Hadot (1995), *Philosophy as a Way of Life*, Oxford: Blackwell.

- Mahdi Ha'iri Yazdi (1981), *Haram-i hasti*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (Uma obra importante que dá sentido à metafísica de Mulla Sadra a partir da perspectiva de um filósofo seminarista tradicional treinado em filosofia analítica.)
- (1993), “Dar-amadi bar Kitab al-asfar,” *Iranshenasi*, 4: 707–12.
- Trad Hamade (1992), *Dieu, le monde et l'âme chez Molla Sadra*, Ph.D. dissertation, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne.
- H. Hamid (1995), “Para-yi ‘anasir-i Anaksimandres [Anaximander] dar nazariyya-yi vujud-i Mulla Sadra,” *Iranshenasi*, 6: 817–32.
- Jalal-al-Din Huma'i (1977), *Du risala dar falsafa-yi islami*, Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Max Horten (1912), *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn: K.J. Trübner.
- (1913), *Das philosophische System von Schirazi*, Strassburg: K.J. Trübner. (Essas duas obras do famoso orientalista alemão foram as primeiras tentativas europeias de entender Mulla Sadra e foram baseadas em suas principais obras. No entanto, as traduções são imprecisas e as interpretações são baseadas em entendimentos errôneos da tradição filosófica.)
- Zaynab Ibrahim (2004), *al-Haraka al-jawhariyya wa-mafhum al-tasawwur wa-l-tasdiq ‘inda Sadr al-Din Shirazi*, Beirut: Dar al-Hadi. (Um estudo do conceito de movimento substancial.)
- Mansur Imanpur (1997–98), “Harakat-i jawhari wa ma wara'-yi tabi'at,” *Khiraad-nama-yi Sadra*, 8–9: 70–80; 10: 47–52.
- S. M. Intizam (1998–99), “Ibtikarat-i falsafi-yi Sadr al-Muta'allihin,” *Khiraad-nama-yi Sadra*, 11: 56–62; 12: 78–86; 14: 58–63; 16: 51–55.
- Christian Jambet (1997), “L'âme humaine d'Aristote à Mulla Sadra Shirazi,” *Studia Iranica*, 26: 211–36.

- (2002, 2006), *L'acte d'être*, Paris: Fayard; tr. Jeff Fort as *The Act of Being*, New York: Zone Books. (Uma interpretação corbiniana dos fins escatológicos da ontologia de Mulla Sadra.)
- (2008), *Mort et résurrection en islam. L'au-delà selon Mullâ Sadrâ*, Paris: Albin Michel.
- (2016), *Le gouvernement divin: Islam et la conception politique du monde*, Paris: CNRS. (Um estudo da teologia política de Mulla Sadra e como ela se relaciona com sua ontologia.)
- Ibrahim Kalin (2002), *Knowledge as Appropriation: Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) on the Unification of the Intellect and the Intelligible*, Ph.D. dissertation, George Washington University.
- Ibrahim Kalin (2004), "Mulla Sadra's realist ontology and the concept of knowledge", *Muslim World*, 94: 81–106.
- (2007), "Mulla Sadra on theodicy and the best of all possible worlds", *Journal of Islamic Studies*, 18: 183–201.
- Muhammad Husayn Khalili (2003), *Mabani-yi falsafat-e 'ishq: az manzar-i Ibn Sina va Mulla Sadra*, Qom. (Um estudo sobre a filosofia do amor, traçando sua história desde Avicena até Mulla Sadra.)
- Mahmoud Khatami (2004), *From a Sadrean Point of View: Toward an Ontetic Elimination of the Subjectivistic Self*, London: Salman-Azadeh Publications.
- Eiyad al-Kutubi (2015), *Mulla Sadra and Eschatology: Evolution of Being*, London: Routledge. (O melhor estudo sobre a escatologia e a noética de Mulla Sadra como uma crítica a Avicena.)
- Kamal Lazziq (2014), *Maratib al-ma'rifa wa-haram al-wujud 'inda Mulla Sadra*, Beirut: Markaz al-hadara li-tanmiyat al-fikr al-

- islami. (Um estudo comparativo da estrutura do ser em MS, Descartes, Berkeley e Kant.)
- SIPRIIn (2001), *Majmu'a-yi maqalat-i hamayish-i jahani-i Mulla Sadra*, 5 vols., Tehran: SIPRIIn. (Anais do Congresso Mundial de 1999 sobre Mulla Sadra, realizado em Teerã.)
- A. Ma'sumi (1961), "Sadr al-Din Shirazi: Hayatuhu wa ma'thuruhu," *Indo-Iranica* [Calcutta], 14: 27-42.
- Mokda Arfa Mensia (2014) (ed), *Ibn Sina and Mulla Sadra Shirazi*, Carthage: Tunisian Academy of Sciences, Arts, and Letters. (Uma coleção de artigos em árabe, francês e inglês sobre os dois filósofos.)
- Barry Miller (1996), *A Most Unlikely God*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
- A. Mishkat-al-Dini (1976), *Nazari ba falsafa-yi Sadr al-Din Shirazi*, Tehran: Intisharat-i bunyad-i farhangi-yi Iran.
- Zailan Moris (2003), *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra. An Analysis of the al-Hikmah al-'arshiyah*, New York & London: Routledge.
- J. W. Morris (1981), *The Wisdom of the Throne. An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton: Princeton University Press. (Uma tradução e estudo de al-Hikma al-'arshiyah.)
- M. Musawi (1978), *al-Jadid fi falsafat Sadr al-Din al-Shirazi*, Baghdad: al-Dar al-'arabiyya li-l-tiba'a.
- Yujin Nagasawa (2017), *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism*, Oxford: Oxford University Press.
- S. H. Nasr, ed. (1960), *Mulla Sadra Commemoration Volume*, Tehran: Tehran University Press.

- (1972), “Mulla Sadra and the Doctrine of the Unity of Being,” *Philosophical Forum*, 4: 153–61.
- Murtaza Puyan (2009), *Ma’ad-i jismani dar hikmat-i muta’aliya*, Qum: Bustan-i kitab. (Uma defesa detalhada da escatologia de Mulla Sadra.)
- Sa’id Rahimian (1996–98), “Maqayisa-yi tatbiqi-yi barkhi-i nizamha-yi sinavi, rushdi va sadra’i,” *Khīrad-nama-yi Sadra*, 3: 73–81; 4: 52–59; 5–6 and 7: 54–60; 8–9 and 9: 41–49; 10: 53–62; 13: 11–19. (Uma série proveitosa de artigos em persa comparando a metafísica de Avicena, Averróis e Mulla Sadra.)
- ‘Ali-Riza Rahimian (2006), *Mas’ala-yi ‘ilm: tahlil-i ‘ilm dar falsafa-yi Sadra’i va maktab ma’arif-i ahl bayt*, Tehran: Munir. (Uma crítica à epistemologia de Mulla Sadra.)
- Fazlur Rahman (1975), *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany: SUNY Press.
- ‘Abd al-Majid Rida (2003), *Hiwar al-falasifa: asalat al-wujud wa-l-mahiya bayna Mulla Sadra wa-l-falsafa al-ishraqiyya*, Beirut: al-Dar al-Islamiyya.
- Sajjad Rizvi (2005), “Philosophy and Mysticism: Ibn ‘Arabi and Mulla Sadra,” in P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 224–46.
- (2009), *Mulla Sadra and Metaphysics: The Modulation of Being*, London: Routledge.
- Mohammed Rustom (2012), *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mulla Sadra*, Albany: State University of New York Press. (Uma tentativa de entender a exegese de Mulla Sadra como filosofia.)

- Muhammad Amin Sadiqi-Arzagani (2009), *Natayij-i kalami-yi hikmat-i Sadra'i*, Qum: Bustan-i kitab. (Um importante estudo das implicações teológicas da ontologia de Mulla Sadra.)
- S. G. Safavi (2002) (ed), *Perception according to Mulla Sadra*, London: Salman-Azadeh Publications.
- Ja'far Sajjadi (1981), *Mustalahat-i falsafi-yi Sadr al-Din Shirazi*, Tehran: Tehran University Press.
- Habib Allah Shahraki (2008), *'Aql az nazar-i qur'an va hikmat-i muta'aliya*, Qum: Bustan-i Kitab. (Uma crítica escrituralista do conceito de intelecto de Mulla Sadra.)
- 'Abd-Allah Shakiba (1996), "Shinakht az didgah-i Sadr al-Muta'allihin," *Khirad-nama-yi Sadra*, 3: 61-67; 4: 40-46.
- Jeff Speaks (2018), *The Greatest Possible Being*, Oxford: Oxford University Press.
- 'Abd al-Karim Surush (1978), *Nihad-i na-aram-i jahan*, Tehran: Intisharat-i Qalam. (Um estudo pioneiro sobre o conceito de movimento substancial em Mulla Sadra por um filósofo da ciência e proeminente intelectual iraniano dissidente.)
- , ed. (1981), *Yadvara-yi Mulla Sadra*, Tehran: Nahzat-i zanan-i musulman.
- Akbar Subut (2002), *Filsuf-i Shiraz dar Hind*, Tehran: Intisharat-i Hermes.
- 'Abd al-Rasul 'Ubudiyat (2006), *Dar amadi bih nizam-i hikmat-i Sadra'i*, 3 vols., Qum: Imam Khomeini Research Institute. (Uma pesquisa proveitosa sobre a metafísica de Mulla Sadra.)
- Mashkur Husayn Yad (1998), *Mulla Sadra ka qabil-i 'amal falsafa*, Lahore: al-Razzaq Publishers.

Khizar Yasin (2017), *Mulla Sadra ka tasavvur-i wujud*, Lahore: Kitab mahal. (Uma tentativa sem sucesso de fazer uma crítica a Mulla Sadra.)

Yahya Yasribi (2008), *Ayyar-i naqd*, Qum: Bustan-i Kitab.

‘Ali-Asghar Zakavi (2005), Basit al-haqiqa az didgah-i Mulla Sadra va monadology-i Leibniz, Qum: Bustan-i Kitab.

Husayn Zia’i (1993), “Sadr al-Din Shirazi va bayan-i falsafi-i Hikmat-i muta‘alia,” *Iranshenasi*, 5: 353–64.

7.5 Outras fontes

Avicenna (1959), *Tabi‘yyat al-Shifa’: Fi-l-nafs* [De Anima], F. Rahman (ed.), Durham: Oxford University Press.

— (1973), *al-Ta‘liqat*, ‘A. Badawi (ed.), Cairo: GEBO.

— (1996), *al-Isharat wa-l-tanbihat ma’ sharhay al-Tusi wa-l-Razi*, M. Shihabi (ed.), 3 vols., Qum: Nashr al-Balagha.

Suhrawardi (1998), *Hikmat al-Ishraq/The Philosophy of Illumination*, H. Ziai & J. Walbridge (eds./trs.), Provo: Brigham Young University Press.

8. Ferramentas acadêmicas

Procure este tópico no [Internet Philosophy Ontology Project \(InPhO\)](#).

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

9. Outros recursos disponíveis online

[Mulla Sadra Islamic Philosophy Research Institute](#)

Yā kabīkaġ ihfaz al-waraq