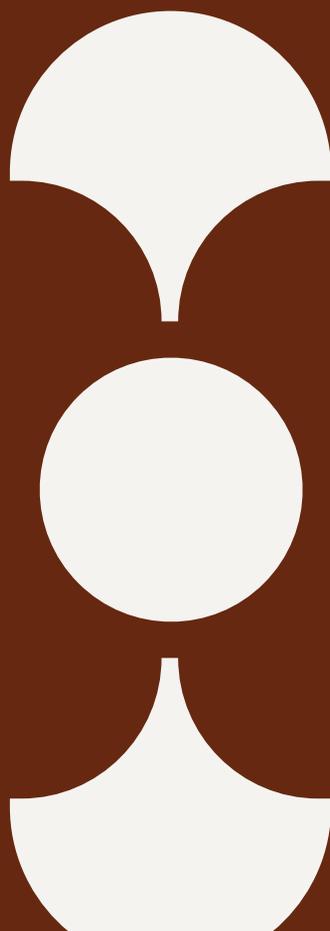


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 1

Filósofos, vida e obra

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

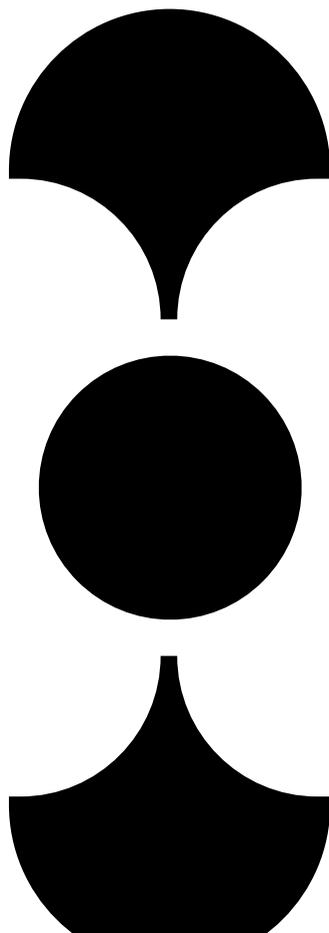


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 1

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

EDITORA PPGFIL-UFMG

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

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

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

E82	<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 (361 p.) : pdf Inclui bibliografias. ISBN: 978-65-01-05769-9 DOI: 10.5281/zenodo.11874585</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
Al-Kindi Peter Adamson	13
Abu Bakr al-Razi Peter Adamson	51
Al-Farabi Therese-Anne Druart	81
Ikhwan al-Safa' Carmela Baffioni	113
Ibn Sina [Avicena] Dimitri Gutas	177

Omar Khayyam	231
Seyed N. Mousavian, Sumner Suzanne, Mehdi Aminrazavi e Glen Van Brummelen	
Al-Ghazali	301
Frank Griffel	

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 Carmela Baffioni, Dimitri Gutas, Frank Griffel, Glen Van Brummelen, Mehdi Aminrazavi, Peter Adamson, Seyed N. Mousavian, Suzanne Sumner e Therese-Anne Druart por autorizarem a tradução e publicação dos respectivos textos, e aos tradutores Maria Eduarda de Castro e Henrique Buldrini Barreto.

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>

Al-Kindi¹

Peter Adamson

Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq Al-Kindi (ca. 800-870) foi o primeiro autoidentificado filósofo da tradição árabe. Ele trabalhou com um grupo de tradutores que verteram para o árabe obras de Aristóteles, dos neoplatônicos, dos matemáticos e cientistas gregos. Os próprios tratados de Al-Kindi, muitos deles epístolas dirigidas a membros da família do califado, dependerem fortemente dessas traduções, as quais incluíam a famosa *Teologia de Aristóteles*² e o *Livro das causas*³, versões árabes das obras de Plotino e Proclo. O

¹ Tradução de Meline C. Sousa.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 01 de dezembro de 2006. Houve revisão com alterações substantivas em 21 de fevereiro de 2020. O texto a seguir é a tradução do verbete do Prof. Peter Adamson sobre al-Kindi na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindi/>.

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

² NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

³ NdO: Há uma tradução em português a partir do latim por J. G. J. Ter Reegen (*O livro das causas*, EDIPUCRS, 2000) e em breve será publicada, nas Obras completas de

próprio pensamento de Al-Kindi estava impregnado de neoplatonismo, embora Aristóteles fosse sua principal autoridade em questões filosóficas. Os tratados filosóficos de Al-Kindi incluem o *Sobre a filosofia primeira*⁴, no qual ele argumenta que o mundo não é eterno e que Deus é o Uno simples. Ele também escreveu diversas obras sobre outros temas filosóficos, especialmente psicologia (incluindo o conhecido *Sobre o Intelecto*⁵) e cosmologia. As obras de Al-Kindi em matemática e nas ciências também foram extensas, e ele ficou conhecido, tanto na tradição árabe posterior quanto latina, por seus escritos sobre astrologia.

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obra | 2. Influências na filosofia de al-Kindi, 2.1 Influências gregas, 2.2 Influências contemporâneas | 3. Metafísica, 3.1 Simplicidade divina, 3.2 Criação, 3.3 Eternidade do mundo | 4. Psicologia, 4.1 A alma humana, 4.2 Epistemologia, 4.3 Aplicação à ética | 5. Ciência, 5.1 O uso das matemáticas, 5.2 Cosmologia | 6. Legado | 7. Bibliografia, 7.1 Outras fontes

Aristóteles (<https://obrasdearistoteles.net>), uma tradução a partir do original árabe pelos organizadores deste volume.

⁴ NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por M. Attie Filho e S. A. C. Jubran (A filosofia primeira – Alkindi, *Tiraz* III, 2006: 129-159; IV, 2007: 107-135; V, 2008: 119-145).

⁵ NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por T. M. Verza (A “Epístola sobre o intelecto”, de Al-Kindi, *Kriterion* 56, 131, 2015: 291-295).

1. Vida e obra

1.1 Vida

Al-Kindi era membro da tribo árabe de Kinda, que desempenhou um papel importante no início da história do Islã. Sua linhagem lhe rendeu o título de “filósofo dos árabes” entre os escritores posteriores. Sabemos que al-Kindi morreu depois de 866 EC, e a data de sua morte geralmente é situada no início da década de 870. A data do seu nascimento é mais difícil de precisar, mas é sabido que ele foi um letrado que prestou serviço ao califa al-Ma'mun, cujo reinado terminou em 833, e que, certamente, esteve associado à corte do próximo califa, al-Mu'tasim (reinou de 833 a 842). Portanto, assim, assume-se que ele nasceu por volta de 800. Ele nasceu em Basra e foi educado em Bagdá. Sua carreira filosófica atingiu o auge durante o califado de al-Mu'tasim, a quem al-Kindi dedicou sua obra mais famosa, o *Sobre a filosofia primeira*, e de cujo filho, Ahmad, al-Kindi foi tutor.

As atividades filosóficas de Al-Kindi tinham como ponto central o movimento de tradução que tinha sido iniciado e apoiado pelos califas abássidas desde antes do nascimento de al-Kindi (sobre isso, ver Endress 1987/1992, Gutas 1998). Al-Kindi supervisionou um dos dois grupos principais de tradutores do século IX (o outro grupo foi liderado por Hunayn ibn Ishaq). O “círculo de al-Kindi” (ver Endress 1997) traduziu inúmeras obras de filosofia e ciência do grego para o árabe (sobre os resultados do círculo, ver abaixo, 2.1). Al-Kindi parece ter sido um mediador entre os patronos destes tradutores e os

estudiosos que de fato traduziam, muitos dos quais eram cristãos sírios ou de origem síria. Os seus próprios escritos podem ser considerados como uma campanha de relações públicas destinada a exibir e tornar público o valor do pensamento grego para uma audiência muçulmana do século IX.

1.2 Obra

Temos a sorte de ter uma lista de títulos de obras atribuídas a al-Kindi que se encontra no *Fihrist* do livreiro do século X Ibn al-Nadim. Graças a Ibn al-Nadim, sabemos que al-Kindi escreveu centenas de tratados sobre uma ampla variedade de disciplinas científicas e filosóficas. Na verdade, os títulos científicos e matemáticos ultrapassam em número os títulos filosóficos. Muitos destes últimos estariam agora perdidos se não fosse por um único manuscrito, mantido em Istambul, que contém a maioria dos escritos filosóficos existentes de al-Kindi (editados em Abu Rida 1950 e 1953; vários textos importantes foram editados e traduzidos em Rashed e Jolivet 1998). Isso inclui a obra pela qual ele é mais conhecido, o *Sobre a filosofia primeira*. Nossa versão deste tratado é incompleta, contendo apenas a primeira parte que está dividida em quatro seções. A primeira seção é essencialmente uma exortação ao leitor a honrar a sabedoria filosófica grega. A segunda contém a célebre discussão de al-Kindi sobre a eternidade do mundo. A terceira e a quarta estabelecem a existência de um “Uno Verdadeiro”, isto é, Deus, que é a fonte de unidade em todas as outras coisas e consideram a inaplicabilidade da linguagem a este Uno Verdadeiro.

O manuscrito de Istambul também inclui uma das poucas cópias de *Sobre o intelecto* de al-Kindi que sobreviveu em árabe

(também preservada na tradução latina). Este é o primeiro tratado da tradição árabe a fornecer uma taxonomia dos tipos de intelecto, tal como os que se tornarão familiares em al-Farabi, Avicena e Averróis. Outras obras esclarecem mais sobre a psicologia de al-Kindi (i.é., sobre a teoria da alma): o *Discurso sobre a alma* é constituído de supostas citações de filósofos gregos; *Que há substâncias separadas* usa as *Categorias* de Aristóteles para provar que a alma é imaterial e *Sobre o sono e o sonho* fornece uma explicação dos sonhos proféticos segundo os termos da teoria da imaginação de Aristóteles. Relacionado às teorias psicológicas de al-Kindi está seu único trabalho significativo sobre ética, *Sobre como dissipar as tristezas*. (Ele também compôs uma coleção de anedotas e ditos éticos atribuídos a Sócrates, ver Fakhry 1963.)

Al-Kindi expõe suas teorias cosmológicas em dois outros textos encontrados no mesmo manuscrito, *Sobre a causa eficiente próxima da geração e corrupção* e *Sobre a prostração da última esfera*. Também são relevantes aqui numerosas obras sobre meteorologia e previsão do tempo. Estas usam as mesmas ideias cosmológicas para mostrar como o movimento celeste produz chuva e outros fenômenos meteorológicos no mundo inferior onde vivemos. Embora essas obras sejam influenciadas por Aristóteles, al-Kindi também se baseia em outras fontes gregas como Ptolomeu. O seu conhecimento da tradição científica grega era, de fato, extenso. Por exemplo, ele usa Euclides e ideias que podem ser atribuídas a Ptolomeu em uma obra bem conhecida de óptica, *Sobre as perspectivas*, preservada apenas em latim. O *corpus* científico de Al-Kindi que chegou até nós é considerável e inclui tratados sobre a fabricação de remédios, música, astrologia e matemática (ver mais

em Rosenthal 1942). No entanto, o foco aqui será as posições filosóficas de al-Kindi.

2. Influências na filosofia de al-Kindi

2.1 Influências gregas

Como seria de se esperar, dado o papel proeminente dele no movimento de tradução, as obras de al-Kindi estão saturadas de ideias do pensamento grego. Suas obras filosóficas são tributárias, em parte, dos autores de matemática e ciência traduzidos na sua época como, por exemplo, Nicômaco de Gerasa; Euclides influenciou tanto sua metodologia quanto sua matemática (cf. Gutas 2004). Contudo, a influência mais importante em sua filosofia veio de Aristóteles, cujo *corpus* al-Kindi examina em um tratado chamado *Sobre o número de obras de Aristóteles* (Abu Rida 1950, 363-84; ver também Guidi e Walzer 1940, Cortabarría Beitia 1972, Jolivet 2004, Ighbariah 2012). Esta obra fornece uma visão geral bastante abrangente do *corpus* de Aristóteles, embora al-Kindi claramente não tenha lido alguns dos tratados que ele discute. Quando al-Kindi menciona o conteúdo da *Metafísica*, ele fornece o seguinte resumo, bastante surpreendente:

O propósito dele em seu livro chamado *Metafísica* é explicar as coisas que subsistem sem matéria e, embora elas possam existir juntamente com o que tem matéria, elas não estão ligadas nem unidas à matéria; afirmar a

unidade de Deus, o grande e exaltado, explicar Seus belos nomes e que Ele é a causa eficiente do universo, que aperfeiçoa [todas as coisas], o Deus do universo que governa por meio de Sua providência perfeita e sabedoria completa.

Embora isto possa não parecer uma descrição precisa da *Metafísica* de Aristóteles, trata-se de uma descrição bastante precisa da concepção do próprio al-Kindi da ciência metafísica. O fato de ele associar a metafísica com a teologia fica claro logo na abertura de *Sobre a filosofia primeira*, a qual diz que, uma vez que a filosofia em geral é o estudo da verdade, a “filosofia primeira” é “o conhecimento da primeira verdade que é a causa de toda verdade”. De fato, a *Metafísica* de Aristóteles é uma grande influência para esta obra. No entanto, como é típico dos escritos filosóficos de al-Kindi, o *Sobre a filosofia primeira* também faz uso extensivo das ideias advindas das traduções dos escritos neoplatônicos. A prova da existência de um “Uno Verdadeiro” baseia-se, em parte, em Proclo (como mostrado em Jolivet 1979) e pode-se detectar influências da versão árabe de Plotino produzida no círculo de al-Kindi conhecida como a *Teologia de Aristóteles*. No entanto, a influência mais importante talvez seja o ataque a Aristóteles pelo pensador cristão neoplatônico João Filopono quanto à questão da eternidade do mundo.

Assim, o *Sobre a filosofia primeira* é um exemplo particularmente bom de como al-Kindi combina ideias neoplatônicas e aristotélicas em sua visão de uma filosofia coerente derivada dos gregos. O caminho para esta concepção sinóptica da herança grega foi, na verdade, preparado pelos próprios neoplatônicos, cujos comentários aos tratados de Aristóteles

pressagiam as tendências harmonizadoras evidentes em al-Kindi. No entanto, como promotor da sabedoria grega, al-Kindi estaria, de qualquer forma, ávido para minimizar quaisquer tensões entre os filósofos gregos ou até mesmo quaisquer falhas por parte dos pensadores gregos. Por exemplo, ele não dá nenhum sinal de que a sua posição sobre a eternidade do mundo se afasta da posição de Aristóteles. (Curiosamente, ele está mais disposto a reconhecer deficiências por parte dos pensadores científicos gregos, por exemplo, na ótica de Euclides, embora mesmo aqui ele enfatize a necessidade de uma abordagem caridosa.) Mais tarde, na primeira seção de *Sobre a filosofia primeira*, al-Kindi desencadeia uma enxurrada de insultos contra alguns contemporâneos não nomeados, os quais criticavam o uso das ideias gregas:

Não devemos ter vergonha de admirar a verdade ou de adquiri-la, de onde quer que ela venha. Mesmo que venha de nações longínquas e de povos estrangeiros, não há para o estudante da verdade nada mais importante do que a verdade, nem mesmo a verdade é rebaixada ou diminuída por quem a afirma ou a transmite; ninguém é humilhado pela verdade, pelo contrário, todos são enobrecidos por ela.

Embora al-Kindi tenha sido inflexível no seu apoio às ideias disseminadas no projeto de tradução, foi inevitavelmente influenciado pelas correntes intelectuais de sua época. Isto fica ainda mais claro quando al-Kindi usa ideias gregas para abordar os problemas do seu tempo, especialmente no domínio da teologia.

2.2 Influências dos seus contemporâneos

Dois exemplos deste envolvimento, que serão discutidos mais detalhadamente na próxima seção, são o tratamento dado por al-Kindi aos atributos divinos e a sua posição sobre a criação. Como veremos, al-Kindi sustentava uma posição austera sobre a questão dos atributos sob o fundamento de que a pregação invariavelmente implica multiplicidade, ao passo que Deus é irrestritamente uno. Isto foi comparado (Ivry 1974, Adamson 2003) à posição dos mutazilitas, que eram os principais teólogos contemporâneos a ele no século IX. A influência mutazilita pode também estar presente na teoria de al-Kindi de que criação é “trazer à existência o ser a partir do não-ser” e, especialmente, na sua negação de que a criação pode ser eterna. (Isso pode estar relacionado à afirmação mutazilita de que o Alcorão é criado e não eterno; ver Adamson 2007, cap. 4.)

Em diferentes obras, Al-Kindi usa a filosofia para defender e explicar o Islã. Ele escreveu um pequeno tratado atacando a doutrina cristã da Trindade, usando conceitos extraídos da *Isagoge* de Porfírio (a refutação de al-Kindi foi objeto de uma contrarrefutação do filósofo cristão do século X, Yahya ibn ‘Adi; ver Périer 1920). Apesar desta ser a sua única obra que chegou até nós na qual ele se envolve em alguma controvérsia teológica, sabemos pelo *Fihrist* que escreveu outros tratados sobre temas semelhantes. O *corpus* que chegou até nós também contém passagens nas quais al-Kindi expõe o significado de passagens do Alcorão. Uma das mais impressionantes talvez seja a discussão sobre a criação *ex nihilo* no interior de *Sobre o número de obras de Aristóteles*. Esta passagem é um comentário ao Alcorão 36:

79-82. Al-Kindi menciona a mesma passagem do Alcorão e discute a natureza especial do conhecimento profético em uma obra meteorológica intitulada *Sobre o porquê de a atmosfera superior ser fria* (ver Abu Rida 1953, 92-93). A obra cosmológica *Sobre a prostração da última esfera*, por sua vez, é inteiramente dedicada a explicar o versículo do Alcorão “as estrelas e as árvores se prostram” (55: 6) em termos da descrição de al-Kindi sobre a influência celeste no mundo sublunar. As observações de Al-Kindi aqui mostram o seu interesse pelas disciplinas contemporâneas da gramática e da exegese do Alcorão.

O desejo de integrar ideias gregas à sua própria cultura é demonstrado diferentemente em *Sobre as definições*, uma lista de termos filosóficos técnicos seguidos das suas definições (ver Abu Rida 1950, 165-79; também Allard 1972, Klein-Franke 1982). Esta obra é atribuída a al-Kindi e, embora se tenha duvidado da sua autenticidade, é quase certo que seja ao menos uma produção do círculo de al-Kindi. A maior parte dos termos definidos correspondem a termos técnicos gregos e, assim, constroem uma terminologia filosófica árabe que se pretende equivalente à dos gregos. É surpreendente que logo na insurgência da tradição filosófica árabe já houvesse a percepção da necessidade de uma nova linguagem técnica para comunicar ideias filosóficas num ambiente diferente (e, claro, para traduzir o vocabulário grego para o árabe). Alguns dos termos listados em *Sobre as definições*, embora certamente não todos, tornar-se-ão o vocabulário de referência para a tradição filosófica posterior.

3. Metafísica

3.1 Simplicidade divina

A obra mais importante de Al-Kindi, *Sobre a filosofia primeira* (ver Abu Rida 1950, 97–162, Ivry 1974, Rashed e Jolivet 1998, 9–99), é dedicada à “filosofia primeira” ou metafísica, uma ciência que al-Kindi imediatamente identifica com o estudo de Deus. Uma vez que toda filosofia é uma investigação da verdade, a primeira filosofia é o conhecimento de Deus, que é “a primeira verdade e a causa de toda verdade”. Embora isto possa soar não tendo muito a ver com a compreensão de Aristóteles sobre a filosofia primeira como a ciência do ser, al-Kindi associa intimamente o ser à verdade (“tudo o que tem ser tem verdade”). Para ele, dizer que Deus é a causa de toda verdade equivale a dizer que Deus é a causa de todo o ser, ponto que fica mais evidente no final do que nos restou de *Sobre a filosofia primeira* (ver mais abaixo, 3.2).

Entretanto, o conceito central na teologia de *Sobre a filosofia primeira* não é a verdade nem o ser, mas a unidade. De fato, al-Kindi argumenta em favor de uma causa primeira do ser precisamente argumentando em favor de uma causa primeira da unidade e ao afirmar que “levar algo ao ser” significa impor uma unidade de certo tipo. A teologia filosófica de Al-Kindi tem, portanto, dois aspectos principais: uma prova de que deve haver um “Uno Verdadeiro” que é a causa da unidade em todas as coisas e uma discussão sobre a natureza deste Uno Verdadeiro. Esses aspectos são tratados,

respectivamente, na terceira e quarta seções de *Sobre a filosofia primeira*.

Na terceira seção, al-Kindi primeiramente prova que nada pode ser sua própria causa, um ponto que não é usado explicitamente no que se segue, mas que tem a intenção de mostrar que nada pode ser a causa da sua própria unidade. Então, ele realiza um exaustivo levantamento dos vários tipos de “enunciado (*lafz*)”. Seguindo a *Isagoge* de Porfírio, ele classifica todos os predicados ou termos (*maqulat*) em gênero, espécie, diferença, indivíduo, acidente próprio e acidente comum. Analisando-os um de cada vez, al-Kindi argumenta que cada tipo de predicado implica tanto unidade quanto multiplicidade. Por exemplo, *animal* é um gênero, mas é composto por uma multiplicidade de espécies; o *humano* é uma espécie, mas é composto por muitos indivíduos; e um único humano é um indivíduo, mas composto de muitas partes corpóreas. Por fim, al-Kindi procura uma explicação para a associação entre unidade e multiplicidade em todas estas coisas. Ele argumenta que a associação não pode ser meramente um produto do acaso, nem pode ser causada por qualquer parte do conjunto de coisas que são ao mesmo tempo unas e múltiplas. Portanto, deve haver alguma causa externa para a associação entre unidade e multiplicidade. Esta causa será exclusivamente una, inteiramente livre de multiplicidade: al-Kindi expressa isto dizendo que ela é “essencialmente” una, enquanto as outras coisas são “acidentalmente” unas. Ele também se refere a ela como “verdadeiramente una”, enquanto as outras coisas são unas “metaforicamente”. Em resumo, a causa em questão é o “Uno Verdadeiro”, ou Deus.

Agora, uma vez que já vimos que todo tipo de termo ou expressão implica tanto multiplicidade quanto unidade, não é uma

surpresa que, na seção quatro de *Sobre a filosofia primeira*, al-Kindi prossiga argumentando que os vários tipos de predicados são inaplicáveis ao Uno Verdadeiro. Ele resume sua conclusão da seguinte forma (Rashed e Jolivet 1998, 95):

Assim, o Uno Verdadeiro não possui matéria, forma, quantidade, qualidade ou relação. Ele não é descrito por nenhum dos outros termos: ele não tem gênero, nem diferença específica, não é um indivíduo, nem acidente próprio, nem acidente comum. Ele não se move e não é descrito por meio de nada que seja negado ser uno verdadeiramente. É, portanto, apenas pura unidade, ou seja, nada além de unidade. E toda unidade distinta dele é múltipla.

Como mencionado acima, esta conclusão foi comparada à visão dos teólogos contemporâneos referidos como mutazilitas. De modo similar, eles adotaram uma posição estrita sobre a questão dos atributos divinos, argumentando que a simplicidade de Deus excluía a aceitação de quaisquer atributos distintos da essência de Deus. No entanto, são claramente os antecessores gregos a principal influência de al-Kindi neste ponto. Seu “Uno Verdadeiro” comporta uma forte semelhança com o primeiro princípio dos neoplatônicos. Na verdade, podemos nos lembrar do próprio Platão na medida em que o Deus de al-Kindi parece funcionar como uma forma platônica. Assim como a Forma do Igual é inteiramente igual e de modo algum desigual, servindo para explicar a igualdade nas outras coisas, também Deus é inteiramente uno, de forma alguma múltiplo, explicando a unidade nas outras coisas.

3.2 Criação

No entanto, esta é apenas uma parte da posição de al-Kindi sobre a causalidade divina. Como vimos, porque al-Kindi pensa que ser algo de um certo tipo é ser uno de uma certa maneira, ele infere que o verdadeiro Uno é a causa do ser, assim como da unidade (ver mais em Adamson 2002b). Em particular, ele acredita que Deus é um “agente” ou causa eficiente. Esta posição é expressa em um texto conciso (possivelmente um fragmento de uma obra mais longa que se perdeu) intitulado *Sobre o verdadeiro, primeiro e completo agente e o agente deficiente que é metaforicamente [um agente]* (Abu Rida 1950, 182-4). O texto começa como se segue:

Dizemos que o ato primeiro, verdadeiro, é o fazer vir a ser seres a partir do não-ser. É claro que este ato é próprio de Deus, o exaltado, que é o fim de toda causa, pois o fazer vir a ser seres a partir do não-ser não pertence a nenhum outro. Este ato é uma característica própria [chamada] pelo nome “originação”.

Al-Kindi prossegue explicando que, enquanto Deus é um agente “verdadeiro” uma vez que Ele é causa de ser e age sem sofrer a ação de outro, todos os outros agentes são apenas agentes “metaforicamente” porque eles tanto agem quanto sofrem ação. Aqui, a força do termo “metafórico” é a mesma que em *Sobre a filosofia primeira*: assim como as coisas criadas são tanto múltiplas quanto unas e, portanto, não “verdadeiramente” unas, elas são tanto passivas quanto ativas e, portanto, não “verdadeiramente” agentes.

Este opúsculo levanta duas questões interessantes sobre como al-Kindi concebeu a ação divina. Primeiro, o que ele tem em mente quando descreve a agência de Deus como sendo mediada pela ação de “agentes metafóricos” (Deus “é a causa próxima do primeiro efeito e uma causa via um intermediário para Seus efeitos que são posteriores ao primeiro efeito”)? Segundo, o que está envolvido em “fazer vir a ser seres a partir do não-ser”?

Em relação à primeira questão, pode-se supor que al-Kindi esteja seguindo os textos neoplatônicos e que tem em mente uma emanção de efeitos mediada a partir do primeiro princípio. Se isto estiver certo, então o “primeiro efeito” será o “mundo do intelecto” mencionado em outros textos kindianos (por exemplo, o *Discurso sobre a alma*, repetindo esta frase da *Teologia de Aristóteles*). Isto se fundamenta em uma vaga observação em *Sobre a filosofia primeira* segundo a qual “alguém poderia pensar que o intelecto é o primeiro múltiplo” (Rashed e Jolivet 1998, 87). No entanto, parece ao menos provável que o “primeiro efeito” aqui mencionado seja o mundo dos céus: ao criar os céus e os colocar em movimento, Deus indiretamente acarreta coisas no mundo sublunar (ver mais abaixo, 5,2). Esta seria uma versão mais aristotélica da ideia de que a causalidade divina é mediada.

No que diz respeito à segunda questão, a ideia de Deus ser uma causa eficiente do ser pode igualmente parecer, à primeira vista, um afastamento de Aristóteles. Contudo, alguns autores neoplatônicos como Amônio de fato argumentaram explicitamente que o Deus de Aristóteles era uma causa eficiente de ser, não apenas uma causa final de movimento. Uma passagem de *Sobre o número das obras de Aristóteles* — a já mencionada discussão do Alcorão 36: 79-82 — entende a criação aos moldes da mudança aristotélica, na qual algo

passa de um contrário a outro. No caso da criação, um contrário é “não-ser” e o outro “ser”. A discussão de Al-Kindi sobre isso tem paralelos nas discussões teológicas sobre a criação do século IX (ver Adamson 2003). No entanto, sua principal fonte, surpreendentemente, é o discípulo de Amônio, João Filopono, um cristão neoplatônico que também falou da criação como trazendo algo a ser “a partir do não-ser”. O que separa al-Kindi e Filopono de Aristóteles é a ideia de que este tipo de “mudança” do não-ser para o ser não requer um sujeito. Por exemplo, para que haja uma mudança do não-branco para o branco, deve haver algum sujeito ou substrato tanto para a privação da brancura quanto para a brancura ela mesma (por exemplo, a cerca que passa de não-branca a branca quando é pintada). Deus, por outro lado, pode produzir o ser *ex nihilo*, sem nenhum sujeito para a mudança. Al-Kindi enfatiza também que o ato criativo de Deus não requer tempo para ser realizado.

3.3 Eternidade do mundo

Estes dois pontos nos conduzem a um uso mais extensivo que é feito por al-Kindi de Filopono quanto ao conhecido argumento deste de que o mundo não é eterno (para o qual ver Davidson 1969 e 1987, e Staley 1987). A maioria dos filósofos gregos seguiu Aristóteles ao afirmar que o mundo é eterno, o que significa não apenas que nunca deixará de existir, mas que sempre existiu. Esta era a doutrina de Aristóteles e dos estoicos, e também dos neoplatônicos ortodoxos, os quais interpretaram o *Timeu* de Platão como também comprometido com a eternidade passada do mundo. Filopono foi uma exceção a esta regra. Em uma obra que refuta os argumentos do neoplatônico Proclo a favor da eternidade do mundo, ele argumentou longamente

que o *Timeu* de Platão corretamente visualiza um mundo com um começo no tempo. Em outra obra dirigida contra Aristóteles, Filopono tentou minar os argumentos do *De Caelo* e da *Física* pelos quais Aristóteles havia mostrado que o mundo é eterno.

Na seção dois de *Sobre a filosofia primeira* e em vários outros textos curtos que repetem os mesmos argumentos encontrados nesta seção, al-Kindi segue argumentos que derivam de Filopono. (Precisamente qual ou quais textos de Filopono ele usou não é claro, mas parece que, pelo menos, ele conhecia partes do *Contra Aristóteles*.) Curiosamente, al-Kindi ignorava completamente um aspecto importante da polêmica de Filopono: no *De Caelo*, Aristóteles argumentou que os céus devem ser eternos porque eles têm um movimento circular perfeito e, portanto, não são feitos de nenhum dos quatro elementos corruptíveis do nosso mundo inferior. Enquanto Filopono ataca esta cosmologia com uma refutação longa e detalhada, al-Kindi simplesmente aceita que os céus são feitos de um quinto elemento ingênito e indestrutível – mas despreocupadamente acrescenta que eles são, contudo, originalmente trazidos ao ser por Deus com um começo no tempo. (Para isso, ver o tratado *Que a natureza da esfera celeste é diferente das naturezas dos quatro elementos*, editado em Abu Rida 1953, 40–6.)

Quando al-Kindi explicitamente argumenta contra a eternidade do mundo, ele usa a estratégia de Filopono de usar Aristóteles contra ele mesmo. Aristóteles reconhecidamente afirmou que não pode haver algo como um infinito em ato. Assim, por exemplo, o corpo do mundo não poderia ser infinitamente extenso. Porque o cosmos é finito quanto à magnitude espacial, argumenta al-Kindi, nada que seja predicado do corpo do cosmos pode ser infinito. Uma vez que o

tempo é uma das coisas predicadas deste corpo, o tempo deve ser finito; portanto, o mundo não é eterno.

Este parece ser um argumento fraco. Mesmo se Aristóteles admitisse que nada infinito pode ser predicado de um corpo finito, iria querer dizer que o argumento de al-Kindi falha por não levar em consideração a distinção entre infinitos *em ato* e infinitos meramente *potenciais*. Um infinito em ato é um infinito que está simultaneamente presente em sua totalidade – por exemplo, um corpo infinitamente extenso, ou em geral qualquer conjunto com um número infinito de membros existindo ao mesmo tempo. Um infinito em potência é quando uma magnitude finita pode ser estendida ou multiplicada indefinidamente. Por exemplo, Aristóteles pensa que qualquer magnitude finita de espaço ou tempo é potencialmente infinita na medida em que pode, em princípio, ser dividida em tantas partes quanto se desejar, de modo que se seja possível divisões ainda menores. O corpo do cosmos, como o próprio al-Kindi admite, também é potencialmente infinito, no sentido em que não há nenhuma impossibilidade conceitual em aumentar seu tamanho indefinidamente. Nota-se, porém, que em ambos os casos o resultado em ato de tal processo será finito: qualquer adição determinada ao tamanho de um corpo ainda produzirá um corpo de tamanho finito. Da mesma forma, não importa quão minuciosamente eu divida um corpo, qualquer ato específico de divisão produzirá um número finito de partes.

Ora, Aristóteles acredita que a eternidade do mundo apenas o compromete a um infinito *potencial*. Isto porque dizer que o mundo tenha sempre existido não implica que qualquer infinito esteja em ato presentemente. Antes, implica apenas que “o mundo tenha já

existido por N anos” será verdadeiro para qualquer valor de N . Pode-se, por assim dizer, ir tão longe quanto se desejar no passado, postulando cada vez maiores (mas ainda finitos) períodos de tempo passado, assim como se pode dividir um corpo tão minuciosamente quanto se desejar. Contudo, ainda está longe de ser claro que este tipo de infinito *potencial* seja inaplicável a uma magnitude finita. Teria Al-Kindi alguma resposta para isso?

Ele tem, embora sua resposta venha apenas no final de seu tratamento da eternidade do mundo. A resposta, encontrada também em Filopono, é que mesmo para chegar ao momento presente, um número infinito de momentos em ato já deve ter decorrido. Em outras palavras, existe um número infinito de momentos em ato (ou anos, ou o que quer que seja) que decorreram “desde que o mundo começou”. E, como o próprio Aristóteles diz, o infinito não pode ser atravessado. Não fica claro se este argumento é bem-sucedido. Ele parece pressupor que selecionamos um ponto infinitamente distante no tempo passado e então calculamos o número de anos que decorreram desde então. No entanto, Aristóteles presumivelmente querará impedir o movimento inicial de selecionar um ponto infinitamente distante no tempo passado, insistindo que qualquer ponto *particular* que escolhêssemos no passado será removido do presente por um número de anos meramente finito.

4. Psicologia

4.1 A alma humana

Temos duas obras de al-Kindi dedicadas à ontologia da alma humana: *Que há substâncias incorpóreas* e *Discurso sobre a alma*. As duas obras dependem de fontes gregas muito diferentes e são muito diferentes em sua apresentação retórica. Contudo, a doutrina que emerge delas não é necessariamente inconsistente.

Que há substâncias incorpóreas (Abu Rida 1950, 265-69, Adamson e Pormann 2009) é uma aplicação criativa de algumas ideias das *Categorias* de Aristóteles ao problema de mostrar que a alma humana é uma substância imaterial. Al-Kindi divide essa tarefa em etapas, primeiramente provando que a alma é uma substância e, depois, mostrando que ela é imaterial. Ele argumenta que a alma é uma substância baseando-se nos capítulos iniciais das *Categorias* para afirmar que a essência de algo compartilha um nome e uma definição com essa coisa. Uma vez que a alma é a essência do ser vivo, e o ser vivo é uma substância, a alma também é uma substância. Além disso, é uma substância imaterial: a alma é “a forma inteligível do ser vivo” e uma forma inteligível é uma espécie. Porém, argumenta al-Kindi, as espécies são imateriais; portanto, a alma é imaterial. Dentre os passos problemáticos dessa linha de argumentação está a identificação da alma humana com a espécie humana. Essa parece ser a tentativa de al-Kindi de reunir a ideia de espécie, que é uma “substância segunda” nas *Categorias*, com a doutrina da forma encontrada em obras como o *De Anima* e a *Metafísica*. Al-Kindi

simplesmente combina as duas sem qualquer tipo de argumentação - ele não aborda a questão óbvia de como pode haver muitas almas humanas, todas as quais idênticas à única espécie *humana*.

À exceção de algumas breves observações na abertura e no encerramento, o *Discurso sobre a alma* (Abu Rida 1950, 272-80; ver também D'Ancona 1996, Genequand 1987, Jolivet 1996) consiste inteiramente de supostas citações de autoridades gregas - Platão, Pitágoras e Aristóteles - sobre a natureza da alma. As fontes realmente utilizadas não são claras, embora a *República* seja a principal fonte da seção que descreve a alma tripartite de Platão. A seção sobre Aristóteles é uma fábula sobre um rei grego e não tem relação com nenhuma obra aristotélica existente. O teor dessas observações é exortativo, ascético e até mesmo visionário: nossa tarefa é limpar nossas almas das “manchas” que se aderem a ela devido ao corpo e ascender através das esferas celestes até o “mundo do intelecto” onde ela residirá na “luz do Criador”. Aqui, a alma em questão parece ser a alma racional: as partes inferiores da alma tripartite de Platão (as partes irascível e concupiscível) são descritas como faculdades assentadas no corpo. O objetivo dessa doxografia psicológica não é diferente daquele de as *Substâncias incorpóreas*: a alma é uma “substância simples”, separada do corpo. De fato, isso é apresentado como a mensagem geral do tratado nas observações finais de al-Kindi.

4.2 Epistemologia

Essa psicologia rigorosamente dualista tem efeitos de longo alcance na epistemologia e na ética de al-Kindi. Fica claro, a partir de o *Discurso*, que, quando al-Kindi fala da alma como separada do

corpo, mesmo durante a vida terrena, ele está se referindo apenas à alma intelectual ou racional. Embora, por si só, isso não exclua que a inteligência e a razão estejam, de alguma forma, fundamentadas na experiência corpórea, al-Kindi não segue um programa empirista nos contextos em que ele aborda questões epistemológicas.

O texto mais importante sobre epistemologia é a obra mais conhecida de al-Kindi depois do *Sobre a filosofia primeira*, i.é., *Sobre o intelecto* (Abu Rida 1950, 353-8; também McCarthy 1964, Ruffinengo 1997). Este tratado recebeu uma quantidade inusual de atenção, apesar de sua brevidade e de seu argumento compacto, porque é a primeira obra em árabe a mostrar a influência das taxonomias gregas do intelecto em níveis ou tipos. (Ver especialmente Jolivet 1971, com Endress 1980.) Essas taxonomias, com suas diferentes versões apresentadas por Alexandre, Temístio, Filopono e por outros comentadores, foram, por sua vez, tentativas de sistematizar as observações de Aristóteles sobre o intelecto no *De Anima* III e em outros lugares.

Longe de fundar o intelecto na sensação, al-Kindi argumenta, em *Sobre o intelecto*, que o intelecto humano tem uma função paralela, mas separada, da percepção sensível humana. (Para um contraste semelhante, ver também o *Sobre a filosofia primeira*, seção 2). Assim como a sensação, o intelecto humano em si mesmo vem a estar em um estado de potencialidade. Esse é o primeiro tipo de intelecto, o intelecto potencial, que é meramente uma capacidade de apreender formas inteligíveis. Uma vez que ele apreende uma forma e está pensando em ato, ele se torna o “intelecto em ato”. Assim, somos capazes de pensar sobre essas formas quando quisermos. Nossa capacidade de fazer isso é o que al-Kindi chama de “intelecto adquirido” (não deve ser confundido com o “intelecto adquirido” de

al-Farabi, o qual entende por isso uma aquisição mais abrangente de muitas formas inteligíveis). Observe que esses tipos de intelecto são, na verdade, apenas o mesmo intelecto humano em três estados diferentes: totalmente potencial, totalmente em ato e temporariamente potencial, mas capaz de se atualizar quando quiser.

Porém, como passamos, em primeiro lugar, do intelecto potencial para a inteligência em ato? É aqui que al-Kindi poderia ter contado algum tipo de história empírica, talvez envolvendo a abstração; tal história desempenha algum papel nos sucessores de al-Kindi, al-Farabi e Avicena. No entanto, em vez disso, al-Kindi apresenta uma abordagem totalmente intelectualista de como chegamos a pensar, uma que é paralela, mas distinta, de sua explicação da sensação. Assim como a sensação é atualizada por uma forma sensível externa, o intelecto é atualizado por uma forma inteligível externa. Essa forma residirá no tipo final de intelecto, o “primeiro intelecto”, que é a versão de al-Kindi do famoso “intelecto produtivo” do *De Anima* 3,5 de Aristóteles. Embora não esteja clara a posição que esse primeiro intelecto venha a ter na ontologia de al-Kindi, está claro que ele é diferente do intelecto humano. O primeiro intelecto está “sempre em ato”, o que significa que ele pode servir de fonte externa para as formas inteligíveis, tal como os objetos sensíveis servem de fonte externa para a forma sensível.

Temos alguma ideia de como al-Kindi poderia ter aplicado essa epistemologia altamente intelectualista em contextos específicos a partir de algumas obras sobre a rememoração e os sonhos. Seu *Sobre a rememoração* (ver Endress 1986 e 1994) argumenta explicitamente que *não podemos* derivar formas inteligíveis a partir percepção sensorial. Assim, não “aprendemos” essas formas, mas simplesmente as “recordamos” de antes de a alma ter entrado no corpo. Neste

ponto, al-Kindi está claramente seguindo, de forma ampla, a descrição da rememoração apresentada por Platão no *Ménon* ou no *Fédon*, embora o modo segundo o qual ele possa ter tido conhecimento dessa descrição permaneça obscuro. (O mais provável é que seja de uma versão árabe, talvez resumida, do *Fédon*).

Um texto mais longo e detalhado é o *Sobre o sono e o sonho* (Abu Rida 1950, 293- 311; ver também Ruffinengo 1997) que apresenta uma explicação naturalista do porquê de os sonhos proféticos ocorrerem e como eles podem ser interpretados. Aqui, a principal fonte de al-Kindi foram os *Parva Naturalia* de Aristóteles, os quais incluem as obras *Sobre o sono*, *Sobre os sonhos* e *Sobre a profecia durante o sono*. A versão árabe existente desses textos, que pode muito bem ter relação com a versão usada por al-Kindi, é significativamente diferente da versão grega, pois admite que sonhos genuinamente proféticos podem ser enviados por Deus (cf. Pines 1974). Se al-Kindi conhecia essa versão, então ele a segue apenas em parte: ele abraça a ideia de sonhos proféticos, mas não afirma que eles nos advenham de Deus. Para explicar os sonhos, al-Kindi invoca uma faculdade que ainda não discutimos, a saber, a imaginação ou *phantasia*. Seguindo Aristóteles, al-Kindi diz que os sonhos ocorrem quando estamos dormindo porque os sentidos não estão mais ativos e a imaginação tem as rédeas soltas para combinar formas por conta própria. Também nos é fornecida uma descrição fisiológica do sono que se afasta de Aristóteles ao colocar a faculdade imaginativa no cérebro. Enquanto Aristóteles tem alguma dificuldade em explicar e, na verdade, é bastante cético sobre o fenômeno dos sonhos proféticos, al-Kindi é um entusiasta deles. Ele até mesmo explica os vários tipos de sonho, cuja precisão é determinada pelo estado físico do cérebro. No entanto, apesar dos aspectos fisiológicos da descrição

de al-Kindi, o trabalho explicativo fundamental é feito pela alma incorpórea que “anuncia” suas visões do futuro à imaginação. Mais uma vez, a alma racional capta seus objetos por si mesma. De forma reveladora, al-Kindi acredita que a sensação atrapalha essa capacidade da alma ao invés de contribuir para ela.

4.3 Aplicação à ética

Dado que al-Kindi nitidamente separa a alma racional do corpo e das faculdades psicológicas inferiores, e que ele vê a alma racional como nosso “eu” verdadeiro ou “essência” e como a única parte de nós que sobrevive à morte do corpo, não é uma surpresa que seu pensamento ético seja também altamente intelectualista. Infelizmente, as inúmeras obras sobre tópicos éticos e políticos atribuídos a ele no *Fihrist* estão quase todas perdidas. O texto remanescente mais significativo é o *Sobre como dissipar as tristezas* (Ritter e Walzer 1938; ver também Butterworth 1992, Druart 1993, Jayyusi-Lehn 2002, Mestiri e Dye 2004). Essa é também a obra de al-Kindi que será citada com mais frequência por pensadores posteriores, por exemplo, por Miskawayh em seu *Tahdhib al-akhlaq* (*O refinamento do caráter*).

O *Sobre como dissipar as tristezas*, como seu próprio título indica, é uma obra do gênero consolação filosófica. Grande parte do texto consiste em conselhos práticos, máximas e anedotas que podem ser levados em conta quando alguém se vê afetado pela tristeza. Uma passagem particularmente marcante alegoriza nossa vida terrena como um desembarque temporário durante uma viagem marítima; essa imagem deriva, em última análise, de Epiteto. As bases filosóficas do tratado, no entanto, são estabelecidas nas

primeiras seções, onde al-Kindi apresenta um argumento baseado em regras morais contra a atribuição de valor a objetos físicos. Por sua própria natureza, diz ele, a riqueza e outros bens materiais são vulneráveis e transitórios. Ninguém pode ter certeza de que suas posses não lhe serão tiradas - elas podem “ser tomadas por qualquer poder”. E, o que é mais importante, o próprio fato de serem materiais significa que estão sujeitas à geração e corrupção e, portanto, são efêmeras. Em vez disso, devemos valorizar e buscar coisas que são estáveis e duradouras e que não podem ser tiradas de nós: essas serão as coisas no agora familiar “mundo do intelecto”. Na medida em que os desejos de uma pessoa são direcionados apenas para as coisas inteligíveis, ela estará invulnerável à tristeza. Esse argumento, portanto, mostra que a tristeza é sempre desnecessária. As anedotas e os “remédios” mais práticos oferecidos no restante do tratado têm o objetivo de tornar mais fácil para nós aceitar e viver de acordo com essa conclusão.

5. Ciência

5.1 O uso da matemática

Apesar do caráter anti-empírico da epistemologia de al-Kindi observado acima, ele dedicou grande energia a vários ramos das ciências físicas. Particularmente bem representadas no *corpus* que chegou até nós estão suas obras sobre ótica e medicina, especialmente a composição de medicamentos (para a ótica, ver Rashed 1997; para a medicina, ver Gauthier 1939, Klein-Franke 1975,

Celentano 1979; para esses aspectos do pensamento de al-Kindi em geral, ver Adamson 2007, cap. 7). O que é característico da abordagem de al-Kindi desses tópicos é o uso da matemática. Foi argumentado de forma persuasiva que a matemática era fundamental para o próprio método filosófico de al-Kindi (Gutas 2004, cf. Endress 2003); um bom exemplo é sua abordagem matemática das categorias de Aristóteles, que torna a quantidade e a qualidade fundamentais para a lógica aristotélica (Ighbariah 2012). Certamente, ele não perdeu nenhuma oportunidade de aplicar o método matemático ao que hoje consideráramos tópicos “científicos”. Além disso, ele escreveu várias obras sobre música (editadas em Zakariyya 1962) que, para os antigos e para o próprio al-Kindi, era um ramo das ciências matemáticas. Ele também escreveu extensivamente sobre alguns tópicos mais reconhecidamente matemáticos, como atesta o *Fihrist*, embora, mais uma vez, grande parte desse material tenha se perdido.

Um bom exemplo de como al-Kindi aplicou a matemática a outros campos é o uso da geometria na ótica (veja também Lindberg 1971, Rashed 1997, Adamson 2006). Nesse assunto, al-Kindi seguiu a tradição inaugurada por Euclides e continuada por Ptolomeu e outros, segundo a qual as figuras geométricas eram usadas para explicar fenômenos como perspectiva visual, sombras, refração, reflexão e espelhos em chamas. Esse procedimento implica que a luz e a visão podem ser formalizadas como linhas geométricas, uma implicação que al-Kindi e suas fontes adotaram ao afirmar que a visão ocorre quando “raios” emitidos pelos olhos ao longo de linhas retas atingem um objeto visual. Da mesma forma, os objetos são iluminados quando uma fonte de luz emite raios de luz que atingem as superfícies dos objetos. Alguns aspectos da descrição de al-Kindi

antecipam a teoria de Ibn al-Haytham, o qual, algumas décadas depois, seria o primeiro a explicar a visão com precisão.

Esta descrição baseada em “raios” também parece estar presente na obra mais ambiciosa de al-Kindi sobre as ciências físicas: um longo tratado intitulado *Sobre os raios* (*De radiis*, ver D’Alverny e Hudry 1974) e preservado apenas em latim. Há algumas dúvidas quanto à autenticidade dele, mas parece plausível que o *Sobre os raios* represente a tentativa de al-Kindi de explicar todas as interações físicas – desde o aquecimento e o resfriamento até a visão, a influência astral e os encantamentos mágicos – em termos de um mecanismo fundamentalmente geométrico. (Para conexões com as obras óticas, ver Travaglia 1999).

5.2 Cosmologia

Uma parte central de *Sobre os raios* explica que as estrelas e os planetas provocam eventos no mundo sublunar por meio de raios emitidos a partir dos corpos celestes para alguns pontos na superfície da terra. Isso difere de algumas descrições encontradas em outros tratados cosmológicos de al-Kindi em que ele segue Alexandre de Afrodísia ao sustentar que os corpos celestes literalmente aquecem o mundo inferior por meio de fricção ao passarem sobre ele. Entretanto, em ambos os casos, a descrição apresentada tem o objetivo de explicar a eficácia da ciência da astrologia. Al-Kindi escreveu inúmeras obras sobre esse assunto e seu associado Abu Ma’shar foi a maior figura da astrologia árabe. Ambos viam a astrologia como uma ciência racional, sustentada por uma teoria bem elaborada de causas físicas (ver também Burnett 1993, Adamson 2002a).

O *corpus* de Al-Kindi inclui vários tratados sobre cosmologia que explicam e defendem uma imagem do cosmos como sendo constituído por quatro círculos concêntricos de elementos, misturados pelas esferas celestes externas para produzir substâncias compostas complexas, como minerais, plantas e animais. Embora as principais influências de al-Kindi sejam as obras de Aristóteles e seus comentadores, especialmente Alexandre, ele também conhece um pouco do *Timeu*, como mostrado por um tratado que explica o porquê de Platão associar os elementos e os céus aos sólidos platônicos (Abu Rida 1953, 54-63; ver também Rescher 1968).

Um aspecto em que al-Kindi segue Alexandre é sua convicção de que as esferas celestes são os meios pelos quais Deus exerce a providência sobre o mundo sublunar (ver Fazzo e Wiesner, 1993). As ousadas afirmações de Al-Kindi sobre astrologia já o comprometem com a ideia de que uma ampla gama de eventos específicos pode ser prevista com base na causalidade astral. Sua doutrina da providência vai além disso ao implicar que *todos* os eventos no mundo inferior são causados pelas estrelas, as quais estão executando o “comando” benigno de Deus. Essa doutrina é apresentada em *Sobre a prostração da última esfera* (Abu Rida 1950, 244-261, Rashed e Jolivet 1998, 177-99) e em *Sobre a causa eficiente próxima da geração e corrupção* (Abu Rida 1950, 214-237). O primeiro texto explica que os céus possuem almas e seguem livremente o comando de Deus para se moverem de forma que as coisas e os eventos sublunares, providencialmente planejados, aconteçam. De acordo com al-Kindi, é a isso a que o Alcorão se refere quando diz que as estrelas se “prostram” diante de Deus. Enquanto isso em *Sobre a causa eficiente próxima*, al-Kindi faz uma descrição mais detalhada dos meios pelos quais os céus causam coisas no mundo inferior (aqui ele invoca o atrito, não os raios). O

efeito mais óbvio das estrelas em nosso mundo são as estações do ano porque o sol (devido ao seu tamanho e proximidade) é o corpo celeste com o efeito mais poderoso. Se não houvesse essa causação celeste, de acordo com al-Kindi, os elementos nunca teriam se combinado e o reino inferior consistiria em quatro esferas de terra, água, ar e fogo não misturados.

A descrição de Al-Kindi sobre a causalidade astral e a providência é um ótimo exemplo de seu método filosófico: combinando e construindo ideias de Aristóteles, de filósofos gregos posteriores e de autores “científicos” como Ptolomeu, ele apresenta uma abordagem racional de um conceito central no Islã. A *Prostração* mostra que ele está disposto a usar essa abordagem para apresentar o próprio Alcorão. Al-Kindi está confiante de que, uma vez apresentado a partir do uso criterioso da sabedoria grega, seus contemporâneos e patrocinadores mais esclarecidos concordarão que esses textos estrangeiros podem ser usados - juntamente com as disciplinas “árabes” autóctones, como a gramática - a serviço de uma compreensão mais profunda do próprio Islã.

6. Legado

O otimismo de al-Kindi com relação a esse resultado não foi necessariamente confirmado pelas gerações seguintes. Contudo, entre os pensadores influenciados por al-Kindi, é possível discernir uma tendência contínua de harmonizar a filosofia “estrangeira” com os desenvolvimentos “nativos” da cultura muçulmana. Essa é uma característica do que pode ser chamado de “tradição kindiana”, uma corrente intelectual que se estende até o século X e que é

representada, de forma mais evidente, pela primeira e segunda geração de alunos de al-Kindi. Entre essas figuras destaca-se al-'Amiri, um pensador neoplatônico conhecido que foi aluno de segunda geração de al-Kindi (o elo era o aluno de al-Kindi, Abu Zayd al-Balkhi). Também foram influenciados por al-Kindi o pensador judeu Isaac Israeli (ver Altmann e Stern 1958) e o já mencionado polímata do século X Miskawayh.

Enquanto al-Kindi é raramente citado por autores que escreveram em árabe depois do século X, ele foi uma figura importante para os autores medievais latinos. As suas obras mais influentes foram sobre astrologia (veja Burnett 1999), mas obras como o *Sobre o intelecto* também foram traduzidas e, conforme observado acima, há algumas obras no *corpus* kindiano que existem apenas em latim. Uma delas, o *Sobre os raios*, foi alvo de uma disputa composta por Giles de Roma.

A isto podemos acrescentar que a filosofia no mundo islâmico foi ela mesma um legado mais amplo de al-Kindi sob dois aspectos. Em primeiro lugar, as traduções produzidas no círculo de Kindi se tornariam os textos filosóficos de referência para os séculos seguintes - particularmente influentes foram as suas traduções de certas obras aristotélicas (como a *Metafísica*) e de Plotino, na *Teologia de Aristóteles*. Em segundo lugar, embora autores como al-Farabi e Averróis dificilmente mencionem al-Kindi nominalmente (al-Farabi nunca o faz, e Averróis o faz apenas para criticar sua teoria farmacológica), eles estão dando continuidade ao projeto filohelênico dele segundo o qual a prática da filosofia é definida por um envolvimento com obras filosóficas gregas.

7. Bibliografia

- Abu Rida, M.'A.H. (ed.), 1950/1953, *Al-Kindi, Rasa'ül al-Kindi al-Falsafyya*, 2 volumes, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Adamson, P., 2002a, "Abu Ma'shar, al-Kindi and the Philosophical Defense of Astrology," *Recherches de philosophie et théologie médiévales*, 69: 245–270.
- , 2002b, "Before Essence and Existence: Al-Kindi's Conception of Being," *The Journal of the History of Philosophy*, 40: 297–312.
- , 2003, "Al-Kindi and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom," *Arabic Sciences and Philosophy*, 13: 45–77.
- , 2005, "Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy," in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson and R.C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 32–51.
- , 2006, "Vision, Light and Color in al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators," *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 207–236.
- , 2007, *Al-Kindi*, New York: Oxford University Press.
- , 2015, *Studies on Plotinus and al-Kindi*, Farnham: Ashgate Variorum.
- Adamson, P. and Pormann, P.E. (trans.), 2012, *The Philosophical Works of al-Kindi*, Karachi: Oxford University Press.
- Adamson, P. and Pormann, P.E., 2009, "Aristotle's *Categories* and the Soul: an Annotated Translation of al-Kindi's *That There Are Separate Substances*," in J.M. Dillon and M. Elkaisy-Friemuth (eds), *The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*, Leiden: Brill, 95–106.

- Akasoy, A. (trans.), 2011, *Al-Kindi: Die erste Philosophie*, Freiburg: Harder.
- Allard, M., 1972, "L'épître de Kindi sur les definitions," *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas*, 25: 47–83.
- Altmann, A., and Stern, S.M., 1958, *Isaac Israeli: a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Atiyeh, G.N., 1966, *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi: Islamic Research Institute.
- Burnett, C., 1993, "Al-Kindi on Judicial Astrology: 'The Forty Chapters,'" *Arabic Sciences and Philosophy*, 3: 77–117.
- , 1999, "Al-Kindi in the Renaissance," in P.R. Blum (ed.), *Sapientiam amemus: Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance*, München: Wilhelm Fink, 13–30.
- Butterworth, C., 1992, "Al-Kindi and the Beginnings of Islamic Political Philosophy," in C. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 14–32.
- Celentano, G., 1979, *Due scritti medici di al-Kindi*, Naples: I.U.O.
- Cortabarría Beitia, A., 1972, "La classification des sciences chez al-Kindi," *MIDEO*, 11: 49–76.
- D'Alverny, M.-T. and Hudry, F., 1974, "Al-Kindi. De Radiis," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 61: 139–260.
- D'Ancona, C., 1996, "La dottrina Neoplatonica dell'anima nella filosofia Islamica: un esempio in al-Kindi," in *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana*, Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 91–6.
- , 1998, "Al-Kindi on the Subject Matter of the First Philosophy. Direct and Indirect Sources of 'Falsafa-l-ula,' Chapter One," in

- J.A. Aertsen and A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter*, Berlin: Walter de Gruyter, 841–55.
- Davidson, H.A., 1969, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation,” *Journal of the American Oriental Society*, 89: 357–91.
- , 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Druart, T.-A., 1993, “Al-Kindi’s Ethics,” *Review of Metaphysics*, 47: 329–57.
- Endress, G., 1980, Review of Jolivet (1971), *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 130: 422–35.
- , 1986, “Al-Kindi’s Theory of Anamnesis. A New Text and its Implications,” in *Islão e arabismo na Península Ibérica: Actas do XI Congresso da União Europæia de Arabistas e Islamólogos*, Évora: Universidade de Évora, 393–402.
- , 1987/1992, “Die wissenschaftliche Literatur,” in H. Gätje (ed.), *Grundriss der arabischen Philologie* (Wiesbaden: Ludwig Reichert), Volume 2, 400–506, Volume 3 (Supplement), 3–152.
- , 1994, “Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele,” *Oriens*, 34: 174–221.
- , 1997, “The Circle of al-Kindi,” in G. Endress and R. Kruk (eds), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden: Research School CNWS, 43–76.
- , 2003, “Mathematics and Philosophy in Medieval Islam,” in J.P. Hogendijk and A.I. Sabra (eds), *The Enterprise of Science in Islam*, Cambridge, MA: MIT Press, 121–76.
- Endress, G. and Adamson, P., 2017, “Abu Yusuf al-Kindi,” in U. Rudolph, R. Hansberger, and P. Adamson (eds.), *Philosophy in the*

- Islamic World* (Volume 1: 8th to 10th Centuries), Leiden: Brill, 143–220.
- Fakhry, M., 1963, “Al-Kindi wa ’l-Suqrat,” *al-Abhath*, 16: 23–34.
- Fazzo, S. and Wiesner, H., 1993, “Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in al- Kindi’s Cosmology,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 3: 119–53.
- Gannagé, E., 2016, Al-Kindī, “Ptolemy (and Nicomachus of Gerasa) Revisited,” *Studia Graeco-Arabica*, 6: 83–112.
- Gauthier, L., 1939, *Antécédents gréco-arabes de la psycho-physique*, Beirut: Imprimerie Catholique.
- Genequand, C., 1987, “Platonism and Hermetism in al-Kindi’s *Fi al-Nafs*,” *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 4: 1–18.
- Guidi, M. and Walzer, R., 1940, *Uno Scritto Introduittivo allo Studio di Aristotele*, Rome: Reale Accademia Nazionale dei Lincei.
- Gutas, D., 1998, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation movement in Baghdad and early society (2nd-4th / 8th-10th centuries)*, London: Routledge.
- Gutas, D., 2004, “Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindi,” in R. Arnzen and J. 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*, Leuven: Peeters, 195–209.
- Ighbariah, A., 2012, “Between Logic and Mathematics: al-Kindi’s Approach to the Aristotelian Categories,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 22: 51–68.
- Ivry, A., 1974, *Al-Kindi’s Metaphysics*, Albany: SUNY Press.
- Janssens, J., 1994, “Al-Kindi’s Concept of God,” *Ultimate Reality and Meaning*, 17: 4–16.

- Jayyusi-Lehn, G., 2002, "The Epistle of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi on the Device for Dispelling Sorrows," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29: 121–135.
- Jolivet, J., 1971, *L'Intellect selon Kindi*, Leiden: Brill.
- , 1979, "Pour le dossier du Proclus arabe: al-Kindi et la *Théologie Platonicienne*," *Studia Islamica*, 49: 55–75.
- , 1996, "La topographie du salut d'après le *Discours sur l'Âme* d'al-Kindi," in M.A. Amir-Moezzi (ed.), *La voyage initiatique en terre d'Islam*, Louvain: Peeters.
- , 2004, "L'Épître sur la quantité des livres d'Aristote par al-Kindi (une lecture)," in R. Morelon and A. Hasnawi (eds), *De Zénon d'Élée à Poincaré: Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, Louvain: Peeters, 665–83.
- Klein-Franke, F., 1975, "Die Ursachen der Krisen bei akuten Krankheiten: eine wiederentdeckte Schrift al-Kindi's," *Israel Oriental Studies*, 5: 161–88.
- , 1982, "Al-Kindi's 'On Definitions and Descriptions of Things,'" *Le Muséon: Revue des Études Orientales*, 95: 191–216.
- Lindberg, D.C., 1971, "Alkindi's Critique of Euclid's Theory of Vision," *Isis*, 62: 469–89.
- McCarthy, R., 1964, "Al-Kindi's Treatise on the Intellect," *Islamic Studies*, 3: 119–49.
- Mestiri, S. and Dye, G., 2004, *Al-Kindi: Le moyen de chasser les tristesses et autres textes éthiques*, Paris: Fayard.
- Pines, S., 1974, "The Arabic Recension of *Parva Naturalia* and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to *al-Risala al-Manamiyya* and Other Sources," *Israel Oriental Studies*, 4: 104–53.

- Périer, A., 1920, "Un traité de Yahya ben 'Adi. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindi," *Revue de l'orient christian* (3rd series), 22: 3–21.
- Rashed, R., 1997, *Oeuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindi: Volume 1, L'Optique et la Catoptrique*, Leiden: Brill.
- Rashed, R. and Jolivet, J., 1998, *Oeuvres Philosophiques & Scientifiques d'al-Kindi: Volume 2, Métaphysique et cosmologie*, Leiden: Brill.
- Rescher, N., 1968, "Al-Kindi's Treatise on the Platonic Solids," in N. Rescher, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 15–37.
- Ritter, H., and Walzer, R., 1938, *Uno Scritto Morale Inedito di al-Kindi*, Rome: Reale Accademia Nazionale dei Lincei.
- Rosenthal, F., 1942, "Al-Kindi als Literat," *Orientalia*, 11: 262–88.
- Ruffinengo, P.P., 1997, "Al-Kindi, Trattato sull'intelletto. Trattato sul sogno e la visione," *Medioevo*, 23: 337–94.
- Schöck, C., 2012, "The Controversy between al-Kindi and Yahya b. 'Adi on the Trinity: a revival of the Controversy Between Eunomius and the Cappadocian Fathers," *Orientalia*, 40: 1–50.
- Staley, K., 1989, "Al-Kindi on Creation: Aristotle's Challenge to Islam," *Journal of the History of Ideas*, 50: 355–70.
- Tornero Poveda, E., 1992, *Al-Kindi: la transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Travaglia, P., 1999, *Magic, Causality, and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindi*, Turnhout: Micrologus.
- Zakariyya', Y., 1962, *Mu'allafat al-Kindi al-musiqiyya*, Baghdad: Matba'a Shafiq.

7.1 Outras fontes

[Al-Kindi](#), um podcast por Peter Adamson (Philosophy, LMU Munich).

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 o banco de dados.

Abu Bakr al-Razi¹

Peter Adamson

Abū Bakr al-Rāzī (865-925 d.C., 251-313 AH.) foi uma das maiores figuras da história da medicina na tradição islâmica e um de seus filósofos mais controversos. Embora tenhamos amplas evidências remanescentes de seu pensamento médico, suas ideias filosóficas são reunidas com base em relatos encontrados em outros autores, os quais, geralmente, são hostis a ele. Isso se refere especialmente à sua notória crítica à religião e ao seu ensinamento de que o cosmos é produzido pela interação dos cinco “princípios eternos”, a saber, Deus, Alma, matéria, tempo e lugar. No entanto, temos acesso direto a um ramo de sua filosofia, a ética, representada por uma obra de aconselhamento chamada *A medicina espiritual* e uma tréplica breve

¹ Tradução de Maria Eduarda de Castro.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 19 de maio de 2021. O texto a seguir é a tradução do verbete do Prof. Peter Adamson sobre Abu Bakr al-Razi na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/abu-bakr-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/abu-bakr-al-razi/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

a seus críticos, *O modo de vida filosófico*. (Atente-se ao fato de que Abū Bakr não deve ser confundido com outros filósofos da mesma cidade de Rayy que também são chamados de al-Rāzī: o mais famoso deles é Fakhr al-Dīn al-Rāzī, que escreveu vários séculos depois).

Conteúdo: 1. Vida e obra | 2. Os Cinco Princípios Eternos | 3. Ética | 4. A medicina e as dúvidas | 5. Religião e profecia | 6. Legado | 7. Bibliografia, 7.1 Fontes primárias e traduções, 7.2 Fontes secundárias | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī fez sua fama principalmente como médico. Como seu nome “al-Rāzī” indica, ele veio da cidade persa de Rayy, perto da atual Teerã. Seus biógrafos relatam que ele dirigia um hospital lá e outro em Bagdá. Ele recebeu o patrocínio de Abū Šāliḥ al-Manṣūr (m. 914), o governador de Rayy, a quem al-Rāzī dedicou um tratado médico substancial, *O livro para al-Manṣūr*. Temos uma variedade de relatos sobre a prática médica de al-Rāzī, algumas encontradas em suas próprias obras e outras nas de seus biógrafos medievais como, por exemplo, que al-Rāzī lidava apenas com pacientes cuja condição deixava seus alunos perplexos. Também sabemos, porque ele mesmo nos conta, que ele sofria de problemas oculares e de uma lesão na mão devido ao excesso de leitura, cópia e escrita.

Essa última informação é encontrada em *O modo de vida filosófico*, que é um bom primeiro texto para ler de al-Rāzī (edição em

árabe em al-Rāzī RF; tradução em inglês em al-Rāzī PWL). Nele, ele rebate as acusações de que é hipócrita por afirmar que seu estilo de vida se baseia no de Sócrates, quando, na verdade, Sócrates era rigorosamente ascético e al-Rāzī não era (veja Strohmaier 1974). Al-Rāzī responde dizendo que os relatos sobre o ascetismo de Sócrates que, sem que ele saiba, remontam a uma confusão nas fontes entre Sócrates e Diógenes, o Cínico, não contam toda a história. De fato, Sócrates adotou um estilo de vida moderado à medida que amadurecia, modelo esse que al-Rāzī imitava.

Esta é uma das duas únicas obras completas de al-Rāzī que sobreviveram dedicadas exclusivamente a um tópico filosófico; a outra também trata de ética. Trata-se de *A medicina espiritual* (edição árabe em al-Rāzī RF; tradução inglesa em al-Rāzī SPR e, para discussão, ver Adamson 2016), um livro mais longo de conselhos éticos apresentado ao seu patrono al-Manṣūr como um complemento ao tratado médico mencionado anteriormente. Aqui, al-Rāzī oferece tratamento para a alma, seguindo sua visão geral dos tratamentos para o corpo (Adamson 2019). Além disso, a obra sobrevivente mais significativa de sua filosofia é *Dúvidas sobre Galeno* (edição crítica árabe e tradução de Koetschet em al-Rāzī DG). Al-Rāzī considerava Galeno a maior das autoridades médicas, mas, com base na atitude crítica do próprio Galeno em relação a seus estimados predecessores, sentiu-se à vontade para criticar os pontos fracos do extenso *corpus* de obras galênicas que haviam sido traduzidas para o árabe. Embora vários desses pontos digam respeito naturalmente à medicina, as *Dúvidas* também abordam uma ampla gama de questões filosóficas, conforme discutido abaixo.

Além disso, os escritos que chegaram até nós têm relação principalmente com a medicina, incluindo uma série de tratados menores, como um texto célebre sobre a diferença entre varíola e sarampo (tradução em inglês em al-Rāzī SM), e o não muito pequeno *Livro abrangente*, uma coleção incrivelmente grande de notas sobre medicina que foi compilada pelos alunos de al-Rāzī após sua morte. Às vezes, diz-se que o *Livro abrangente* apresenta os “estudos de casos” de al-Rāzī. Contudo, embora seja verdade que ele relate suas próprias experiências médicas, a obra é mais precisamente descrita como uma coleção de trechos de fontes médicas gregas e árabes. Quando ele apresenta os “estudos de casos”, o intuito é fornecer contraexemplos e amplificações para a evidência textual (Savage-Smith 2012). Em termos gerais, apesar de sua diatribe muitas vezes dura contra as falhas de Galeno nas *Dúvidas*, as próprias teorias médicas de al-Rāzī se enquadram amplamente na estrutura galênica e, portanto, empregam conceitos tradicionais como os quatro humores, as faculdades naturais do corpo e o papel do *pneuma* na explicação da sensação e do movimento animal.

Um último grupo de obras que chegaram até nós de al-Rāzī discute a alquimia (Ruska 1935). Ele era evidentemente um alquimista praticante e descreve, em detalhes, uma ampla variedade de procedimentos químicos, todos voltados para o objetivo de fabricar minerais e pedras valiosas, ou semelhantes. É possível que a teoria atomista da matéria de al-Rāzī tenha lhe fornecido uma base para entender esses processos. A transformação química envolveria a decomposição de substâncias complexas em partículas mais primitivas e, em seguida, a recombinação delas em outras proporções

para produzir o resultado desejado (Kraus 1942-3: vol. 2, 10-11; Adamson 2021: 96-98).

Além dessas obras que chegaram até nós, temos relatos sobre toda a gama de escritos de al-Rāzī por autores posteriores que registraram listas de seus títulos. Isso confirma que ele escreveu muito sobre medicina, filosofia e alquimia, além de matemática, lógica e poesia. O que mais chama a atenção aqui, no entanto, são as obras em que ele discute religião e, especialmente, profecia. As últimas têm títulos como *Sobre as artimanhas dos supostos profetas* e *Sobre a necessidade da missão profética*. Isto poderia apenas indicar que ele estava preocupado em refutar as alegações de profetas espúrios, enquanto aceitava a legitimidade dos profetas verdadeiros. No entanto, em relatos de outros autores, nos é apresentada uma imagem de al-Rāzī como um autor fundamentalmente antirreligioso que rejeitava toda revelação e profecia. Esse é especialmente o caso do contemporâneo de al-Rāzī, também de Rayy, Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 934). Em um tratado chamado *As provas da profecia*, Abū Ḥātim relata alguns debates face a face que teve com al-Rāzī e, em seguida, resume e refuta elaboradamente um tratado de al-Rāzī que supostamente buscava desmascarar as falsidades de todas as tradições religiosas revelatórias (consulte AHR na bibliografia).

Junto com Abū Ḥātim, duas outras fontes são cruciais para reconstruir a cosmologia de al-Rāzī. São elas Naṣīr-e Khosraw (m. 1088), que explicou essa cosmologia para refutá-la em sua obra persa *Provisão para o viajante* (doravante NK, transcrição seletiva para o árabe em al-Rāzī RF) e, ainda, outro al-Rāzī, desta vez o famoso teólogo-filósofo Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1210), em seu *Tópicos exaltados* (doravante FDR). A partir dessas e de algumas outras

fontes, podemos reunir os detalhes de um relato notável da criação do mundo que invoca cinco fatores que sempre existiram e se uniram para produzir o cosmos: Deus, Alma, matéria, tempo e lugar. Abū Ḥātim e Naṣīr-e Khosraw apresentam isso como um terrível desvio do Islã, pois envolve a postulação de quatro princípios eternos ao lado de Deus.

2. Os cinco princípios eternos

Alguns relatos sugerem que al-Rāzī via seus cinco princípios como tendo uma estrutura sistemática: Deus e a Alma são ativos e vivos, a matéria é passiva e não viva, e o tempo e o lugar não são ativos, nem passivos, nem vivos. Mas o esquema não parece ser motivado por sua capacidade de satisfazer todas as possibilidades lógicas. Antes, al-Rāzī argumenta especificamente para cada um dos cinco princípios. A existência de Deus é demonstrada com base no bom arranjo do universo; os outros quatro são mais controversos.

Embora a Alma seja invocada como a fonte da vida nos corpos, sua função principal na filosofia de al-Rāzī é promover uma teodiceia diferenciada. A presença de grande sofrimento no mundo, juntamente com o já mencionado bom arranjo desse mundo, mostra que ele não pode ter sido criado diretamente por Deus. Além disso, al-Rāzī está preocupado com um argumento tradicional contra a eternidade do universo, ou seja, que um Deus perfeitamente sábio e racional não poderia escolher arbitrariamente um momento para o universo começar a existir. Ambos os problemas são resolvidos com a postulação de uma Alma que é “tola”, enquanto Deus é sábio. A alma

concebe um desejo ou até mesmo uma paixão (*ishq*) como sendo “misturada” com a matéria, o que dá início ao processo de criação do mundo. Deus intervém para tornar o mundo tão bom quanto possível, mas nossa vida corporal ainda é inevitavelmente cheia de dor.

Uma questão que surge aqui é por quê Deus não impediria a Alma de se misturar com a matéria, se essa é uma ideia tão ruim. A explicação de al-Rāzī é que Deus permite que isso aconteça como uma experiência de aprendizado para a Alma (Goodman 1975). Deus concede à Alma o dom da razão ou intelecto (*‘aql*) e a Alma pode usá-lo para perceber que deveria estar trabalhando para se libertar de seu vínculo insensato com a matéria (Druart 1996). Temos relatos de parábolas usadas por al-Rāzī para explicar isso. Um pai sábio poderia permitir que seu filho inexperiente se aventurasse em um país perigoso, mas enviaria com ele um bom conselheiro (ou seja, o intelecto; Fakh al-Dīn al-Rāzī, FDR: vol. 4, 416). Da mesma forma, um pai sábio pode permitir que seu filho tolo entre em um jardim encantador cheio de espinhos e insetos que picam, de modo a ensinar-lhe uma lição (Abū Ḥātim al-Rāzī, AHR: 18-19). Essa teodiceia aponta o caminho para uma concepção de nosso fim último, ou seja, escapar do mundo material, alcançando a “libertação” por meio de um estilo de vida moderado e da prática da filosofia.

Quanto à matéria, tempo e lugar, esses princípios são necessários para que o universo possa ser criado (para uma visão geral, consulte Fakhry 1968). Primeiro, al-Rāzī acredita que já deve haver algo material antes da existência do cosmos, a partir do qual ele é construído. Conforme Nāṣir-e Khosraw (NK: 75) denuncia, al-Rāzī acreditava que a criação *ex nihilo* era impossível. Ele

argumentou a favor disso com base no fato de que constantemente vemos coisas sendo produzidas por meio de longos processos de desenvolvimento, mesmo embora uma manifestação instantânea fosse muito mais fácil e envolvesse menos sofrimento: ele fornece o exemplo da necessidade do parto e do crescimento até a maturidade. Seu argumento é que Deus não faria com que isso acontecesse se simplesmente pudesse fazer com que os seres humanos existissem a partir do nada. O tempo e o lugar são necessários por um motivo análogo. O tempo não pode ser criado, pois a criação deve ocorrer *em* um tempo, e o lugar não pode ser criado, pois já precisaria haver um lugar para o colocar.

A concepção de matéria de al-Rāzī é incomum entre os *falāsifa*, isto é, os pensadores do mundo islâmico que respondem principalmente à tradição filosófica grega. Todos eles mais ou menos, de al-Kindī (m. após 870) a al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (Avicena, m. 1037) e Ibn Rushd (Averróis, m. 1198), endossam um entendimento amplamente aristotélico dos corpos como potencialmente sujeitos à divisão indefinida. Por outro lado, al-Rāzī é um atomista (Pines 1936 [1997], Baffioni 1982, Langermann 2009). Ele acredita que os quatro elementos (ou possivelmente cinco: nossas fontes não são claras quanto ao fato de ele achar que os céus são constituídos de um quinto elemento distinto dos outros) diferem em suas propriedades devido a variações na proporção entre átomos e vazio. Assim, a terra, que tem pouco ou nenhum vazio, é escura, fria, densa e se move para baixo; o fogo é luminoso, quente, sutil e se move para cima. Na verdade, esses não são estritamente “elementos”, mas apenas os compostos mais básicos de átomos, os quais são verdadeiramente fundamentais. Embora os teólogos islâmicos contemporâneos

também fossem atomistas (Dhanani 1994), a teoria de al-Rāzī difere da teoria deles em alguns aspectos, e sabemos que ele debateu o tema da matéria com um teólogo chamado al-Miṣmaʿī.

Al-Rāzī se referiu aos átomos como “matéria absoluta (*muṭlaq*)”, uma locução ecoada em suas caracterizações dos dois últimos princípios, a saber, “tempo absoluto” e “lugar absoluto”. Eles também são conhecidos, respectivamente, como “eternidade (*dahr*)” ou “duração (*mudda*)” e “vazio (*khalā*)”. Segundo aprendemos com o relato do debate com Abū Ḥātim, al-Rāzī estava preocupado em enfatizar a independência do tempo e do lugar dos corpos, ou seja, dos compostos de átomos (Abū Ḥātim al-Rāzī, AHR: 12). O tempo em si é simplesmente a duração eterna com eventos (incluindo a criação do mundo) e movimentos acontecendo dentro dessa duração. Da mesma forma, o lugar em si é um vazio infinito, no qual o cosmos físico delimitado é colocado. Como já explicado, o vazio também existe (pelo menos em nível microscópico) dentro do cosmos, pois sua mistura nos corpos explica a variação entre os elementos.

As teorias de al-Rāzī podem ser utilmente contrastadas com as de Aristóteles; sabemos que ele estava familiarizado com a *Física* de Aristóteles porque ele nos diz isso em seu *O modo de vida filosófico*. Para Aristóteles, o tempo e o lugar são fenômenos dependentes ou supervenientes: o lugar é o limite interno do corpo que contém o corpo que está no lugar, enquanto o tempo é o número do movimento. Al-Rāzī, por outro lado, torna o espaço-tempo independente. Por exemplo, ele propôs um experimento de pensamento que, se o universo fosse retirado, seu lugar permaneceria (uma ideia semelhante é proposta por Filopono *In Phys.* 574, traduzido em Filopono CPV: 36). No entanto, sua atitude em relação

à física aristotélica é um pouco mais flexível do que uma rejeição direta (Adamson 2021: cap. 5). Isso porque ele aceita que se possa falar de tempo e lugar “relativos”, os quais seriam o tempo e o lugar de um movimento específico e de um corpo específico, respectivamente. Por exemplo, um ano seria um segmento demarcado de duração eterna que mede o movimento do sol ao longo da eclíptica, enquanto o lugar de uma bola seria o limite da região do vazio ocupada pela bola. Da mesma forma, al-Rāzī inclui os elementos aristotélicos, terra, água, ar, fogo e talvez o éter, em sua cosmologia, mas não aceita que eles sejam fundamentais. Como acabamos de ver, o verdadeiro “elemento” que os sustenta é atômico.

Assim, Aristóteles conseguiu articular princípios genuínos da física, mas apenas princípios “relativos” que precisam ser compreendidos dentro de uma estrutura mais básica. Foi Platão quem, na opinião de al-Rāzī, chegou mais perto de apresentar essa estrutura. Abū Ḥātim relata que al-Rāzī lhe disse isso: “o que Platão diz não é muito diferente do que eu acredito com relação ao tempo e isso, de acordo comigo, é a melhor coisa que foi dita sobre ele” (Abū Ḥātim al-Rāzī, AHR: 13). O texto que ele deve ter em mente é o *Timeu* de Platão, o qual ele teria conhecido por intermédio de Galeno (ver Galeno, CTP para a tradução árabe de sua paráfrase do diálogo). Da mesma forma, o *Timeu* postula uma matéria preexistente que é formada no cosmos; e também pode ser lido como uma sugestão de que tempo e lugar, de certa forma, preexistem ao cosmos. Além disso, Platão apresenta uma teoria atômica no *Timeu*. De fato, al-Rāzī defende essa teoria em *Dúvidas sobre Galeno* (al-Rāzī, DG: §15.1-6). Portanto, há boas razões para acreditar que al-Rāzī estava modelando

sua cosmologia principalmente na de Platão, como ele a entendia, embora com ajustes.

Por outro lado, Naṣīr-e Khosraw nos diz que al-Rāzī plagiou toda essa teoria de seu professor, Īrānshahrī. Ele é uma figura obscura cujas obras estão perdidas, embora al-Bīrūnī (m. 1050) fale dele como um especialista em astronomia e na diversidade de religiões. Outra testemunha, Abū l-Ma‘ālī (n. 1092), afirma que Īrānshahrī foi um profeta que recebeu a revelação de um anjo, como o Profeta Muhammad. Ele relata que, para Īrānshahrī, todas as religiões apresentam um único ensinamento, uma ideia que pode ser pensada para ressoar com a própria abordagem irênica e racionalista de al-Rāzī sobre a revelação. Se Naṣīr-e Khosraw estiver certo ao atribuir a cosmologia raziana a esse obscuro professor, talvez devêssemos pensar no projeto de al-Rāzī como uma fusão criativa das ideias de Īrānshahrī e de Platão.

3. Ética

A partir da discussão anterior sobre a teodicéia de al-Rāzī, pode parecer óbvio que seu ensinamento ético se concentraria na busca pela libertação do corpo e das preocupações advindas dele. Contudo, como já foi mencionado, seu *O modo de vida filosófico* defende um estilo de vida moderado e se distancia do ascetismo absoluto. Além disso, nesse texto, ele diz que o prazer corporal pode ser buscado licitamente, desde que não se transgrida o que ele chama de “limite além do qual não se pode ir”. Esse limite determina que não devemos participar de prazeres que só podem ser alcançados por meio da

prática de maldades, assassinatos e, em geral, qualquer coisa que desagrade a Deus, quando o julgamento do intelecto e da justiça é de que isso é desnecessário. Tudo o mais é permitido. (al-Rāzī, RF: 106-7)

Por outro lado, em *A medicina espiritual*, ele parece ter uma visão obscura dos prazeres e oferece conselhos para resistir ao fascínio da comida, da bebida, do sexo e do luxo. Um argumento apresentado em ambas as obras é que consiste em uma violação da razão desfrutar de coisas que, a longo prazo, acarretam mais dor do que prazer, como comer demais. Em *A medicina espiritual*, al-Rāzī conta a história de como ele castigou um homem que devorou um prato de tâmaras, alertando-o de que isso levaria a doenças e, portanto, “muitas vezes mais dor do que o prazer que você tenha tido” (al-Rāzī, RF: 71).

Duas interpretações foram oferecidas para explicar a posição de al-Rāzī sobre o prazer. De acordo com Lenn E. Goodman (1971, 1999, seguido por Groff 2014), al-Rāzī estava defendendo uma ética epicurista na qual o prazer deveria ser maximizado. Por essa razão, sua justificativa para a moderação é que essa é a maneira de obter o máximo de prazer: ir longe demais com os prazeres acaba sendo mais doloroso a longo prazo. Essa interpretação foi criticada por Adamson (2008a, 2021) com base no fato de que ela ignora a própria teoria do prazer de al-Rāzī. De acordo com essa teoria, que é claramente baseada no *Timeu*, o prazer só pode ser obtido como resultado de um processo de remoção de um estado prejudicial. Por exemplo, beber é agradável porque elimina a sede. Nessa concepção de prazer, como o próprio Platão apontou, o hedonismo é uma tentativa de vencer em um jogo de soma zero: só se pode ter prazer na medida em que se tenha sofrido dor ou, pelo menos, dano. (Nem todo dano é sentido

como dor, assim como nem toda restauração é sentida como prazer, porque somente mudanças rápidas são perceptíveis). Além disso, o próprio al-Rāzī diz em *Dúvidas sobre Galeno* (DG: §7.7) que o prazer *não é* o bem a ser buscado em si mesmo, o que é uma rejeição direta do tipo de hedonismo adotado no epicurismo.

Nesta última leitura, grande parte do conselho de al-Rāzī para os leitores se concentra em ajudar os não filósofos a tentarem alcançar um estilo de vida moderado que os preparará para o empreendimento mais sério e importante de adotar um “modo de vida filosófico” que, em última análise, levará à libertação do corpo. O próprio al-Rāzī parece aceitar essa distinção entre ética “pré-filosófica” e “filosófica” (Druart 1997, Adamson 2016), por exemplo, na passagem mencionada anteriormente sobre o comilão que ama tâmaras. Al-Rāzī diz que ameaçou o homem com dores de estômago e doenças porque essa e outras observações semelhantes são mais benéficas para alguém que não se envolveu em treinamento filosófico do que provas construídas com base em princípios filosóficos.

Quanto à vida verdadeiramente filosófica, ela reside no ideal platônico de imitar a Deus (*Teeteto* 176b), realizado por meio da busca da sabedoria e da justiça em relação a todos os seres vivos. Em uma passagem notável de *O modo de vida filosófico*, al-Rāzī enfatiza a importância de não maltratar bestas de carga e outros animais não racionais (Adamson 2012). Isso explicaria o “limite superior” colocado na busca da justiça: esse limite não deriva da necessidade de maximizar o prazer e minimizar a dor, mas da injunção de evitar “desagradar a Deus” ao se envolver em injustiças.

Em publicações mais recentes essa disputa interpretativa parece estar caminhando para um acordo. Goodman (2015) agora admite que al-Rāzī, ao contrário de Epicuro, não faz do prazer o bem mais elevado e o único critério na ética. No entanto, ele adota uma abordagem terapêutica da ética, que é característica do epicurismo, assim como, é claro, levando tudo em consideração, o conselho de evitar coisas que tragam dor em vez de prazer. Adamson (2021: 6) aceita isso, mas sugere que as ressonâncias com o epicurismo podem, em vez disso, refletir uma recepção mais geral da ética helenística por al-Rāzī, novamente por intermédio de Galeno (veja também Bar-Asher 1989).

4. A medicina e as *Dúvidas*

Até o momento, o extenso *corpus* médico de al-Rāzī quase não foi explorado com vistas ao seu significado filosófico. Um relato do corpo humano e de seus principais órgãos em *A vida espiritual* - aqui atribuído a Platão - ecoa o que ele diz sobre esse tópico em obras médicas (Adamson 2021: 57-58). Sua visão, seguindo Galeno e o *Timeu* é que os seres humanos têm três poderes ou faculdades gerais (*quwan*), o racional, o animal ou irascível e o vegetativo ou desiderativo, associados respectivamente ao cérebro, ao coração e ao fígado. A alma racional não está realmente assentada no cérebro, como as outras duas faculdades estão assentadas em seus órgãos; ela usa o cérebro apenas como um instrumento. Em contextos médicos, al-Rāzī faz com que os mesmos três órgãos sejam as sedes dessas faculdades, embora a faculdade no cérebro seja em vez disso

chamada “psíquica (*nafsānī*)”, talvez para reconhecer o fato de que suas faculdades de automovimento voluntário e sensação também pertencem a animais irracionais.

As posições de al-Rāzī sobre a epistemologia médica também são galênicas e pressupõem que o melhor médico deve entender o corpo humano em um nível teórico e, ao mesmo tempo, aproveitar a riqueza da experiência (Pormann 2008). Isso fornece um contexto metodológico para a compreensão de *O livro abrangente* mencionado anteriormente, o qual, como mencionado, coleta o aprendizado de livros sobre a teoria médica, mas usa as próprias observações empíricas de al-Rāzī para confirmar ou contestar essas teorias.

Mas o texto médico mais gratificante para leitores filosóficos é o *Dúvidas sobre Galeno*. Ou melhor, deve-se dizer que essa obra trata de uma série de questões filosóficas, bem como médicas, incluindo a relação entre alma e corpo, visão, atomismo e prazer (veja a ampla introdução de Koetschet em al-Rāzī, DG). Com relação à primeira dessas questões, al-Rāzī critica Galeno por sugerir que a alma seria inteiramente dependente dos estados corporais ou do “temperamento”, ou seja, da mistura dos constituintes do corpo. Assim como em *A medicina espiritual*, ele defende a ideia de Platão de que a parte racional da alma usa o cérebro apenas como um “instrumento (*āla*)” e que um dano no cérebro impede a função racional apenas da maneira em que um dano em uma flauta dificultaria a performance do flautista (al-Rāzī, DG: §21.4). No que diz respeito à visão, al-Rāzī tem um tom menos platônico, pois rejeita a teoria “extramissionista” de Galeno que é, em parte, inspirada no *Timeu* de Platão. De acordo com Galeno, o espírito (*pneuma*) é enviado pelos olhos e transforma o ar, tornando-o um instrumento

de contato com o objeto visual (Ierodiakonou 2014). Em vez disso, al-Rāzī defende a posição de que as imagens incorpóreas são enviadas do objeto visto e chegam ao olho (Koetschet 2017a).

Uma das mais elaboradas discussões filosóficas em *Dúvidas sobre Galeno* ocorre no início da obra e é dedicada à eternidade do mundo (essa seção está traduzida na LPC). Al-Rāzī discorda da sugestão de Galeno de que a observação empírica mostra que o mundo não foi criado depois de não ter existido. A ideia de Galeno, baseada em uma passagem de Aristóteles (*De caelo* 1.3, 270b11-16), é que o universo parece ser imutável em suas características gerais. Se ele é imutável, então não é passível de corrupção, e o que é incorruptível também é ingêravel. Assim, o universo sempre existiu e sempre existirá. Al-Rāzī não tem muita dificuldade em encontrar brechas nesse argumento: ele aponta que o universo poderia ser imutável por um longo tempo e depois ser destruído de uma só vez, como um copo sendo quebrado ou um edifício desmoronando quando o solo anteriormente sólido sob ele cede (al-Rāzī, DG: §2.3). Além disso, a incorruptibilidade do universo não seria garantida pelo fato de ele não ter uma tendência natural à decomposição. Também é preciso descartar a possibilidade de que haja alguma causa externa que possa destruí-lo (al-Rāzī, DG: §2.5). Como frequentemente nas *Dúvidas*, aqui, al-Rāzī não está tentando mostrar que a conclusão de Galeno está errada - embora, neste caso, saibamos que ele considera que está errada - mas que o argumento oferecido para a conclusão não é suficiente. Ironicamente, isso parece estar de acordo com a intenção original do próprio Galeno. O argumento de Galeno foi retirado de seu *Sobre a demonstração* e, na verdade, foi oferecido como um exemplo de uma prova que *não* é demonstrativa

(Koetschet 2015). Al-Rāzī está sendo notavelmente contencioso ou perdeu de vista o contexto do argumento: ele até acusa Galeno de ser inconsistente, pois, em outro lugar, ele afirma que não se pode provar se o universo é eterno ou não.

5. Religião e profecia

Se a teoria dos cinco eternos foi considerada problemática por contemporâneos e autores posteriores, as posições de al-Rāzī sobre religião foram consideradas totalmente ultrajantes e heréticas. Em seu *Provas da profecia*, Abū Ḥātim cita e parafraseia seletivamente uma obra de al-Rāzī sobre esse tópico e o apresenta como tendo negado categoricamente a validade da revelação profética. Aceitando essa evidência como mais ou menos confiável, alguns estudiosos modernos celebraram al-Rāzī como um “livre-pensador” comparável a pensadores ousadamente não ortodoxos como Ibn al-Rāwandī (Urvoy 1996, Stroumsa 1999), ou mesmo como tendo tido simpatias pagãs (Vallat 2015a, 2015b, 2016). Contra isso, Fakhr al-Dīn al-Rāzī cita nosso al-Rāzī como tendo oferecido interpretações do Alcorão que foram projetadas para mostrar que esse texto revelatório e, de fato, toda a história da profecia, estava de acordo com sua própria filosofia (essa evidência é apresentada e discutida em Rashed 2000, 2008). A tradição bio-bibliográfica também é ambígua em suas evidências. Por exemplo, al-Bīrūnī, que claramente admirava al-Rāzī, admite que ele fez observações tolas e obstinadas sobre religião e profecia. No entanto, outra testemunha amplamente favorável, Ibn Abī Uṣaybī'a, diz que uma suposta obra que atacava a religião talvez tenha sido

escrita por “inimigos maliciosos de al-Rāzī e atribuída a ele” (para referências, ver Adamson 2021: 11).

A evidência mais ampla, embora não necessariamente confiável, é encontrada em Abū Ḥātim. Ele diz que, em um debate cara a cara, al-Rāzī argumentou contra a profecia com base no fato de que seria injusto destacar apenas algumas pessoas para o conhecimento que é útil para todos. Além disso, nomear apenas alguns como líderes religiosos (imames) levaria à discórdia entre seus seguidores (Abū Ḥātim, AHR: 1). Os seguidores da lei religiosa são culpados pelo pecado cardinal intelectual do mundo islâmico, *taqlīd*, que significa adotar acriticamente crenças com base na autoridade (AHR: 24). Em vez disso, al-Rāzī argumenta que Deus dá razão (*ʿaql*) a todos e, nesse aspecto, todos são criados iguais, capazes de determinar por si mesmos quais objetivos devem perseguir. Além disso, Abū Ḥātim nos fala sobre uma série de ensinamentos religiosos mais específicos rejeitados por al-Rāzī em seu livro contra a profecia, como descrições antropomórficas de Deus e a possibilidade de milagres, incluindo a inimitabilidade do Alcorão (*iʿjāz*).

Em vários aspectos, este ensinamento sobre profecia se encaixa bem com o que sabemos sobre a filosofia de al-Rāzī de modo mais geral. Ele invoca a ideia de que a razão é dada à alma como uma dádiva de Deus, algo confirmado em outras fontes e sugerido no início de *A medicina espiritual*. Além disso, Abū Ḥātim afirma que al-Rāzī argumenta que Deus não enviaria profetas porque essa é uma maneira irracional e excessivamente difícil de alcançar Seus objetivos (Abū Ḥātim, AHR: 1; 131-2). Por que não dar a todos a capacidade de descobrir as coisas por si mesmos? Essa mesma premissa de que Deus só procede da maneira mais racional também é importante em

sua teodiceia como a conhecemos de outras fontes, como vimos acima. Além disso, a crítica ao *taqlīd*, embora reconhecidamente comum, parece que poderia vir de al-Rāzī: sua abordagem irreverente de Galeno testemunha uma independência de pensamento semelhante, embora em um contexto muito diferente.

Por outro lado, as evidências apresentadas por Fakhr al-Dīn lançam sérias dúvidas sobre a noção de que al-Rāzī era abertamente hostil à revelação islâmica. E isso é apoiado por evidências internas das próprias obras de al-Rāzī que sobreviveram como, por exemplo, o reconhecimento do valor preeminente dos “livros enviados por Deus” em *Dúvidas sobre Galeno* (al-Rāzī, DG: §2.1). No mínimo, parece claro que al-Rāzī era um racionalista sincero, que acreditava que a verdade de um texto revelatório estaria necessariamente de acordo com a verdade descoberta pela razão humana. Contudo, essa posição não seria tão notável: ela é compartilhada por outros filósofos do mundo islâmico, de al-Kindī a al-Fārābī e Ibn Rushd. A questão é se al-Rāzī foi além e insistiu que a revelação é inútil, ou até mesmo contraproducente, como afirma Abū Ḥātim.

O material recente trazido à luz por Philippe Vallat (2015a, 2015b, 2016) poderia confirmar essa interpretação. Ele mostraria que al-Rāzī disse, em um debate com um teólogo chamado Abū Qāsim al-Balkhī, também chamado al-Ka‘bī, que “os profetas são desnecessários porque temos a razão, a qual é suficiente supondo que a profecia esteja de acordo com a razão” (sobre al-Ka‘bī em geral, ver El Omari 2016; e sobre o debate deles, Rashed 2000, Shihadeh 2006: 103). No entanto, argumentou-se que as novas evidências de Vallat não podem ser vinculadas de forma convincente ao debate entre al-Ka‘bī e al-Rāzī, o qual nunca é mencionado nesses textos

(Adamson 2021: 148-151). Uma abordagem diferente seria ler Abū Ḥātim como tendo distorcido a posição de al-Rāzī, o que poderia ter sido um ataque mais direcionado a grupos cismáticos e controversistas, incluindo o ramo ismaelita do Islã, ao qual Abū Ḥātim pertencia. O ismaelismo é caracterizado pela insistência na necessidade de um líder religioso ou *imām* para guiar os fiéis a uma verdadeira compreensão do Islã. Pode ter sido essa doutrina, e não a profecia de modo mais geral, que al-Rāzī atacou como um exemplo claro dos perigos da *taqlīd* (Mohaghegh 1970: 160-1; Adamson 2021: 147).

6. Legado

Seja qual for o caso, não há dúvida de que os ismaelitas eram especialmente hostis a al-Rāzī. Ao lado de Abū Ḥātim al-Rāzī e do já mencionado Naṣīr-e Khosraw, que também era um ismaelita, pode-se mencionar outro representante desse grupo chamado Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. depois de 1020), que atacou os ensinamentos éticos de al-Rāzī (Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, ver HDK na bibliografia). No entanto, isso não quer dizer que apenas os autores ismaelitas são críticos de al-Rāzī. Outro oponente que polemiza contra a cosmologia de al-Rāzī e a aparente crença na possibilidade de transmigração (al-Rāzī, RF: 174) é o jurista e filósofo andaluz Ibn Ḥazm. Também no mundo islâmico ocidental, Maimônides inclui uma diatribe contra a teodiceia raziana em seu *Guia dos perplexos* (GP: §3.12). Embora Ibn Ḥazm associe outros pensadores aos ensinamentos de al-Rāzī (al-Rāzī, RF: 170 e 174), não parece que suas

ideias ousadas tenham ganhado muita força entre os filósofos posteriores. Talvez o engajamento mais produtivo com a teoria dos cinco eternos seja encontrado em Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Ele ouviu com imparcialidade o relato de al-Rāzī sobre lugar e tempo, e adota uma visão semelhante sobre a questão do tempo em particular (Adamson e Lammer 2020).

Em sua vocação principal na medicina, al-Rāzī também tinha seus críticos, incluindo Ibn Sīnā, seu único rival pelo título de figura mais influente na tradição médica islâmica. Em uma troca epistolar com al-Bīrūnī, Ibn Sīnā diz que al-Rāzī excedeu sua competência tanto em filosofia quanto em medicina (“ele excedeu suas habilidades ao lancetar abscessos e examinar urina e fezes”, citado em al-Rāzī, RF: 290). O projeto de al-Rāzī em *Dúvidas* também foi considerado presunçoso por escritores médicos posteriores, os quais compuseram refutações da obra. No entanto, as obras de al-Rāzī foram amplamente consultadas por médicos no mundo islâmico e ele teve uma ampla difusão no mundo de língua latina sob o nome de “Rhazes”. Isso começou no período medieval e persistiu durante o Renascimento, com sessenta e sete edições impressas de suas obras antes de 1700 (Hasse 2016: 8). Nada menos que Vesalius editou uma tradução mais antiga do *Livro para al-Manṣūr*, de al-Rāzī, e seus escritos médicos estavam no programa de ensino em Bolonha, a universidade mais importante da Europa para treinamento médico (Siriasi 1990: 131 e 178). O independente Girolamo Cardano, que em termos de personalidade e diversidade de interesses era, de certa forma, o herdeiro de Galeno e al-Rāzī, elogiou este último como um dos vários médicos do mundo islâmico que melhoraram a medicina galênica por meio da observação empírica (*experimentum*) (Siriasi

1997: 60). Mais recentemente, al-Rāzī foi elogiado por sua abordagem inovadora e por avanços na história da medicina como, por exemplo, ao investigar o diagnóstico diferencial (Iskandar 1962) e usar um grupo de controle para testar a eficácia de um medicamento (Pormann 2008). Assim, al-Rāzī, o médico, teve uma carreira póstuma mais ilustre do que al-Rāzī, o filósofo.

7. Bibliografia

7.1 Fontes primárias e traduções

7.1.1 Obras de Abū Bakr Muhammad al-Rāzī

[RF] = al-Rāzī, 1939, *Rasā'il falsafīyya (The Philosophical Way of Life)*, Paul Kraus (ed.), Cairo: Paul Barbey.²

[SP] = Rhazes, *The Spiritual Physick of Rhazes*, Arthur J. Arberry (trans.), London: John Murray, 1950.³

[SM] = Rhazes, *A Treatise on the Small-Pox and Measles*, William Alexander Greenhill (trans.), London: Sydenham Society, 1848. [[disponível on-line](#)]

[PWL] = al-Rāzī, seleção de passagens de obras variadas, in *Classical Arabic Philosophy: an Anthology of Sources*, Jon McGinnis and David C. Reisman (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, 2007, 36-43.

² NdO: [Disponível on-line](#) no *Internet Archive* (<https://archive.org>).

³ NdO: [Disponível on-line](#) no *Internet Archive* (<https://archive.org>).

[DG] = al-Rāzī, Abū Bakr, *Doutes sur Galien* (Scientia Graeco-Arabica, 25), Pauline Koetschet (ed./trans.), Berlin: de Gruyter, 2019. Arabic critical edition with French translation.

7.1.2 Obras de outros autores

[AHR] = Abū Ḥātim al-Rāzī, *The Proofs of Prophecy: A Parallel English-Arabic Text (A'lām al-nubūwah)*, Tarif Khalidi, Provo, UT: Brigham Young University Press, 2011 & Abū Ḥātim al-Rāzī, 1989, “Le temps, l’espace et la genèse du monde selon Abū Bakr al-Rāzī. Présentation et traduction des chapitres I, 3–4 du *Kitāb al-nubuwwa* d’Abū Ḥātim al-Rāzī”, Brion, Fabienne (trans.), *Revue philosophique de Louvain*, 87(74): 139–164.

[FDR] = Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maṭālib al-‘āliya*, A.Ḥ. Al-Saqqā (ed.), 9 vols, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987.

[In Phys.] = Philoponus, John, *Commentary on Aristotle’s ‘Physics’*, H. Vitelli (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] XVI–XVII, Berlin: Reimer, 1887–88.

[CPV] = —, “Corollaries on Place and Void”, translated by David Furley in *Philoponus: “Corollaries on Place and Void”, with Simplicius: “Against Philoponus on the Eternity of the World”*, David Furley and Christian Wildberg (trans.), London: Bloomsbury, 1991.

[CTP] = Galen, *Compendium Timaei Platonis*, Paul Kraus and Richard Walzer, London: Warburg Institute, 1951.

[HDK] = Ḥamid al-Din al-Kirmāni, *al-Aqwāl al-dhahabiyya*, ed. S. al-Sāwi, Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-e Falsafa-e Īrān, 1977.

[NK] = Nāṣir-e Khosraw, 2014, *Zād al-musāfir (Provision for the Traveler)*, Tehran.

[GP] = Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

7.2 Fontes secundárias

Adamson, Peter, 2008a, “Platonic Pleasures in Epicurus and al-Rāzī”, in Adamson 2008b: 71–94.

— (ed.), 2008b *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London: Warburg Institute.

—, 2012, “Abū Bakr al-Rāzī on Animals”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94(3): 249–273. doi:10.1515/agph-2012-0011

—, 2016, “Abū Bakr al-Rāzī (d. 925), *The Spiritual Medicine*”, in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds), Oxford: Oxford University Press, 63–82.

—, 2019, “Health in Arabic Ethical Works”, in *Health: a History*, Peter Adamson (ed.), New York: Oxford University Press, 103–135. doi:10.1093/oso/9780199916429.003.0006

—, 2021, *Great Medieval Thinkers: al-Rāzī*, New York: Oxford University Press.

Adamson, Peter and Andreas Lammer, 2020, “Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Platonist Account of the Essence of Time”, in *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash‘arī Tradition*, Ayman Shihadeh and Jan Thiele (eds.), Leiden: Brill, 95–122.

Baffioni, Carmela, 1982, *Atomismo e antiatomismo nel pensiero islamico*, Naples: Istituto universitario orientale.

Bar-Asher, Meir M., 1989, “Quelques aspects de l’éthique d’Abū Bakr al-Rāzī et ses origines dans l’oeuvre de Galien”, 2 parts, *Studia Islamica*, 69: 5–38; 70: 119–147.

- Daiber, Hans, 2016, “Abū Bakr al-Rāzī”, in *Philosophy in the Islamic World: 8th–10th Centuries*, Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger, and Peter Adamson (eds.), Leiden: Brill, 381–420.
- Dhanani, Alnoor, 1994, *The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tazilī Cosmology*, Leiden: Brill.
- Druart, Thérèse-Anne, 1996, “Al-Razi’s Conception of the Soul: Psychological Background to his Ethics”, *Medieval Philosophy and Theology*, 5(2): 245–263. [[Druart 1996 disponível online](#)]
- , 1997, “The Ethics of al-Razi (865–925?)”, *Medieval Philosophy and Theology*, 6(1): 47–71. [[Druart 1997 disponível online](#)]
- , 2003, “Alrazi”, in *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone (eds.), Oxford: Blackwell, 136–37. doi:10.1002/9780470996669.ch20
- El Omari, Racha, 2016, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Ka‘bī (d.319/931)*, Leiden: Brill.
- Fakhry, Majid, 1968, “A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato’s Cosmology”, *Journal of the History of Philosophy*, 6(1): 15–22.
- Goodman, Lenn Evan, 1971, “The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariya’ Ar-Razi”, *Studia Islamica*, 34: 5–26. doi:10.2307/1595324
- , 1975, “Rāzī’s Myth of the Fall of Soul: its Function in his Philosophy”, in *Essays on Islamic Philosophy and Science*, George Fadl Hourani (ed.), Albany, NY: SUNY Press, 25–40.
- , 1999, “Rāzī and Epicurus”, in *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classical Age*, Lenn E. Goodman (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 35–67.
- , 2015, “How Epicurean was Rāzī?”, *Studia graeco-arabica*, 5: 247–280. [[Goodman 2015 disponível online](#)]

- Groff, Peter S., 2014, “Leaving the Garden: Al-Rāzī and Nietzsche as Wayward Epicureans”, *Philosophy East and West*, 64(4): 983–1017. doi:10.1353/pew.2014.0084
- Hasse, Dag Nikolaus, 2016, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ierodiakonou, Katerina, 2014, “On Galen’s Theory of Vision”, in *Philosophical Themes in Galen* (Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplements), Peter Adamson, RoTraud Hansberger, and James Wilberding (eds.), London: Institute of Classical Studies, 235–247.
- Iskandar, Albert Zaki, 1962, “*Al-Rāzī, al-Ṭabīb al-Iklīnīkī*”, *Al-Mashreq* 56: 217–82; English translation by Zakia and Peter E. Pormann in *Islamic Medical and Scientific Tradition, Critical Concepts in Islamic Studies*, 4 vols, Peter E. Pormann (ed.), London: 2011, vol. 1, 207–253.
- Koetschet, Pauline, 2015, “Galien, al-Rāzī, et l’éternité du monde. Les fragment du traité *Sur la Démonstration* IV, dans les *Doutes sur Galien*”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2): 167–198. doi:10.1017/S0957423915000016
- , 2017a, “Abū Bakr al-Rāzī on Vision”, in *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, Peter Adamson and Peter E. Pormann (eds.), London: Warburg Institute, 170–189.
- , 2017b, “Abū Bakr al-Rāzī et le signe: fragment retrouvé d’un traité logique perdu”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(1): 75–114. doi:10.1017/S0957423916000102
- Kraus, Paul, 1942–3, *Jābir Ibn Ḥayyān*, 2 vols, Cairo: Institut d’archéologie orientale.

- Langermann, Y. Tzvi, 2009, “Islamic Atomism and the Galenic Tradition”, *History of Science*, 47(3): 277–295. doi:10.1177/007327530904700302
- Lucchetta, Giulio A., 1987, *La natura e la sfera: la scienza antica e le sue metafore nella critica di Rāzī*, Lecce: Milella.
- Mohaghegh, Mahdī, 1970, *Filsūf-i-Rayy*, Tehran: Intishārāt-e Anjuman-e Āṭār-e Millī.
- , 1973, “Al-Rāzī fi al-Ṭibb al-Rūhānī”, *Ma‘ārif Islāmī*, 14: 30–63.
- Pines, Shlomo, 1936 [1997], *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: Heine. Translated as *Studies in Islamic Atomism*, Michael Schwarz (ed.), Jerusalem: Magnes.
- Pormann, Peter E., 2008, “Medical Methodology and Hospital Practice: the Case of Fourth-/Tenth-Century Baghdad”, in Adamson 2008b: 95–118.
- Rashed, Marwan, 2000, “Abū Bakr al-Rāzī et le *kalām*”, *MIDEO*, 24: 39–54. [[Rashed 2000 disponível online](#)]
- , 2008, “Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie”, *MIDEO*, 27: 169–182. [[Rashed 2008 disponível online](#)]
- Ruska, Julius, 1935, “Die Alchemie Ar-Rāzī’s.”, *Der Islam*, 22(4): 281–319. doi:10.1515/islam.1935.22.4.281
- Savage-Smith, Emilie, 2012, “The Working Files of Rhazes: Are the *Jāmi‘* and the *Hāwī* Identical?” in *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann*, Rotraud Hansberger, M. Afifi al-Akiti and Charles Burnett (eds.), London: Warburg Institute, 163–180.
- Shihadeh, Ayman, 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: Brill.

- Siriasi, Nancy G., 1990, *Medieval and Early Renaissance Medicine: an Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago: Chicago University Press.
- , 1997 *The Clock and the Mirror: Girolamo Cardano and Renaissance Medicine*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strohmaier, Gotthard, 1974, “Die arabische Sokrateslegende und ihre Ursprünge”, in *Studia Coptica*, Peter Nagel (ed.), Berlin: Akademie, 121–136.
- Stroumsa, Sarah, 1999, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and their Impact on Islamic Thought*, Leiden: Brill.
- Urvoy, Dominique, 1996, *Les penseurs libres dans l’Islam classique*, Paris: Michel.
- Vallat, Philippe, 2015a, “La chute de l’homme, fondement de l’anthropologique, du religieux et du politique. Les enseignement ‘rhaziens’ d’une comparaison entre théologies islamique (sunnite) et chretienne (arabe et latine)”, in *L’ordre social et les religions (Studia Arabica 25)*, Versailles: Éditions de Paris, 197–273.
- , 2015b, “Between Hellenism, Islam, and Christianity: Abū Bakr al-Rāzī and His Controversies with Contemporary Mu‘tazilite Theologians as Reported by the Ash‘arite Theologian and Philosopher Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, in *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries*, Damien Janos (ed.), Leiden: Brill, 178–220.

—, 2016, “Can Man Assess God’s Goodness? A Controversy Between Abū Bakr al-Rāzī (d. 925) and Mu‘tazilī Theologians”, *MIDEO*, 31: 213–251. [[Vallat 2016 disponível online](#)]

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 o banco de dados.

9. Outros recursos disponíveis online

[Episódio sobre al-Rāzī](#) no podcast History of Philosophy [em inglês].

Al-Farabi¹

Thérèse-Anne Druart

Sabemos pouca coisa que seja realmente confiável sobre a vida de al-Fârâbî. Abû Nasr al-Fârâbî nasceu provavelmente em 870 d.C. (257 AH.) em um lugar chamado Farab ou Farayb. Em sua juventude, mudou-se para o Iraque e Bagdá. Em 943 d.C. (331 AH), foi para a Síria e Damasco. É possível que ele tenha ido para o Egito, mas morreu em Damasco em dezembro de 950 d.C. ou janeiro de 951 d.C. (339 AH.). Estudiosos disputam sua origem étnica: alguns afirmam que ele era turco, contudo, pesquisas mais recentes apontam que ele era persa (Rudolph 2017: 536-45).

Al-Fârâbî tinha dois interesses principais:

¹ Traduzido por Meline C. Sousa.

Publicado pela primeira vez em 15 de julho de 2016; revisto com alterações substanciais em 24 de julho de 2020. O texto a seguir é a tradução do verbete da Profa. Thérèse-Anne Druart sobre Al-Farabi na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/al-farabi/>.

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-farabi/>. Gostaríamos de agradecer à autora e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

1. Filosofia e, particularmente, lógica. Esse interesse explica o fato de ele ser conhecido como “o segundo mestre” (o primeiro, é claro, é Aristóteles) e
2. Música. Seu enorme *Kitâb al-musiqâ al-kabîr* ou *Grande livro de música* é o mais importante tratado musical medieval em terras islâmicas e também inclui sofisticadas seções filosóficas.

A partir da década de 1980, muita coisa aconteceu nos estudos farabianos. Novas e melhores edições das suas obras, bem como novas e melhores traduções levaram a estudos mais profundos do seu pensamento e a algumas controvérsias interessantes e vibrantes. As bibliografias mais atuais permitem pesquisas mais detalhadas. Ainda faltam edições críticas, traduções completas para o inglês e até mesmo, em alguns casos, traduções de muitas obras para qualquer idioma que seja, bem como uma introdução sólida à filosofia de al-Fârâbî. Também são necessárias mais pesquisas para entender melhor a relação entre seus interesses filosóficos e musicais.

É possível encontrar as listas mais recentes e detalhadas das obras de al-Fârâbî e suas traduções em Ulrich Rudolph, “Abû Nasr al-Fârâbî” (2017: 526-594), e Philippe Vallat (2004: 379-87). Além disso, Jon McGinnis e David C. Reisman traduziram uma série de textos farabianos no *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* [*Filosofia árabe clássica: uma antologia de fontes*] (2007: 54-120).

Conteúdo: 1. A enumeração das ciências | 2. Linguagem | 3. Lógica | 4. Matemática e música | 5. Física | 6. Metafísica | 7. Ética e política | 8. Conclusão | 9. Bibliografia, 9.1 Dicionário, 9.2 Fontes primárias, 9.2.1 Obras de al-Farabi, 9.2.1 Obras de outros

autores, 9.3 Fontes secundárias | 10. Ferramentas acadêmicas | 11. Outros recursos disponíveis online

1. A enumeração das ciências

A seguir, destacaremos alguns desenvolvimentos acadêmicos importantes dos últimos trinta anos e acrescentaremos alguns complementos úteis a essa lista. A fim de destacar tais desenvolvimentos acadêmicos, seguiremos a ordem tradicional das ciências aristotélicas que o próprio al-Fârâbî oferece em sua *Enumeração das ciências*, *'Ihsâ' al-'ulûm*, um dos seus textos mais famosos, já que as versões latinas medievais dele tiveram muita influência no Ocidente. Não há nenhuma tradução completa deste texto em inglês, mas Amor Cherni (2015) publicou uma edição com tradução e comentários em francês. Recentemente, foi lançada uma nova edição crítica, com tradução alemã, de uma das duas versões latinas medievais: *Über die Wissenschaften (de scientiis)* [*Sobre as ciências*] da versão de Dominicus Gundissalinus (2006). Alain Galonnier publicou uma edição crítica, uma tradução francesa e um estudo da outra versão latina medieval: *Le De scientiis Alfarabii de Gerard de Cremona* (2016). Adotarmos essa ordem teórica tradicional faz muito sentido, pois sabemos muito pouco sobre a ordem cronológica das obras de al-Fârâbî mesmo que haja alguma indicação de que a obra *As opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*, também conhecida como *A cidade perfeita*, e *O regime político* também conhecido como *Os princípios dos seres*, possam estar entre suas últimas obras. A escassez de informações confiáveis sobre a ordem

cronológica das obras de al-Fârâbî torna difícil o trabalho de determinar se algumas inconsistências e tensões entre diferentes obras resultam de uma evolução em seu pensamento, como afirma Damien Janos (2019, 166-70), se sugerem uma distinção entre tratados exotéricos e esotéricos ou se surgem simplesmente de limitações inerentes à natureza humana que afetam até mesmo os maiores filósofos. Como al-Fârâbî entendia a filosofia como algo que abrange tudo e tentava apresentar pontos de vista coerentes, algumas obras abarcam várias disciplinas filosóficas e, portanto, indicaremos quando for o caso. O conhecimento de Al-Fârâbî sobre as obras de Aristóteles é extenso e inclui até mesmo alguns de seus tratados zoológicos.

2. Linguagem

Na *Enumeração das ciências*, al-Fârâbî foca primeiramente na linguagem, na gramática, na métrica etc. Seu *Kitâb al-hurûf* (*Livro das letras*) ou *Partículas* nos fornece muitas informações sobre sua visão acerca da linguagem. Muhsin Mahdi, que publicou a primeira edição deste texto em 1969a com base em um único manuscrito, mais tarde encontrou dois outros manuscritos, mas não conseguiu concluir uma nova edição. Fazendo uso do novo material já reunido por Mahdi, Charles Butterworth preparou uma segunda edição com tradução completa para o inglês a ser publicada pela Cornell University Press. Muhammad Ali Khalidi fez uma tradução parcial para o inglês cobrindo a seção intermediária (2005).

Thérèse-Anne Druart (2010) começou a estudar as posições inovadoras de al-Fârâbî sobre a linguagem. Em Freiburg-im-Brisgau, Nadja Germann (2015-16) e sua equipe têm trabalhado com linguagem e lógica no árabe clássico e estão cada vez mais impressionados com a sofisticação das posições de al-Fârâbî. Porque para al-Fârâbî a música está a serviço da fala, a última seção de *O grande livro de música* explica como encaixar tecnicamente a música na fala, ou seja, na poesia, a fim de aprimorar o significado de um texto. A dissertação de doutorado de Azza Abd al-Hamid Madian de 1992 para a Cornell University, *Language-music relationships in al-Fârâbî's "Grand Book of Music"* [As relações entre linguagem e música no "Grande livro de música" de al-Fârâbî], inclui uma tradução em inglês dessa seção.

3. Lógica

Além do estudo da linguagem, al-Fârâbî aborda também a lógica. Durante muito tempo, a possibilidade de um estudo sério da lógica de al-Fârâbî permaneceu, de certo modo, elusiva. Edições e traduções de suas obras lógicas, com exceção de seu ['Longo'] *Comentário ao De Interpretatione de Aristóteles* (Zimmerman 1981), estavam espalhadas em vários periódicos e obras coletivas, muitas vezes de difícil acesso. Muitos desses textos foram editados de forma mais crítica e reunidos em *Al-mantiq 'inda al-Fârâbî*, ed. por Rafiq al-'Ajam e Majid Fakhry em 4 vols. (1985-87). Em 1987-89, Muhammad Taqî Dânishpazuh publicou em Qumm uma coleção mais completa de textos lógicos, incluindo uma parte recém-descoberta de um

longo comentário sobre os *Primeiros analíticos*. Logo em seguida, foram publicados dois livros sobre a lógica farabiana: Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî* [A lógica aristotélica e a língua árabe em Alfârâbî] (1991) e Joep Lameer, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice* [Al-Fârâbî & a silogística aristotélica: teoria grega e prática islâmica] (1994). Em 2006, Mauro Zonta publicou fragmentos de um longo comentário sobre as *Categorias* em hebraico, árabe e uma tradução para o inglês. John Watt (2008) analisou a influência do *Organon* siríaco em al-Fârâbî e Kamran Karimullah (2014) dedicou um longo artigo às posições de al-Fârâbî sobre condicionais. As traduções estão sendo lançadas agora: *Alfarabi's Book of Dialectic* [Livro da dialética de Alfarabi] (*Kitab al-Jadal*) (David M. Di Pasquale, 2019), e *Al-Farabi, Syllogism* [Silogismo] (Wilfird Hodges & Saloua Chatti, no prelo²), bem como outros estudos sobre a lógica de al-Farabi por Saloua Chatti (2019) e artigos de Terrence J. Kleven (2013) e Riccardo Strobino (2019).

Algumas questões tratadas na lógica também são relevantes para a ética e a metafísica. Al-Farabi vê a lógica como o caminho para a felicidade (Germann, 2015). Ele também discute a questão dos futuros contingentes. Se o valor de verdade das afirmações sobre futuros contingentes for determinado imediatamente, ou seja, antes de o evento acontecer, então tudo é predeterminado e o livre-arbítrio é uma ilusão. Aristóteles trata desta questão em *Sobre a Interpretação*, 9. Al-Fârâbî discute alguns aspectos mais complexos

² NdO: O volume já se encontra publicado (Al-Farabi, *Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*, Bloomsbury Academic, 2022).

desta questão ao acrescentar uma consideração sobre a presciência de Deus e defender o livre-arbítrio humano contra alguns teólogos (consulte Peter Adamson (2006), “*The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of Future Contingents*”) [*A batalha naval árabe: al-Fârâbî e o problema dos futuros contingentes*].

Como Deborah L. Black (1990) mostrou, seguindo a tradição alexandrina, os filósofos em terras islâmicas consideram a *Retórica* e a *Poética* como partes integrantes da lógica propriamente dita e, portanto, como partes do *Organon* de Aristóteles. Lahcen E. Ezzaher (2008: 347-91) traduziu o breve comentário sobre a *Retórica*. Frédérique Woerther (2018) e Maroun Aouad estão preparando uma nova edição de alguns dos textos de al-Fârâbî sobre retórica. Stéphane Diebler, em *Philosopher à Bagdad au Xe siècle [Filosofar na Bagdá do século X]* (2007) [na verdade, uma coleção muito útil de traduções de obras farabianas curtas], fez uma tradução francesa dos três breves tratados que al-Fârâbî dedicou à *Poética*. Geert Jan van Gelder e Marlé Hammond (2008: 15-23) traduziram um desses tratados, *The Book of Poetics [O livro da poética]*, para o inglês, bem como uma breve passagem relevante da primeira parte de *O grande livro de música*. Terrence J. Kleven (2019) estuda *Os cânones de poesia*.

Estudiosos interessados em filosofia política destacaram as distinções que al-Fârâbî faz entre (1) o discurso demonstrativo, refletindo as posições de Aristóteles nos *Segundos analíticos* (em árabe, esse texto é conhecido como *Livro da demonstração*) e que, por si só, é filosófico *stricto sensu*, (2) o discurso dialético, típico dos “mutakallimûn” ou teólogos e ligado aos *Tópicos* de Aristóteles, e (3) o discurso retórico e poético, usado no *Alcorão* ou nas *Escrituras* judaicas e cristãs para se dirigir às pessoas comuns.

O grande respeito pela teoria da demonstração de Aristóteles levou al-Fârâbî a tentar encaixar qualquer disciplina teórica em sua estrutura, embora algumas delas, como a música, não se baseiem exclusivamente em princípios primários necessários e universais, pois também incluem princípios derivados de observações empíricas (Miriam Galston, 2019). Como a música é cara a al-Fârâbî, é na primeira parte de seu *O grande livro de música* que encontramos a mais extensa consideração dos princípios empíricos primários e sua derivação a partir do exame cuidadoso da prática, ou seja, nesse caso, das apresentações musicais.

4. Matemática e música

Depois da lógica, vem a matemática. Para al-Fârâbî, as ciências matemáticas incluem a aritmética, a geometria, a ótica, a astronomia, a música, a ciência dos pesos e a mecânica. Só recentemente foi dada mais atenção a esse aspecto do pensamento farabiano. Gad Freudenthal (1988) concentrou-se nas opiniões de al-Fârâbî sobre a geometria. Com exceção da tentativa de apontar a rejeição de al-Fârâbî, em oposição a al-Kindî, da validade do que hoje chamamos de astrologia, os estudiosos negligenciaram suas opiniões sobre astronomia e cosmologia. O livro *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology* [Método, estrutura e desenvolvimento na cosmologia de al-Fârâbî] (2012) de Damien Janos preencheu essa lacuna. Seu livro lança nova luz sobre vários aspectos da astronomia, cosmologia e filosofia da natureza de al-Fârâbî. Ele também destaca a ligação entre cosmologia e metafísica. Johannes Thomann (2010-11)

apontou para um comentário recém-descoberto sobre o *Almagesto* atribuído a al-Fârâbî (Ms. Tehran Maglis 6531).

Na *Enumeração*, al-Fârâbî segue a classificação tradicional da música sob o domínio da matemática. Em *O grande livro de música*, ele claramente indica que a música deriva alguns de seus princípios da matemática, mas também insiste, como dissemos acima, na importância da execução para determinar seus princípios empíricos. Em alguns pontos, o ouvido, não as reflexões teóricas, é o juiz final mesmo que às vezes o ouvido contradiga algum princípio matemático. Por exemplo, ele está bem ciente de que um semitom não é exatamente a metade de um tom. Temos de *O grande livro de música* apenas uma única tradução completa de Rodolphe d'Erlanger para o francês (publicada originalmente em 1930-35, antes da edição do texto em árabe; reimpressão em 2001). Existem apenas traduções parciais em inglês. Referi-me anteriormente a duas delas: uma na seção sobre linguagem e outra na seção lógica sobre a poética. George Dimitri Sawa (2009) traduziu os dois capítulos sobre ritmo. Alison Laywine (McGill University), filósofa com excelente conhecimento das teorias musicais gregas e tocadora de 'Oud, está preparando uma tradução completa, em inglês, desse texto complexo e extenso.

No entanto, *O grande livro de música* não é o único texto que al-Fârâbî dedicou à música. Depois de o ter escrito, insatisfeito com a explicação sobre ritmos, escreveu posteriormente dois textos mais curtos sobre ritmos (tradução em inglês de ambos por Sawa, 2009). Aparentemente, al-Fârâbî inventou um sistema de notação para ritmos. Em seu *Philosophies of Music in Medieval Islam* [*Filosofias da música no Islã medieval*], Fadlou Shehadi (1995) dedica seu terceiro

capítulo a al-Fârâbî. Thérèse-Anne Druart (2020) mostra como al-Farabi vincula a música à linguagem, à lógica e até mesmo à política.

5. Física

Depois da matemática, vem a física. Temos apenas alguns poucos textos farabianos que tratam da física em seu sentido mais amplo e que abrangem toda a filosofia natural. Paul Lettinck aborda algumas das posições de al-Fârâbî sobre a física em seu *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World [A Física de Aristóteles e sua recepção no mundo árabe]* (1994) e Janos (2012) também o faz. Marwan Rashed (2008) tentou reconstruir um tratado perdido sobre seres mutáveis.

Al-Fârâbî escreveu um pequeno tratado rejeitando a existência do vácuo por meio de um experimento. Necati Lugal e Aydin Sayili (1951) publicaram o árabe com uma tradução em inglês.

A obra substantiva *Refutação da crítica de Galeno às posições de Aristóteles sobre os órgãos humanos* merece estudos sérios. Abdurrahman Badawi o editou em seu *Traitéés philosophiques [Tratados filosóficos]* (1983: 38-107). Ele mostra o interesse de al-Fârâbî pelas obras zoológicas de Aristóteles e desenvolve paralelos interessantes entre a estrutura hierárquica dos órgãos do corpo humano, a estrutura da cosmologia, a estrutura da emanção e a estrutura do estado ideal. Badr El-Fakkak (2017) explica esses paralelos e Jawdath Jadour (2018) estuda a estrutura desse texto, o qual permanece sem tradução, e apresenta uma nova edição da *Epístola* de al-Farabi sobre a medicina.

A física inclui o *Sobre a alma* de Aristóteles e os estudiosos têm dado muita atenção ao pequeno tratado *Sobre o intelecto* de al-Fârâbî (ed. por M. Bouyges, 1983). Uma tradução completa em inglês desse importante tratado, do qual existem duas versões em latim medieval, foi finalmente apresentada por McGinnis e Reisman em seu *Classical Arabic Philosophy [Filosofia árabe clássica]* (2007: 68-78). Philippe Vallat publicou um extenso estudo das posições de al-Farabi sobre o intelecto (2019a). A questão da alma e do intelecto está ligada à lógica, à ética, à cosmologia e à metafísica. Ela também dá origem a um debate. Estudiosos anteriores consideravam que, para al-Fârâbî, os universais são adquiridos por emanção do Intelecto Agente que, para ele, é a décima e última inteligência ainda que, em muitas passagens, o segundo mestre use a linguagem da abstração. Recentemente, Richard Taylor (2006 e 2010) argumentou que, ao contrário, há uma abstração genuína em al-Fârâbî mesmo que, de certa forma, ela envolva o poder emanativo do Intelecto Agente.

6. Metafísica

A metafísica segue-se à física. Não é fácil avaliar o entendimento de al-Fârâbî sobre a metafísica. O brevíssimo tratado *Os objetivos da metafísica de Aristóteles*³ insiste que, ao contrário do que a maioria das pessoas supõem, a metafísica não é uma ciência teológica, mas investiga o que é comum a todos os seres existentes,

³ NdO: Há uma tradução em português desta obra, no prelo, feita pelos organizadores deste volume.

como o ser e a unidade. McGinnis e Reisman fornecem uma tradução completa em inglês em *Classical Arabic Philosophy* [*Filosofia árabe clássica*] (2007: 78-81). Em 1989, Muhsin Mahdi publicou o texto em árabe de um pequeno tratado *Sobre o uno e a unidade*. Ele ainda não foi traduzido, mas Damien Janos (2017) explicou sua estrutura e conteúdo e Philippe Vallat (2019b) o estudou. Muitas passagens do *Livro das letras* são de grande importância metafísica, como Stephen Menn (2008) demonstrou. Esses textos levantam a questão da relação exata entre lógica e metafísica, pois, por exemplo, ambas as disciplinas tratam das categorias (veja Thérèse-Anne Druart (2007) e Kristell Trego (2018)). Esses textos apresentam uma perspectiva aristotélica com foco na ontologia que distingue nitidamente metafísica de *Kalâm* e parece deixar um espaço limitado para a teologia filosófica e, em particular, para a descendência ou emanção neoplatônica.

Por outro lado, tanto *As opiniões dos habitantes da cidade ideal* quanto *O regime político* ou *Os princípios dos seres* começam com uma parte metafísica apresentada como uma descida neoplatônica seguida por uma segunda parte que trata da organização da cidade ou do estado, mas não tratam do ser e da unidade como as noções mais universais. A estrutura hierárquica do estado ideal reflete a estrutura emanacionista hierárquica apresentada na primeira parte. Walzer editou o primeiro texto com uma tradução em inglês sob o título *The Perfect State* [*O estado perfeito*]⁴ (1985) e Fauzi M. Najjar editou o segundo (1964). Charles Butterworth (2015) forneceu a

⁴ Há uma tradução em português desta obra por Catarina Belo (Alfarabi, *A Cidade Virtuosa*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018).

primeira tradução completa em inglês de *O regime político* em *The Political Writings* [*Os escritos políticos*], vol. II, pp. 27-94. A questão de como exatamente a ontologia se relaciona com a descendência ou emanção neoplatônica ainda não foi totalmente esclarecida, embora *A enumeração das ciências* aborde ambos os aspectos. Além disso, se a descendência neoplatônica fundamenta a filosofia política ou a metafísica é simplesmente um apelo retórico para tornar as controversas visões políticas e filosóficas de al-Fârâbî palatáveis às autoridades religiosas e às pessoas comuns é uma questão muito debatida. Os discípulos de Leo Strauss e de Muhsin Mahdi dividem as opiniões de al-Fârâbî em exotéricas, para um público amplo, e esotéricas, escritas para uma elite intelectual. As exotéricas são mais compatíveis com as visões religiosas e falam, por exemplo, da imortalidade da alma humana, enquanto essas visões são deliberadamente silenciadas nos escritos esotéricos (abaixo veremos que um tratado perdido de al-Fârâbî pode ter negado a imortalidade da alma). Entre as posições “straussianas” mais recentes sobre esse debate, podemos encontrar dois artigos de Charles E. Butterworth: (1) “How to Read Alfarabi” [“Como ler Alfarabi”] (2013) e (2) “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology” [“O objetivo de Alfarabi: filosofia política, não teologia política”] (2011). Recentemente, Philippe Vallat (2019c) tentou esclarecer o que al-Farabi quis dizer com “esoterismo”. Alguns outros estudiosos, como Dimitri Gutas, S. Menn e Th.-A. Druart consideram a metafísica farabiana, incluindo a descendência neoplatônica, como o cerne das obras de al-Fârâbî, mesmo que em sua *A filosofia de Aristóteles*, al-Fârâbî trate pouco de metafísica. Falaremos mais sobre essa

controvérsia ao apresentar a ética e a política que, na classificação farabiana das ciências, seguem-se à metafísica.

7. Ética e política

Al-Fârâbî lidou pouco com a ética, mas parte da controvérsia decorre do que podemos saber de sua obra perdida *Comentário sobre a Ética a Nicômaco*, sua principal incursão na ética. Apesar da existência de uma tradução árabe da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (ed. por A. A. Akasoy e A. Fidora com tradução em inglês por D. M. Dunlop, 2005), vemos poucos sinais de sua influência nos escritos existentes de al-Fârâbî. No entanto, al-Fârâbî escreveu um comentário perdido ao texto, ao qual se referem três filósofos andaluzes, Ibn Bâjja, Ibn Tufayl e Averróis. De acordo com eles, al-Fârâbî negou a imortalidade da alma humana, bem como a possibilidade de qualquer conjunção com o intelecto ativo ou agente, considerando-os como fantasiosos. No entanto, em muitas outras obras, como o *Sobre o intelecto*, *Opiniões* e *O regime político*, ele afirma que essa conjunção é possível e constitui a felicidade suprema. Se aquilo que os filósofos andaluzes relatam constitui-se em uma leitura precisa desse texto perdido, então os discípulos de Leo Strauss podem ter alguma justificativa para ler as obras de al-Fârâbî como divididas entre exotéricas e esotéricas uma vez que o conteúdo daquela obra contradiz alguns pontos de vista encontrados em textos mais populares, como as *Opiniões*, nas quais a influência neoplatônica é mais forte. A metafísica neoplatônica, interpretada principalmente como a descendência e emanação, forneceria uma

boa visão exotérica para um público mais geral, mas negada nas obras esotéricas reservadas para uma elite intelectual. Chaim Meir Neria (2013) publicou duas citações desse comentário (em tradução hebraica e com tradução em inglês) que foram descobertas recentemente e fez um resumo da questão.

Embora não tenhamos nenhum texto ético de al-Fârâbî que se baseie principalmente na *Ética a Nicômaco*, Marwan Rashed (2019) discutiu sua perspectiva ética ao se basear em *A conquista da felicidade*. Temos um breve tratado ético na tradição ética helenística, *Dirigindo a atenção para o caminho da felicidade* ou *Tanbîh* (que não deve ser confundido com a *Conquista da Felicidade* ou *Tahsîl*), que é propedêutico ao estudo da filosofia propriamente dita e da lógica em particular (tradução inglesa em McGinnis e Reisman, *Classical Arabic Philosophy [Filosofia árabe clássica]* (2007: 104-20)). Esse tratado (1) incita o aluno a refrear suas paixões para poder se concentrar em seus estudos e (2) o incentiva a iniciar o estudo, especialmente da filosofia e da lógica. Ele é obviamente pré-filosófico e serve como introdução a uma introdução elementar farabiana à lógica, *Os enunciados empregados em lógica* (edição de Mahdi, 1968; sem tradução para o inglês). A concepção de Al-Fârâbî de uma ética verdadeiramente filosófica permanece obscura, pois temos pouquíssima base textual para estabelecê-la. Janne Mattila (2017) comparou a progressão ética do filósofo em al-Farabi e em al-Razi. A ética, ao tratar de nossas relações com outras pessoas, implica intersubjetividade, mas al-Farabi, embora não a trate muito no que diz respeito a esta vida, oferece uma imagem interessante dela na vida após a morte (Druart, 2017).

A filosofia política de Al-Fârâbi se saiu muito melhor e atraiu a atenção de muitos estudiosos. De acordo com a *Enumeração*, ela também inclui o *kalâm*, ou seja, a teologia não filosófica, e a *fiqh* ou a lei islâmica. Muitas obras políticas farabianas foram traduzidas para o inglês. Muhsin Mahdi traduziu três delas em *Philosophy of Plato and Aristotle* [*A filosofia de Platão e Aristóteles*] (1969b; reimpressão em 2001), que contém *A conquista da felicidade*, *A filosofia de Platão* e *A filosofia de Aristóteles*. Esses três textos formam uma trilogia. Charles E. Butterworth, em *The Political Writings* [*Os escritos políticos*], vol. I (2001), traduziu os *Aforismas selecionados*, parte V de *A enumeração das ciências*, *O livro da religião* e *A harmonização das opiniões dos dois sábios: Platão, o Divino, e Aristóteles*, e, no vol. II (2015), *O regime político* e o *Resumo das Leis de Platão*.

Al-Fârâbi não se inspira na *Política* de Aristóteles (um texto que não parece ter sido traduzido ou resumido para o árabe), mas se inspira na *República* e nas *Leis* de Platão, mesmo que seu acesso a esses dois textos possa ter sido bastante limitado, pois há dúvidas de que tenha existido uma tradução árabe completa deles. Embora Averróis tenha escrito uma espécie de comentário sobre a *República*, sua brevidade e conteúdo não atestam um conhecimento profundo de todo o texto. No entanto, David C. Reisman (2004) descobriu uma tradução árabe de uma única passagem da *República* (VI, 506d3-509b10). Quanto às *Leis*, certamente temos o *Resumo das Leis de Platão* de al-Fârâbi, mas esse texto (edição árabe de Th.-A. Druart (1998) e tradução inglesa de Butterworth, em *The Political Writings* [*Os escritos políticos*], II, (2015: 129-73)) é muito breve e abrange apenas os oito primeiros livros. Se esse resumo se baseia em uma tradução árabe completa ou parcial das *Leis* ou em uma tradução de

um resumo grego, possivelmente o de Galeno (perdido em grego), no estágio atual, não é possível determinar. Para o *status quaestionis* mais recente sobre as traduções árabes das obras de Platão e sua escassez, consulte Dimitri Gutas (2012). A breve obra *A filosofia de Platão* do próprio Al-Fârâbî não demonstra conhecimento detalhado das obras de Platão.

Embora a filosofia política de al-Fârâbî se inspire em Platão, ele a transforma de modos importantes e interessantes para refletir um mundo bastante diferente e adaptá-la a ele. Em vez de uma cidade-estado monolíngue e mono-étnica, al-Fârâbî prevê um vasto império multicultural, multilíngue e multirreligioso (Alexander Orwin, 2017). Ele também vê a necessidade de fazer do rei filósofo um governante filósofo e profeta.

O *Resumo das Leis de Platão*, de Al-Fârâbî, causou muita controvérsia tal como Butterworth narra na introdução de sua tradução (2015: 97-127). Em 1995, Joshua Parens, fazendo uso de um rascunho da edição de Druart, publicou *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's "Laws" [Metafísica como retórica: Resumo das "Leis" de Platão, de Alfarabi]*. Ele argumentou que al-Fârâbî considera a metafísica, ou talvez mais exatamente a metafísica especial ou a descendência neoplatônica, i.é., a que trata dos seres imateriais, ao invés de uma ontologia, como uma forma de retórica e que esse já era o caso em Platão. Se devemos ou não ler Platão como Parens e outros straussianos afirmam que al-Fârâbî o entendia, isso é uma questão muito debatida.

Marwan Rashed (2009) introduziu um novo elemento na controvérsia ao levantar uma séria dúvida sobre autenticidade de *A harmonização das opiniões dos dois sábios* de al-Fârâbî. Seguindo uma

tradição alexandrina, esse tratado (para a tradução inglesa de Butterworth de 2001, veja acima) argumenta que, apesar de uma série de questões sobre as quais Aristóteles e Platão parecem se contradizer, há uma harmonia notável entre esses dois sábios, pois é possível resolver facilmente essas contradições. Esse texto também se refere 1) à chamada *Teologia de Aristóteles*⁵ que, de fato, Aristóteles nunca escreveu, pois deriva de Plotino, e 2) ao *Proclus Arabus* como mostra Peter Adamson (no prelo⁶). Por outro lado, Cecilia Martini Bonadeo, em sua edição crítica e tradução italiana de 2008 desse texto (al-Fârâbî, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*), defendeu a autenticidade farabiana da obra. Aceitar ou não a autoria farabiana deste texto afeta a compreensão de toda a controvérsia sobre como ler al-Fârâbî, bem como a compreensão da relação entre seu aristotelismo e seu neoplatonismo. Isso também torna toda a questão da relação entre sua metafísica e sua filosofia política ainda mais complexa e complicada.

Entre os desenvolvimentos mais recentes, expressos em vários artigos, do lado straussiano, podemos apontar “How to Read Alfarabi” [“Como ler Alfarabi”] (2013), de Butterworth, e “Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology” [“O objetivo de Alfarabi: filosofia política, não teologia política”] (2011), aos quais me referi anteriormente. Por outro lado, podemos apontar para “Théologie et philosophie. La providence chez al-Fârâbî et l'authenticité de l'Harmonie des opinions des deux sages” [“Teologia e filosofia. A

⁵ NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

⁶ Este artigo foi publicado em 2020.

providência em al-Fârâbî e a autenticidade da Harmonia das opiniões dos dois sábios”] (2012), que se opõe ao fato de M. Rashed declarar a *Harmonização* inautêntica, e seu (2013) “Le Platon d'al-Fârâbî” [“O Platão de al-Fârâbî”]. Amor Cherni (2015), por outro lado, publicou um livro sobre a relação entre política e metafísica em al-Fârâbî (*La cité et ses opinions: Politique et métaphysique chez Abû Nasr al-Fârâbî*) [*A cidade e suas opiniões: política e metafísica por Abû Nasr al-Fârâbî*], que inclui um apêndice rejeitando a autenticidade da *Harmonização*.

8. Conclusão

Embora agora tenhamos edições mais decentes dos textos de al-Fârâbî e traduções mais completas, em particular, em inglês e francês, muitas dessas edições e traduções estão espalhadas em vários livros e periódicos. Reunir todos os textos disponíveis de al-Fârâbî não é um feito fácil. Se a Oxford University Press publicasse *The Philosophical Works of al-Fârâbî*, como fez com al-Kindî em 2012 (um volume, ed. por P. Adamson & P. E. Pormann), começando com aqueles textos ainda não traduzidos ou não totalmente traduzidos para o inglês, bem como aqueles cuja tradução para o inglês está escondida em livros raros ou periódicos incomuns, ficaríamos eternamente gratos, mas estamos bem cientes de que isso exigiria vários volumes e muito tempo.

Alguns textos ainda precisam ser mais bem editados. Alguns textos não foram traduzidos para nenhum idioma europeu ou ainda não foram traduzidos para o inglês. Os acadêmicos nem sempre

parecem estar totalmente cientes do que está disponível e do que outros acadêmicos disseram. Ainda há muito trabalho a ser feito, mas está já surgindo uma imagem mais clara e complexa das obras de al-Fârâbî. Isso destaca sua amplitude e sofisticação, mesmo que ainda tenhamos dificuldade em juntar todas as peças.

9. Bibliografia

Al-Mawrid (Special Issue on Al-Farabi), 4(3), 1975.

Chavooshi, Jafar Aghayani, *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*, Tehran, 1976.

Cunbur, Müjgan, Ismet Ninark & Nejat Sefercioglu, *Fârâbî Bibliyografyasi*, Ankara: Bashakanhk Basimevi, 1973.

Daiber, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy* (from the 15th Century to 1999) 2 vol., Leiden: Brill, 1999 and its *Supplement*, Leiden: Brill, 2007, muito completa e atualiza essas obras pioneiras.

Druart, Thérèse-Anne, [Brief Bibliographical Guide in Medieval and Post-Classical Islamic Philosophy and Theology](#), disponível online anualmente e inclui uma seção sobre al-Fârâbî.

Rescher, Nicholas, *Al-Fârâbî: An Annotated Bibliography*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1962.

9.1 Dicionário

Alon, Ilai and Shukri B. Abed, *Al-Fârâbî's Philosophical Lexicon*, 2 volumes (volume I: Arabic Text; volume II: English translation).

Cambridge: Cambridge University Press, 2002 (fornece as próprias definições de al-Fârâbî de termos técnico-filosóficos).

9.2 Fontes primárias

9.2.1 Obras de al-Farabi

As obras que se seguem foram listadas pelos editores/tradutores:

al-'Ajam, Rafîq & Majid Fakhry (eds.), 1985-87, al-Fârâbî, *al-mantiq 'inda al-Fârâbî*, in 4 volumes, Beirut: Dar al-Mashriq.

Badawi, 'Abdurrahman, 1983, Traités philosophiques par al-Kindi, al-Farabi, Ibn Bajjah & Ibn 'Adyy, 3rd edition, Beirut: Dar Al-Andaloss.

Bonadeo, Cecilia Martini (ed.), 2008, al-Fârâbî, L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele, Pisa: Plus.

Bouyges, Maurice (trans. and ed.), 1983, Alfarabi, *Risalat fi'l-'Aql*, 2nd edition, Beirut: Imprimerie Catholique.

Butterworth, Charles E. (ed. and trans.), 2001, Alfarabi, *The Political Writings: "Selected Aphorisms" and Other Texts* (Volume I), Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (ed. and trans.), 2015, Alfarabi, *The Political Writings: "Political Regime" and "Summary of Plato's Laws"* (Volume II), Ithaca, NY: Cornell University Press.

— (ed. and trans.), forthcoming, Alfarabi, *Book of Letters*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Chatti, Saloua & Hodges, Wilfrid (trans.), 2020, *Al-Farabi, Syllogism: An Abridgement of Aristotle's Prior Analytics*, London: Bloomsbury.
- Cherni, Amor (trans. and ed.), 2015, al-Fârâbî, *Le recensement des sciences*, Paris: Al Bouraq.
- Dânishpazuh, Muhammad Taqî (ed.), 1987-89, *al-Fârâbî, al-mantiqiyyât lilfârâbî*, 3 volumes, Qumm: Matba'at Bahman.
- Diebler, Stéphane (trans), 2007, al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, introduction by Ali Benmakhlouf, glossary by Pauline Koetschet, Paris: Seuil.
- DiPasquale, David M. (trans.), 2019, *Alfarabi's Book of Dialectic* (Kitab al-Jadal): *On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Druart, Thérèse-Anne (ed.), 1998, "Le Sommaire du livre des 'Lois' de Platon", *Bulletin d'Études Orientales*, 50: 109-55;
- d'Erlanger, Rodolphe (trans.), 1930-35, *La musique arabe: Al-Fârâbî, Grand Traité de la Musique*, vol. I-II, Paris: Geuthner, reprint (Paris: 2001).
- Ezzaher, Lahcen E. (ed.), 2008, "Alfarabi's *Book of Rhetoric*: An Arabic-English translation of Alfarabi's Commentary on Aristotle's *Rhetoric*", *Rhetorica*, 26(4): 347-91.
- (transl.), 2015, *Three Arabic Treatises on Aristotle's "Rhetoric"* (translation, introduction, & notes), Carbondale: Southern Illinois University Press, pp. 12-49.
- Galonnier, A. (ed. and trans.), 2016, Le 'De scientiis Alfarabii' de Gérarde de Crémone: Contributions aux problèmes de l'acculturation au XIIe siècle. Étude introductive et édition critique, traduite et annotée, Turnhout: Brepols.

- van Gelder, Geert Jan & Marlé Hammond (trans. and eds), 2008, *Takhyîl: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Exeter: Gibb Memorial Trust, pp. 15-23.
- Gundissalinus, Dominicus [ca. 1150] (transl.), 2006, al-Fârâbî, *Über die Wissenschaften (de scientiis)*, Jakob Hans Josef Schneider (ed.), Freiburg: Herder .
- Khalidi, Muhammad Ali (ed. and trans.), 2005, al-Fârâbî, “The Book of Letters”, in his *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- Lugal, Necati & Aydin Sayili, 1951, “Maqâla fi l-Khalâ”, *Belleten (Türk Tarih Kurumu)*, 15: 1-16 & 21-36.
- Mahdi, Muhsin (ed.), 1968, al-Fârâbî, *Utterances Employed in Logic*, introduction and notes, Beirut: Dar el-Mashreq.
- (ed.), 1969a, *Alfarabi’s Book of Letters* (Kitab al-Huruf), Arabic text, introduction and notes, Beirut: Dar el-Mashreq.
- (ed.), 1969b, *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, translated with an introduction, 2nd edition, Ithaca, NY: Cornell University Press; reprinted 2002.
- (ed.), 1989, *Alfarabi’s On One and Unity*, Casablanca: Toubkal.
- McGinnis, Jon & David C. Reisman (eds.), 2007, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis: Hackett Publishing, pp. 54-120.
- Najjar, Fauzi M. (ed.), 1964, *Al-Fârâbî’s The Political Regime*, with introduction & notes, Beirut: Imprimerie Catholique.
- Neria, Cahim Meir, 2013, “Al-Fârâbî’s Lost Commentary on the Ethics: New Textual Evidence”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 23(1): 69-99.

- Rashed, Marwan, 2008, “Al-Fârâbî’s lost treatise *On changing beings* and the possibility of a demonstration of the eternity of the world”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 19-58.
- Sawa, George Dimitri, 2009, *Rhythmic Theories and Practices in Arabic Writings to 339 AH/950 CE: Annotated translations and commentaries*, Ottawa: The Institute of Mediaeval Music.
- Sayili, Aydin, 1951, “Al-Farabi’s Article on Vacuum”, *Bellekten* (Turk Tarih Kurumu), 15: 151-74.
- Walzer, Richard (ed. and trans.), 1985, *Al-Faradi on the Perfect State*, with introduction and commentary, Oxford: Oxford University Press.
- Zimmerman, F.W., 1981, *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise on Aristotle’s “De interpretatione”* (translation, introduction & notes), London: British Academy.

9.2.2 Obras de outros autores

- [Aristotle] Akasoy, A.A. & A. Fidora (eds.), 2005, *The Arabic Version of the “Nicomachean Ethics”*, with an English translation by D.M. Dunlop, Leiden: Brill.
- [al-Kindî] Adamson, Peter and Peter E. Pormann (ed.), 2012, *The Philosophical Works of al-Kindi* (Studies in Islamic Philosophy), Karachi: Oxford University Press.

9.3 Fontes secundárias

- Abed, Shukri B., 1991, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany, NY: SUNY Press.

- Adamson, Peter, 2006, “The Arabic Sea Battle: al-Fârâbî on the Problem of future Contingents”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88: 163-88.
- , forthcoming, “Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Attributed to al-Farabi,” in *Reading Proclus and the Book of Causes* (Volume II: Translations and Acculturations), Dragos Calma (ed.), Leiden: Brill.⁷
- Black, Deborah L., 1990, *Logic and Aristotle’s “Rhetoric” and “Poetics” in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden: Brill.
- Butterworth, Charles E., 2011, “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”, in *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, Asma Afsaruddin (ed.), New York, NY: Palgrave MacMillan US, pp. 53-74.
- , 2013, “How to Read Alfarabi”, in *More MODOQUE: Festschrift for Miklós Maróth*, edited by P. Fodor et alii, Budapest: Research Centre for the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences, pp. 33-41.
- Chatti, Saloua, 2019, *Arabic Logic from al-Farabi to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal and Hypothetical Syllogistics*, Basel: Birkhauser.
- Cherni, Amor, 2015, *La cité et ses opinions: Politique et métaphysique chez Abû Nasr al-Fârâbî*, Paris: Albouraq.
- Daiber, Hans, 1983, “Fârâbîs Abhandlung über das Vakuum: Quellen und Stellung in der islamischen Wissenschaftsgeschichte”, *Der Islam*, 60(1): 37-47.

⁷ NdO. Este volume foi publicado em 2021.

- Druart, Thérèse-Anne, 2007, "Al-Fârâbî, the categories, metaphysics, and *The Book of Letters*", *Medioevo*, 32: 15-37.
- , 2010, "Al-Fârâbî: An Arabic Account of the Origin of Language and of Philosophical Vocabulary", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84: 1-17.
- , 2017, "Al-Farabi on Intersubjectivity in This Life and Hereafter," in *Promisa nec aspera currans*, Georgio Rahal & Heinz-Otto Luthe (eds.), Toulouse: Les Presses Universitaires, pp. 341-54.
- , 2020, "What Does Music Have to Do with Language, Logic, and Rulership? Al-Farabi's Answer," in *The Origin and Nature of Language and Logic: Perspectives in Medieval Islamic, Jewish, and Christian Thought*, Nadja Germann & Steven Harvey (eds.), Turnhout: Brepols, pp. 193-210.
- El-Fekkek, Badr, 2017, "Cosmic, Corporeal and Civil Regencies: al-Farabi's anti-Galenic Defence of Hierarchical Cardiocentrism," in *Philosophy and Medicine in the Formative Period of Islam*, Peter Adamson & Peter E. Pormann (eds.), London: The Warburg Institute, pp. 255-68.
- Freudenthal, Gad, 1988, "La philosophie de la géométrie d'al-Fârâbî. Son commentaire sur le début du Ier et le début du Ve livre des *Éléments* d'Euclide", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 104-219.
- Galston, Miriam, 2019, "The Origin of the Primary Principles: The Role of Nature and Experience," in *The Pilgrimage of Philosophy*, Rene M. Paddags, Waseem El-Rayes & Gregory A. McGrayner (eds.), South Bend, IN: St. Augustine's Press, pp. 114-35.

- Genequand, Charles, 2012, “Théologie et philosophie. La providence chez al-Fârâbî et l’authenticité de l’*Harmonie des opinions des deux sages*”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 64: 195-211.
- , 2013, “Le Platon d’al-Fârâbî”, in *Lire les dialogues, mais lesquels et dans quel ordre? Définitions du corpus et interprétations de Platon*, A. Balansard & I. Koch (eds.), Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 105-15.
- Germann, Nadja, 2015-16, “Imitation-Ambiguity-Discourse: Some Remarks on al-Farabi’s Philosophy of Language,” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 66: 135-66.
- , 2015, “Logic as the Path to Happiness: Al-Farabi and the Divisions of the Sciences,” *Quaestio*, 15: 15-30.
- Gutas, Dimitri, 2012 “Platon: Tradition arabe”, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. V-b, Richard Goulet (ed.), Paris: CNRS, pp. 854-63.
- Jabbour, Jawdath, 2018, “La structure du Contre Galien de Farabi et son épître sur la médecine,” *Documenti e Studi*, 29: 89-123.
- Janos, Damien, 2012, *Method, Structure, and Development in al-Fârâbî’s Cosmology*, Leiden: Brill.
- , 2017, “Al-Farabi’s (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications,” in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Khaled El-Rouayheb & Sabine Schmidtke (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 101-28.
- , 2019, “The Role of Developmentalism in the Study of Arabic Philosophy: Overview and Some Methodological Insights,” in *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), Jean-Baptiste Brenet & Olga Lizzini (eds.), Paris: Vrin, pp. 113-78.
- Karimullah, Kamran, 2014, "Alfarabi on Conditionals", *Arabic Sciences and Philosophy*, 24(2): 211-67.
- Kleven, Terrence F., 2013, "Alfarabi's Commentary on Porphyry's Isagoge (Kitab Isagujī)," *Schede Medievali*, 51: 41-52.
- , 2019, "Alfarabi's Account of Poetry as a Logical Art in A Treatise on the Cannons of the Art of Poetry," in *The Pilgrimage of Philosophy*, Rene M. Paddags, Waseem El-Rayes & Gregory A. McGrayer (eds.), South Bend, IN: St. Augustine's Press, pp. 136-52.
- Lameer, Joep, 1994, *Al-Fârâbî & Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, Leiden: Brill.
- Lettinck, Paul, 1994, *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*, Leiden: Brill.
- Madian, Azza Abd al-Hamid, 1992, *Language-music relationships in al-Fârâbî's "Grand Book of Music"*, Ph.D. dissertation for Cornell University.
- Mattila, Janne, 2017, "The Ethical Progression of the Philosopher in al-Razi and al-Farabi," *Arabic Sciences and Philosophy*, 27(1): 115-37.
- Menn, Stephen, 2008, "Al-Fârâbî's *Kitâb al-Hurûf* and his analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 59-97.
- Orwin, Alexander, 2017, *Redifining the Muslim Community: Ethnicity, Religion, and Politics in the Thought of Alfarabi*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Parens, Joshua, 1995, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's "Summary of Plato's 'Laws'"*, Albany, NY: SUNY Press.

- Rashed, Marwan, 2009, “On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fârâbî”, *Arabic Sciences & Philosophy*, 19(1): 43-82.
- , 2019, “Al-Farabi et le parachevement de l’Ethique a Nicomaque,” in *Ethike Theoria*, F. Masi, St. Maso & C. Viano (eds.), Rome: Edizioni di storia e letteratura, pp. 301-38.
- Reisman, David C., 2004, “Plato’s *Republic* in Arabic: A Newly Discovered Passage”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14(2): 263-300.
- Rudolph, Ulrich, 2017, “Abû Nasr al-Fârâbî”, in *Philosophy in the Islamic World*, (Volume 1: 8th--10th Centuries), Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger & Peter Adamson (eds.), Leiden: Brill, pp. 526-654.
- Shehadi, Fadlou, 1995, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden: Brill.
- Taylor, Richard C., 2006, “Abstraction in al-Fârâbî”, *Proceedings of the American Catholic Association*, 80: 151-68
- , 2010, “The Agent Intellect as ”Form for Us“ and Averroes’s Critique of al-Fârâbî”, in *Universal Representation and the Ontology of Individuation*, Gyula Klima & Alexander W. Hall (eds.), Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing , pp. 25-44.
- Strobino, Riccardo, 2019, “Varieties of Demonstration in Alfarabi,” *History & Philosophy of Logic*, 40(1): 22-41.
- Thomann, Johannes, 2010-11, “Ein al-Fârâbî zugeschriebener Kommentar zum *Almagest* (Ms. Tehran Maglis 6531)”, *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 19: 35-76.

- Vallat, Philippe, 2004: *Farabi et l'École d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: Vrin.
- , 2019a, “L’Intellect selon Farabi. La transformation du connaître en être,” in *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IXe au XIIIe siècle*, Meryem Sebti & Daniel De Smet (eds.), Paris: Vrin, pp. 211-41.
- , 2019b, “Le Livre de l’Un et de l’Unité de Farabi: l’invention persane de la doctrine des transcendants,” in *Commenter au Moyen Age*, Pascale Bermon & Isabelle Moulin, Paris: Vrin, pp. 211-41.
- , 2019c, “L’esoterisme de Farabi expliqué par lui-même: nature et fonctions,” in *La philosophie arabe à l’étude*, J.-B. Brent & O. Lizzini (eds.), Paris: Vrin, pp. 545-611.
- Watt, John, 2008, “Al-Farabi and the History of the Syriac Organon”, in *Malphono w-Rabo d-Malphone* (Gorgias Eastern Christian Studies), George Anton Kiraz (ed.), Piscataway, NJ: Gorgias Press, pp. 751-78. Reprinted separately in 2009, (*Analecta Gorgiana* 129), Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Woerther, Frederique, 2018, “Al-Farabi commentateur d’Aristote dans les *Didascalica* in *Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*,” in *Commenting on Aristotle’s Rhetoric from Antiquity to the Present*, F. Woerther (ed.), Leiden: Brill, pp. 41-63.
- Zonta, Mauro, 2006, “Al-Fârâbî’s *Long Commentary* on Aristotle’s *Categories* in Hebrew and Arabic. A Critical Edition and English Translation of the Newly-found Fragments”, in *Studies in Arabic and Islamic Culture, II*, B. Abrahamov (ed.), Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, pp. 185-254.

10. 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 o banco de dados.

11. Outros recursos disponíveis online

[Al-Farabi](#), webpage em Al-Farabi at [muslimphilosophy.com](#). (Esta página contém links para vários textos completos de al-Farabi, alguns em língua árabe e outros em tradução inglesa)

[Al-Farabi](#), webpage em Al-Farabi at [thegreatthinkers.org](#).

Ikhwan al-Safa¹

Carmela Baffioni

Os Ikhwân al-Safâ' ou "Irmãos da pureza", como o nome é comumente traduzido, são os autores de uma das mais completas enciclopédias medievais de ciências, antecedendo, em pelo menos dois séculos, as enciclopédias mais conhecidas no mundo latino (de Alexander Neckham, Tomás de Cantimpré, Vicente de Beauvais, Bartolomeu da Inglaterra, todas datadas do século XIII). A "enciclopédia" é uma coleção de epístolas, cujo título em árabe é *Rasâ'il ikhwân al-safâ' wa khullân al-wafâ'* (*Epístolas dos irmãos puros*)

¹ Traduzido por Tadeu M. Verza.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 22 de abril de 2008; revisto com alterações substanciais em 13 de Maio de 2021. O texto a seguir é a tradução de um verbete dos Profs. Seyed N. Mousavian, Suzanne Sumner, Mehdi Aminrazavi, Glen Van Brummelen, sobre Ikhwân al-Safâ' na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ikhwan-al-safa/>.

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/ikhwan-al-safa/>. Gostaríamos de agradecer aos autores 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.

e dos amigos sinceros). Ela consiste em materiais extremamente heterogêneos, retrabalhados para representar todo o treinamento educacional destinado a uma *elite* (veja mais adiante). Trata-se de um texto muito conhecido e uma grande quantidade de pesquisas sobre ele foi feita por estudiosos orientais e ocidentais, mas a variedade de tópicos abordados e as questões levantadas sobre a identidade e a ideologia de seus autores permanecem sem solução. Em uma forma isolada e sob uma falsa atribuição, alguns desses tratados chegaram à Idade Média latina por meio da versão em espanhol de Maslama al-Majrîtî, que é tradicionalmente colocada no início do século XI. Essa já discutida cronologia (Carusi 2000, 494-500) foi recentemente questionada por vários estudiosos. O desenvolvimento da pesquisa nessa direção foi incentivado pelo estudo pioneiro de Fierro (1996, parte. 94 e 106-108; cf. também Hamdani 1978, 350; Hamdani, Soufan 2019, 11-12) (ver infra).

Conteúdo: 1. Autoria | 2. Nomeação e datação | 3. Comprometimento ideológico | 4. O *corpus* que chegou até nós | 5. A herança clássica | 6. O componente religioso | 7. Bibliografia, 7.1 Textos, 7.2 Traduções, 7.3 Referências selecionadas | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online |

1. Autoria

Os autores se apresentam como uma espécie de “irmandade” (*ma’âshara*) de sábios. A obra deles é dirigida aos “iniciantes” que podem, assim, aumentar seu conhecimento. O estudioso de literatura

Abû Hayyân al-Tawhîdî (922-32/1023), baseando sua obra nas ideias de seu mestre Abû Sulaymân al-Mantiqî (ca. 912/985), e o teólogo mutazilita ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadânî (ca. 936/1025) identificaram os nomes desses autores. Eles são apontados como o *qâdî* Abu 'l-Hasan 'Alî b. Hârûn al-Zanjânî e seus três amigos, Abû Sulaymân Muhammad b. Ma'shar al-Bustî, chamado al-Maqdisî, Abû Ahmad al-Nahrajûrî e al-'Awfî. Todos esses homens vieram de Basra e estavam ligados ao secretário da chancelaria Zayd b. Rifâ'a (ver Stern, 1946; Stern, 1964). O texto de al-Tawhîdî é examinado com precisão em Kraemer 1986, 136, 230 ssq. Hoje em dia, essa autoria é questionada por vários estudiosos, pois o erudito que transmitiu as *Epístolas* a al-Andalus parece ser Maslama al-Qurtubî al-Majrîtî, em algum momento anterior à primeira metade do século X.

2. Denominação e datação

Com relação à denominação comum de “Ikhwân al-Safâ” a antiga hipótese de I. Goldziher merece menção: segundo ele o nome poderia ter sido emprestado da famosa coleção de fábulas de origem indo-persa *Kalîla wa Dimna* para indicar um grupo de amigos leais. Stern (1964, 421), entretanto, considera o nome como uma forma de sugerir o ismaelismo. A hipótese mais convincente parece ser aquela que liga o nome ao conteúdo e aos objetivos da enciclopédia - a salvação da alma por meio da obtenção de conhecimento e da purificação do coração (Diwald 1975, 16-22). Recentemente, Poonawala levantou a hipótese de que “Ikhwân al-Safâ” era um

pseudônimo que ocultava a identidade dos autores (Poonawala 2015a, 264 e 272).

Quanto à datação, no século XIX, F. Dieterici propôs entre 961 e 986, baseando sua estimativa no trabalho do lexicógrafo do século XVII Hâjjî Khalîfa e na presença nos tratados de versos do famoso poeta al-Mutanabbî (m. 965). Massignon (1913) usou um verso do poeta Ibn al-Rûmî (m. 896) para estabelecer esses anos como a data mais antiga possível (ver também Hamdani 1999, 76; Hamdani, Soufan 2019, 12; 28-29), e considerou a data mais recente possível como sendo a indicada pela definição de seno (*al-jayb*) dada pelos Ikhwân. Essa definição ainda não é a definição fornecida por al-Battânî (m. 929; referência ao vol. I, p. 46 da edição de Bombaim, 1887-1889, correspondente a I, 86, 14-15 da edição de Beirute mencionada neste artigo). O “evento esperado” frequentemente mencionado na enciclopédia seria então a conquista fatímida do Egito, que pode ser rastreada até aqueles anos. Com base em dados astronômicos, Casanova (1915) adiantou as datas em cerca de um século, atribuindo a obra aos anos entre 1047 e 1051.

Até algumas décadas atrás, a data quase unanimemente aceita era a deduzida dos testemunhos de al-Tawhîdî e ‘Abd al-Jabbâr al-Hamadânî (ver acima, 1. Autoria). Marquet reconfirmou a hipótese anterior de Dieterici, colocando a compilação da obra entre 961 e 980 (o testemunho de al-Tawhîdî é datado de 981), mas ele também recuou a data de volta para 909, dependendo da hipótese de uma afiliação dos autores ao ismaelismo. Dois tratados deram origem à ideia de uma interpretação ismaelita: Epístola 48 *Sobre o convite (da’wa) a Deus* e Epístola 50 *Sobre os tipos de administração*. A

enciclopédia seria, portanto, a exposição mais antiga da doutrina ismaelita e, conseqüentemente, o “evento esperado” pode ter sido a proclamação do califa fatímida ‘Abd Allâh al-Mahdî em Ifriqiyya, que aconteceu naquele ano (Marquet 1981, 95; Marquet 1972, 66). Hamdani resume várias opiniões sobre as datas da enciclopédia e estabelece que ela foi composta em sua totalidade entre 873 e 909 (Hamdani 1978; Hamdani 1999, 78; Hamdani 2008; Hamdani, Soufan 2019, 15-16; Poonawala concorda com a cronologia de Hamdani em Baffioni, Poonawala 2017, 307-308). Hamdani também pensa que os Ikhwân aguardavam o advento dos fatímidas, não estando em questão o caráter fatímida do *Rasâ’il* (Hamdani 1979, 62); ele confere um papel preciso do imame nessa epístola (Hamdani, Soufan 2019, 6). A quarta seção, além do primeiro e do último tratados, é considerada o núcleo em torno do qual as três primeiras seções foram compostas (Marquet 1998, 5), bem como o ponto culminante das epístolas, o que demonstra a importância do mistério da profecia e do imamato (Marquet 1998, 8-9 e nota 21). Recentemente, Madelung também se aliou à hipótese de um ismaelismo dos Ikhwân al-Safâ’. Lembrando que os ismaelitas de Mashriq, do Iraque e do Irã não reconheceram as reivindicações de ‘Abd Allâh de ser o aguardado imame, estando antes comprometidos com a missão de Qarmat, Madelung levanta a hipótese de que os ismaelitas de Basra reconheceram como imame o membro da família que havia permanecido em ocultação no Khurâsân, a mesma pessoa que também se tornaria o fundador da irmandade secreta dos Ikhwân al-Şafâ’ (Madelung no prelo; mas cf. Madelung, 2017, 152, nota 21). A alegação de Madelung de que as epístolas estão “sob os auspícios do

sétimo imã oculto” é rejeitada por Poonawala uma vez que “o nome de Muḥammad b. Ismā’il nunca é mencionado no *Rasā’il*” (Baffioni, Poonawala 2017, 303-305, também com base nas opiniões de Hamdani).

Uma cronologia bem diferente é proposta por de Callatay com base nos ciclos astronômicos encontrados na Epístola 36 *Sobre ciclos e revoluções*. Ele distingue três “conjunções médias” de Saturno e Júpiter que ocorrem a cada 240 anos e uma conjunção mais longa que ocorre aproximadamente a cada 960 anos. O ano 571 (nascimento do Profeta Muhammad) marcou uma “conjunção mais longa” (de Libra com Escorpião); a primeira “conjunção média” em 809 não teria importância para os Ikhwân; a segunda (de Sagitário com Capricórnio) deve ter ocorrido em 1047 e seria a “conjunção iminente” descrita na Epístola 48; a terceira (de Capricórnio com Aquário) foi aguardada em 1286; e a “conjunção mais longa” (de Aquário com Libra) ocorreu em 1524 e corresponderá ao surgimento do *qâ’im* da Ressurreição (de Callatay 2005, 55-57; Walker *et al.* 2015, 150-152, 156, 204-206).

Os autores da enciclopédia também foram limitados a uma abordagem mutazilita, ou colocados em uma época anterior sob a influência dos Qarmat (Marquet 1977; os Qarmats foram os oponentes do califa fatímida ‘Abd Allâh al- Mahdí). O mesmo fez Madelung muitos anos antes; no entanto, considerando a opinião recente dela de que o *Rasâ’il* repudia a reivindicação dos fatímidas ao imamato com base no fato de que um recém-nascido de oito meses não sobreviveu (o que significa que Muhammad ibn Ismâ’il não alcançou a posição do Profeta; os textos relevantes são estudados em

Baffioni 2016 e 2018), Poonawala se pergunta como ele poderia atribuir as epístolas aos qaramitas, uma vez que isso é um repúdio à crença dos qaramitas (Baffioni, Poonawala 2017, 305-307).

Estudos mais recentes, na linha de um artigo seminal de Fierro (Fierro Bello 1996; cf. Hamdani, Soufan 2019, 11-12, mas também Carusi 2000), identificaram Maslama b. Qâsim al-Qurtubî, chamado al-Majrîtî (m. 964, anteriormente confundido com o cientista Maslama al-Majrîtî, m. 1007) como o autor da enciclopédia (cf. Hamdani 1999, 75; de Callatay 2013, Kacimi 2014a, b, de Callatay, Moureau 2015). No entanto, aquele que introduziu a obra completa na Espanha ainda deve ser considerado Abu 'l-Ḥakam al-Kirmânî, m. 1066). Devido a essa nova descoberta, a datação do *Rasâ'il* foi antecipada ao menos em várias décadas. Assim, a antiga atribuição de al-Tawhîdî e 'Abd al-Jabbâr foi revogada de modo incerto, começando por de Callatay, o qual a havia aceitado anteriormente (de Callatay 2014; cf. Hamdani, Soufan 2019, 14-15; uma reconstrução da jornada material e intelectual de Maslama al-Qurtubî em al-Andalus está em de Callatay, Moureau 2017). Maslama al-Qurtubî também foi reconhecido como o autor de *Rutbat al-ḥakîm* ('O nível do homem sábio') e *Ghâyat al-ḥakîm* ('O objetivo do homem sábio'), conhecido em latim como *Picatrix*), duas obras importantes sobre alquimia e magia, respectivamente, que agora são consideradas da primeira metade do século X. Os estudiosos também enfatizaram o impacto da enciclopédia nessas duas obras e até mesmo foi levantada a hipótese de Maslama ser um dos autores das epístolas (Carusi, 2000), as quais não devem ser datadas depois de 950. À luz dessa nova cronologia, de Callatay (2014) examina a possível influência dos

Ikhwân em Ibn Masarra (dm 931), especialmente na cosmologia, ligando esse autor ao contexto andaluz batinita da primeira metade do século X.

Se as epístolas já estavam circulando em al-Andalus antes de 950, e a compilação delas deve ter começado algum tempo antes no Oriente, outra consequência é que os Ikhwân influenciaram al-Fârâbî, e não vice-versa, como se acreditou até então (Hamdani 2011). De acordo com Poonawala, a enciclopédia foi composta depois de al-Kindî (m. entre 864 e 870), mas antes de al-Fârâbî (m. 950; Poonawala 2011, Introdução, 59). Entre aqueles que sustentam a atribuição das epístolas a Maslama al-Qurtubî está também Madelung que, portanto, rejeita uma datação mais recente para as epístolas. A pesquisadora especulou que Maslama não apenas trouxe a enciclopédia para a Espanha, mas também contribuiu para composição dela: teria havido uma primeira versão, não mais existente, compilada não muito antes de 937, descrita por al-Tawhîdî, composta de epístolas previamente existentes e de epístolas especialmente arranjadas para o propósito; a Irmandade teria sido fundada algumas décadas antes (Madelung 2018, 404).

Em tempos recentes, a atribuição a al-Tawhîdî e ‘Abd al-Jabbâr foi reconsiderada ao enfatizar a militância fatímida de alguns dos supostos autores da enciclopédia (Reymond 2011, 124-125). Hamdani lembra que, de acordo com al-Tawhîdî, tais personagens eram Qarmats, de modo que al-Tawhîdî poderia acusar de heresia também Zayd b. Rifâ’a, (Hamdani, Soufan 2019, 7-8, onde o testemunho de al-Qiftî também é discutido - que os supostos autores eram seguidores do *imame* ‘Alî). Hamdani explora até mesmo a observação de al-

Tawhîdî de que as *Rasâ'il* eram amplamente lidas como evidência adicional de que elas teriam sido escritas muito antes (ver também de Vaulx d'Arcy 2019b). Poonawala compartilha as dúvidas dos historiadores sobre a confiabilidade de al-Tawhîdî e conclui que “é certamente uma testemunha hostil” que implica a afiliação dos autores a qaramitas de Basra (Baffioni, Poonawala 2017, 294). Seguindo a “desconstrução” de Hamdani, a testemunha é considerada “muito suspeita”, ainda mais se considerarmos que a maioria dos autores medievais e estudiosos modernos estão acostumados a equiparar os qaramitas aos ismaelitas (Poonawala em Baffioni, Poonawala 2017, 298). Poonawala também enfatiza a observação de Stern sobre o *qâdî* Abu 'l-Hasan 'Alî b. Hârûn al-Zanjânî - que 'Abd al-Jabbâr escreve contra os ismaelitas sem nunca mencionar os Irmãos (Baffioni, Poonawala 2017, 301-302).

Uma nova hipótese sobre o verdadeiro autor do *Rasâ'il* foi formulada na tese de doutorado de Guillaume de Vaulx d'Arcy. O autor tenta demonstrar que Ahmad b. al-Tayyib al-Sarakhsî, um aluno de al-Kindî, compôs toda a enciclopédia por volta de 894 na forma em que a lemos agora (de Vaulx d'Arcy 2016, parcialmente reelaborada em de Vaulx d'Arcy 2019a [*non vidi*]).

Contudo, as questões de identidade e ideologia dos Ikhwân al-Safâ' ainda permanecem sem solução. Nos últimos tempos, Kacimi (2016) voltou-se para a relação entre os Ikhwân e o pensamento sufi. Poonawala recusa que eles tenham sido sufis, embora alguns MSS, incluindo o MS Atif Efendi 1618 (datado de 1182, no qual se baseia a nova edição do Institute of Ismaili Studies), contenham no título a menção da escola - ou doutrinas - sufis. Mayer acredita que isso seja

resultado de uma tradição manuscrita sunita posterior, “na qual a aceitação, ou pelo menos a tolerância, do material esotérico era mais provável ao apresentá-lo como próprio dos círculos sufistas, cuja respeitabilidade [...] havia sido estabelecida por uma figura da magnitude de Ghazālī”. (Traboulsi et al. 2016, 7)

Os traços do pensamento clássico na enciclopédia, bem como sua forma literária, também fornecem uma indicação de que a obra foi organizada no decorrer de várias décadas entre o século IX e a primeira metade do século X, e que pode ter passado por outras elaborações. Esse empreendimento coletivo pode ser considerado como o resultado de uma compilação “estratificada”. A suposta reformulação do todo pelos membros da Irmandade também pode ter deslocado algumas epístolas de seu lugar original para a posição atual. Até mesmo os títulos das quatro seções da enciclopédia são enganosos. A maneira pela qual os tratados se sucedem é, muitas vezes, inconsistente. Os autores devem ter planejado usar, de modo específico, a enorme quantidade de conhecimento filosófico e científico estrangeiro que é explicado nos tratados e desenvolver este conhecimento em relação aos conflitos doutrinários e às mudanças políticas que estavam ocorrendo em sua própria época. Nesse sentido, a apresentação da enciclopédia como uma obra “popular” (Rudolph, 2004, p. 39) deve ser rejeitada.

3. Compromisso ideológico

Como o objetivo deles é claramente a salvação, muitas vezes se supõe que o *Rasâ'il* foi inspirado pelos xiitas, ou talvez até mesmo pelos ismaelitas, os quais igualmente reivindicam o compromisso ideológico da enciclopédia. Para Marquet (1975, 585), a enciclopédia é a mais antiga exposição geral da doutrina ismaelita. Em 1150, a ortodoxia sunita, na pessoa do califa al-Mustanjid, julgou a obra herética e mandou queimar as versões existentes. No entanto, apesar disso, a enciclopédia sobreviveu e foi traduzida para o persa e para o turco (Corbin, 1964, 193-194). Os Ikhwân foram duramente julgados pelo famoso mufti e teólogo mameluco Taqî al-Dîn Ahmad ibn Taymiyya (m. 1328). Ele os considerava xiitas esotéricos cujas doutrinas contradiziam a religião do Islã. Por esse motivo, ele rejeitou a atribuição do *Rasâ'il* a um estudioso da religião tão eminente como Ja'far al-Sâdiq (Michot 2008).

Algumas tentativas foram feitas para definir o compromisso ideológico dos Ikhwân, mas não houve consenso sobre o assunto. A posição dos Ikhwân sobre 'Alî ser o representante (*walî*) legítimo do Profeta persuadiu alguns estudiosos a ligá-los ao xiismo, embora as referências dispersas, em termos negativos, ao imame "oculto" pareçam contrárias ao xiismo duodecimano. Outros elementos foram alegados como provas da inspiração ismaelita nos Ikhwân, como a estrutura hierárquica do universo, as referências a ciclos septenários, a distinção entre eleitos e massas, o uso de símbolos ismaelitas (por exemplo, a abelha como símbolo do imame etc.). Stanislas Guyard,

em 1874, já havia publicado um fragmento dos Ikhwân, relacionando-os ao ismaelismo; Paul Casanova, em 1898, descobriu um manuscrito da *Risâla al-Jâmi'a* (Daftary 2007, 28 e 235; Hamdani, Soufan 2019, 10-11). Corbin (1964, 190) afirmou, de modo aberto e radical, que os Ikhwân pertenciam ao ismaelismo. Ele deu uma interpretação esotérica dos ritos religiosos e filosóficos da Fraternidade descritos na Epístola 50 *Sobre os tipos de administração* (Corbin 1950). Hamdani (1996, 146) considera esse tratado como “o mais explicitamente xiita ou ismaelita” de toda a enciclopédia. As linhas principais da apresentação de Corbin são compartilhadas, embora em termos mais matizados, por Mattila 2016.

Corbin foi seguido por Marquet (1968, 1071) que enfatizou seus ataques às ideias mutazilitas e asharitas. Stern (1964, 416-417) e Diwald (1975, 26ss.) observaram que as *Epístolas* exerceram sua influência sobre o ismaelismo somente a partir do século XII. Os conceitos e as ideias históricas que são, pelo menos, próximos aos do xiismo - como a depreciação do massacre de Karbalâ', a interpretação alegórica do Alcorão e da profecia, ou a aversão aos governos políticos e a esperança de que eles caíam quando o atual ciclo setenário chegar ao fim (cf. Baffioni 2019b) - mostram, de acordo com Stern (1964, 421) e, mais tarde, Bausani, que os autores eram representantes de uma tendência ismaelita, mas não da *da'wa* (propaganda) oficial (Bausani 1978, 14-16; Bausani 1977, 323; Bausani 1978-1, 267, nota 1).

Considerando as *Epístolas* 50 e 48, Bausani concorda, embora cautelosamente, com a hipótese de um ismaelismo dos Ikhwân (Bausani 1978-1, 270; 278 e nota 2), identificado na abordagem

“enciclopédica” que fazem do conhecimento (Bausani 1985, 145; cf. também Daftary 1998, 2 e 83). Marquet (1973), por outro lado, reconhece na enciclopédia (em particular na Epístola 48, *Sobre o convite (da'wa) a Deus*) a organização oficial ismaelita da época (ver também Marquet 1981, 95; Marquet 1998, 5, 7-8) e observa que a propaganda apela aqui a filósofos, místicos e governantes. De acordo com Hamdani (1996, p. 150), o evento esperado pelos Ikhwân era o advento dos fatímidas. A Epístola 48, afirma Marquet, foi escrita antes de 910 e quase inteiramente preservada em sua forma original; contudo, mesmo que tenha sido composta após o advento dos fatímidas, seu significado não teria sido comprometido (Marquet 1984, 77-78). Outros estudiosos observaram que, mesmo ao discutir o número sete, tão ligado ao ismaelismo, os Ikhwân criticam os “partidários do sete” (Hamdani 1979, 68; Netton 1996, 28-29). Ideias não ismaelitas também podem ser encontradas na obra como, por exemplo, o convite ao celibato que é próprio do sufismo (mas para opiniões contrárias, veja acima). Em geral, a evidência que apoia essas teorias deriva principalmente de doutrinas ou partes de doutrinas sugeridas na enciclopédia. Ao negar o compromisso ismaelita da Irmandade, por exemplo, Netton (1996, 28) observa que, se a questão de tal lealdade é amplamente debatida, os estudiosos têm abordado muito menos o “tópico mais amplo [...] sobre se os Ikhwân al-Safâ’ devem mesmo ser considerados muçulmanos”. A enorme variedade do conteúdo das epístolas e, muitas vezes, sua inconsistência, parecem ter impedido os estudiosos de chegar a conclusões unânimes sobre o compromisso religioso (ou melhor, ideológico) dos autores e, conseqüentemente, sobre seus objetivos.

As principais linhas de pesquisa nesse campo foram retomadas em Kraemer 1992, 165-178; ver Hamdani 1999, 79; Hamdani, Soufan 2019, 10 e seguintes).

4. O *corpus* existente

A enciclopédia consiste em 52 tratados divididos em quatro seções sobre as ciências introdutórias (*al-riyâdîyya*), naturais, psico-rationais e metafísico-teológicas.

Acredita-se que duas epístolas adicionais, intituladas “Epístola abrangente” (*al-Risâla al-Jâmi’a*) e “Epístola superabrangente” (*Risâla Jâmi’a al-Jâmi’a*), completam o *corpus* e explicam os significados esotéricos (ocultos) dele. Duas versões da *Jâmi’a* chegaram até nós. Uma delas é atualmente atribuída a al-Majrîtî, o cientista e astrônomo espanhol que supostamente transmitiu as *Epístolas* para a Espanha. Godefroid de Callataÿ (2014, 200) identifica esse personagem com Maslama al-Qurtubî (veja acima). A outra é atribuído a Ahmad ibn ‘Abd Allâh ibn Muhammad ibn Ismâ’îl ibn Ja’far al-Sâdiq, o segundo dos três imames “velados” (*mastûr*) que foram intermediários entre Muhammad ibn Ismâ’îl e ‘Abd Allâh, o fundador da dinastia fatímida. Estudos recentes sobre aspectos desta obra foram realizados por Baffioni (2011b, 2012). De acordo com De Smet, no entanto, a existência do imame Ahmad não está fundamentada em nenhuma evidência histórica confiável (De Smet 2017, 154-155). A atribuição do *Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’* e do *Risâla al-Jâmi’a* a um dos “imames ocultos” também seria uma falsificação

tardia, datada não após o século XIII (De Smet 2017, 157 e 160). O *Risâla Jâmi'a al-Jâmi'a* também é (Tamir s.d., 18) atribuído a Ahmad, o que fortalece o vínculo do *corpus* com a tradição ismaelita. Embora não se possa negar a relação formal e substancial entre a enciclopédia e a *Epístola abrangente*, a *Epístola superabrangente* nunca é citada no *Rasâ'il* e foi reconhecida por Kacimi (2015, 331) como resultado da ismaelização do *corpus* ikhwaniano. Hamdani (2008) levanta a hipótese de uma compilação mais recente para a *Risâla Jâmi'a*. Atualmente, os estudiosos consideram o estudo da tradição do manuscrito deste texto, incluindo uma investigação sobre seu uso e evidência na literatura ismaelita como uma tarefa urgente.

Cada epístola começa declarando seu objetivo específico. Todas elas contêm um núcleo de ensinamentos técnicos e uma conclusão sobre o *haqîqa*, o significado esotérico do conteúdo. Os textos contêm invocações frequentes aos “irmãos” aprendizes - isto é, os eleitos que estão estudando as ciências - que aprimoram o estilo didático e exortativo dela; essas invocações significam que os alunos serão despertados “do sono da matéria e da negligência da ignorância” se eles se aplicarem assiduamente ao estudo “com a assistência (*ta'yyid*) de um espírito vindo por Deus”.

As epístolas variam em extensão e o estilo é simples. Há, no entanto, inúmeras ambiguidades, devido à linguagem e ao vocabulário, muitas vezes de origem persa, e a erros na transmissão do texto. Bausani (1978, 11) acredita que os autores eram de origem persa (ver aqui Hamdani, Soufan 2019, 5). Em geral, entretanto, as

doutrinas são expostas de forma completa e clara, com repetições, quando necessário, para a função didática dos tratados.

Diwald (1975, 12-15) chegou a questionar se havia, de fato, vários autores para a enciclopédia por causa do uso, às vezes, da primeira pessoa do singular. A questão básica, é claro, é se os autores unificam as doutrinas de grupos mais numerosos, conforme sugerido pelos diferentes contextos e até mesmo por suas inconsistências.

A enciclopédia ikhwaniana é típica das mudanças na ciência e na filosofia gregas durante o século X como resultado da crescente influência *xiita*. No século IX e no início do século X, o proeminente filósofo Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (m. 870) já havia desenvolvido doutrinas filosóficas únicas (por exemplo, em cosmologia ou psicologia; um exame do conteúdo da Epístola 41 *Sobre a definição e descrição* à luz do tratado de al-Kindî com o mesmo título é feito por Poonawala em Baffioni, Poonawala 2017, 277ss.). Embora as tenha elaborado de maneira original, al-Kindî não tentou combinar essas doutrinas com os fundamentos da fé muçulmana. As considerações teológicas permanecem paralelas às questões filosóficas. O médico Muhammad ibn Zakariyyâ' al-Râzî (m. 925), interessado principalmente na filosofia natural, chegou a questionar a legitimidade da profecia.

Na época de al-Fârâbî (m. 950), o conhecimento antigo era considerado como um todo orgânico - não apenas uma soma de elaborações teóricas, mas como uma verdadeira enciclopédia de ciências. Ele deveria fornecer em todos os níveis, do mais elementar ao mais complexo, as premissas necessárias para a aquisição do conhecimento supremo - o conhecimento de Deus. Então, o

pensamento autenticamente muçulmano - religioso no sentido estrito - começa com a substituição dos esquemas da filosofia grega pelos do texto sagrado. Isso é o que I. Netton (1989) definiu como “o distanciamento progressivo do Paradigma do Criador do Alcorão”. O conhecimento antigo é a base sobre a qual o patrimônio da fé é construído: as ciências são significativas não apenas em si mesmas, mas também como um reflexo parcial do único e exclusivo Ser divino. Consulte Heck (2008, 2002) para ver artigos interessantes que focam nos Ikhwân e em al-Fârâbî e na “disposição [deles] em recorrer à filosofia para explicar a religião e traçar seus limites”.

O sentido de uma ciência verdadeiramente “muçulmana” é, em grande parte, um produto do compromisso ideológico dos autores. Consequentemente, os estudiosos chegaram a considerar os Ikhwân al-Safâ’ como representantes de uma “abordagem humanística” do Islã (por exemplo, Albert Reyna 2007). Essa visão, no entanto, é desafiada pela atitude deles de ver o objetivo final da experiência gnosiológica como uma tentativa de separar a alma dos laços da matéria e purificá-la para alcançar a felicidade na outra vida (ver também Raymond 2012,126; Raymond 2014, 150). Para eles, a purificação pode ser alcançada seguindo a revelação profética com a ajuda da razão. Certamente, o estudo das ciências antigas não é visto, tal como pelos “teólogos ortodoxos”, como um veículo de heresia e até mesmo de ateísmo. Pelo contrário, as ciências explicam a realidade subjacente do universo e, portanto, permitem a compreensão racional do conteúdo da Revelação e da Lei religiosa.

Como diz Reymond (2012, 143), a atitude intelectual da Irmandade demonstra “uma mentalidade em construção”², anunciando “um avanço em uma mentalidade forjada pelo previsível *terminus ad quem* de uma autoridade do dogma acrônica e insuperável”³. A mistura de questões científicas e religiosas é evidente desde o início da enciclopédia. As ciências devem ser o tópico principal na primeira e na segunda seções e, parcialmente, na terceira, e a teologia no restante do *corpus*. Apesar do fato de os textos antigos serem sempre citados com grande precisão do ponto de vista filológico, os Ikhwân reformulam profundamente as fontes gregas de acordo com seus objetivos, os quais são completamente diferentes daqueles dos antigos. Portanto, a religião não deve ser subestimada a fim de se obter a melhor compreensão de seus vários conteúdos e objetivos reais.

5. A herança clássica

Abordemos a primeira característica da enciclopédia, qual seja, a reformulação dos conteúdos “científicos” estrangeiros. Vários elementos culturais se reúnem nas Epístolas: astrologia babilônica, indiana e iraniana, narrativa indiana e persa, citações bíblicas e influências cabalísticas, referências ao Novo Testamento e à gnose cristã. Um bom levantamento desses conteúdos pode ser encontrado

² NdO: em francês no orginial.

³ NdO: em francês no orginial.

em Netton (1991, 53ss., 89ss). Mais recentemente, o pesquisador enfatizou que “filosoficamente, a *Rasâ'il* [...] constitui um epítome maravilhoso da mistura do aristotelismo e do neoplatonismo no caldeirão do empreendimento intelectual islâmico” (Netton 2009, 109). Apesar da mistura de ideias aristotélicas e neoplatônicas - por exemplo, por identificar a causa eficiente de Aristóteles com as faculdades da Alma Universal -, “a terminologia de Aristóteles é onipresente na *Rasâ'il*” (ibid., 111-112). A maior atenção é dada aos gregos, desde os chamados “pré-socráticos” a Platão, Aristóteles, Plotino e os estóicos. A enciclopédia pode, portanto, ser considerada um *compêndio* de ciências estrangeiras, merecendo atenção até mesmo daqueles que estão interessados apenas em verificar a extensão do que os árabes conheciam das doutrinas antigas naquela época.

As comparações entre as citações dos Ikhwân e as versões árabes existentes das obras clássicas geralmente mostram que eles podem ter usado as mesmas traduções de que dispomos hoje. Quando essas comparações não são possíveis, os *excerpta* antigos geralmente correspondem aos textos originais que chegaram até nós. Devemos concluir, então, que ao citar, relatar - e, talvez, traduzir - fontes antigas, os Ikhwân demonstram o mesmo conhecimento filológico e filosófico associado aos estudiosos aos quais devemos o florescimento do movimento de tradução em Bagdá. Em alguns casos, eles até preservaram os únicos fragmentos árabes de autores gregos que conhecemos, como exemplificado pelo conhecido caso do mito de Giges da *República* de Platão na Epístola 52. (O mito de Giges é analisado em Baffioni 2001, 168-170, 175-178).

As referências platônicas na enciclopédia também são escassas. A maioria delas se encontra na quarta seção e diz respeito ao julgamento e à morte de Sócrates. Há também uma sugestão sobre a doutrina da reminiscência, a qual raramente é mencionada em fontes muçulmanas (ver a Epístola 42, III, 424, 15 de Ikhwân al-Safâ'). Os Ikhwân também são informados sobre a posição platônica relativa aos prazeres e sobre a concepção de Platão de que a alma consiste de três partes distintas: a alma racional, que reside na cabeça; a alma irascível, que reside no coração e é a sede da coragem; e a alma apetitiva, a sede do desejo, que reside no abdômen (III, 68, 4-6). As referências platônicas são mais religiosas do que filosóficas. Isso talvez possa ser explicado pela influência dos *curricula scientiarum* (planos de estudo) helenísticos destinados aos filósofos. Esses planos começavam com uma reflexão sobre o *bios theoretikòs* estoico (a atitude filosófica em relação à vida), prosseguiam com obras aristotélicas que representavam o lado “científico” do conhecimento e terminavam com escritos platônicos que representavam o conhecimento “teológico” (D’Ancona Costa, 1996, 30-31). A abordagem religiosa da herança antiga leva os Ikhwân a considerar a filosofia como uma “imitação de Deus de acordo com a capacidade humana”. Essa definição imediatamente aponta o helenismo como a primeira referência teórica e histórica dos autores. A fonte dela é Platão ou, melhor dizendo, a leitura helenística dele (Kraus 1986, 99, nota 4).

Embora os Ikhwân pareçam amplamente aristotélicos (por exemplo, por sua apresentação do mundo terrestre ou pela teoria do conhecimento enraizado na sensação), a riqueza das fontes

disponíveis levou os “Irmãos Puros” a apoiarem suas doutrinas em uma variedade de modelos teóricos muitas vezes fundidos (o que afeta até mesmo a consistência da ideia ikhwaniana de Deus, islâmica e neoplatônica ao mesmo tempo, Netton 2009, 108).

O primeiro tópico abordado na primeira seção são as chamadas ciências do “*quadrivium*” (um termo que, em latim, significa “os quatro caminhos”) (aritmética, geometria, astronomia e música): A Epístola 1 trata da aritmética, a Epístola 2 da geometria, a Epístola 3 da astronomia e a Epístola 5 da música. Mais tarde, a aritmética, a geometria e a música são abordadas em conjunto na Epístola 6 *Sobre as proporções*. Entre esses dois tratados, outro é acrescentado, a Epístola 4 *Sobre a geografia: ‘ilm al-hay’a* (literalmente “cosmografia”) era evidentemente considerada parte da astronomia - mas as Epístolas 4 e 5 são copiadas em ordem invertida em alguns MSS.

As referências às várias ciências são, em geral, identificáveis: Euclides, Nicômaco e, às vezes, até Arquimedes para os princípios matemáticos (Epístolas 1, 2 e 6); Ptolomeu apoia a astronomia e a geografia (Epístolas 3 e 4); os pitagóricos e novamente Nicômaco são as fontes para a teoria musical (Epístolas 5 e 6). Os gregos já viam a aritmética e a geometria como os meios necessários, embora não únicos, para se obter conhecimento filosófico.

Grande parte dessa seção é dedicada à lógica, o “instrumento” das ciências de acordo com Aristóteles, posição esta amplamente compartilhada pelos muçulmanos (ver Epístolas 10-14). Esses tratados tomam o lugar da gramática, da lógica e da retórica, os quais, na Idade Média, constituíam as ciências do “*trivium*” (em latim: “os três caminhos”) e eram a base de uma educação nas “artes liberais”.

Não há lugar para a poesia ou para artifícios retóricos na enciclopédia. A dialética aumenta a oposição prejudicial entre os eruditos. Embora os Ikhwân pareçam interessados na linguagem falada e até mesmo na fonética, eles nunca abordam a gramática como uma ciência. Em vez disso, eles examinam a técnica da forma “universal” de linguagem - a lógica. No famoso debate do século X sobre a superioridade da gramática ou da lógica, eles podem ter ficado do lado do lógico cristão Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus mais do que do gramático Abû Sa’îd al-Sirafî (ver Heck 2008, 11 para uma nova perspectiva sobre essa questão). O “*trivium*” era considerado preparatório para o “*quadrivium*” que, por sua vez, era considerado preparatório para o estudo da filosofia e da teologia. As ciências do “*trivium*” e do “*quadrivium*” são descritas, na enciclopédia, de uma forma original, diferente da de outros escritores muçulmanos e do Ocidente latino (de Callataÿ 2005, 61-62). A influência helenística é notável mesmo quando os Ikhwân se baseiam na lógica aristotélica. Os tratados lógicos incluem paráfrases da *Isagoge* de Porfírio, que os gregos posteriores consideraram o primeiro livro do *Organon* (*Retórica* e *Poética* foram considerados seus últimos livros). Ele é seguido pelas *Categorias*, *De interpretatione*, *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*, de Aristóteles.

Essa escolha de textos mostra que os Ikhwân estão em conformidade com a “antiga” tradição que restringia a pesquisa aos primeiros livros do *Organon* e não com a de seu grande contemporâneo al-Fârâbî, que a expandiu para todo o *corpus* lógico. Isso pode ser devido aos objetivos religiosos da enciclopédia. Os assuntos religiosos só podem ser tratados baseando-se em um

método sólido (*sahih*) para o conhecimento, enquanto os procedimentos que visam à mera persuasão ou ligados à obtenção do que é útil (e não verdadeiro) não devem ser empregados. A lógica não é mais um simples instrumento da ciência, como era para Aristóteles, mas uma ciência verdadeira, talvez a mais importante. Os *Irmãos* a chamam de “a escala das ciências” por meio da qual os sábios são capazes de discernir “o verdadeiro do falso nos discursos, o certo do errado nas opiniões, a verdade da vaidade nas crenças e o bem do mal nos atos” (ver, por exemplo, Epístola 7, I, 268, 14-16).

A Epístola 7 *Sobre as artes teóricas* esboça cuidadosamente a visão epistemológica dos Ikhwân. É apresentada uma espécie de “tabela” das ciências humanas (I, 266, 14-274, 21). Há três tipos de ciências em progressão hierárquica: as “propedêuticas” (ou preparatórias, *al-riyâdiyya* novamente; “uma designação não absolutamente inequívoca”, de acordo com de Callataÿ em El-Bizri; de Callataÿ 2017, 78 e seguintes), aquelas impostas pela lei religiosa (*al-shar‘iyya al-wad‘iyya*) e as “ciências filosóficas que permitem a plena compreensão da verdade” (*al-falsafîyya al-haqîqiyya*, mais elevadas do que as ciências religiosas). As ciências listadas em primeiro lugar na tabela são rotuladas como “propedêuticas”, assim como as ciências do “*trivium*” e “*quadrivium*” da enciclopédia, mas aqui o termo é usado em um sentido totalmente diferente. Ele diz respeito a assuntos de utilidade prática, como leitura e escrita, gramática e poesia (de certa forma, próximas das ciências do “*trivium*”), mas também magia, mecânica, artes, ofícios, história e assim por diante. Embora os Ikhwân afirmem que as ciências do terceiro grupo - as “filosóficas” no sentido mais elevado da palavra -

são o objeto das suas Epístolas, elas não coincidem exatamente com o conteúdo da enciclopédia, pelo menos com as do *corpus* atualmente disponível. Portanto, a tabela pode ser considerada evidência do fato de que toda a enciclopédia foi produzida durante um período de tempo muito longo. Por um lado, ela pode ter sido mantida como um primeiro rascunho do futuro empreendimento; por outro, ela mostra as elaborações posteriores do *corpus* ao longo dos séculos.

As Epístolas 7 e 8 recuperam explicitamente a divisão aristotélica das ciências teóricas e práticas. A Epístola 7 é amplamente baseada em Aristóteles (quando os Ikhwân introduzem as nove “questões filosóficas”, eles estão pensando nas categorias aristotélicas, ver I, 262, 14-266, 7; Epístola 29, III, 35, 6-7; Epístola 40, III, 345, 6-346, 6; Epístola 42, III, 513, 14-16 e 514, 13-516, 5). No entanto, o objetivo final da investigação científica é identificado com o caminho para a vida futura e até mesmo conectado ao ascetismo, no qual cientistas e profetas seguem o mesmo caminho: a ciência aristotélica está ligada ao ensinamento ismaelita (*ta'lim*, ver I, 274, 20-275, 4). O objetivo “programático” da Epístola 7 nos leva a considerá-la como a introdução ideal para todo o *corpus*. Por outro lado, o compromisso ismaelita dos autores é comprovado pelo fato de que no tratado complementar *Sobre as artes práticas* são tratadas as antigas atividades “banáusicas” (utilitárias) que eram tidas em alta estima no ismaelismo (ver Lewis 1943; Marquet 1961; e, mais recentemente, Yasien 2006 e Daftary 2007, 115).

Embora o conteúdo da primeira seção seja o mais “uniforme”, nela já são encontradas inconsistências. Isso fica especialmente claro

na Epístola 9, a qual retrata o “homem sábio ideal” do ponto de vista da enciclopédia, onde a edificação moral nunca é separada do ensino teórico. A abordagem é mais do que um eco da conhecida divisão aristotélica da filosofia: ela se origina na posição dos Ikhwân de que aquele que busca a verdadeira sabedoria deve ser dotado de uma mente verdadeira, bem como de um coração puro. A Epístola 9 interrompe a série de tratados científicos. Vários comportamentos morais são considerados com o apoio de uma longa série de anedotas sobre os profetas e homens sábios que fornecem evidências textuais de que os Ikhwân podem, na prática, ter encontrado o ascetismo (sufismo?) como outra forma de alcançar ou “aprimorar” a purificação (ver Epístolas 6, 16 e 24).

O caráter composto e eclético do conjunto é ainda mais evidente nas três outras seções. Na segunda seção, as Epístolas 15-22 seguem o arranjo helenístico das obras de Aristóteles sobre física. A Epístola 15 ecoa os temas abordados na *Física*. Na *Epístola 16*, intitulada *Sobre o céu e o mundo*, os Ikhwân demonstram estar alinhados com a tradição islâmica que transformou o antigo *De caelo* em um novo livro: *De caelo et mundo*. A Epístola 17 trata do *De generatione e corruptione*. A Epístola 18 sobre fenômenos meteorológicos e a Epístola 19 sobre minerais relembram o conteúdo da *Meteorológicos I-III* e *IV*, respectivamente. *Meteorológicos IV*, às vezes considerado espúrio e “a primeira obra química do mundo antigo”, segundo estudiosos, foi a base das teorias das transformações “químicas” ou “alquímicas” nas ciências islâmicas e da mineralogia. O tratado ikhwaniano trata de mineralogia, geologia e gemologia e, na correspondência estabelecida entre os mundos celestes e sublunar,

entre as estrelas e os minerais, ele expressa um dos princípios centrais da alquimia. Outros ecos aristotélicos são encontrados na Epístola 24 *Sobre o sentido e a sensação*, à qual a Epístola 35 *Sobre o intelecto e o inteligível* corresponde na terceira seção. Depois dos tópicos relativos à natureza, como o corpo humano na Epístola 23, a concepção na *Epístola 25* e o homem como microcosmo na Epístola 26 [sobre a relação entre micro e macrocosmo, ver Maukola, 2009 e, em uma perspectiva bastante nova, Nokso-Koivisto, 2011], é abordado o tópico mais importante para os Ikhwân, a dimensão espiritual humana. Ela é discutida em termos da relação entre alma e corpo nas Epístolas 27 e 28, vida e morte na Epístola 29 e prazeres na Epístola 30. A teoria aristotélica do motor imóvel, que é introduzida na Epístola 37 *Sobre o amor*, para explicar o movimento transmitido às estrelas pela Alma Universal celeste, cumpre seu sentido religioso. Ela serve para confirmar o amor que os seres humanos sentem pela permanência e seu ódio pela morte: Deus é o mais amado como a causa eterna de todos os seres.

Por outro lado, os tratados naturais refletem a disponibilidade da rica gama de obras mineralógicas, botânicas e agrícolas, mas nenhuma das obras de Aristóteles sobre minerais ou plantas era conhecida pelos árabes. O *corpus aristotelicum* sobre animais chegou até eles (com exceção do *De partibus* e do *De generatione animalium*) em uma forma resumida sob o título de *Kitâb al-hayawân*, mas a Epístola 22 *Sobre os animais* está bastante distante no conteúdo e nos objetivos do *corpus* aristotélico. De fato, ela coloca toda a questão na conhecida disputa metafísica sobre a superioridade do homem frente aos animais (salvo algumas tentativas de vê-la até mesmo em uma

“perspectiva ecológica”; ver, mais recentemente, Darraz 2012; Raymond 2014, 151).

A posição dos autores sobre embriologia (Epístola 25) também é uma coleção de diferentes fontes. Por um lado, os Ikhwân não eram médicos, embora demonstrassem amplo conhecimento de anatomia e compartilhassem a tese aristotélica da origem do embrião a partir do esperma e do sangue menstrual, embora não aceitassem a antiga teoria hipocrática, desenvolvida por Galeno, de um esperma feminino coexistindo com o masculino na formação do ser humano. Por outro lado, eles enfatizam uma abordagem astronômica/astrológica da embriologia que não estava nas fontes gregas. Essa é considerada uma nova ideia introduzida por cientistas islâmicos, a partir dos quais passou para o mundo latino. As fontes gregas da Epístola 37 sobre o amor também variam.

O verdadeiro desvio do aristotelismo é a Epístola 20 *Sobre a natureza*. Nela é mostrado como a natureza conforme ensinada por Aristóteles foi recebida e teorizada pelos autores, esse tratado poderia servir como a introdução perfeita para a seção sobre ciências naturais. Entretanto, sua parte principal diz respeito à angelologia. Ele também introduz uma concepção de natureza de inspiração neoplatônica, sugestiva de posições filosóficas ismaelitas, como a representação de Abû Ya‘qûb al-Sijistânî da natureza como “poder eficiente” e “princípio de movimento”.

Embora os Ikhwân nunca mencionem Plotino explicitamente, a terceira seção começa com dois tratados que abordam os seres racionais conforme entendidos pelos pitagóricos (Epístola 32) e pelos Ikhwân al-Safâ’ (Epístola 33). Esses tratados demonstram, sem

sombra de dúvida, que esses autores se consideravam verdadeiros pitagóricos muçulmanos. Diz-se que Pitágoras era “um monoteísta de Harrân”. A ideia pitagórica do um como o princípio dos números, e não como um número em si, explica que Deus é a origem dos seres, e não um ser como os outros. Se Deus é como o um, o Intelecto Agente é comparado ao número 2, a Alma Universal ao número 3 e a Natureza (ou Matéria) ao número 4 (ver, por exemplo, Epístola 40, III, 347, 5). A enciclopédia retoma as teorias matemáticas e musicais pitagóricas e adota uma abordagem numerológica com base no princípio pitagórico de que “os seres existentes correspondem à natureza do número”. Toda a realidade é considerada sob uma perspectiva numerológica. Todos os aspectos da natureza - e até mesmo da religião - seguem um padrão numérico. Isso deve demonstrar que o cosmos - também apresentado como “*macranthropos*” (o homem como padrão do mundo externo como um todo) na Epístola 34 - é organizado de acordo com modelos quantitativos recorrentes e bem determinados, sendo ao mesmo tempo completamente dependente de Deus, o princípio de tudo, assim como um é a raiz de todo número. De acordo com de Callataÿ, os temas aristotélicos são “remodelados”, para fins didáticos, em uma moldura neoplatônica (El-Bizri; de Callataÿ 2017, 88), de modo que aqueles que organizaram o *corpus* em sua versão final “estão definitivamente entre os neoplatônicos de linha dura do Islã medieval” (El-Bizri; de Callataÿ 2017, 89).

Entre as outras escolas e doutrinas filosóficas citadas na enciclopédia, um papel importante é desempenhado pelo hermetismo (a religião da elite filosófica no Egito Antigo, fundada

por Hermes Trismegisto), como na Epístola 3 *Sobre astronomia* e, mais amplamente, na Epístola 52 (Marquet 1973, 1988). As teorias antigas sobre os movimentos das estrelas finalmente evoluem na Epístola 36 *Sobre ciclos e revoluções* para aquilo que, seguindo Cumont, G. de Callataÿ (1996, 36-37) definiu como um “fatalismo astral”.

6. O componente religioso

Assim como a filosofia, como um caminho para a salvação, é uma imitação de Deus e implica que o discípulo seja dotado não apenas de uma mente perspicaz, mas também de um coração puro (por meio do qual Deus será reconhecido como o único e supremo professor quanto ao conhecimento e ações, como demonstra o *Livro Sagrado*, ver, por exemplo, Alcorão, II, 31: “E Ele ensinou os nomes a Adão”, mencionado na Epístola 28, III, 18, 14-16 e na Epístola 31, III, 112, 19 e 141, 13-14; ver também Epístola 23, II, 381, 17), os Ikhwân consideram a mensagem profética (tanto esotérica quanto exotérica, oculta e clara) como o segundo meio necessário para a salvação e a felicidade humanas. Isso nos leva de volta ao segundo aspecto da enciclopédia, a dizer, seu compromisso religioso.

Já vimos que os Ikhwân reelaboram a herança clássica em termos religiosos. Eles também lidam com questões doutrinárias ligadas à religião. A Epístola 42 *Sobre as opiniões e as religiões*, o outro tratado “programático” da enciclopédia que abre a quarta seção, é uma discussão sobre as ideias básicas da Fraternidade, como os

multifacetados problemas epistemológicos, a origem do mundo, a moral, a teodiceia e o imamato, bem como as várias doutrinas criticamente levadas em consideração pelos Ikhwân, como o eternalismo e o dualismo. Ela também desenvolve o lado apologético do pensamento ikhwaniano.

A Epístola 40 *Sobre as causas e os efeitos* aborda o problema crucial da origem do mundo. Os Ikhwân subvertem, para fins religiosos, a abordagem teleológica de Aristóteles de que “a natureza não faz nada em vão”. A compreensão da criação, um dos princípios básicos muçulmanos, é reconhecida como a maior conquista do conhecimento. Assim, os antigos são defendidos da acusação de eternalismo (ver III, 356, 11-18) e, para o bem das massas, a criação é até mesmo explicada por meio da comparação de Deus com um demiurgo. No entanto, os Ikhwân - assim como os ismaelitas - adotam as visões neoplatônicas como a melhor explicação da origem do mundo por Deus. O mundo, então, emana de Deus por meio das hipóstases do Intelecto e da Alma. O emanacionismo é a expressão filosófica da criação; ele também explica a estrutura enciclopédica dos tratados.

Os vários níveis de realidade até os três reinos dos seres gerados (animal, vegetal e mineral) originam-se continuamente por meio de intermediários originados do Uno. Por essa razão, ao adquirir todas as ciências, da mais baixa à mais alta, é possível alcançar a fonte comum de tudo, a “ciência de Deus”, no duplo sentido de pertencer a Deus e de dizer respeito a Deus - a antiga metafísica (*metà ta physikà*) não indica mais o que vem “depois” da física, mas o que está “além” dela. Assim, em vez de uma mera fonte estrangeira, o neoplatonismo

(fundido com o neopitagorismo) pode ser considerado como a filosofia própria dos Ikhwân. A filosofia como imitação de Deus continua sendo o princípio orientador do sistema dos Ikhwân, juntamente com a mesma ênfase na revelação divina.

Da *Epístola* 43 em diante, os Ikhwân constroem seu próprio sistema a partir de um ponto de vista religioso, muitas vezes no estilo fragmentário típico dos escritos esotéricos muçulmanos. A *Epístola* 43 considera o caminho para Deus por meio da purificação; depois, as crenças dos Ikhwân al-Safâ' e dos chamados "Divinos", os herdeiros de uma tradição profética cuja origem é atribuída aos antigos sábios (*Epístola* 44). A *Epístola* 45 expõe a organização da Fraternidade com base na ajuda mútua. A *Epístola* 46 considera a fé, não apenas do Islã, mas também das antigas religiões monoteístas e dos antigos sábios. A *Epístola* 47 considera a profecia e o imamato. A *Epístola* 48 discute a propaganda. A *Epístola* 49 trata de um tema fundamental na enciclopédia - a existência de agentes desencarnados no mundo, com base na ideia dos Ikhwân de que a verdade plena do Alcorão, obscurecida em seu tempo pela ignorância e distorções, só poderia ser restaurada graças ao estudo das ciências racionais desenvolvidas pelos filósofos gregos.

Na tradição dos manuscritos que sobreviveram, a *Epístola* 49 aparece em duas versões, uma curta e outra longa. A versão curta preserva claramente um texto mais antigo. A versão longa contém uma elaboração detalhada de parte da versão curta. A versão curta também consiste em duas partes; a segunda é um comentário sobre a *Epístola* feito por um autor diferente do primeiro, a saber, Maslama al-Qurtubî al-Majrîtî, durante sua estada em Basra em 936-997. Ao

mesmo tempo, Maslama também deve ter composto o que de Callatay identificou como a “versão curta” da *Epístola sobre magia*, à qual a Epístola 49 seria uma introdução. De fato, ambos os tratados têm como objetivo provar a existência de seres espirituais: a magia em todas as suas formas consiste precisamente nos atos de tais seres espirituais. A versão longa teria sido composta por Maslama após seu retorno a Córdoba. Nas edições impressas, a parte final da versão curta é acrescentada ao texto da versão longa, mas o acréscimo não é encontrado em nenhum dos MSS examinados na nova edição, embora possa ser encontrado no MS no qual a primeira edição impressa se baseou (o de Bombaim, 1887-1889); mas não sabemos se esse MS ainda existe (Madelung et al. 2019, 1-3). A Epístola 49 é uma exposição complexa da cosmologia ikhwaniana, notavelmente diferente e mais rica do que a exposta em qualquer outra epístola. Essa exposição é mesclada com a visão religiosa dos autores sobre a relação entre Deus e o mundo (Uy in Madelung et al. 2019, 8). Uma nova posição sobre a magia dos Ikhwan como sendo o “pivô conceitual e prático” de sua reforma político-religiosa baseada na inclusão e na tolerância está em Saif 2019; um estudo da chamada “versão mais longa” da Epístola 52 está em Saif (2020).

A Epístola 50 discute os vários tipos de “administração” (física, espiritual, pessoal, familiar etc.), sendo o cerne da Epístola a abordagem religiosa e filosófica de Deus. Na nova edição, o tratado aparece expurgado de todas as passagens que levaram Corbin à sua interpretação esotérica (Baffioni in Madelung et al. 2019, 148; Baffioni 2019d). Alguns MSS fornecem adições e/ou versões radicalmente diferentes daquelas relatadas nos outros manuscritos consultados e

nas versões impressas disponíveis (Baffioni in Madelung et al. 2019, Apêndices A-D, 237-364; com relação às adições a outras epístolas, ver Baffioni 2019a, 2019c). Digno de nota é o acréscimo no MS Esad Efendi 3638 que explica a história de Adão como o progenitor da humanidade, o primeiro profeta orador e o imame celestial (ed. e tr. por Baffioni in Madelung et al. 2019, 237-277; ver também Baffioni 2020b). Aparentemente, a Epístola 51 junta devidamente os fios que conectam o todo (muitas vezes repetindo contextos de tratados anteriores), mas seu editor recente também verificou a existência de duas versões dela, talvez até três (Alshaar in Madelung et al. 2019, 381 e seguintes). A Epístola 52 *Sobre a magia* é a última do *corpus*, ausente em algumas edições e considerada por alguns estudiosos (Bausani 1978, 12 e 279) como espúria e de pouco valor, de modo que a *Risâla al-Jâm'ra* seria a verdadeira quinquagésima segunda (cf. de Callatay 2011, 3). No entanto, de Callatay se inclina para a posição de que a “versão curta” deste tratado, a saber, a parte que corresponde aproximadamente às primeiras trinta páginas da edição de Beirute, é genuína (de Callatay 2011, 5ss).

O fato de um texto existir em diferentes versões não é um caso isolado. Duas versões da Epístola 32 foram encontradas por Walker (Walker et al. 2015, 5, 7-8). Da mesma forma, há duas versões da Epístola 48; uma é baseada em um grupo de MSS que parecem ter sido copiados de um exemplar ismaelita; a outra é baseada em um segundo grupo de MSS, incluindo Atif Efendi 1618. Apesar da permanência de elementos xiitas, Hamdani acredita que o material da segunda versão foi reorganizado para fornecer uma versão aceitável para os leitores sunitas-sufis. Embora se deva acreditar na

história transmitida por al-Tawhîdî, deve ter havido uma versão xiita anterior do *Rasâ'il* (Alshaar em Madelung et al. 2019, 383).

A existência de diferentes versões de uma mesma epístola levanta questões sobre a história de sua transmissão e sobre como essa existência deve ser interpretada. Qual versão deve ter prioridade? As várias versões devem ser consideradas como diferentes estágios ou diferentes aspectos do mesmo projeto autoral? Em que base elas devem ser avaliadas? A data de um manuscrito, embora de considerável importância para determinar seu valor, não pode ser tomada como o único critério para decidir a autenticidade ou a maior antiguidade de uma tradição textual, uma vez que um manuscrito tardio pode ter sido copiado de um manuscrito muito antigo. Além disso, devido a problemas relacionados à transmissão dos próprios manuscritos, à datação e à natureza das várias epístolas, é difícil decidir quais versões são mais antigas ou mais autênticas (Alshaar em Madelung et al. 2019, 382-383).

O *corpus* aborda outras questões religiosas importantes na fé muçulmana: a unidade e a singularidade, os atributos de Deus, os anjos, o destino humano, o bem e o mal, a ressurreição. A vontade e o poder divinos também são considerados ao tentar explicar o mal no mundo, embora, é claro, a fé muçulmana não permita identificar Deus como a causa do mal (Epístola 19). Em última análise, os Ikhwân atribuem o mal à responsabilidade humana, ou melhor, à responsabilidade das criaturas em geral, e o fazem em uma perspectiva bastante mutazilita. Na disposição hierárquica do universo, há seres “intermediários” aos quais tudo o que acontece no mundo pode ser relacionado. Deus, um “primeiro amado” bastante

remoto, está além de tudo isso tal como os reis, cujas ordens estão por trás de tudo o que foi construído durante seus reinados.

A Epístola 39 *Sobre os tipos de movimento* considera o movimento de todo o cosmos, desde o das estrelas até os movimentos (naturais e voluntários) dos seres humanos. O objetivo dele é demonstrar a existência de um Deus que criou o mundo e que o levará a um fim. Na Epístola 27, as almas (que são autossubsistentes de acordo com a doutrina antiga) se unem aos corpos humanos para garantir a salvação humana; por isso, diz-se que os sábios e profetas são os “médicos das almas” (III, 13, 7 e seguintes). O principal tópico religioso é, entretanto, a ressurreição, examinada minuciosamente na Epístola 38, onde também é considerada a ciência suprema (III, 288, 3-5). O tema já foi abordado na Epístola 29 (a sabedoria é reconhecível na morte ao permitir a visão de Deus, portanto, a maior tristeza é a condenação). Na mesma linha, a Epístola 30 afirma que o verdadeiro “Inferno” é a terra, e o “Paraíso” é o céu. Entretanto, os Ikhwân consideram “providencial” a ignorância das belezas da vida após a morte, o que pode levar as pessoas a desejar a morte antes do fim natural da vida. Ao fazer isso, eles estão longe da doutrina pitagórica que considerava a alma como uma divindade decaída aprisionada no corpo como em uma “tumba”.

Em conclusão, enquanto em *Ihsâ' al-'ulûm* (*A enumeração das ciências*), al-Fârâbî lida com as ciências muçulmanas, como a teologia (*kalâm*) e a lei (*fiqh*), os Ikhwân enfatizam principalmente a religião. Na *Rasâ'il*, a distinção usual entre filosofia/ciências (o conhecimento racional ou *'aqliyya*) e teologia (o conhecimento recebido ou

naqliyya), ou entre razão e fé, não é válida, pois ambas estão combinadas.

No aspecto formal, o compromisso religioso aparece nas frequentes citações do Alcorão em apoio a doutrinas antigas, às vezes por meio de interpretações que não estão de acordo com as posições teológicas. Acima de tudo, os Ikhwân se apropriam do ideal muçulmano de alcançar a felicidade neste mundo e no outro e indicam, nos tratados, como alcançá-la. Em termos físicos, isso se dá por meio do cuidado com o corpo que, quando saudável e equilibrado, é a condição para a purificação da alma. Em termos metafísicos, diz-se que a alma purificada é capaz de ter conhecimento e, portanto, de ser salva - embora, assim como os ismaelitas, os Ikhwân neguem que a salvação possa ser alcançada somente por meio da filosofia.

A profecia é uma parte inegável da experiência teórica apresentada pelos Ikhwân. A visão política deles está ligada a isso e implica que a conquista da felicidade também é considerada em termos políticos, o que resulta no exame do que deve ser realizado para ser digno de entrar no séquito do imame. Na Epístola 40, a ciência da interpretação esotérica do Alcorão (explicando seu significado oculto) é enfatizada como a mais alta dádiva divina (ao fazer isso, os Ikhwân dão uma interpretação do Alcorão, III, 7, que precede aquela, muito mais conhecida, dada por Avertóis dois séculos depois, (ver III, 344, 10-345, 5).

O segundo ponto central da filosofia dos Ikhwân, além da criação, é a discussão sobre o imamato. Sua primeira origem está na Epístola 31 *Sobre a diversidade de idiomas* (agora considerada do

ponto de vista mencionado no título por Albert Reyna, 2009). Aqui, os Ikhwân mostram que os credos religiosos mudam como resultado das transformações linguísticas. Mais particularmente, as diferenças e os contrastes dentro da *umma* devido às mudanças na língua árabe estão ligados ao debate sobre a identidade do representante do Mensageiro, que é a principal causa de cisma no Islã “até o tempo deles”, dizem os Ikhwân (ver Epístola 31, III, 153, 8-10 e 165, 8-12). Embora todos concordem com as tarefas do imame, há uma discordância quanto à sua identidade. Isso ocorre porque o imamato é de dois tipos: profético e real. Normalmente, as tarefas do governante são claramente distinguidas das do profeta porque o governo é um negócio mundano e a profecia está relacionada à vida futura (III, 497, 5-6). Ocasionalmente, essas qualidades são combinadas em uma única pessoa, que é então o profeta designado e também o governante (III, 495, 18-19). Embora o Profeta Maomé tenha sido profeta e governante da *umma* muçulmana, garantindo assim sua melhor defesa, seus possíveis sucessores nem sempre se igualaram a ele em nobreza. Posteriormente, a profecia e a governança às vezes são encontradas em duas pessoas diferentes, uma das quais é o profeta designado àquela comunidade e a outra é a pessoa que recebeu poder sobre ela. Eles apoiam um ao outro (III, 495, 19-21). Então o verdadeiro problema parece ser a dignidade da pessoa nomeada como califa, que é a única condição de uma sucessão profética legítima. A ideia específica dos Ikhwân sobre a identidade de tal pessoa não é clara. Além disso, aparentemente, não há distinção entre o profeta, o imame ou o governante com relação às qualidades exigidas, como demonstra a Epístola 47 *Sobre a essência*

da lei divina. A única solução “doutrinária” oferecida na enciclopédia parece ser que um governante com tendências ascéticas pode legitimamente ocupar o lugar de imame.

As ideias políticas dos Ikhwân al-Safâ’ não foram amplamente analisadas pelos estudiosos, exceto quando foram consideradas como um movimento político. (O interesse dos Ikhwân em questões políticas é enfatizado principalmente por estudiosos orientais que, em geral, se inclinam para a hipótese de serem [“filo]- ismaelitas.” Ver Hijab, 1982; Tamir, 1983, 89-108). De fato, os “Irmãos Puros” são contrastados com os “filósofos” que foram tomados como tendo assumido uma posição de *outsider* em relação às expectativas políticas da sociedade em que viviam como consequência de exame deles da *República* de Platão (ver, por exemplo, Kraemer 1987 e Stroumsa 2003). Entretanto, os Ikhwân não deixam de abordar a política de um ponto de vista teórico e as doutrinas filosóficas desenvolvidas em suas Epístolas podem ser entendidas como um elemento funcional de sua visão política. Na Epístola 48 *Sobre o convite a Deus*, é apresentada uma *madîna fâdila* (cidade perfeita) - menos conhecida, mas não menos digna do que a proposta por al-Fârâbî. Dessa vez, os Ikhwân não se escondem atrás da antiga herança platônica: eles adaptam abertamente uma ideia grega a uma situação muçulmana, e vários aspectos do “ismaelismo” do tratado foram destacados em Baffioni, (2014a).

Os Ikhwân eram ismaelitas? É claro que isso abre caminho para o segundo lado da discussão - o compromisso ismaelita dos Ikhwân.

O ditado “*dîn e mulk* são gêmeos” em referência ao profeta e ao rei com poderes para desempenhar as funções de imame no sentido

pregado pelos Ikhwân se encaixa perfeitamente nos governantes fatímidas. Se essa hipótese for sustentável, as “tradições” debatidas mencionadas na Epístola 31 com referência aos mal-entendidos devido à diversidade de idiomas podem ser entendidas como as versões fatímidas da lei divina. Se o “Legislador” ikhwaniano for identificado com a encarnação histórica da fé ismaelita, ou seja, com o califa Fatímida, e se a “cidade perfeita” for aquela governada por esses califas, então os Ikhwân al-Safâ’ são sua *du’â*. A Epístola 48, com a menção do termo *da’wa* no título, pode apoiar ainda mais a hipótese de um projeto de militância concreta por parte dos Ikhwân.

Os Ikhwân aparecem como as pessoas instruídas que têm a tarefa de promover a propaganda (*da’wa*). Às vezes, eles até parecem se apropriar das qualidades do rei-imame. Na Epístola 47, eles se apresentam como os melhores guias para a defesa do Islã em termos de *al-hukamâ’ wa al-falâsifa wa al-fudalâ’* (“homens sábios, filósofos e pessoas excelentes”) e dos *anbiyâ’, khulafâ’ al-anbiyâ’ wa al-a’imma al-mahdiyûn* (“profetas, sucessores dos profetas e imames bem orientados”, IV, 126, 5-17). Que os Ikhwân têm como objetivo se tornarem guias da comunidade eleita é confirmado ainda mais por uma passagem na Epístola 9. Os ascetas são descritos como aqueles

que conhecem as deficiências [do mundo], que anseiam pela outra vida e estão convencidos dela, firmemente enraizados em sua ciência, que são os amigos sinceros de Deus, [Seus] servos fiéis, a nata de todas as [Suas] criaturas, a quem o Criador - que [Ele] seja exaltado - chamou de ‘pessoas de entendimento, pessoas de visão, pessoas de mente’. (I, 357, 5-9)

Essas qualidades correspondem àquelas dos Ikhwân engajados, como líderes de sua comunidade, em sua filosofia da salvação; mas elas também se encaixam perfeitamente nos profetas e nos imames. Desse ponto de vista, a leitura do Livro Sagrado que nossos autores têm em mente - em vez de uma perspectiva xiita ou ismaelita - pode ser o *ta'wîl* realizado em sua própria enciclopédia, onde a Palavra de Deus é continuamente citada e comentada (Baffioni 2012b; Gobillot 2013). Eles se referem à cidade espiritual como “nossa cidade espiritual”, que coincide com o Paraíso.

Na Epístola 47, diz-se que o legado do Profeta é herdado pelo “mais inteligente” (*al-'uqalâ' al-akhyâr*), o que enfatiza a função epistemológica do califa xiita. Nesse caso, um governante temporal, o “governante imame”, não é mais necessário porque a Lei racional é o verdadeiro guia, “encarnado” no imame “corretamente guiado” e em sua razão e conhecimento. Em contraste com Baffioni 2006, 149-150, Heck (2008, 205-209) parece estar do lado da leitura de Netton do intelecto-guia em termos de um intelecto racional.

Outros elementos permitem uma melhor definição da posição política dos Ikhwân. A história do Islã primitivo é abordada de uma perspectiva xiita. Alguns eventos importantes da vida e da missão do profeta Maomé são lembrados. Logo, a atenção se volta para dois eventos fatais que levaram à derrota do xiismo, a batalha de Siffin e o massacre de Karbalâ'. Em uma passagem sobre as lutas pelo imamato, os “representantes da lei de Maomé (*Muhammadiyah*) e da federação Hashimi” (ver *Epístola* 31, III, 165, 11-12) são opostos. Se os últimos são os abássidas (ou mesmo os partidários de Abû Hâshim, filho de Muhammad ibn al-Hanafiyya), os primeiros devem ser

entendidos como os descendentes diretos do Profeta por meio de Fátima, o que demonstra a estrita militância ‘Alid dos Ikhwân.

Outra passagem da Epístola 31 (III, 153, 11-156, 9) pode levar a supor que o alvo dos autores era o califa al-Ma’mûn, apesar de sua política pró-‘Alid (e apoio político ao mutazilismo). Os Ikhwân relatam sobre um governante que incentivou controvérsias político-religiosas entre os *ulamâ*’ (eruditos) de diferentes convicções, reivindicando para si o direito de interpretar a Lei com base na doutrina mutazilita do Alcorão criado. Em oposição a ele está *ahl bayt al-nubuwwa* (a família imediata do Profeta: Maomé, a filha Fátima, o primo e genro ‘Alî e os filhos dele, al-Hasan e al-Husayn) como os garantidores da verdadeira tradição relativa à sucessão profética. Os Ikhwân ainda poderiam ser identificados com os defensores da concepção rígida ‘Alid do imamato, segundo a qual a ciência do califado pertence somente à família do Profeta.

Se essa hipótese for sustentável, a Epístola 31 contém não apenas o núcleo do pensamento político dos Ikhwân, mas também seu compromisso com o ismaelismo. A apresentação deles da “cidade perfeita”, na qual o amor mútuo é a base e o objetivo da comunidade, não nos ajuda a determinar se os Ikhwân têm em mente o governo espiritual ou um governo verdadeiro, como o do califa fatímida, do qual eles podem ser o *du’â*’. Os estudiosos tendem a considerar essa “cidade perfeita” tão utópica quanto a farabiana (ver, por exemplo, Marquet 1973, 153; Hamdani 1999, 81). A derrota de pessoas malignas também é frequentemente prenunciada na enciclopédia (ver, por exemplo, Epístola 31, III, 154, 19-24 e 156, 2-3). Na Epístola 4, os Ikhwân apresentam uma concepção cíclica das dinastias governantes

e afirmam que “a dinastia do mal atingiu seu ápice”, portanto, apenas o declínio e a depreciação devem ser esperados no futuro. De acordo com Tibawî (1955, 37, nota 4), os Ikhwân preveem, aqui, a queda dos abássidas. (Ver também Tibawî, 1978, 60). A dinastia dos bons começa quando os eruditos concordam “em uma única escola doutrinária e em uma única religião”, comprometem-se com a ajuda mútua e desejam a visão de Deus e a realização da vontade de Deus como sua [única] recompensa (I, 181, 14-182, 2). Na Epístola 48, os Ikhwân declaram que está chegando aquele cujo advento no mundo é esperado, e será um evento maravilhoso (IV, 190, 13) no qual o bem-estar tanto da religião quanto do mundo será reunido. Magia, astronomia e sonhos verdadeiros os ajudaram a estabelecer até mesmo o ano e o mês do advento do “senhor do ciclo” (*sâhib al-amr*) - mas, é claro, a data não é mencionada na enciclopédia.

Baseando-se no *Sîrat ibn Hawshab* do *dâ'î* fatímida Ja'far b. Mansûr al-Yaman (m. na segunda metade do século X), Hamdani levanta a hipótese de que as epístolas foram escritas sob o imamato de Ahmad b. 'Abd Allâh b. Muḥammad b. Ismâ'îl, que era considerado o imame esperado. Ahmad, no entanto, não era seu autor, mas seu *munshi'* (“emissor”). Portanto, os Ikhwân al-Safâ' teriam sido um grupo de reflexão a serviço da propaganda fatímida, uma organização secreta com a função de obter apoio dos não-iniciados (Hamdani, Soufan 2019, 1-2). Moh. Jalub Farhan, no entanto, descreve os Ikhwân como opositores ao regime Buyid, apesar do fato de que eles apoiavam a ciência (1999, 30, 31). Os Irmãos que cooperaram na versão final da enciclopédia no século X podem ter sido adversários disfarçados dos buídas, que eram xiitas, não

ismaelitas. Poonawala também propõe que a *Rasâ'il* tenha sido escrita por propagandistas pertencentes à comitiva de Ahmad, meio século depois de al-Ma'mûn (Walker et al. 2015, 66; De Smet 2017, 157-158). Mais recentemente, Hamdani também observou, na enciclopédia, elementos sufi-sunitas. Assim, os Ikhwân seriam um secreto grupo de reflexão (*think-tank*) composto por sunitas *tafâilî* (ou seja, eles afirmam a superioridade de 'Alî sobre todos os sucessores do Profeta), os quais esperavam substituir os abássidas por um califado '*alid*, exibindo em suas obras também liberalidade e tolerância religiosa (Hamdani, Soufan 2019, 32-33).

De modo geral, a visão política delineada acima parece estar fundamentada em elementos doutrinários de natureza ismaelita. A divisão entre os "eleitos" e as "massas" destina os primeiros apenas à investigação do *curriculum studiorum* com base na "filosofia da salvação". Uma rígida hierarquia do universo liga cada nível de existência, físico e espiritual, ao que o precede e ao que o segue, sendo que os seres que pertencem aos vários níveis não podem ir além deles. (Deve-se observar que isso pode questionar a ideia de "evolução" que alguns estudiosos atribuíram aos Ikhwân; ver, por exemplo, Vernet Ginés 1990, 190; Marquet 1992). Os objetivos didáticos do governante refletem o aspecto da propaganda ismaelita conhecido como *ta'lim* (lit.: "ensinar").

A influência das Epístolas na literatura ismaelita posterior (após o século XII) foi amplamente reconhecida (Stern 1964, 416-417; Diwald 1975, 26 ss.; Daftary 2007, 236). Seu conteúdo foi transmitido e desenvolvido por pensadores posteriores partidários de várias crenças. É digno de nota, no entanto, que algumas citações literais

extensas (e até mesmo traduções) dos Ikhwân al-Safâ' são encontradas no famoso pensador e missionário ismaelita Nâsir-e Khosrow (1004-1074) (ver Saccone 2007, 67-68; Baffioni 2013c e Poonawala em Baffioni, Poonawala 2017, 285 ff.): isso pode ser uma prova do uso da *Rasâ'il* em autores ismaelitas do século XI. Se os Ikhwân al-Safâ' eram ismaelitas ou, de alguma forma, ligados ao ismaelismo, então o ismaelismo influenciou uma parte muito mais ampla do pensamento e da cultura islâmicos do que se reconhecia anteriormente.

Com relação a um compromisso ismaelita com os Ikhwân al-Safâ', alguns aspectos de sua filosofia da natureza (geologia, mineralogia e botânica) foram examinados recentemente (Baffioni 2008, 2009, 2010b; de Callataÿ 2008). A mineralogia e a botânica foram exploradas a fim de encontrar semelhanças com a filosofia ismaelita, em particular com o pensador e missionário ismaelita Hamîd al-Dîn al-Kirmânî. O resultado é que eles compartilham muitas posições básicas, mas os Ikhwân trazem mais detalhes. Além disso, alguns aspectos da cosmologia dos Ikhwân e, em particular, o uso do termo e do conceito de *ibdâ'*, são relevantes para identificar as semelhanças (Baffioni 2011a; 2013b; 2013d).

Entretanto, a mudança radical das hipóteses sobre a datação das epístolas após a identificação do papel que Maslama al-Qurtubî teria desempenhado nelas também levou a repensar as crenças políticas (e possivelmente messiânicas) dos Ikhwân e as tentativas de identificar os alvos polêmicos de suas afirmações. Madelung observa que, enquanto os fatímidas estavam acostumados a ver os omíadas e os abássidas como usurpadores e inimigos de 'Alî, os Ikhwân não

tinham mais contato com nenhum imame oculto, pois acreditavam que o advento do Mahdî havia sido adiado para um futuro remoto. Por isso, eles adotaram uma atitude tranquila em relação aos regimes existentes: seu objetivo era apenas purificar o Islã por meio do estudo do pensamento antigo, preparando assim a humanidade para o advento do verdadeiro Mahdî. Maslama al-Qurṭubî permaneceu um súdito leal do governador omíada de Andalus, ‘Abd al-Raḥmân III. Portanto, os Ikhwân não consideravam mais os omíadas como inimigos inveterados da Família do Profeta. Em vez disso, os imames, descendentes diretos do Profeta, são descritos como os únicos com direito a governar a humanidade e, para esse propósito, divinamente escolhidos; mas seus perseguidores - embora denunciados como tiranos - não são identificados. Kacimi (2019) retorna à polêmica anti-abássida dos Ikhwân.

7. Bibliografia

7.1 Textos

Kitâb al-Maqâlîd al-Malakūtiyya (The Book of the Keys to the Kingdom) by Abū Ya‘qūb Ishâq b. Ahmad al-Sijistânî (d. after 361/971), 2011/1432 H., Ismail K. Poonawala (ed.), Tunis: Dâr al-Ġarb al-Islâmî.

Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’ wa Khullân al-Wafâ’, 1957, Mustafâ Ghâlib (ed.), Beirut: Dâr al-Sâdir, 4 vols. Eu indico o volume, página (s) e linha (s) de cada citação ou referência; acrescentados entre

colchetes. (Outras eds.: Bombay 1887–89, 4 vols.; Khayr al-Dîn al-Ziriklî, Cairo 1928, 4 vols.; ‘Ârif Tâmir, Beirut – Paris 1995, 5 vols.).

Al-Risâla al-Jâmi‘a, Tâj Rasâ‘il Ikhwân al-Safâ‘ wa Khullân al-Wafâ‘, 1949-51, Jamîl Salîbâ (ed.), Damascus: al-Majma‘ al-‘Ilmî al-‘Arabî; *Al-Risâla al-Jâmi‘a, Tâj Rasâ‘il Ikhwân al-Safâ‘ wa Khullân al-Wafâ‘*, 1984², Mustafâ Ghâlib (ed.), Beirut: Dâr al-Andalus.

Risâlat Jâmi‘a al-Jâmi‘a li-Ikhwân al-Safâ‘ wa Khullân al-Wafâ‘, 1970², ‘Ârif Tâmir (ed.), Beirut: Dâr Maktabat al-Hayât.

7.2 Traduções

Albert Reyna, R.F., 1995, “La ‘Risâla fi mâhiyyat al-‘isq’ de las Rasâ‘il Ijwân al-Safâ‘,” *Anaquel de Estudios Arabes*, 6: 185–207.

Baffioni, C., 1989, *L’Epistola degli Ihwan al-Safâ‘ «Sulle opinioni e le religioni»*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.

—, 1994, Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Rasâ‘il degli Ihwân al-Safâ‘, Roma: Istituto Nazionale per la Storia antica.

—, 2006, Appunti per un’epistemologia profetica. L’Epistola degli Ihwan al-Safâ‘ «Sulle cause e gli effetti», Napoli: Istituto Universitario Orientale – Guida.

—, 2010a, On Logic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10–14 (Epistles of the Brethren of Purity), New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.

- , 2013a, *On the Natural Sciences. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 15–21– (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Baffioni, C., Poonawala, I.K., 2017, *Sciences of the Soul and Intellect, Part III. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 39–41 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Bonmariage C., 2008/2009, “De l'amitié et des frères: l'Épître 45 des Rasâ'il Ikhwân al-Safâ. Présentation et traduction annotée,” *Bulletin d'Etudes Orientales*, 58: 315–350 and 443–444.
- de Callatay, G., 2003, “Ikhwân al-Safâ: des arts scientifiques et de leur objectif,” *Le Muséon*, 116: 231–258.
- de Callatay, G., Halflants, B., 2011, *On Magic. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 52a (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Dieterici, F., 1969, *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr., Gesamtdarstellung und Quellenwerke*, Hildesheim: Olms (repr. Leipzig: Hinrich, 1868, 1876, 1871, 1872).
- Diwald, S., 1975, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie. Kitab Ihwan as-safa (III). Die Lehre von Seele und Intellekt*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- El-Bizri, Nader, 2012, *On Arithmetic and Geometry. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 1 & 2 (Epistles of the*

- Brethren of Purity), New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- El-Bizri, Nader, de Callataÿ, G., 2017, *On Composition and the Arts. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 10–14 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Gautier Dalché, P., 1988, “Epistola Fratrum Sincerorum in Cosmographia: une traduction latine inédite de la quatrième Risâla des Ihwân al-Safâ’,” *Revue d’histoire des textes*, 18: 137–167.
- Giese, A., 1990, *Ihwân as-Safâ’, Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen*, Hamburg: Meiner.
- Goldstein, B.R., 1964, “A Treatise on the Number Theory from a Tenth-century Arabic Source,” *Centaurus*, 10: 129–160.
- Goodman, L.E., 1978, *The Case of Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, Boston: Twayne Publishers.
- Goodman, L.E., McGregor, R., 2010, *The Case of Animal versus Man Before the King of the Jinn. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 22 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Hamdani, Abbas, Soufan, Abdallah, 2019, *The Call to God. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 48 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.

- Ikhwân al-Safâ', 1996, *Les révolution set les cycles (Épîtres des Frères de la Pureté, XXXVI)*, Traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique par G. de Callataÿ, (Sagesses musulmanes, 3), Beyrouth – Louvain-la-Neuve: Al-Bouraq – Academia-Bruylant.
- Lizzini, O., 2009, "L'angelologia nelle epistole dei Fratelli della purezza: l'esempio della natura," in G. Agamben, E. Coccia eds., *Angeli. Ebraismo Cristianesimo Islam*, Milano: Neri Pozza, pp. 1965–2012.
- Michot, J., 1974–75, "L'épître de la résurrection des Ikhwân al-Safâ'," *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 16–17: 114–148.
- Jamil Ragep, F., Mimura, T., 2015, *On Astronomia. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 3 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Madelung, W. et al., 2019, *On God and the World. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 49–51 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- van Reijn, E., 1995, *The Epistles of the Sincere Brethren (Rasa'il Ikhwan al-Safa'): An Annotated Translation of Epistles 43 to 47*, Montreux: Minerva Press.
- Sánchez, I., Montgomery, J., 2014, *On Geography. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 4 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Shiloah, Amnon, 1964, "L'épître sur la musique des Ikhwân al-Safâ'," *Revue des Etudes islamiques*, 32: 125–162.

- , 1966, “L’épître sur la musique des Ikhwân al-Safâ’,” *Revue des Etudes islamiques*, 34: 159–193.
- Tornero Poveda, É., 2006, *La disputa entre los animales y el hombre/Ijwân al-Safâ’*, Madrid: Siruela.
- Traboulsi, S. et al., 2016, *On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43–45 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- de Vaulx d’Arcy, G., 2019a, *Les Épîtres des Frères en Pureté (Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’) Mathématique et Philosophie*, Paris: Les Belles Lettres [non vidi].
- Walker, P.E. et al., 2015, *Sciences of the Soul and Intellect Part I. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 32–36 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Wright, O., 2010, *On Music. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5 (Epistles of the Brethren of Purity)*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Yusufji, D.H., 1943, “The Forty-third Treatise of the Ikhwân al-Safâ’,” *Muslim World*, 33: 39–49.

7.3 Referências selecionadas

- Albert Reyna, R.F., 2007, *Humanismo islâmico: una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Ibrahîm Albert

- Reyna, Almodovar del Río: Junta Islamica, Centro de Documentación y Publicaciones.
- , 2009, “El concepto de lenguaje en las Epístolas de los Hermanos de la Pureza,” *Anaquel de Estudios Arabes*, 20: 5–17.
- Baffioni, C., 2001, “Frammenti e testimonianze platoniche nelle *Rasâ’il degli Ikhwân al-Safâ’*,” in G. Fiaccadori ed., *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp. 163–178.
- , 2008, “L’influence des Ikhwân al-Safâ’ sur la minéralogie de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî,” in G. de Callatay, B. Van den Abeele eds., *Une lumière venue d’ailleurs. Héritages et ouvertures dans les encyclopédies d’Orient et d’Occident au Moyen Âge, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 19-21 mai 2005*, Louvain-la-Neuve: Brepols, pp. 31–47.
- , 2009, “Le monde végétal dans la Râhat al-‘aql de Hamîd al-Dîn al-Kirmânî et l’influence des Ikhwân al-Safâ’,” in A. Paravicini Bagliani ed., *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*, Tavernuzze-Impruneta (Firenze): SISMEL-Edizioni del Galluzzo, pp. 63–75.
- , 2010b, “La science des pierres précieuses dans l’Épître des Ikhwân al-Safâ’: entre les catalogues encyclopédiques et le commentaire philosophique,” in J. Thomasset, J. Ducos, J.-P. Chambon eds., *Aux origines de la géologie de l’Antiquité au Moyen Âge, Actes du Colloque International 10–12 mars 2005, Paris Sorbonne (Paris IV)*, Paris: Honoré Champion, pp. 75–90.
- , 2011a, “*Ibdâ’*, Divine Imperative and Prophecy in the *Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’*,” in O. Ali-de-Unzaga ed., *Fortesses of the*

- Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London-New York: I.B. Tauris Publishers in Association with the Institute of the Ismaili Studies, pp. 213–226.
- , 2011b, “Eléments platoniciens et néo-platoniciens de la représentation d'Adam dans la *Jâmi'a al-Jâmi'a*,” in P. Arfé et al. ed., *Adorare coelestia, gubernare terrena*. International conference in honour of Paolo Lucentini, Naples 6–7 november 2007, (*Instrumenta Patristica et mediaevalia*, 58), Brepols: Turnhout, pp. 99–111.
- , 2012, “La figure d'Adam dans la *Jâmi'a al-Jâmi'a*,” in A. Paravicini Bagliani ed., *Adam, le premier homme*, Tavernuzze – Impruneta (Firenze): SISMELE – Edizioni del Galluzzo, pp. 115–134.
- , 2013b, “Le Role of the Divine Imperative (*amr*) in the *Ikhwân al-Safâ'* and Related Works,” *Ishraq. Edjegovodnik islamskoj filosofii* (Moskva), 4: 46–70.
- , 2013c, “Nâsir-i Khosrow, translator of the *Ikhwân al-Safâ'?*,” in V. Klemm et al. ed., *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies* Proceedings of the 24th Congress, Union Européenne des Arabisants et des Islamisants, (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 215), Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters en Departement Oosterse Studies, pp. 319–331.
- , 2013d, “The Terms *Ibdâ'*, *al-Mubda' al-Awwal*, and *Mubda'ât* in the *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*,” in P. Fodor et al. eds., *More MODOQUE. Die Wurzeln der europäischen Kultur und deren Rezeption im Orient und Okzident. Festschrift für Miklos Maroth zum siebzigsten Geburtstag*, Budapest: Forschungen für

- Humanwissenschaften der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, pp. 293–311.
- , 2014, “Epistle 48 of the Ikhwân al-Safâ’ and their Ismâ’îli Commitment,” in I. Lindstedt et al. ed., *Case Studies in Transmission*, (The Intellectual Heritage of Ancient and Mediaeval Near East, 1), Münster: Ugarit Verlag, pp. 11–21.
- , 2016, “Esoteric Shî’ism in the Additions to Ancient Manuscripts of the Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’,” in M.A. Amir-Moezzi et al. ed., *L’Ésotérisme shî’ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout: Brepols, pp. 281–326.
- , 2018, “Embryology in an Ismâ’îli Messianic Context. The Manuscript Tradition of the Iḥwân al-Şafâ’,” *Studia graeco-arabica*, 8: 167–179.
- , 2019a, “Ismâ’îli Onto-Cosmological Doctrines in the Manuscript Tradition of the Iḥwân al-Safâ’,” *Shii Studies Review*, 3: 33–58.
- , 2019b, “L’astrologia politica islamica: il caso degli Ikhwân al-Şafâ’,” in M. Benedetto, P. Arfé and P. Porro eds., *Stars, Kingdoms, Beliefs, and Masses. Political Astrology in the Mediterranean Area from the Middle Ages to the Renaissance / Le stelle, i regni, le credenze e le masse. L’astrologia politica nel Mediterraneo fra Medioevo e Rinascimento*, monographic issue of *Quaestio*, *Annuario di storia della metafisica / Annuaire d’histoire de la métaphysique / Jahrbuch für die Geschichte der Metaphysik / Yearbook of the History of Metaphysics*, 19: 33–49.
- , 2019c, “Onto-cosmology and Hierohistory in the Manuscript Tradition of the *Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’*,” in O. Mir-Kasimov ed., *Intellectual Interactions in the Islamic World: The Ismâ’îli Thread*.

- London: I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, pp. 193–218.
- , 2019d, “The Three Kinds of Rituals in Epistle 50 of the Ikhwān al-Ṣafā’,” in A. Pellitteri et al. eds., *Re-defining a Space of Encounter. Islam and Mediterranean: Identity, Alterity and Interactions*, Proceedings of the 28th Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants, Palermo 2016 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 283), Leuven: Peeters, pp. 405–414.
- , 2020a, “Ikhwān al-Safā’, Encyclopedia of”, in H. Lagerlund ed., *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht: Springer, online https://doi.org/10.1007/978-94-024-1665-7_238.
- , 2020b, “The ‘Language of God’ in Muslim and Jewish Traditions: A Case Study,” in C. Ferrini ed., *Human Diversity in Context*, Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 121–142.
- Bausani, A., 1977, Review of S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-Safā’ (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*. *Rivista degli Studi Orientali*, 51: 322–326.
- , 1978, *L’enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān as-safa’*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- , 1985, “L’enciclopedia e il mondo arabo-islamico medievale,” *Rivista di Storia della Filosofia*, 1: 137–146.
- de Callatāy, G., 2005, *Ikhwān al-Safa’. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford: Oneworld.

- , 2008, World Cycles and Geological Changes According to the Brethern of Purity, in P. Adamson ed., *In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London – Turin: The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, pp. 179–193.
- , 2014, “Philosophy and Bâṭinism in al-Andalus: Ibn Masarra’s *Risālat al-ʿtibār* and the *Rasāʾil Ikhwān al-ṣafāʾ*,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 41: 261–312.
- de Callatay, G., Moureau, S., 2015, “Towards the critical edition of the *Rutbat al-ḥakīm*: A few preliminary observations,” *Arabica*, 62: 385–394.
- , 2017, “A Milestone in the History of Andalusî Bâṭinism: Maslama b. Qâsim al-Qurtubî’s *Riḥla* in the East,” *Histories of Books in the Islamicate World*, 5: 86–117.
- Carusi, P., 2000, “Le traité alchimique *Rutbat al-hakīm*. Quelques notes sur son introduction,” Appendix to “Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura,” in C. Baffioni ed., *Religion versus Science in Islam: a Medieval and Modern Debate*, *Oriente Moderno*, 80: 491–502.
- Casanova, P., 1915, “Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwân as-Safa’,” *Journal Asiatique*, 5: 5–17.
- Corbin, H., 1950, “Rituel sabéen et exégèse du rituel,” *Eranos Jahrbuch*, 19: 181–246.
- , 1964, *Histoire de la philosophie islamique, I. Des origines jusqu’à la mort d’Averroës*, avec la collaboration de Seyyed Hosseïn Nasr et Osman Yahya, Paris: Gallimard.

- Daftary, F., 1998, *A Short History of the Ismâ'îlis*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , 2004, *Ismâ'îli Literature*, London: Tauris in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- , 2007, *The Ismâ'îlis. Their history and doctrines*, second edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Ancona Costa, C., 1996, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano: Guerini e Associati.
- Darraz, Muhd Abdallah, 2012, "Islamic eco-cosmology in Ikhwân al-Safâ's view," *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 2(1): 133–161.
- De Smet, D., 1999, "Le soleil, roi du ciel, dans la théologie astrale des Frères de la Pureté (Ihwân as-Safâ')," in *Le ciel dans les civilisations orientales – Heaven in the Oriental civilizations*, *Acta Orientalia Belgica*, 12: 151–160.
- De Smet, D., 2017, "L'auteur des *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'* selon les sources ismaéliennes ṭayyibites," *Shii Studies Review*, 1: 151–166.
- El-Bizri, Nader, ed., 2008, *The Ikhwân al-Safâ' and their Rasâ'il*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies.
- Farhan, Mohammed Jalub, 1999, "Philosophy of mathematics of Ikhwân al-Safa [sic]," *Journal of Islamic Science* [Aligarh], 15(1–2): 25–53.
- Fierro, M., 1996, "Bâtinism in al-Andalus. Maslama b. Qâsim al-Qurtubî (d.353/964), author of the *Rutbat al-Hakîm* and the *Ghâyat al-Hakîm* (Picatrix)," *Studia Islamica*, 84(2): 87–109.

- Gobillot, G., 2013, "L'éthique des Ikhwân al-Safâ' dans son rapport au Coran," in M.A. Amir-Moezzi ed., *Islam: identité et altérité. Hommage à Guy Monnôt, o.p.*, Brepols: Turnhout, pp. 197–245.
- Goldziher, I., 1910, "Über die Benennung der "Ichwan al-safa'," *Der Islam*, 1: 22–26.
- Hamdani, Abbas, 1978, "Abu Hayyan al-Tawhidi and the Brethren of Purity," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 9(3): 345–353.
- , 1979, "An Early Fatimid source on the time and authorship of the *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*," *Arabica*, 26: 62–75.
- , 1996, "A Critique of Paul Casanova's Dating of the *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*," in F. Daftary ed., *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 145–152.
- , 1999, "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fatimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopædia," in M. Barrucand ed., *L'Egypte fatimide son art et son histoire*, M. Barrucand (ed.), Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, pp. 73–82.
- , 2008, *The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' and the Problem of Interpolations*, in N. El-Bizri ed., *The Ikhwân al-Safâ' and their Rasâ'il*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, pp. 83–100.
- Heck, P.L., 2008, Doubts about the Religious Community (Milla) in al-Fârâbî and the Brethren of Purity, in P. Adamson ed., *In the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, London-Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, pp. 195–213.

- Hijab, Muhammad Farid, 1982, *Al-falsafa al-siyasiyya 'inda Ikhwân al-Safâ'*, s.l.: Al-hay'a al-misriyya al-'amma li 'l-kitab.
- Kacimi, M., 2015, "Reflexiones sobre la relación de la Risâlat ġâmi'at al-ġâmi'a con los Iḥwân al-Safâ'," *eHumanista/IVITRA*, 8: 328–338.
- , 2016, "The Sufi thought in the Rasa'il Ihwan al-Safa'," *Med/Trans*, 4: 1–13.
- , 2017, "El pensamiento *baṭinî* en al-Andalus: reflexiones a partir de la *Rutbat al-ḥakîm* y la *Gâyat al-ḥakîm* (s. IV H./X E.C.)," *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, 19: 729–752.
- , 2019, "Los *Ijwân al-safâ'* contra el estado abasí. Acción política en relación con los diversos estados de su época," *Al-Qantara: Revista de Estudios Árabes*, 40(2): 355–384.
- Kraemer, J. L., 1986, *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abû Sulaymân al-Sijistânî and his Circle*, Leiden: Brill.
- , 1987, "The jihad of the falasifa," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10: 288–324.
- , 1992, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden-New York-Köln: Brill.
- Kraus, P., 1986, *Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jabir et la science grecque*, Paris: Les Belles Lettres (anast. repr.).
- Lewis, B., 1943, "An Epistle on Manual Crafts," *Islamic Culture*, 17: 141–151.
- Madelung, W., 2018, "Maslama al-Qurtubî's Contribution to the Shaping of the Encyclopedia of the Ikhwân al-Safâ'," in A. Straface et al. ed., *Labor limae. Atti in onore di Carmela Baffioni*,

Prefazione di W. Madelung. *Studi Magrebini* (n.s.), 12–13 (2014–2015), Tomo I, pp. 403–417.

Madelung no prelo, “The Fatimid Attitude toward the Umayyad Caliphate as Reflected in the Sermons of Abū ‘Abd Allāh al-Shī‘ī and the Attitude of the Ikhwân al-Safâ”. Paper presented at the International Conference “Fatimids and Umayyads: Competing Caliphates”, London, The Institute of Ismaili Studies, 23–25 September 2016.

Marquet, Y., 1961, “La place du travail dans la hiérarchie isma‘lienne d’après *L’encyclopédie des Frères de la Pureté*,” *Arabica*, 8: 225–237.

—, 1962, “Imamat, resurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-Safa,” *Revue des Etudes islamiques*, 30: 49–142.

—, 1966, “Sabéens et Ihwan al-Safâ,” *Studia Islamica*, 24: 35–80.

—, 1967, “Sabéens et Ihwan al-Safâ,” *Studia Islamica*, 25: 77–109.

—, 1968, “Ikhwân al-Safâ,” in *Encyclopedia of Islam*, New Edition, III, Leiden: Brill, 1071–1076.

—, 1972, “Les cycles de la souveraineté selon les épîtres des Iḥwân al-Safâ,” *Studia Islamica*, 36: 47–69.

—, 1973, *La philosophie des Ihwan as-Safâ: l'imâm et la société*, (Travaux et documents N° 1), Dakar: Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département d’arabe.

—, 1975, *La philosophie des Ihwan al-Safa'*, Alger: Etudes et Documents.

—, 1977, “Ihwân al-safâ’, Ismaïliens et Qarmates,” *Arabica*, 24: 233–257.

- , 1981, “Les Ihwan al-Safâ’ et l’Ismailisme,” in *Convegno sugli Ihwan al-Safa’*, Roma: Accademia nazionale dei Lincei, pp. 69–96.
- , 1985, “Les Épîtres des Ikhwân as-Safâ’, œuvre ismailienne,” *Studia Islamica*, 61: 57–79.
- , 1988, *La philosophie des alchimistes et l’alchimie des philosophes. Jâbir ibn Hayyân et les «Frères de la Pureté»*, Paris: Maisonneuve et Larose.
- , 1992, “La détermination astrale de l’évolution selon les Frères de la Pureté,” *Bulletin des Études Orientales (Damas)*, 44: 127–146.
- , 1998, “La réponse ismailienne au schisme qarmate,” *Arabica*, 45: 1–21.
- Massignon, L., 1913, “Sur la date de la composition des »Rasâ’il Ikhwân al Safa«,” *Der Islam*, 4: 324.
- Mattila, J., 2016, “The philosophical worship of the Ikhwân al-Safâ’,” *Journal of Islamic Studies*, 27: 17–38.
- Maukola, I., 2009, “Creation in miniature: varieties on the microcosm in the Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’,” *Studia Orientalia*, 107: 229–256.
- Michot, Y.J., 2008, *Misled and Misleading... Yet Central in their Influence: Ibn Taymiyya’s Views on the Ikhwân al-Safâ’*, in N. El-Bizri ed., *The Ikhwân al-Safâ’ and their Rasâ’il*, New York: Oxford University Press in Association with the Institute of Ismaili Studies, pp. 139–179.
- Nagy, A., 1897, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja’qûb ben Ishâq al-Kindî*, Münster: Aschendorffschen Buchhandlung.
- Netton, I.R., 1989, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, Richmond: Curzon Press.

- , 1991, *Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , 1996, “Foreign Influences and Recurring Ismâ’îli Motifs in *Rasâ’il of the Brethren of Purity*,” in I.R. Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*, London – New York: Routledge Curzon, pp. 27–41.
- , 2009, “Private caves and public islands,” in M. Elkaisy-Freimuth, J.M. Dillon eds., *The afterlife of the Platonic soul: reflections of Platonic psychology in the monotheistic religions*, Leiden – Boston: Brill, pp. 107–120.
- Nokso-Koivisto, I., 2011, “Summarized beauty: the microcosm-macrocosm analogy and Islamic aesthetic,” *Studia Orientalia*, 111: 251–269.
- Poonawala, I., 2015, “Wealth and poverty in the Qur’an and traditions of the prophet, and how those concepts are reflected in the *Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’*,” *Journal of Shi’a Islamic Studies*, 8(3): 263–287.
- Raymond, H., 2014, “Le tribunal des animaux en Islam (IVe-Xe siècle),” *Arabica*, 61(1–2): 116–152.
- Reymond, P.-L., 2011, “La question de la mentalité à travers la démarche des Ihwân al-Safâ’ dans la 17e nuit du *Kitâb al-Imtâ’ wa-l-mu’ânsa* d’Abû Hayyân al-Tawhîdî,” *Bulletin d’Etudes Orientales*, 60: 123–144; summaries in French, Arabic and English on pp. 319–320.
- Rudolph, U., 2005, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: Beck.

- Saccone, C., 2007, “Il «retto sentiero» (“sirât mustaqîm”) e la via dell’intelletto: sapienza umana e sapienza divina nell’Islam,” *Divus Thomas*, 110(3): 37–75.
- Saif, L., 2019, “Ikhwân al-Şafâ’s religious reform and magic: beyond the Isma‘ili hypothesis,” *Journal of Islamic Studies*, 30(1): 34–68.
- , 2020, “A Study of the Ikhwân al-Şafâ’s Epistle on Magic, the Longer Version (52b),” in L. Saif et al. eds., *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden: Brill, pp. 162–206.
- Stern, S.M., 1946, “The authorship of the Epistles of the Ikhwan-as-Safa,” *Islamic Culture*, 20: 367–372.
- , 1964, “New information about the authors of the ‘Epistles of the Sincere Brethren,’” *Islamic Studies*, 3: 405–428.
- Stroumsa, S., 2003, “Philosopher-king or philosopher-courtier? Theory and reality in the *falâsifa*’s place in Islamic society,” in C. de la Puente ed., *Identidades marginales*, (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, XIII), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 433–459.
- Tâmir, ‘Arif, 1983/1403H., *Ibn Sînâ fî marâbi‘ Ikhwân al-Safâ’*, Beirut: Mu’assasa ‘Izz al-Dîn li ‘-Tibâ’a wa ‘l-nashr.
- Tibawi, A.L., 1955, “Ikhwân as-Safa and their *Rasâ’il*. A Critical Review of a Century and a Half of Research,” *Islamic Quarterly*, 2: 28–46.
- , 1978, “Further studies on Ikhwân as-Safa,” *Islamic Quarterly*, (20–22): 57–67.
- de Vaulx d’Arcy, G., 2016, *Les Épîtres des Frères en Pureté (Rasâ’il Iḥwân aş-şafâ) une pensée de la totalité. Etablissement de la paternité historique et commentaire philosophique de l’ouvrage*, 2 vols. Thèse dirigée par M. Rashed, Doctorat de

Philosophie, Université Paris IV – Sorbonne École doctorale V (Concepts et langage), soutenue le 19 novembre 2016.

—, 2019b, “La 17^e nuit d’at-Tawhîdî. Réfutation d’une hérésie menaçante, les *Épîtres des Frères en Pureté*”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 146, consulted on line at <http://journals.openedition.org/remmm/13122>.

Vernet Ginés, J., 1990, “Las obras biológicas de Aristóteles en árabe: el evolucionismo en Ibn Jaldun,” in A. Martínez Lorca ed., *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona: Editorial Anthropos, pp. 187–193.

Yasien Mohamed, 2006, “The classical Islamic concept of work and the craft,” *Journal for Semitics: Tydskrif vir Semitistiek*, 15(1): 130–145.

8. Ferramentas acadêmicas

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

9. Outras fontes disponíveis online

[Islamic Philosophy Online](#)

[Ikhwân al-Safâ'](#), entrada de Ian R. Netton, em *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

[Ikhwân al-Safâ'](#), entrada de Diana Steigerwald em *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

[The Rasail Ikhwan as-Safa](#), em [Ismaili.net](#).

Ibn Sina [Avicena]¹

Dimitri Gutas

Abū-‘Alī al-Ḥusayn ibn-‘Abdallāh Ibn-Sinā [Avicena] (ca. 970-1037) foi o filósofo e o médico mais preeminente do mundo islâmico². Em sua obra, ele combinou as diferentes vertentes do pensamento filosófico/científico³ da antiguidade tardia grega e do início do Islã

¹ Tradução de Tadeu M. Verza.

Publicado pela primeira vez em 15 de setembro de 2016. O texto a seguir é a tradução de um verbete da Prof. Dimitri Gutas sobre Ibn Sina na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/ibn-sina/>.

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

² Esta entrada é baseada em Gutas 2014a, “Coda”, pp. 359-386 e as seções 3 e 4 são adaptações livres delas, aos quais o leitor é remetido para uma apresentação e documentação mais completas das teses aqui apresentadas. Os códigos entre parênteses que seguem a primeira menção de uma obra de Avicena referem-se, para fins de identificação, ao seu número de série no inventário de seus escritos naquela publicação, da qual também é extraída a maioria das traduções das passagens citadas.

³ Deve-se ter em mente que no início do período islâmico, assim como na antiguidade e (na maior parte) na antiguidade tardia, filosofia e ciência eram

em um sistema científico racionalmente rigoroso e autossuficiente que englobava e explicava toda a realidade, incluindo os princípios da religião revelada e suas elaborações teológicas e místicas. Em seu modo integral e abrangente de articulação da ciência e da filosofia, ele representa o ápice da tradição helênica, extinta em grego após o século VI, e renascida em língua árabe no século IX (Gutas 2004a, 2010). Ele dominou a vida intelectual no mundo islâmico durante os séculos seguintes e as diversas reações a ele, tanto do ponto de vista da aceitação quanto da revisão para refutação e substituição por outros constructos parafilosóficos, determinaram o desenvolvimento da filosofia, da ciência, da religião, da teologia e do misticismo.

Em tradução latina, a partir do século XII, a filosofia de Avicena influenciou fortemente os filósofos e estudiosos medievais e renascentistas, assim como a tradução latina de seu *Cânon* de medicina (GMed 1), frequentemente revisada, formou a base do ensino médico nas universidades europeias até o século XVII. Os estudiosos judeus e cristãos arabófonos no Islã, na medida em que escreviam para suas respectivas comunidades, e não como membros

sinônimos. Filosofia era um termo genérico que se referia tanto ao que chamamos de ciência quanto às humanidades, como é óbvio a partir do trabalho do próprio Aristóteles (metafísica, biologia e física, e também política e poética) e da classificação das diferentes partes ou temas da filosofia apresentados abaixo na Seção 1.1. Para evitar usar sempre o termo complicado filosofia/ciência, as duas palavras são usadas de forma intercambiável, pedindo ao leitor que se lembre de que o que se quer dizer com ambas são os assuntos que tratamos em todas as três classificações das ciências: humanidades (o que chamamos de filosofia, ética, retórica, literatura/poética), ciências sociais (política, economia) e ciências exatas (biologia, matemática etc.).

da comunidade islâmica, aceitaram a maioria das ideias dele (notadamente Maimônides em seu *Guia dos perplexos*, escrito em árabe, e Barhebraeus em seu *Crema da sabedoria*, escrito em siríaco). As comunidades judaicas da Europa usaram traduções hebraicas de algumas das obras dele, embora fossem muito menos receptivos do que seus colegas católicos romanos, preferindo, no lugar dele, Averróis. Os ortodoxos romanos em Constantinopla eram bastante indiferentes aos desenvolvimentos filosóficos estrangeiros (e hostis aos de seu próprio país) e só conheceram o nome de Avicena por meio de sua ocorrência nas traduções gregas dos escolásticos latinos disponíveis após a Quarta Cruzada. Em sua influência sobre a história intelectual do mundo no Ocidente (da Índia), ele fica atrás apenas de Aristóteles, como foi intuitivamente reconhecido no mundo islâmico, onde ele é chamado de “o preeminente mestre” (*al-shaykh al-raʿīs*) depois de Aristóteles, a quem Avicena chamou de “o primeiro professor” (*al-muʿallim al-awwal*).

Conteúdo: 1. Vida e obra, 1.1 Vida, 1.2 Obras | 2. Objetivos filosóficos | 3. Lógica e empirismo | 4. A metafísica da alma racional; filosofia prática | 5. Conclusão | 6. Bibliografia, 6.1 Obras de Ibn Sina, 6.2 Fontes secundárias | 7. Ferramentas acadêmicas

1. Vida e obra

1.1 Vida

Em algum momento de seus últimos anos, Avicena escreveu ou ditou para seu aluno, companheiro e copista, Abū-‘Ubayd al-Jūzjānī, sua *Autobiografia*, a qual vai até a época em que se conheceram, na meia-idade; al-Jūzjānī continuou a biografia após esse ponto e a completou algum tempo depois da morte do mestre, em 1037 d.C. Esse complexo auto-/biográfico, que também contém bibliografias e foi transmitido como um único documento (Gohlman 1974), é um dos primeiros representantes de um gênero literário árabe muito cultivado por cientistas e estudiosos no Islã medieval (Gutas 2015). É também nossa mais extensa fonte sobre a vida e a época de Avicena. Segundo esse documento, Avicena nasceu em Afshana, um vilarejo nos arredores da região metropolitana de Bukhara, em algum momento da década de 70 do século X, talvez já em 964; não foi possível determinar o ano de seu nascimento com maior precisão⁴. Seu pai, originário de Balkh, mais ao sudeste, se mudou para o norte quando jovem, aparentemente em busca de um emprego (melhor), era funcionário do estado, um governador do distrito vizinho de Kharmaythan. Ele trabalhava para a dinastia persa Samânida, que

⁴ O ano de 980 (370 da Hégira), tradicionalmente indicado em algumas fontes, baseia-se em um erro de cálculo (Gutas 1987-1988/2014b-II).

governava a Transoxiana e o Coração, tendo Bucara como sua capital (819-1005), para onde a família se mudou quando Avicena ainda era um menino. Avicena cresceu e foi educado lá e começou sua carreira filosófica como membro da elite educada em círculos políticos próximos aos Samânidas.

Bucara fica em uma das principais rotas comerciais da Rota da Seda, entre Samarcanda e Marve e, como essas e outras cidades ao longo da Rota da Seda, era econômica e culturalmente ativa desde os tempos pré-islâmicos. Sob o domínio dos Samânidas nos séculos IX e X, que seguiram uma deliberada agenda de revitalização linguística persa, bem como de promoção da alta cultura árabe-islâmica que se irradiava do centro do mundo islâmico, Bagdá, ela proporcionou um ambiente sofisticado e refinado para o cultivo das artes e das ciências. A biblioteca do palácio dos Samânidas, onde o adolescente Avicena teve permissão para visitar e estudar após seu tratamento bem-sucedido do governante enfermo, continha livros sobre todos os assuntos, inclusive livros dos gregos antigos em tradução árabe, os quais ele nunca tinha visto antes nem viria a ver depois (Gohlman 1974, 37). Esse foi o resultado da efervescência cultural, científica e filosófica que ocorria em Bagdá devido à perspectiva racionalista em assuntos políticos e sociais adotada pela dinastia Abássida após sua ascensão ao poder em 750 e ao movimento de tradução greco-árabe que a acompanhava (Gutas 1998; Gutas 2014a, 359-62). Bucara não era uma cidade provinciana atrasada: estava repleta de acadêmicos residentes e intelectuais visitantes.

Avicena teve uma excelente educação em todos os assuntos, mas, na *Autobiografia*, ele se detém longamente em seu estudo das

ciências intelectuais, ou seja, no currículo filosófico praticado nas escolas helênicas de educação superior no final da Antiguidade Tardia, principalmente em Alexandria. Essas consistiam na lógica como instrumento da filosofia (o *Organon*), nas ciências teóricas - física (as ciências naturais), matemática (o *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música) e metafísica - e nas ciências práticas - ética, economia (administração doméstica) e política. Avicena faz questão de dizer que estudou essas disciplinas sozinho, nessa ordem, em níveis crescentes de dificuldade, e que alcançou a proficiência quando tinha dezoito anos. Por volta dessa época, ele teve permissão para visitar a biblioteca do governante samânida, mencionada acima, onde, segundo ele, “leu aqueles livros, dominou seus ensinamentos e percebeu o quanto cada homem havia avançado em sua ciência” (Gohlman 1974, 36; trad. Gutas 2014a, 18). Pouco tempo depois, ele escreveu sua primeira obra, *Compêndio sobre a alma* (GP 10), dedicada ao governante em clara gratidão pela permissão de visitar a biblioteca. Sua fama cresceu e, quando tinha vinte e um anos, um vizinho chamado ‘Arūḏī pediu-lhe que escrevesse uma “obra abrangente” sobre toda a filosofia, o que ele fez (*Filosofia para ‘Arūḏī*, GS 2), tratando de todas as disciplinas listadas acima, exceto matemática; outro vizinho, Baraqī, encomendou-lhe comentários sobre os livros de filosofia sobre todos esses assuntos - essencialmente as obras de Aristóteles - o qual ele acatou com uma obra de vinte volumes que chamou de *O disponível e o válido* (i.e., *da Filosofia*, GS 10) e com uma obra de dois volumes sobre as ciências práticas, *Piedade e pecado* (GPP 1). Tendo seu pai morrido nesse meio tempo, ele foi forçado a assumir um posto, e claramente não teve

dificuldade em encontrar um na administração financeira dos samânidas.

Mas a história desferiu seus golpes pondo fim à existência idílica de Avicena com um emprego seguro, reconhecimento por sua capacidade intelectual e admiração de seus compatriotas. Em 999, os turcos Caracânidas puseram um fim definitivo aos Samânidas e tomaram Bucara. Avicena, claramente por causa de sua estreita afiliação com a dinastia governante e por sua alta posição na administração samânida, achou adequado fugir de Bucara. Na *Autobiografia*, ele não fornece nenhum contexto político para sua decisão, dizendo somente que “a necessidade me levou a abandonar Bucara” (Gohlman 1974, 40-41), embora a natureza dessa “necessidade” dificilmente pudesse ser mal compreendida por seus contemporâneos, e até mesmo por nós.

Desse modo começou a carreira itinerante de Avicena, que perdurou por toda sua vida, e a busca por patrocínio e emprego (Reisman 2013). Inicialmente, ele se mudou para o norte, para Gurganj, na Corásmia (999?-1012), mas eventualmente teve de se mudar novamente e viajou para o oeste, permanecendo por algum tempo (1012-1014?) primeiro em Jurjan, no sudeste do Mar Cáspio, e depois indo para o coração do Irã, em Ray (1014?-1015), em Hamadan (1015-1024?) e, finalmente, em Isfahan (1024?-1037), na corte de ‘Alâ-ad-Dawla, o governante Cacuída da área (Gutas 2014b-I, 6-9). Avicena serviu aos vários governantes locais nessas cidades, certamente em sua dupla competência, como médico e conselheiro político, funções que já havia assumido em seu país, mas também como cientista residente (*scientist-in-residence*). O envolvimento com a ciência e a

filosofia durante os três primeiros séculos abássidas (750-1050) no Islã foi feito principalmente sob o patronato político dos governantes e da elite governante, que eram os patronos e também os consumidores da produção científica. Era certamente uma questão de prestígio para um governante estar ladeado pelos principais cientistas de sua época, mas, mais importante politicamente, o patronato das ciências também era visto como uma legitimação de seu direito a qualquer trono que estivesse ocupando. Como resultado, muitos governantes demonstravam puro interesse pela ciência em si por um desejo de parecerem bem-informados e participarem de debates científicos, geralmente conduzidos em fóruns políticos. É por esse motivo que vemos Avicena envolvido em certas controvérsias políticas/intelectuais em algumas das cidades em que viveu, endereçando às elites políticas um tratado científico em vez de uma oratória política em sua defesa (Michot 2000; Reisman 2013, 14-22; Gutas 2014a, escritos pessoais listados na p. 503). A ciência estava mais integralmente relacionada à vida e ao discurso social e político durante esse período, o que também é um fator significativo para sua rápida disseminação e desenvolvimento no mundo islâmico.

Na corte de 'Alā'-ad-Dawla, em Isfahan, onde passou seus últimos treze anos, Avicena desfrutou do apreço que provavelmente merecia. Sua produtividade nunca diminuiu, mesmo durante esses anos que foram turbulentos militar e politicamente. Ele concluiu ali sua principal obra, *A cura (al-Shifā'*, GS 5), e mais quatro sumas de filosofia, além de tratados mais curtos, e manteve uma vigorosa correspondência filosófica com alunos e seguidores em resposta a

questões levantadas sobre diversos pontos em lógica, física e metafísica. Ele morreu em 1037 em Hamadan, sendo ali enterrado. Atualmente, há um mausoléu nessa cidade que se supõem ser dele.

1.2 Obras

Apesar de sua vida peregrina passada em épocas e áreas historicamente turbulentas, incluindo as circunstâncias pessoais frequentemente desfavoráveis em que se encontrou (conforme relatado na *Autobiografia* e *Biografia*, Gohlman 1974), Avicena foi surpreendentemente produtivo mesmo para os padrões dos autores altamente prolíficos que escreviam em árabe no Islã medieval. Na *Autobiografia*, ele diz que, aos dezoito anos, já havia dominado todas os temas da filosofia sem que, desde então, nada de novo tivesse chegado a ele (Gohlman 1974, 30-39). Embora a *Autobiografia* tenha questões filosóficas específicas a tratar (discutidas na próxima seção), isso não é mera vanglória. Há relatos de que ele escreveu grande parte de sua maior obra, *A cura*, sem nenhum livro para consultar (Gohlman 1974, 58; trad. e análise Gutas 2014a, 109-115) e que ele compôs, em uma única noite, do crepúsculo ao amanhecer, um tratado sobre lógica de cem páginas *quarto* (de tamanho grande) (Gohlman 1974, 76-81), e que ele compilou *A salvação* (GS 6) “en route” - à cavalo, manifestamente, ou durante o descanso da cavalgada - no curso de uma expedição militar na qual ele acompanhou seu mestre, ‘Alā’-ad-Dawla (Gohlman 1974, 66-67). Por mais exagerados e hagiográficos que alguns desses relatos possam ser, é evidente que Avicena havia internalizado de forma construtiva

(para não dizer “memorizado”) o currículo filosófico e podia reproduzi-lo, devidamente assimilado e analiticamente reconstruído, à vontade. Isso também fica evidente em sua falta de preocupação (ou negligência?) em manter cópias de suas obras, como deve ter acontecido bastante frequentemente, quando lhe era encomendado ou solicitado que escrevesse sobre um assunto que havia tratado anteriormente, aparentemente era tão fácil para ele compor um novo tratado quanto era copiar uma versão anterior dele. Avicena podia escrever rapidamente e com grande precisão, sem sacrificar nada em termos de profundidade analítica. Ao mesmo tempo, no entanto, devido à sua fama indiscutível e à imensa autoridade intelectual que exerceu logo após sua morte, a pseudepigrafia se tornou um fator importante na multiplicação das obras atribuídas a ele (Reisman 2004 e 2010). Assim, algumas bibliografias medievais de suas obras (e algumas modernas, baseadas nas primeiras) listam cerca de trezentos títulos, embora uma contagem recente mais sóbria reduza os escritos autênticos a menos de cem, variando de ensaios de algumas páginas a conjuntos de vários volumes, e sinaliza as pseudoepígrafes que precisam ser avaliadas e autenticadas (Gutas 2014a, Apêndice, 387-540). Ainda há muito trabalho para ser feito nesse sentido.

Avicena escreveu em diferentes gêneros, mas sua principal inovação foi o desenvolvimento da *summa philosophiae*, uma obra abrangente que incluía todas as partes da filosofia conforme classificadas na tradição alexandrina do final da Antiguidade e no início da tradição islâmica (citada acima). Isso se deveu tanto à sua própria formação filosófica, que seguiu esse currículo, quanto às primeiras obras que englobassem toda a filosofia que lhe foram

comissionadas, ainda em Bucara. Estas obras que lhe foram comissionadas refletem inevitavelmente a ampla cultura filosófica do período, que via a ciência e a filosofia como um todo integral. Já em seu primeiro tratado filosófico, *Compêndio sobre a alma*, o qual Avicena dedicou ao governante samânida, conforme observado acima, ele apresentou o conhecimento teórico (as formas inteligíveis) sendo adquirido pela alma racional precisamente como classificado no currículo filosófico (Gutas 2014a, 6-8), e na sua segunda obra, a *Filosofia*, que foi comissionada por ‘Arūḏī, ele desenvolveu esse esboço no interior do primeiro compêndio filosófico escolástico ou *summa*. Ele escreveu outras sete sumas em sua carreira, variando em tamanho, indo de um livreto de sessenta páginas (*Elementos de filosofia*, *‘Uyūn al-ḥikma*, GS 3), escrito no início de sua carreira, até o monumental *A cura* (*al-Shifā’*), em seu período intermediário. A obra tem vinte e dois volumes robustos, na edição do Cairo (1952-1983), e seu conteúdo apresenta todas as partes da filosofia na tradição aristotélica, as quais eles reproduzem, revisam, ajustam, expandem e reapresentam, como se segue:

A. Lógica

1. Isagoge (*Isagoge* de Porfírio)
2. Categorias (*Categorias* de Aristóteles)
3. Sobre interpretação (*De interpretatione* de Aristóteles)
4. Silogismo (*Primeiros analíticos* de Aristóteles)
5. Demonstração (*Segundos analíticos* de Aristóteles)
6. Dialética (*Tópicos* de Aristóteles)
7. Sofística (*Refutações sofísticas* de Aristóteles)

8. Retórica (*Retórica* de Aristóteles)

9. Poética (*Poética* de Aristóteles)

B. Filosofia teórica

1. Física

1. Sobre a natureza (*Física* de Aristóteles)

2. Sobre os céus (*De caelo* de Aristóteles)

3. Sobre a geração e a corrupção (*De generatione et corruptione* de Aristóteles)

4. Mineralogia (*Meteorológicos IV* de Aristóteles)

5. Meteorologia (*Meteorológicos I-III* de Aristóteles)

6. Sobre a alma (*De anima* de Aristóteles)

7. Botânica (*De plantis* de Nicolau de Damasco)

8. Zoologia (*História dos animais, Partes dos animais e Geração dos animais* de Aristóteles)

2. Matemática

1. Geometria (*Elementos* de Euclides)

2. Aritmética (Nicômaco de Gerasa, Diofanto, Euclides, Thābit b. Qurra e outros)

3. Música (principalmente *Harmônicas* de Ptolomeu, com outros materiais)

4. Astronomia (*Almagesto* de Ptolomeu)

3. *Ilāhiyyāt* / Metafísica

1. Ciência universal: o estudo do ser enquanto ser, filosofia primeira e teologia natural (*Metafísica* de Aristóteles)

2. Metafísica da alma racional (fenômenos da vida religiosa e paranormal estudados como funções da alma racional)

C. Filosofia prática

1. A legislação profética como base para as três partes da filosofia prática
2. Política (prescrições do profeta legislador para a administração pública e para o governante político que o sucederá; [livros de Platão e de Aristóteles sobre política])
3. Administração doméstica (prescrições do profeta legislador para o direito de família; [*Oikonomikos* de Bryson, e livros correlatos de outros])
4. Ética (conforme legislada por um califa; [*Ética nicomaqueia* de Aristóteles])⁵

Avicena não tratou de todos esses assuntos em todas as suas sumas, mas variou seu conteúdo e ênfase dependendo do propósito específico para o qual as compôs. Ele desenvolveu um estilo maleável

⁵ Avicena trata os assuntos da filosofia prática tradicional superficialmente no final de *A cura* e principalmente em termos de legislação por um profeta. Em outros lugares, ele dá amplas indicações de que, se tivesse tratado o assunto da maneira tradicional, teria usado os livros indicados acima entre colchetes. Para a tradição greco-árabe do tema da gestão doméstica (*oeconomia*), ver os textos coletados por Swain 2013. Para conhecer as opiniões de Avicena sobre a filosofia prática, consulte a seção 4 abaixo.

de prosa expositiva em árabe, completada com uma terminologia filosófica técnica que permaneceu padrão a partir de então. Depois de *A cura*, pediram-lhe que escrevesse uma breve exposição dos assuntos filosóficos, o que fez coletando e juntando - às vezes até emendando - material de seus escritos anteriores e produziu *A salvação (al-Najāt)*. Ele fez o mesmo, desta vez em persa, para seu patrono, o cacuída ‘Alā’-ad-Dawla, a *Filosofia para ‘Alā’ (Dāneshnāme-ye ‘Alā’ī, GS 7)*. Em ambos os livros ele deixou de fora as ciências matemáticas e os temas de filosofia prática, sendo que apenas o primeiro foi complementado posteriormente por Jūzjānī, primeiro em árabe e depois em persa, com base em escritos anteriores de Avicena.

Perto do fim de sua vida, Avicena escreveu mais duas sumas com abordagens levemente divergentes. Em uma delas, que ele chamou de *Filosofia oriental (al-Mashriqiyyūn ou al-Ḥikma al-mashriqiyya, GS 8)* para refletir sua própria localidade no leste do mundo islâmico, Grande Coração (*mashriq*), ele se concentrou em “assuntos sobre os quais os pesquisadores discordaram” em lógica, física e metafísica, mas não em matemática ou nos temas de filosofia prática (exceto pela legislação profética que ele introduziu; ver abaixo) na medida em que havia pouca discordância sobre eles. Sua abordagem é doutrinária, e não histórica, apresentando, como diz, “os elementos fundamentais da verdadeira filosofia que foram descobertos por alguém que examinou muito, refletiu muito” e tinha uma destreza silogística quase perfeita, ou seja, ele mesmo (GS 8, p. 2 e 4; tradução e análise Gutas 2014a, 35-40; Gutas 2000).

Na segunda, e também última suma, ele divergiu ainda mais drasticamente dos modos tradicionais de apresentação e desenvolveu um estilo alusivo e sugestivo que ele chamou de *Indicações e lembretes* (*al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, GS 9). O objetivo nela, para a qual ele tomou emprestado o *topos* da tradição de comentários aristotélicos da antiguidade tardia que explicava por que Aristóteles havia desenvolvido um estilo enigmático de escrita, era treinar o aluno fornecendo não argumentos completos e teorias completamente articuladas, mas apenas indicações e lembretes que o aluno completaria por si mesmo. O livro, em duas partes, trata de lógica na primeira parte e de física, metafísica e metafísica da alma racional na segunda. Ela se mostrou extremamente popular como uma declaração sucinta, embora frequentemente anfibológica, de sua filosofia madura, aberta à interpretação, e tornou-se objeto de repetidos comentários ao longo dos séculos, como aparentemente Avicena deve ter pretendido. É uma obra difícil e deve ser entendida sempre por meio de constante referência às declarações expositivas mais explícitas das teorias de Avicena em *A cura*. Tradicionalmente, ela foi pouco lida a não ser junto com um comentário, principalmente os de Fakhr-ad-Dīn al-Rāzī e, em especial, o comentário de Naṣīr-ad-Dīn al-Ṭūsī.⁶ Além das sumas, Avicena escreveu de forma abrangente sobre toda a filosofia em duas obras importantes e grandes, ambas com cerca de vinte volumes, ambas

⁶ Das duas traduções europeias modernas, a que foi feita em francês por Goichon em 1951 segue mais de perto a orientação de Tusi, enquanto a feita em inglês por Inati em 1984, 1996 e 2014, por mais louvável que seja o esforço, requer mais elaboração.

atualmente perdidas. A primeira foi seu comentário de juventude sobre as obras de Aristóteles, que ele escreveu comissionada por seu vizinho Baraḳī, mencionado acima, *O disponível e o válido [da filosofia]*. A segunda, *Julgamento justo* (GS 11), composta em 1029, era um comentário detalhado sobre as “passagens difíceis” de todo o *corpus* aristotélico, no qual estava incluída até mesmo a duvidosa *Teologia de Aristóteles*⁷ (na verdade, *as Enéadas* IV-VI de Plotino). O título se refere ao julgamento de Avicena entre as exegeses aristotélicas tradicionais e os pontos de vista do próprio Avicena, apresentando argumentos em apoio aos últimos. Avicena explica o título da seguinte forma: “Eu dividi [no livro] os estudiosos em dois grupos, os ocidentais [a tradição de comentários gregos e os aristotélicos de Bagdá] e os orientais [as posições de Avicena], e fiz com que os orientais argumentassem contra os ocidentais até que eu intervi para julgar com justiça quando havia um ponto real de disputa entre eles” (GS 14, 375; trad. Gutas 2014a, 145). Infelizmente, o livro foi perdido durante alguma derrota militar e apenas o comentário sobre o Livro *Lambda*, 6-10, da *Metafísica* de Aristóteles sobreviveu (GS 11a; Geoffroy et al. 2014), juntamente com duas resenhas incompletas de seu comentário à *Teologia de Aristóteles* (GS 11b; Vajda 1951). Algumas notas marginais sobre o *De anima*, que sobreviveram de modo independente transcritas em um manuscrito, têm a mesma abordagem e manifestamente pertencem ao mesmo período e projeto (GS 11c; Gutas 2004b).

⁷ NdO: Há uma tradução em português a partir do árabe por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

Tratados independentes sobre assuntos específicos escritos por Avicena abordam a maioria dos assuntos, mas especialmente aqueles assuntos para os quais havia maior demanda por parte de seus patrocinadores e nos quais ele estava particularmente interessado, especialmente lógica, alma e metafísica da alma racional. Em um esforço para atingir um público mais amplo, ele expressou suas teorias sobre a alma racional em duas alegorias, *Vivo, filho do Acordado* (*Ḥayy b. Yaqzān*, GM 7; Goichon 1959) e *O pássaro* (GM 8; Heath 1990), e ainda versificou outras: *A pérola divina* (*al-Jumāna al-ilāhīyya*) sobre a unicidade de Deus e a criação emanada, em 334 versos (GM 9), *A Ciência da lógica, em verso*, em 290 linhas (GL 4), e vários poemas sobre assuntos médicos, notadamente seu *Medicina, em verso*, em 1326 linhas (GMed 27), que foi comentado por Averróis. Além disso, por um longo período, ele trocou correspondência com estudiosos que lhe perguntavam ou questionavam sobre problemas específicos. Dignas de nota são suas *Respostas a questões feitas por Bīrūnī* [GP 8], outro gênio científico de sua época, sobre física e cosmologia aristotélicas, e especialmente as duas compilações póstumas de suas respostas e discussões que circulavam sob os títulos *Notas* (GS 12a) e *Discussões* (GS 14). Ele também escreveu o que equivale a cartas abertas descrevendo as controvérsias nas quais estava envolvido e buscando arbitragem ou repudiando acusações caluniosas contra ele (GPW 1-3).

Avicena viveu sua filosofia e seu desejo de comunicá-la além do que suas circunstâncias pessoais exigiam; como um intelectual aos olhos do público, manifesta-se nos vários estilos de composição e nos diferentes registros de linguagem que utilizou. Ele escreveu com o

objetivo de atingir todas as camadas (letradas) da sociedade, mas também com vistas à posteridade. Seu alcance foi tão global em suas aspirações quanto seu sistema foi abrangente em sua amplitude; e a história o confirmou.

2. Objetivos filosóficos

A *Autobiografia*, escrita em uma época em que Avicena havia atingido sua maturidade filosófica, aborda uma série de questões que ele considerava altamente significativas em sua formação como pensador e, conseqüentemente, aponta o caminho para sua abordagem da filosofia, seus objetivos e orientação filosóficos. Essas questões foram, em primeiro lugar, sua compreensão da estrutura do conhecimento filosófico (ou seja, de todo o conhecimento intelectual) como um todo unificado, o que se reflete na classificação das ciências que ele estudou; em segundo lugar, sua avaliação crítica de todas as ciências e filosofias do passado, conforme representadas em sua avaliação das conquistas e deficiências dos filósofos anteriores a ele depois de ter lido seus livros na biblioteca samânida, o que o levou a perceber que a filosofia deveria ser atualizada; e, terceiro, sua ênfase em ter sido um autodidata aponta para a capacidade humana de adquirir, por si, o mais alto conhecimento de modo racional e conduz a um estudo abrangente de todas as funções da alma racional e do modo como ela adquire conhecimento (epistemologia), bem como a uma investigação sobre suas origens, destino, atividades e suas conseqüências (escatologia).

Consequentemente, Avicena se propôs a tarefa de apresentar e escrever sobre a filosofia como um todo integral e não de modo fragmentado e ocasional; de atualizar a filosofia e de estudar como a alma humana (intelecto) conhece como fundação de sua teoria do conhecimento, de sua metodologia lógica e da relação entre os reinos celeste e terrestre, ou divino e humano.

A implementação da primeira tarefa, o tratamento de toda a filosofia como um todo unificado, embora pareça inatingível historicamente, foi realizada por Avicena quase sem esforço. O próprio Aristóteles está no início desse processo. Ele tinha claramente uma concepção da unidade de toda a filosofia que poderia ser sistematicamente apresentada com base na estrutura lógica estabelecida nos *Segundos analíticos* (Barnes, 1994, p. xii), enquanto sua classificação das ciências na *Metafísica* E1 e K7 mostrava qual seria o esboço de tal apresentação sistemática. Na polifonia de vozes e sistemas filosóficos que se seguiram à morte dele em 322 a.C. e durante todo o período helenístico (336-31 a.C.), suas sugestões foram ignoradas pelos peripatéticos e só foram seguidas, no final desse período, por Andrônico de Rodes ainda que apenas para fins da ordem em que ele colocou os tratados escolares de Aristóteles (seu *corpus* que chegou até nós) em sua primeira edição deles. Nos séculos subsequentes, quando a polifonia se reduziu a apenas duas vozes, a dos platonistas e a dos aristotélicos, que acabaram tendo de ser apresentadas como uma só por razões políticas (para se contrapor à voz única “divina” do Império Romano, que se cristianizava rapidamente, tanto no Oriente quanto no Ocidente), a tendência de retornar aos textos dos dois mestres (*ad*

fontes) para a defesa deles, que havia começado antes mesmo da dominação do cristianismo, intensificou-se. Dessa forma, enquanto a classificação das diferentes partes da filosofia continuava a ser apresentada como um projeto virtual para uma possível suma filosófica, a principal forma de discurso filosófico era o tratado individual sobre um ou mais temas correlatos e, predominantemente, o comentário sobre as obras do “divino” Platão e, no século VI, também do “divino” Aristóteles. Quando a filosofia foi ressuscitada após um hiato de cerca de dois séculos (por volta de 600-800) com a tradução e a paráfrase, dessa vez em árabe, dos textos das fontes canônicas (Gutas 2004a), essas práticas de composição reapareceram. Mas o contexto social no qual a filosofia agora se encontrava havia mudado. A população letrada no Oriente islâmico próximo e distante durante o início do período abássida era favorável à filosofia como um sistema científico racional e, com as diferentes partes desse sistema - o currículo filosófico - largamente conhecido em seu alcance se não em detalhes, era possível e, na verdade, esperado, que um leigo instruído como o vizinho de Avicena em Bucara, Abū-l-Ḥasan Aḥmad ibn-‘Abdallāh al-‘Arūḍī (dou seu nome completo porque ele merece ser mencionado em uma história da filosofia), estivesse interessado em ter e ler um relato abrangente de toda a disciplina e comissionar tal trabalho ao jovem Avicena. Avicena aceitou o comissionamento e assim nasceu a primeira suma filosófica que tratava de forma sistemática e consistente, dentro das capas de um único livro, todos os ramos da lógica e da filosofia teórica, conforme classificados na tradição aristotélica. O fato de Avicena ter sido capaz de produzir tal obra (e repeti-la depois mais

sete vezes) é, sem dúvida, um tributo ao seu gênio (universalmente reconhecido tanto naquela época quanto agora), mas o fato de a solicitação de tal obra ter vindo de sua sociedade é uma evidência reveladora da atitude cultural desta sociedade em relação à ciência.

A criação da suma filosófica - e não apenas dessa primeira suma de 'Arūḍī, mas especialmente a obra principal, *A cura*, e a sedutora e alusiva *Indicações e lembretes* - teve consequências importantes. Ela apresentou, pela primeira vez ao mundo, uma descrição abrangente, unificada e internamente autoconsistente da realidade, juntamente com as ferramentas metodológicas para validá-la (lógica) – ela apresentou um sistema científico como uma visão de mundo, difícil de resistir ou mesmo refutar, dadas suas propriedades de autovalidação. Isso foi bom para o estudo e para a disseminação da filosofia. Porém, da mesma forma, e por sua própria natureza, essa visão de mundo tão claramente apresentada, documentada e validada se opunha a outras ideologias em uma sociedade com visões de mundo conflitantes. Até aquela época, os tratados filosóficos sobre assuntos específicos e os comentários abstrusos, as duas formas dominantes de discurso filosófico como acabamos de indicar, eram assuntos para especialistas que não podiam e não reivindicavam o endosso ou a lealdade da sociedade como um todo; a suma filosófica sim. Avicena, que escrevia em diferentes estilos e gêneros para atingir o maior número possível de pessoas como também observado acima, claramente tinha essa intenção. Como resultado, seu sistema filosófico dominou a história intelectual tanto no Islã xiita quanto na maior parte do Islã sunita (Gutas 2002) e, por meio das diversas reações que provocou, determinou e agora pôde explicar os

desenvolvimentos não apenas na filosofia, mas também na teologia e no misticismo, gerando vários campos do que pode ser chamado de parafilosofia⁸: a teologia que usa o discurso filosófico para expressar (ou ocultar) o conteúdo islâmico (a tradição de al-Ghazālī, seus seguidores e imitadores), o misticismo “filosófico” (a tradição de Ibn al-‘Arabī, que foi chamado de “o mestre maior” [*al-Shaykh al-akbar*] para rivalizar com o “preeminente mestre”, como era conhecido Avicena [*al-Shaykh al-raʿīs*]), o ocultismo, a numerologia e o letrismo.

A realização da primeira tarefa implicava necessariamente a segunda, que era atualizar a filosofia. O conhecimento filosófico que Avicena recebeu não era completo nem homogêneo. Ele não tinha

⁸ Isto é, aos olhos de Avicena, que pensava que “as crenças aceitas com base na autoridade [isto é, a autoridade do texto sagrado revelado] a respeito das coisas que são conhecidas apenas por meio de suas causas não possuem certeza intelectual” (GS 5, *De anima*, 250; trad. Gutas 2014a, 184, citado abaixo) e, portanto, não constituem ciência, não importando como foram defendidas. Desde a antiguidade até os dias de hoje, os pensadores concordariam com Avicena que a ciência é apenas a investigação racional e aberta da realidade e não a justificativa de teses predeterminadas imutáveis e inegociáveis aceitas com base em uma autoridade revelada. O fato de alguns estudiosos terem uma concepção mais ampla da filosofia, de modo a incluir nela alguma teologia, baseia-se na diferença semântica que temos hoje entre os termos “ciência” e “filosofia”, de tal forma que “teologia filosófica” seria um termo significativo com referências aceitas (ou pelo menos aceitáveis), enquanto “teologia científica”, se fosse levada a sério e não expressasse alguma posição marginal, seria mais problemática e precisaria de especificação. Mas na antiguidade e na Idade Média, e certamente até Avicena, quando a ciência *era* filosofia e vice-versa, conforme declarado acima na nota 1, essa concepção mais ampla de ciência/filosofia não podia ser mantida. Para filósofos como Farabi e Avicena, o texto revelado tinha de ser acomodado à ciência (ou explicado por ela), não o contrário, como foi cada vez mais o caso com os desenvolvimentos parafilosóficos na história intelectual islâmica após Avicena.

acesso à totalidade das informações, mesmo a mais lacunar, que hoje temos sobre os movimentos filosóficos durante os 1330 anos que o separaram de Aristóteles (o próprio Avicena dá esse número bastante preciso), mas podia ver toda a tradição como essencialmente aristotélica. Platão não estava disponível em árabe, a não ser em breves excertos, nos epítomes de Galeno, em gnomologias e em relatos de segunda mão de Aristóteles e Galeno (Gutas 2012a) e, portanto, Avicena poderia descartá-lo. As escolas filosóficas menores da Antiguidade - os estóicos, epicuristas, céticos e pitagóricos, que haviam deixado de existir muito antes da Antiguidade tardia - ele os conhecia principalmente como nomes com certas posições básicas ou ditos afiliados a elas. Aqueles que chamamos de neoplatônicos ele conhecia como comentadores de Aristóteles, juntamente com os demais, e até mesmo Plotino e Proclo estavam disponíveis para ele em trechos traduzidos sob o nome de Aristóteles, como *Teologia de Aristóteles*⁹ e *O puro bem*¹⁰, respectivamente. No entanto, tanto a diversidade substantiva quanto a temporal dessas fontes na tradição apresentavam graves inconsistências e tendências divergentes, sem falar dos anacronismos, enquanto a obra sobrevivente, até mesmo do próprio Aristóteles, continha discrepâncias e tratamentos incompletos. Ademais, a tradição islâmica anterior a Avicena não era

⁹ NdO: Há uma tradução em português desta obra por Catarina Belo: Pseudo-Aristóteles. *A Teologia de Aristóteles*. Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2010.

¹⁰ NdO: Título árabe do *Liber de causis*, (*Livro das causas*), que exerceu grande influência no mundo latino. Uma tradução em português desta obra, traduzida pelos organizadores deste volume, será publicada em breve nas Obras Completas de Aristóteles (<https://obrasdearistoteles.net/online/>).

menos heterogênea, pois era representada pelo eclético al-Kindī e seus discípulos, os aristotélicos de Bagdá e o *sui generis* Rhazes (de quem Avicena tinha pouca consideração, mesmo como médico). A esses filósofos devem ser acrescentados os teólogos filosoficamente sofisticados dos vários ramos mutazilitas (um de seus representantes mais proeminentes, o juiz ‘Abd-al-Jabbār, Avicena pode ter conhecido em Ray entre 1013 e 1015). Diante dessa situação, Avicena se propôs a tarefa de revisar e de atualizar a filosofia como um sistema internamente autoconsistente e completo que explicasse toda a realidade e fosse logicamente verificável, corrigindo erros na tradição, eliminando argumentos e teses insustentáveis, aprimorando o foco de outros e expandindo e acrescentando temas que exigiam discussão. Uma área que precisava ser acrescentada com mais urgência, tanto na parte teórica quanto na prática da filosofia, para que toda a realidade fosse coberta por seu sistema, era a de todas as manifestações da vida religiosa e eventos paranormais. Como ele disse, “cabe aos seus sucessores [de Aristóteles] juntar as pontas soltas que ele deixou, reparar qualquer brecha que encontrarem no que ele construiu e fornecer corolários aos princípios fundamentais que ele apresentou” (GS 8, 2-3; trad. Gutas 2014a, 36).

Por sua vez, a realização dessa segunda tarefa implicou a terceira, a precisão e a verificabilidade do conhecimento que constituiria o conteúdo de sua filosofia atualizada. A verificabilidade depende de dois fatores interdependentes para a pessoa que faz a verificação: seguir um método produtivo e ter o aparato mental para empregar esse método e entender seus resultados. O método que

Avicena adotou já no início de sua carreira foi a lógica, e o aparato mental com o qual conhecemos envolveu a compreensão e o estudo da alma racional humana. Assim, a lógica e a teoria da alma como base para a epistemologia são os dois motores que impulsionam a filosofia de Avicena. Ele escreveu mais, e com mais frequência, sobre esses dois assuntos do que sobre qualquer outro.

3. Lógica e empirismo

O ponto de partida da lógica de Avicena é que todo o conhecimento consiste em formar conceitos (*taṣawwur*) por meio de definições - isto é, à boa maneira aristotélica, perceber o gênero e a diferença específica de algo - ou reconhecer a verdade (*taṣdīq*) de uma afirmação categórica por meio de silogismos. Aqui, a inspiração é claramente o início dos *Segundos analíticos* de Aristóteles (cf. Lameer 2006). Avicena levou esse livro a sério, seguindo tanto o currículo, no qual esse livro se tornou o centro da prática lógica, quanto, especialmente, seus dois predecessores peripatéticos em Bagdá, Abū-Bishr Mattā e al-Fārābī, que o tornaram a pedra angular de suas filosofias e divulgaram suas virtudes (cf. Marmura 1990).

Reconhecer a verdade de uma afirmação categórica significava verificá-la e isso só poderia ser feito tomando essa afirmação como a conclusão de um silogismo, em seguida, construindo o silogismo que a concluiria. Como há três termos em um silogismo, dois dos quais, o menor e o maior, estando presentes na conclusão, o silogismo que leva a essa conclusão só pode ser construída se descobrirmos ou

adivinharmos corretamente qual é o termo médio que explica a conexão entre os dois termos extremos. Em outras palavras, se buscamos verificar a afirmação ‘ A é C ’, devemos procurar um B adequado para construir um silogismo da seguinte forma: “ A é B , B é C , portanto A é C ”. A importância do termo médio é discutida nos *Segundos analíticos* (I,34), onde Aristóteles especifica ainda: “Acumen é um talento para atingir (*eustochia*) o termo médio em um tempo imperceptível” (tradução de Barnes 1994). Avicena adotou o conceito de talento para encontrar o termo médio, traduzido literalmente na versão árabe como *ħads* (adivinhar corretamente, acertar corretamente a resposta), e fez dele a pedra angular de sua epistemologia (Gutas 2001). Essa teoria tornou o núcleo da verificação silogística por meio do acerto do termo médio o único elemento indispensável de todo conhecimento intelectual certo e explicou por que as pessoas diferem em sua habilidade de aplicar esse método silogístico, pressupondo que elas possuem um talento variável para isso, como é o caso de todas as faculdades humanas.

Em essência, seguir esse método de verificação lógica significava, para Avicena, examinar os textos de Aristóteles lidos na ordem em que são apresentados no currículo e testar a validade de cada parágrafo. A maneira como ele fez isso na prática, descobrindo as figuras e formas de silogismos implícitos nos textos de Aristóteles, pode ser vista em várias passagens de suas obras. Em seu décimo oitavo ano, ele havia internalizado o currículo filosófico e o verificado, para sua própria satisfação, como um sistema coerente com uma estrutura lógica que explica toda a realidade.

De acordo com a visão científica do universo em sua época, a qual estudou no currículo - o mundo sublunar aristotélico com a cosmologia ptolomaica e o sublunar com o emanacionismo neoplatônico - todos os inteligíveis (todos os conceitos universais e os princípios de todos os particulares, ou, como diz Avicena, “as formas das coisas como elas são em si mesmas”) eram o objeto eterno do pensamento pelo Primeiro Princípio e, depois, em ordem hierárquica descendente, pelos intelectos das esferas celestes que emanavam do Primeiro e terminavam com o intelecto agente (*al-‘aql al-fa‘āl*), o intelecto do reino terrestre. Avicena, ao reconhecer a descoberta do termo médio como elemento central da análise lógica, estabeleceu, por um lado, que a estrutura silogística de todo o conhecimento é igual a como ele é pensado pelos intelectos celestes e, por outro lado, permitiu que Avicena unificasse e integrasse os diferentes níveis de sua aquisição pelo intelecto humano em um único modelo explicativo. Como resultado, ele conseguiu desmistificar conceitos como inspiração, entusiasmo, visão mística e revelação profética, explicando todos como funções naturais da alma racional. No nível básico, há o pensamento discursivo no qual o intelecto procede à construção de silogismos passo a passo com a ajuda dos sentidos internos e externos e adquire os inteligíveis ao descobrir os termos médios (algo que, em termos emanacionistas - mas também, embora de forma menos evidente, aristotélicos - é descrito como entrar em “contato” com o intelecto agente, a ser discutido mais adiante, nota 6). Em um nível mais elevado, Avicena analisou o pensamento não discursivo, que não leva tempo e apreende seu objeto em um único ato de intelecção, embora o

conhecimento adquirido seja ainda estruturado de forma silogística, completo com termos médios (porque, em seu *locus*, o intelecto agente é estruturado dessa forma) (Adamson 2004). Avicena também discutiu a facilidade ou hábito para a intelecção que ele chamou de visão direta ou experiência (*mushāhada*) dos inteligíveis. Isso ocorre após o envolvimento prolongado com técnicas intelectivas via meios silogísticos até que o intelecto humano não seja obstruído pelos sentidos internos ou externos e tenha adquirido certa familiaridade ou “intimidade” com seu objeto, “sem, no entanto, o termo médio deixar de estar presente”. Esse tipo de intelecção é acompanhado por um estado emocional de alegria e prazer (Gutas 2006a, b). O nível mais alto de intelecção é o do profeta que, por causa de sua capacidade supremamente desenvolvida de encontrar termos médios, adquire os inteligíveis “de uma vez só ou quase de uma só vez [...] em uma ordem que inclui os termos médios” (GS 6, 273-274; trad. Gutas 2014a, 184).

Avicena sustenta que esse conhecimento que representa e explica a realidade e o modo como as coisas são também corresponde ao que é encontrado nos livros, isto é, à filosofia ou, mais especificamente, às ciências filosóficas, conforme classificadas e ensinadas na tradição aristotélica. No entanto, a identidade entre o conhecimento absoluto, na forma dos inteligíveis contidos nos intelectos das esferas celestes, e a filosofia, conforme registrada na tradição aristotélica, não é completa. Embora o aristotelismo seja a tradição filosófica mais digna de adesão, Avicena diz que ele não é, no entanto, perfeito e é tarefa dos filósofos corrigi-lo e ampliá-lo por meio da aquisição de outros inteligíveis via processos silogísticos. Foi

essa compreensão que permitiu a Avicena ter uma visão progressiva da história da filosofia e estabelecer a estrutura para seu projeto filosófico. Pois embora o conhecimento a ser adquirido, em si mesmo e no plano transcendente dos intelectos celestes eternos, seja um sistema fechado e, portanto, estático, em um nível humano e na história, ele é evolutivo. Cada filósofo, por meio de seu próprio raciocínio silogístico e habilidade de descobrir corretamente os termos médios, modifica e completa o trabalho de seus predecessores e atinge um nível de conhecimento que é uma aproximação cada vez maior do mundo inteligível, dos inteligíveis como contidos nos intelectos das esferas e, portanto, da verdade ela mesma. Avicena tinha consciência de ter atingido um novo patamar na busca da verdade filosófica e de sua verificação, mas nunca afirmou ter esgotado tudo; em suas obras posteriores, ele lamentou as limitações do conhecimento humano e incentivou seus leitores a continuarem com a tarefa de aprimorar a filosofia e aumentar o estoque de conhecimento.

O intelecto humano pode se engajar em um processo silogístico na ordem que inclui os termos médios e que é idêntico ao dos intelectos celestes pela simples razão, conforme Avicena insiste repetidamente, de que tanto o intelecto humano quanto o celeste são congêneres (*mujānis*), i.e., substâncias imateriais. No entanto, a respectiva aquisição de conhecimento de cada um é diferente por causa de suas diferentes circunstâncias: o intelecto humano passa a existir em um estado absolutamente potencial e necessita estar associado ao corpo perecível para se atualizar, enquanto os intelectos

celestes estão relacionados com os corpos eternos e estão permanentemente em ato.

Assim, sem restrições, o conhecimento deles pode ser completamente intelectual porque percebem e conhecem os inteligíveis a partir do que os causa, enquanto o intelecto humano necessita dos sentidos corpóreos, tanto externos quanto internos, para perceber o efeito de um inteligível a partir do qual ele pode raciocinar silogisticamente de volta à sua causa. Isso torna necessário que Avicena tenha uma teoria do conhecimento empírica, de acordo com a qual “os sentidos são os meios pelos quais a alma humana adquire diferentes tipos de conhecimento (*ma‘ārif*)”, e a predisposição do homem para as noções e princípios primeiros do conhecimento, que chegam a ele sem que ele perceba, é ela mesma atualizada pela experiência dos particulares (GS 12a, 23; tradução e análise em Gutas 2014b-VII, esp. pp. 25-27).

Para o conhecimento humano, portanto, o intelecto funciona como um processador das informações fornecidas pelos sentidos externos e internos. É importante perceber que isso não ocorre porque o intelecto não tem a constituição para ter conhecimento puramente intelectual, como as esferas celestes, mas porque sua existência no mundo sublunar do tempo e da matéria perecível impede sua compreensão dos inteligíveis por meio das causas delas. Em vez disso, ele deve se dirigir a eles a partir dos efeitos percebidos. No entanto, uma vez que a alma tenha se libertado do corpo após a morte e se, enquanto ainda estiver com o corpo, tiver adquirido a predisposição para perceber os inteligíveis por meio de treinamento filosófico, ela poderá contemplar os inteligíveis por meio das causas

delas e se tornar exatamente como as esferas celestes, atingindo um estado que Avicena descreve como felicidade em termos filosóficos e paraíso em termos religiosos.

4. A metafísica da alma racional; a filosofia prática

O empirismo racionalista de Avicena é a principal razão pela qual ele se esforçou em sua filosofia para, por um lado, aperfeiçoar e ajustar o método lógico e, por outro, para estudar, a um nível sem precedentes de sofisticação e precisão, a alma humana (racional) e os processos cognitivos que fornecem conhecimento por meio da aplicação de métodos empíricos racionais. Em várias obras, seção após seção, capítulo após capítulo, ele analisa não apenas as questões de lógica formal, mas também a mecânica por meio da qual a alma racional adquire conhecimento e, em particular, as condições que operam no processo de descobrir o termo médio: como trabalhar para o obter e onde procurá-lo e quais são os aparatos e as operações da alma que o produzem (Gutas 2001). Isso implicou em um estudo detalhado das operações da alma em sua totalidade e em todas as suas funções, sejam elas racionais, animais ou vegetativas. Ele mapeou minuciosamente as operações de todos os sentidos, tanto os cinco sentidos externos quanto, especialmente, os cinco sentidos internos localizados no cérebro - sentido comum, imaginativo (onde as formas das coisas são armazenadas), imaginação, estimativa (que

julga o significado imperceptível ou as conotações para nós dos objetos percebidos, como amizade e inimizade, o que inclui também a sensação instintiva) e memória - e como eles podem ajudar ou atrapalhar o intelecto a descobrir o termo médio e perceber os inteligíveis de modo mais geral.

Quando, ao final de todas essas operações descritas acima, o intelecto descobre um termo médio ou simplesmente percebe um inteligível sobre o qual não estava pensando antes, ele adquire o inteligível em questão (daí se chamar esse estágio de intelecção de “intelecto adquirido”, *al-‘aql al-mustafād*), ou, dito de outro modo, adquire-o do intelecto agente que o pensa eterna e atemporalmente uma vez que o intelecto agente é, de fato, o *locus* de todos os inteligíveis, não havendo outro lugar em que tenham existência em ato sempre. O intelecto humano pode pensar em um inteligível por algum tempo, mas depois ele desaparece, pois é impossível para o intelecto imaterial “armazená-lo” ou ter memória dele, o que não ocorre com os dois sentidos internos, o imaginativo e a memória, que têm como função armazenar seus objetos específicos (formas e atributos conotativos) porque têm uma base material no cérebro. Avicena chama esse processo de aquisição ou apreensão dos inteligíveis de “contato” (*ittiṣāl*) entre o intelecto humano e o agente¹¹. Na linguagem emanacionista que ele herdou da tradição

¹¹ O termo árabe *ittiṣāl* usado por Avicena é erroneamente traduzido por alguns como “junção” (mais recentemente por Geoffroy et al. 2014, p. 96, “jonction”). Junção significa juntar, e juntar significa “juntar de modo a tornar contínuo ou formar uma unidade” (definição do dicionário). Em nenhum lugar há qualquer indicação ou texto de Avicena que diga que a alma humana se torna uma com o intelecto agente,

ou, como no caso do comentário à *Metafísica Lambda* (Geoffroy et al. 2014, 58 e 96, nota 44), com o primeiro princípio; isso implicaria, em primeiro lugar, que a alma racional humana perde sua identidade ao se unir ao intelecto agente (ou, blasfemando, ao Primeiro), em segundo lugar, que ela conhece todos os inteligíveis, como o intelecto agente, uma vez que se torna um com ele (pois como então a alma humana, agora indiferenciada do intelecto agente, seria capaz de adquirir apenas um dos inúmeros inteligíveis que este último sempre pensa?) e, terceiro, que tudo isso acontece - essencialmente a alma humana se torna divina, uma vez que se uniu ao intelecto agente ou ao Primeiro - enquanto ainda está no corpo! Essa é uma representação errônea das ideias de Avicena. “Contato”, *ittiṣāl*, é uma forma metafórica de descrever (e isso pode ser descrito apenas metaforicamente, já que tanto a alma racional humana quanto o intelecto agente são substâncias imateriais e não há nenhuma palavra para descrever o “contato” de duas substâncias imateriais) como a alma humana se relaciona com o intelecto agente quando ela adquire um inteligível que, por sua própria natureza, é pensado em ato atemporalmente pelo intelecto agente, ou, para usar outra metáfora, é “armazenado” nele, uma vez que o intelecto agente é o único local onde os inteligíveis podem de fato existir perpetuamente (quando não os estamos pensando). Avicena, na verdade, explica, na própria passagem do comentário sobre *Lambda* que acabamos de citar, o que esse “contato” implica ao parafrasear Aristóteles; ele diz: “e quanto ao ‘que entende a si mesmo, é’ a substância ‘do intelecto à medida que adquire o inteligível, porque se torna inteligível’ imediatamente, assim como se ‘o tocasse’ (*yulāmisuhu*), por exemplo” (Geoffroy et al. 2014, 59, citado também abaixo na seção de conclusão). Aqui a palavra “tocar”, *yulāmisuhu*, explica “contato”, *ittiṣāl*. Ora, isso é tudo o que Aristóteles afirma na mesma passagem em *Lambda*, 1072b21, que a intelecção do inteligível pelo intelecto acontece pelo fato de um “tocar” o outro, *thigganōn*. Essa palavra grega foi traduzida, muito apropriadamente, por *yulāmisuhu*, e é isso que Avicena está citando. É bem provável que esse uso da metáfora do toque por Aristóteles (também empregada em outros lugares por ele) tenha sugerido a Avicena que usasse a palavra *ittiṣāl* para descrever essa relação entre o pensador e o pensamento no momento do pensar. O significado da metáfora em Aristóteles é descrito da seguinte forma por W.D. Ross: “A metáfora do contato na descrição da simples apreensão... em 1072b21. Suas implicações são (1) a ausência de qualquer possibilidade de erro ..., (2) a aparente ... ausência de meio no caso do toque. *To thiggin* [tocar] significa uma apreensão que é infalível e direta” (W.D. Ross, *Aristotle's*

neoplatônica e que incorporou em sua própria compreensão da cosmologia das esferas concêntricas do universo, com seus intelectos e almas intercomunicantes, ele se referiu ao fluxo de conhecimento do mundo superior para o intelecto humano como “efluência divina” (*al-fayḍ al-ilāhī*). A razão pela qual isso é de todo possível é novamente a consubstancialidade e a natureza congênere de todos os intelectos, tanto humanos quanto celestes. Conforme já mencionado, somente por causa de suas circunstâncias variadas os últimos pensam os inteligíveis de forma direta, permanente e atemporal, enquanto o intelecto humano tem que avançar da potencialidade para a atualidade no tempo por meios técnicos que levam à descoberta do termo médio enquanto é auxiliado por todas as outras faculdades da alma e do corpo.

A própria formulação dessa aquisição de conhecimento pelo intelecto humano – “contato com o intelecto agente” ou recebimento da “efluência divina” - induziu ao erro os estudantes de Avicena que pensaram que esse “fluxo” de conhecimento do divino para o intelecto humano é automático e devido à graça de Deus, ou é infalível e místico. Mas isso é infundado; o “fluxo” não tem nada de

Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford: Clarendon Press, 1958, II.277). Isso é o que Avicena manifestamente entendeu por isso - ele foi um excelente aluno de Aristóteles, não menos do que Averróis, apenas mais original - e como ele o usou; e é por isso que o conhecimento de um inteligível adquirido no final de um processo silogístico quando o termo médio é adivinhado corretamente - expresso metaforicamente quando o intelecto humano entra em contato com o intelecto ativo - é infalível e direto. A leitura de “junção” ou “união” em Avicena, mística ou não, não é apoiada nem pela linguagem nem pelo pensamento de Avicena. Cf. Gutas 2022.

místico: ele significa apenas que os inteligíveis estão permanentemente disponíveis para os intelectos humanos que buscam um termo médio ou outros inteligíveis no final de um processo de pensamento por meio de abstração e silogismos. Avicena é bastante explícito quanto à necessidade de o intelecto humano estar preparado e exigir que se descubra um termo médio, ou que se busque ativamente um inteligível a fim de o receber. Ele diz expressamente: “O princípio ativo [isto é, o intelecto agente] deixa fluir sobre a alma [racional humana] forma após forma, *de acordo com a demanda da alma*; e quando a alma se afasta dele [intelecto agente], então a efluência é interrompida” (GS 5, *De anima*, 245-246; trad. Gutas 2014a, 377; cf. Hasse 2013, 118).

O mesmo se aplica a outras formas de comunicação do mundo superior. No caso do profeta, ele adquire todos os inteligíveis que constituem o conhecimento completo com termos médios, como já mencionado, porque a capacidade intelectual de sua alma racional para atingir os termos médios e adquirir os inteligíveis é extraordinariamente alta. Essa capacidade é combinada com um sentido interno, a imaginação, também altamente desenvolvido que pode traduzir esse conhecimento intelectual em linguagem e imagens (na forma de um livro revelado) que a grande maioria dos seres humanos pode entender facilmente. Porém, somado ao conhecimento inteligível, o eflúvio divino dos intelectos e das almas das esferas celestes também inclui informações sobre eventos na Terra, passados, presentes e futuros - o que Avicena chama de “o oculto” (*al-ghayb*) -, pelos quais os intelectos e as almas das esferas celestes são diretamente responsáveis. Essas informações também

podem ser recebidas pelos seres humanos de várias formas - como sonhos ou sonhos acordados, visões, ou mensagens para adivinhos - dependendo do nível de equilíbrio humoral do receptor, do funcionamento adequado de seus sentidos internos e externos e da prontidão de seu intelecto. Alguém cujo sentido interno da imaginação ou estimativa é hiperativo, por exemplo, pode ser prejudicado na recepção clara de imagens de sonhos de modo que seus sonhos exijam interpretação, enquanto outra pessoa não tão aflita pode receber mensagens mais claras; ou um adivinho que deseja receber informações sobre o futuro precisa se esforçar muito por muito tempo para gerar esse equilíbrio humoral por meio do esforço, preparando assim seu intelecto para receber a mensagem.

Portanto, a logística da recepção de informações do mundo superior varia de acordo com o que está sendo comunicado e com quem está recebendo, mas em todos os casos o destinatário precisa estar pronto e predisposto para as receber. Todos os seres humanos têm o aparato físico e mental para adquirir conhecimento inteligível e superior e os meios para o fazer, mas precisam trabalhar para isso, assim como precisam se preparar para a bem-aventurança na vida após a morte enquanto suas almas racionais imortais ainda estiverem ligadas ao corpo. Não há livre emanção dos inteligíveis nos seres humanos que ficam de pernas para o ar (*couch-potato*), nem contemplação das realidades eternas na vida após a morte na companhia das esferas celestes (o paraíso de Avicena). Pensar assim seria negar todo o projeto filosófico que Avicena meticulosamente construiu.

Essa análise e compreensão da alma racional, elaborada com precisão com base na teoria aristotélica, mas que também vai muito além dela, permite que Avicena se envolva sistematicamente, em primeiro lugar, com todos os aspectos da religião, tanto cognitivos quanto sociais, e, em segundo lugar, com o que chamaríamos de fenômenos paranormais (prognosticação do futuro, telecinesia, mau-olhado etc.). Todas as questões relacionadas ao lado cognitivo da religião foram adicionadas ao conteúdo tradicional da metafísica e aquelas relacionadas ao lado social foram adicionadas às ciências práticas. No primeiro caso, ele criou uma verdadeira metafísica da alma racional (Gutas 2012b), a qual ele acrescentou ao tratamento tradicional da metafísica (ser enquanto tal, filosofia primeira, teologia natural) assim como um assunto adicional chamado “teológico” (*al-‘ilm al-ilāhī, al-ṣinā‘a al-ilāhīyya*). Seu conteúdo pode ser visto em seu extenso tratamento que vai até a parte final da metafísica de *A cura* como se segue:

- Livro 9, Capítulo 7: Destino da alma racional na vida após a morte, sua alegria e miséria; a verdadeira felicidade é o aperfeiçoamento da alma racional por meio do conhecimento.

- Livro 10, Capítulo 1: Efeitos celestes sobre o mundo: inspiração, sonhos, oração, punição celeste, profecia, astrologia.

No lado social da religião, ele acrescentou uma quarta subdivisão à filosofia prática (além de ética, administração doméstica e política) que ele chamou de “a disciplina de legislar” (*al-ṣinā‘a al-shārī‘a*, Kaya 2012; Kaya 2014; Gutas 2014a, 470-471, 497). Como mencionado acima, o profeta, por meio de sua habilidade supremamente desenvolvida de descobrir o meio termo dos

silogismos, adquire todo o conhecimento (todos os inteligíveis pensados em ato pelo intelecto agente) “de uma vez ou quase”. Essa aquisição ‘não é uma recepção acrítica [desse conhecimento] baseada meramente na autoridade; antes ocorre em uma ordem que inclui os termos médios, pois as crenças aceitas por autoridade relativas a coisas que são conhecidas apenas por meio de suas causas não possuem certeza intelectual” (GS 5, *De anima*, 249-250; trad. Gutas 2014a, 183-184). Com esse conhecimento seguro e silogisticamente verificado, o profeta está em posição de legislar e regular a vida social, além de ter uma base legítima para obter consentimento. Os assuntos de todas as partes da filosofia prática são abordados brevemente também no final d’*A cura*, como segue:

- Livro 10, Capítulo 2: Prova de profecia com base na necessidade de leis a serem promulgadas pelo profeta legislador a fim de regular a vida social, a qual é necessária para a sobrevivência humana.

- Capítulo 3: Atos de adoração como lembretes da vida após a morte e como exercícios que predispõem a alma racional a se engajar na intelecção (cf. Gutas 2014a, 206-208).

- Capítulo 4: Gerenciamento doméstico.

- Capítulo 5: Política (o califado e a legislação); ética.

5. Conclusão

Avicena sintetizou as várias vertentes do pensamento filosófico que herdou - as tradições helênicas que sobreviveram, juntamente

com os desenvolvimentos da filosofia e da teologia no interior do Islã - em um sistema científico autoconsistente que explicava toda a realidade. Seu edifício científico baseava-se na física e na metafísica aristotélicas, complementadas pelo emanacionismo neoplatônico no contexto da cosmologia ptolomaica, todas revisadas, repensadas e reavaliadas criticamente por ele. Sua façanha consistiu na harmonização das partes díspares em um todo racional e, particularmente, em trazer os mundos sublunar e supralunar para uma relação inteligível para a qual ele argumentou logicamente. O sistema era, portanto, tanto um programa de pesquisa quanto uma visão de mundo.

A ética aristotélica forneceu a base do edifício. O imperativo de conhecer, e de conhecer racionalmente, que é a motivação por trás da concepção de Avicena e, então, a realização de seu sistema científico, é baseado no conceito de felicidade de Aristóteles como a atividade daquilo que diferencia os humanos de todas as outras formas de vida orgânica, a mente (*Ética nicomaqueia* X.7, 1177b19-25): “a atividade do intelecto é pensada ser distinguida pelo trabalho árduo (*spoudê, ijthād*), uma vez que emprega teoria e não deseja ter nenhum outro fim, exceto a si mesma; e tem seu próprio prazer [...]. Felicidade completa (*eudaimonia, sa‘āda*) é isso.”¹² Avicena subscreveu completamente essa visão da felicidade humana neste mundo e a ampliou para a tornar também a base da felicidade no

¹² Esta é a tradução do autor da tradução árabe, uma vez que é o que Avicena leu, em Akasoy e Fidora, 2005, pp. 560-561. Ela segue, com pequenas alterações, a tradução de D.M. Dunlop apresentada ali.

próximo - de fato, ele a tornou um prerequisite para a felicidade no próximo. Somente a vida contemplativa enquanto no corpo prepara o intelecto, que precisa usar os sentidos corpóreos externos e internos para adquirir conhecimento e obter a predisposição para pensar os inteligíveis, para a vida contemplativa após a morte. Ao entender o objetivo da vida humana dessa maneira, Avicena estava novamente sendo fiel à visão aristotélica de felicidade divina como a identidade entre o que pensa, o pensamento e o que é pensado (*Metafísica* XII.7, 1072b18-26). Usando as palavras de Aristóteles, Avicena parafraseia essa passagem da seguinte forma: “Quanto ao principal ‘entendimento (*noêsis*, *fahm*) em si mesmo, ele é o que há de melhor em si mesmo’; e quanto ao ‘que entende a si mesmo, ele é’ a substância ‘do intelecto na medida em que ele adquire o inteligível porque ele se torna inteligível’ imediatamente, exatamente como se ‘ele o tocasse’, por exemplo. ‘E o intelecto’, aquilo que entende, ‘e o inteligível são um e o mesmo’ com relação à essência da coisa na medida em que ela se relaciona a si mesma... ‘E se <o estado> da divindade é sempre como o estado no qual às vezes estamos, então isso é maravilhoso; e se é mais, então é ainda mais maravilhoso” (Geoffroy et al. 2014, 59).¹³

¹³ Aqui, no texto de Avicena, como na tradução de Ustâth da *Metafísica* que ele segue, o árabe diz *fa-in kâna l-ilâhu abadan ka-hâlinâ fi waqtin mâ*, que deve ser complementado como segue para tornar o árabe aceitável, como feito na tradução: *fa-in kâna <hâlu> l-ilâhi abadan ka-hâlina fi waqtin mâ* (sem esse complemento, o árabe significaria “se a divindade é sempre como nosso estado às vezes”, o que faz pouco sentido literalmente). A adição da palavra *hâl* representa o grego οὐτως ἔχει, e a frase então corresponde perfeitamente ao grego original, εἰ οὖν οὕτως [εἶ] ἔχει ὡς

Há, portanto, um aspecto profundamente ético no sistema filosófico de Avicena. A concepção central era a vida da alma racional: porque nossos intelectos teóricos - nosso eu - são consubstanciais com os intelectos celestes, é nosso dever cósmico permitir que nossos intelectos alcancem seu pleno potencial e se comportem como os intelectos celestes, ou seja, pensem os inteligíveis (cf. Lizzini 2009). E porque a nós (isto é, nosso núcleo essencial que nos identifica e sobrevive, nossas almas racionais) é dado um corpo e nossa materialidade dificulta a intelecção sem impedimentos como aquela desfrutada pelo Primeiro e pelos outros seres celestes, temos de cuidar do corpo por todos os meios, comportamentais (práticas religiosas, conduta ética) e farmacológicos para levar o temperamento humoral dele a um nível de equilíbrio que ajudará a função do intelecto nesta vida e o preparará para a intelecção desimpedida e contínua, como a da divindade, na próxima. Essa é a ética humanista ditada por uma visão científica de mundo.

ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί, e a paráfrase de Temístio, que Avicena estava seguindo de perto, *fa-in kāna mā huwa li-llāhi dā'imān bi-manzilati mā huwa la-nā fī ba'ḍi l- awqāti*, (Badawī 1947, pp. 17-18), onde a repetição de *mā* corresponde à repetição de *hāl* na tradução de Uṣṭāth. Como a palavra *hāl* está ausente em todos os testemunhos disponíveis da tradução de Uṣṭāth (supondo que as edições disponíveis sejam precisas), ela deve ter caído do texto muito cedo em sua transmissão (como um erro primitivo). Por outro lado, a palavra εὖ, no grego, não é traduzida no árabe (e é, portanto, isolada no texto acima), mas isso se deve à sua ausência no manuscrito grego usado por Uṣṭāth, como também está ausente no manuscrito grego existente J (e também na paráfrase de Temístio), a cuja tradição o exemplar grego para a tradução de Uṣṭāth e os manuscritos de Temístio devem ter pertencido.

6. Bibliografia

Além das referências que se encontram no texto, esta bibliografia também lista vários estudos recentes sobre Avicena, juntamente com algumas obras de referência. Para obter uma lista completa das obras de Avicena em árabe e persa, suas edições, traduções, estudos e também para obter mais bibliografia, consulte o inventário em Gutas 2014a.

6.1 Obras de Ibn Sina

GL 4 = *A ciência da lógica*, em verso (Urjūza fi ‘ilm al-mantiq). Texto em *Mantiq al-mashriqiyyin wa-l-Qaṣīda al-muzdawija, taṣnīf al-Raʿīs Abī ‘Alī Ibn Sīnā*, Cairo 1910, pp. 1-18. Tradução latina moderna em Aug. Schmoelders, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1836, pp. 26-42.

GM 7 = *Vivo, filho do Acordado* (Ḥayy Ibn-Yaqzān). Texto em M.A.F. Mehren, *Traitéés mystiques d’Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d’Avicenne*, I, Leiden 1889-1899. Tradução francesa por Goichon 1959.

GM 8 = *O pássaro (al-Ṭayr)*. Texto em Mehren (as in GM 7), II, 27-32. Tradução inglesa em Heath 1990.

GM 9 = *A pérola divina: professando a unidade de Deus* (Al-Jumāna al-ilāhiyya fi l-tawḥīd). Não há edição ou tradução disponíveis.

GMed 1 = *O cânon de medicina (al-Qānūn fī l-ṭibb)*. Texto in E. al-Qashsh and ‘Alī Zay‘ūr, eds., *Al-Qānūn fī l-ṭibb*, 4 vols., Beirut

- 1413/1993. Para as várias traduções parciais, ver Janssens 1991, 30–35, e Janssens 1999, 17–18.
- GMed 27 = *Medicina, em verso (Urjūza fī l-ṭibb)*. Texto e tradução francesa em H. Jahier and A. Nouredine, eds., *Avicenne, Poème de la médecine*, Paris 1956.
- GP 8 = *Respostas às questões feitas por Bīrūnī* (Al-Ajwiba ‘an masā’il Abī Rayḥān al-Bīrūnī). Texto em S.H. Nasr e M. Mohaghegh, Abū Reyḥān Bērūnī va Ebn-e Sīnā, Al-As’ila wa-l-ajwiba, Tehran 1352Sh/1974. Tradução em inglês em R. Berjak and M. Iqbal, “Ibn Sīnā - al-Bīrūnī Correspondence,” *Islam & Science* 1 (2003) 91–98, 253–260; 2 (2004) 57–62, 181–187; 3 (2005) 57–62, 166–170.
- GP 10 = *Compêndio sobre a alma* (Kitāb fī l-Nafs ‘alā sunnat al-iḥtiṣār). Texto e tradução alemã em S. Landauer, “Die Psychologie des Ibn Sīnā,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29 (1875) 335–418.
- GPP 1 = *Piedade e pecado (al-Birr wa-l-ithm)*. Esta obra não sobreviveu exceto por meio de alguns fragmentos de origem questionável; ver Gutas 2014a, 498. Um fragment em um MS com este título foi publicado em ‘A.Z. Shamsaddīn, ed., *Al-Madhhab al-tarbawī ‘inda Ibn Sīnā*, Beirut 1988, pp. 353–368.
- GPW 1 = *Carta aos sábios de Bagdá* (Risāla ilā ‘ulamā’ Baghdād yas’aluhum al-inṣāf baynahu wa-bayna rajul Hamadhānī yaddā’ l-ḥikma). Texto em E. Yarshater, ed., Panj Resāle, Tehran 1332Sh/1953, pp. 73–90. Tradução alemã em R. Arnzen, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie*, Berlin 2011, pp. 355–370.

GPW 2 = *Carta a um amigo* (R. ilā ṣadīq yas'aluhu l-inṣāf baynahu wa-bayna l-Hamadhānī alladhī yadda'ī l-ḥikma). Texto e tradução francesa em Y. Michot, Ibn Sînâ. *Lettre au vizir Abû Sa'd*, Beirut and Paris 2000.

GPW 3 = *Repudiando as acusações de imitação do Alcorão* (R. fi intifā' 'ammā nusiba ilayhi min mu'āraḍat al-Qur'ān). Texto e tradução francesa em Y. Michot, "Le Riz trop cuit du Kirmânî," em *Mélanges offerts à Hossam Elkhadem, F. Daelemans et al.*, eds., Archives et Bibliothèques de Belgique, Numéro Spécial 83, Brussels 2007, pp. 81–129.

GS 2 = *A compilação / Filosofia para 'Arūḍī* (al-Majmū' / al-Ḥikma al-'Arūḍiyya). Texto em M. Ṣāliḥ, *Kitāb al-Majmū' aw al-Ḥikma al-'Arūḍiyya*, Beirut 1428/2007. Não existe nenhuma tradução completa desta obra.

GS 3 = *Elementos de filosofia* ('*Uyūn al-ḥikma*). Texto em 'A. Badawī, ed., *Avicennae Fontes Sapientiae* [Mémorial Avicenne - V], Cairo 1954. Nenhuma tradução disponível.

GS 5 = *A cura* (*al-Shifā'*). Edição feita por vários especialistas em 22 volumes, Cairo 1952–1983.

De anima = (parte de *A cura*). Texto em F. Rahman, ed., *Avicenna's De anima*, London: Oxford University Press, 1959. Nenhuma tradução disponível¹⁴. Para traduções parciais em inglês, ver *A salvação*.

¹⁴ NdO: Existe uma tradução em português por M. Attie Filho (*Avicena, O livro da alma*, Editora Globo, 2014).

- GS 6 = *A salvação (al-Najāt)*. Texto em M.T. Dāneshpajūh, ed., *Al-Najāt*, Tehran 1364Sh/[1985]. Tradução em inglês da parte da lógica em A.Q. Ahmed, *Avicenna's Deliverance: Logic*, Karachi: Oxford University Press, 2011. Tradução em inglês da parte da alma em F. Rahman, *Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, Chapter VI*, London: Oxford University Press, 1952.
- GS 7 = *Filosofia para 'Alā'-ad-Dawla (Dāneshnāme-ye 'Alā'ī)*. Texto em M. Meshkāt, *Mantiq and Ṭabī'yyāt*; M. Mo'īn, *Ilāhiyyāt*; and M. Mīnovī, *Riyāḍīyyāt*, Tehran 1331Sh/[1952]. Tradução francesa em M. Achena and Henri Massé, *Le livre de science*, Paris: Les Belles Lettres / UNESCO, 2^o1986.
- GS 8 = *Os orientais; Filosofia oriental (al-Mashriqiyyūn; al-Ḥikma al-mashriqiyya)*. Texto em Mantīq al-mashriqiyyīn wa-l-Qaṣīda al-muzdawīja, taṣnīf al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā, Cairo 1910.
- GS 9 = *Indicações e lembretes (al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt)*. Texto em J. Forget, Ibn Sīnā. Le livre des théorèmes et des avertissements, Leiden 1892, e in M. Zāre'ī, *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt li-l-Shaykh al-Ra'īs Ibn Sīnā*, Qum 1381Sh/2002. Tradução francesa em in Goichon 1951; Tradução inglesa em Inati 1984, 1996, e 2014.
- GS 10 = *O disponível e o válido [da Filosofia] (al-Ḥāṣil wa-l-maḥṣūl)*. Não chegou até nós.
- GS 11 = *Julgamento justo (al-Inṣāf)*. Apenas as seguintes partes chegaram até nós:
- (a) = *Comentário à [Metafísica] Lambda (Sharḥ Kitāb al-lām)*. Texto and tradução francesa em in Geoffroy et al. 2014.

- (b) = *Comentário à Teologia de Aristóteles (Tafsīr/Sharḥ Kitāb Uthūlūjīyā)*. Texto em Badawī 1947, pp. 37–74. Tradução francesa em Vajda 1951.
- (c) = *Glossas marginais sobre o De anima de Aristóteles (al-Taʿlīqāt ʿalā ḥawāšī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs)*. Texto em Badawī 1947, pp. 75–116; Não há tradução disponível.
- GS 12a = *Notas (al-Taʿlīqāt)*. Texto em ʿA. Badawī, *Ibn Sīnā, al-Taʿlīqāt*, Cairo 1973. Nenhuma tradução completa disponível.
- GS 14 = *Discussões (al-Mubāḥathāt)*. Texto in M. Bīdārfar, *Al-Mubāḥathāt*, Qum 1371Sh/1992.

6.2 Fontes secundárias

- Adamson, P., 2004, “Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle,” in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, J. McGinnis (ed.), Leiden: Brill, pp. 87–111.
- , (ed.), 2013, *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Akasoy, A., and A. Fidora, 2005, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden: Brill.
- Badawī, ʿA., 1947, *Aristū ʿinda l-ʿArab*, Cairo: Maktabat an-nahḍa al-miṣriyya.
- Barnes, J., 1994, *Aristotle. Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press.
- Bertolacci, A., 2006, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifāʾ*, Leiden: Brill.

- Biesterfeldt, H.H., 2000. "Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy," in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed.), Boston: Kluwer, pp. 77–98.
- , 2002, "Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen," in *Die Enzyklopädie im Mittelalter vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Ch. Meier (ed.), München: Wilhelm Fink, pp. 43–83.
- Black, D., 2008, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows," in *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), N.p.: Springer, pp. 63–87.
- Davidson, H.A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- , 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford / New York: Oxford University Press, 1992.
- Eichner, H., 2009, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, unpublished professorial dissertation (Habilitationsschrift), Halle.
- Geoffroy et al., 2014, *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (Chapitres 6–10) par Ibn Sīnā (Avicenne)*, M. Geoffroy, J. Janssens, and M. Sebti (eds.), Paris: Vrin.
- Gohlman, W.E., 1974, *The Life of Ibn Sina*, Albany, NY: SUNY Press.
- Goichon, A.-M., 1938, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.

- , 1939, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.
- , 1951, *Ibn Sīnā (Avicenne). Livre des directives et remarques*, Paris: Vrin.
- , 1959, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqzān commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Gutas, D., 1987–88, “Avicenna’s *Madhhab*, With an Appendix on the Question of His Date of Birth,” *Quaderni di Studi Arabi*, 5–6: 323–36; repr. in Gutas 2014b-II.
- , 1998, *Greek Thought, Arabic Culture*, London and New York: Routledge.
- , 2000, “Avicenna’s Eastern (“Oriental”) Philosophy: Nature, Contents, Transmission,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 159–180.
- , 2001, “Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology,” *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 9: 1–38; repr. in *Aspects of Avicenna*, R. Wisnovsky (ed.), Princeton: Markus Wiener, 2001, pp. 1–38.
- , 2002, “The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350,” in Janssens and De Smet 2002: 81–97.
- , 2004a. “Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī,” in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea, Studies ... Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifth Birthday*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann, 195–209. Leuven: Peeters.

- , 2004b, “Avicenna’s Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition,” in *Philosophy Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen, and M.W.F. Stone, II, 77–88, London: Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 83.2.
- , 2006a, “Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna,” in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002)*, M. C. Pacheco and J.F. Meirinhos (eds.), Turnhout: Brepols, pp. 351–372; repr. in *Gutas 2014b*, article XII.
- , 2006b, “Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna,” in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, J.E. Montgomery (ed.), Leuven: Peters, pp. 337–354; repr. in *Gutas 2014b*, article XI.
- , 2010, “Origins in Baghdad,” in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, R. Pasnau (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11–25
- , 2012a, “Platon. Tradition Arabe,” in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, R. Goulet (ed.), Paris: CNRS.
- , 2012b, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul,” *Muslim World*, 102: 417–425.
- , 2014a, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition*, Leiden: E.J. Brill.

- , 2014b, *Orientations of Avicenna's Philosophy*, Ashgate/Variorum: Surrey/Burlington.
- , 2014b-I, "Avicenna: Biography," in Gutas 2014b, article I.
- , 2014b-VII, "The Empiricism of Avicenna," in Gutas 2014b, article VII.
- , 2015, "The Author as Pioneer[ing Genius]: Graeco-Arabic Philosophical Autobiographies and the Paradigmatic Ego," in *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, L. Behzadi and J. Hameen-Anttila (eds.), Bamberg: University of Bamberg Press, pp. 47–62.
- , 2022, "Ittiṣāl, Contact, of the Human and Supernal Intellects in Avicenna: The Goal of Ethics, the Foundation of Epistemology," in Daniel De Smet et Meryem Sebti, eds., *Penser avec Avicenne. De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, Leuven: Peeters, 2022, 169-178.
- Hasse, D.N., 2013, "Avicenna's Epistemological Optimism," in Adamson 2013, pp. 109–119.
- Hasse, D.N., and A. Bertolacci (eds.), 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* [Scientia Graeco-Arabica 7], Berlin: De Gruyter.
- Heath, P., 1990, "Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's *Epistle of the Bird: A Reading*," in *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson*, Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, pp. 163–183.
- Inati, S.C., 1984, *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- , 1996, *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International.
- , 2014, *Ibn Sīnā's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, New York: Columbia University Press.
- Janssens, J., 1991, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970–1989)*, Leuven: Leuven University Press.
- , 1999, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990–1994)*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- , 2006, *Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and Latin World* [Variorum Collected Studies 843], Aldershot, Hampshire: Ashgate.
- Janssens, J., and D. De Smet (eds.), 2002, *Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press.
- Kaya, M.C., 2012, "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited," in *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, T. Kirby, R. Acar, and B. Başı, eds., Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 205–223.
- , 2014, "In the Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy after Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy* 24: 269–296.
- Lameer, J., 2006, *Conception and Belief in Şadr al-Dīn Shīrāzī (ca 1571–1635)*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Langermann, T., 2009, *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols.

- Lizzini, O., 2009, "Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne," in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Ch. Trottmann (ed.), Rome: École Française de Rome, pp. 207–239.
- Mahdavi, Y., 1954, *Fehrest-e noṣṣahā-ye moṣannafāt-e Ebn-e Sīnā*, Tehran: Dānešgāh-e Tehrān, 1333Š.
- Marmura, M.E., 1990, "The Fortuna of the *Posterior Analytics* in the Arabic Middle Ages," in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, M. Asztalos, J.E. Murdoch, I. Niiniluoto (eds.), Helsinki: Acta Philosophica Fennica, v. I, pp. 85–103; repr. in Marmura 2005: 355–373.
- , 2005, *Probing in Islamic Philosophy*, Binghamton, N.Y.: Global Academic Publishing.
- McGinnis, J., with the assistance of D.C. Reisman, 2004, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden: Brill.
- McGinnis, J., 2010, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press.
- Michot, Yahya (Jean R.), 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Leuven: Peeters.
- , 2000, *Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa'd*. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique [Sagesses musulmanes 4], Beirut/Paris: Al-Bouraq.
- Rahman, F., 1958, *Prophecy in Islam*, London: George Allen & Unwin; repr. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Reisman, D.C., 2002, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Leiden: Brill.

- , 2004, “The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations,” in McGinnis with Reisman 2004, pp. 3–21.
- , 2010, “The Ps.-Avicenna Corpus II: The Şūfistic Turn,” in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: 243–258.
- , 2013, “The Life and Times of Avicenna. Patronage and Learning in Medieval Islam,” in Adamson 2013, pp. 7–27.
- Swain, S., 2013, *Economy, Family, and Society from Rome to Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Treiger, A. 2011. *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. London: Routledge.
- Vajda, G., 1951, “Les notes d’Avicenne sur la «Théologie d’Aristote»,” *Revue Thomiste* 51: 346–406.
- Wisnovsky, R., 2003, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

7. Ferramentas acadêmicas

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

Omar Khayyam¹

Seyed N. Mousavian
Suzanne Sumner
Mehdi Aminrazavi
Glen Van Brummelen

Do conhecimento nada restou que eu não soubesse,
Dos segredos, quase nenhum, alto ou baixo;
Todo o dia e noite durante três dezenas e doze anos,
Eu ponderei, apenas para aprender que nada eu sei.
(*Rubā'īyyāt*, Sa'īdī 1991, 125)

¹ Tradução de Henrique Buldrini Barreto.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 6 de setembro de 2011; revisto com alterações substanciais em 18 de abril de 2023. O texto a seguir é a tradução do verbete dos Profs. Seyed N. Mousavian, Suzanne Sumner, Mehdi Aminrazavi, Glen Van Brummelen, sobre Omar Khayyam na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/umar-khayyam/>.

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/umar-khayyam/>. Gostaríamos de agradecer aos autores e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

Omar Khayyam foi um polímata, cientista, filósofo e poeta do século XI d.C. Enquanto suas obras matemáticas e poéticas têm sido objeto de muita discussão, as suas obras filosóficas, recentemente editadas e publicadas, permanecem um campo de estudo largamente negligenciado. No que se segue, examinaremos e comentaremos as principais características da poesia e da filosofia de Khayyam, a relação entre ambas, bem como o pioneirismo de Khayyam em relação à matemática.

Tradicionalmente, a importância de Omar Khayyam nos anais da tradição intelectual islâmica deve-se à sua obra *Rubā'īyyāt*² (Quadras) e aos seus trabalhos científicos, especialmente os no domínio da matemática. Esses últimos foram sempre ofuscados por sua poesia. Nos últimos anos, foram publicadas edições críticas das obras filosóficas de Khayyam que não apenas nos fornecem uma visão do seu pensamento filosófico, mas também fornecem o contexto para uma interpretação mais filosófica do *Rubā'īyyāt*.

Em seu *Rubā'īyyāt*, Khayyam desafiou as doutrinas religiosas, aludiu à hipocrisia do clero, lançou dúvidas sobre quase todas as facetas da crença religiosa e parece ter defendido um certo tipo de humanismo. Não é de se espantar que alguns tenham se referido a ele como o “Voltaire oriental” (Dole 1901, 81). Esta imagem ocidental, solidificada pelo sentido vitoriano das noções exóticas, românticas e

² NdO: Há algumas traduções desta obra em português, nenhuma delas do persa. Destaca-se a de J. B. de Mello e Souza, do inglês e francês (*Rubaiyāt*, Topbooks, 2014), a de L. A. de Figueiredo, a partir da inglesa de FitzGerald (*Rubā'īyāt*: memória de Omar Khayyám, UNESP, 2012) e a de Manuel Bandeira, a partir do francês (*Rubaiyat*, Ediouro, 2001)

muitas vezes eróticas ligadas ao Oriente, ecoou na interpretação do *Rubā'īyyāt* por Edward FitzGerald no século XIX.

Conteúdo: 1. Período de Formação | 2. As obras e os pensamentos filosóficos de Omar Khayyam, 2.1 A existência de Deus, seus atributos e conhecimento, 2.2 Hierarquia dos existentes e o problema da unidade e multiplicidade, 2.3 Escatologia, 2.4 Teodiceia (o problema do mal), 2.5 Determinismo e livre-arbítrio, 2.6 Sujeitos, predicados e atributos, 2.7 Existência (*wujūd*) e essência (*māhiyyah*) | 3. Os *Rubā'īyyāt* (Quadras), 3.1 A impermanência e a procura do sentido da vida, 3.2 Teodiceia e justiça, 3.3 Aqui e agora, 3.4 Dúvida e perplexidade, 3.5 Escatologia, 3.6 Livre arbítrio, determinismo e predestinação, 3.7 Sabedoria filosófica | 4. Khayyam, matemático e cientista, 4.1 Soluções de equações cúbicas, 4.2 O postulado paralelo e a teoria das proporções, 4.3 Cálculos de raízes e o teorema binomial, 4.4 Astronomia e outras obras | 5. Khayyam no ocidente, 5.1 Orientalismo e o Khayyam europeu, 5.2 O impacto de Khayyam nos círculos literários e filosóficos ocidentais | 6. Conclusão | 7. Bibliografia, 7.1 Fontes primárias, 7.2 Fontes secundárias | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Período de formação

Abu'l Fath 'Umar ibn Ibrāhīm Khayyām, comumente conhecido como Omar Khayyām, é o poeta-cientista iraniano mais conhecido no Ocidente. Ele nasceu no distrito de Shādyakh de Nayshābūr (originalmente "Nayshāpūr"), na província de Khorāsān, por volta de

439 AH/1048 EC³, e morreu no mesmo local entre 515 e 520 AH/1124 e 1129 EC.⁴ A palavra “*khayyām*” significa “fabricante de tendas” e, portanto, é provável que seu pai, Ibrāhīm, ou seus antepassados fossem fabricantes de tendas. Diz-se que Khayyām era quieto, reservado e humilde. Sua relutância em aceitar alunos atraiu algumas críticas de seus oponentes, os quais alegavam que ele era impaciente, mal-humorado e desinteressado em compartilhar seu conhecimento. Dada a natureza radical de suas posições no *Rubā’iyyāt*, ele pode, simplesmente, ter desejado manter discrição intelectual.

Os segredos que meu livro de amor gerou,
Não podem ser contados por medo de perder a cabeça;
Já que ninguém está apto a aprender, ou se importa em
saber,
É melhor que todos os meus pensamentos permaneçam
não ditos.
(*Rubā’iyyāt*, Tirtha 1941, 266)

A referência de Khayyam a Ibn Sīnā como “seu professor” levou alguns a especular que ele realmente estudou com Ibn Sīnā. Embora

³ Embora a data exata de seu nascimento não seja conhecida, Swami Govinda Tirtha menciona 439 AH, enquanto Tabrizī, em seu *Tarabkhānah*, menciona 455 AH como a data provável. A maioria dos estudiosos parece aceitar 439 AH como a data mais provável de nascimento de Omar Khayyam. Veja Tirtha (1941).

⁴ Alguns sugeriram que sua morte ocorreu antes de 515 AH/1124 EC, mas a maioria dos estudiosos contemporâneos parece pensar que 517 AH/1126 EC seja uma data mais provável. Para obter mais informações sobre o local de nascimento dele, consulte: Bayhaqī (1932/1351 AH), 116-7.

isso seja incorreto, vários biógrafos tradicionais indicam que Omar Khayyam pode ter estudado com Bahmanyār, um eminente aluno de Ibn Sīnā.⁵

Após várias viagens a Herat, Ray e Iṣfahān (esta última era a capital dos seljúcidas) em busca de bibliotecas e cálculos astronômicos, o declínio da saúde de Khayyam fez com que ele retornasse a Nayshābūr, onde morreu no distrito de Shādyākh.

2. As obras e os pensamentos filosóficos de Omar Khayyam

Khayyam escreveu pouco, mas suas obras – cerca de quatorze tratados identificados até o momento – eram notáveis. Elas podem ser categorizadas fundamentalmente em três gêneros: matemática, filosofia e poesia. Suas obras filosóficas, editadas e publicadas recentemente, são (não traduzimos o *risālah* (*tratado*) nos títulos):

1. [Discurso lúcido] “Uma tradução do Discurso lúcido de Ibn Sīnā’s (Avicena)” (*Khutbah al-gharrā*).

2. [Sobre o ser e a obrigação] “Sobre o ser e a obrigação” (*Risālah fī’l-kawn wa’l-taklīf*).

3. [A necessidade da contrariedade] “A resposta a três problemas: A necessidade da contrariedade no mundo,

⁵ Para mais informações sobre seus mestres e discípulos, cf. Aminrazavi (2007), 21-23.

predeterminismo e persistência” (*Al-jawāb ‘an thalāth masā’il: Ḍarūrat al-taḍād fi’l-‘ālam wa’l-jabr wa’l-baqā’*).

4. [A luz do intelecto] “A luz do intelecto sobre a questão do conhecimento universal” (*Risālah al-ḍiyā’ al-‘aqlī fi mawḍū‘ al-‘ilm al-kullī*).

5. [Princípios da existência] “Sobre o conhecimento dos princípios universais da existência” (*Risālah dar ‘ilm kulliyāt-i wujūd*).

6. [Sobre a existência] “Sobre a existência” (*Risālah fi’l-wujūd*).

7. [Uma resposta] “Uma resposta a três problemas” (*Risālah jawāban lī thalāth masā’il*). (3 e 7 são obras distintas).

Com exceção da primeira obra mencionada acima, que é uma tradução livre e um comentário sobre um discurso de Ibn Sīnā, os outros seis tratados filosóficos representam as posições filosóficas propriamente ditas de Khayyam. É digno de nota que seus tratados filosóficos foram escritos no interior da tradição peripatética em uma época em que a filosofia como um todo e, em particular, o racionalismo, estavam sob o ataque de juristas muçulmanos ortodoxos – tanto que Khayyam teve que se defender da acusação de “ser um filósofo”.

“Um filósofo eu sou”, meus inimigos falsamente dizem,
Mas Deus sabe que não sou o que eles dizem;
Enquanto neste recanto carregado de tristeza, eu resido
Preciso saber quem eu sou e por que aqui fico
(tradução de Aminrazavi)

Khayyam identifica os principais tipos de investigação em “filosofia” de acordo com a linha peripatética: “As indagações essenciais e reais que são discutidas na filosofia são três indagações, [primeiro], ‘é?’ [...] segundo, ‘o que é?’ [...] terceiro, ‘por que é?’” (*Sobre o ser e a obrigação*, Malik (ed.) 1998, 335). Embora essas sejam perguntas comumente aristotélicas, para Khayyam elas têm uma gama mais ampla de implicações filosóficas, especialmente com relação aos seguintes tópicos:

1. A existência de Deus, Seus atributos e conhecimento
2. A hierarquia dos existentes e o problema da multiplicidade
3. Escatologia
4. Teodiceia
5. Predeterminismo e livre-arbítrio
6. Sujeitos e predicados
7. Existência e essência

2.1 A existência de Deus, os seus atributos e conhecimento

De acordo com a tradição aviceniana, Khayyam se refere a Deus como a “Existência Necessária” (ou, como é mais comum na tradução para o inglês, “Existente Necessário”) e “aquilo que não pode ser concebido a menos que seja existente” e “aquele cuja existência é a partir de sua essência, do [ponto de vista] do intelecto” (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.), 112) e, em seguida, oferece

argumentos cosmológicos, teleológicos e ontológicos para a existência Dele⁶. O princípio mais fundamental sobre o existente necessário é a sua absoluta unicidade. Khayyam discute questões como unidade, necessidade, causalidade e a impossibilidade de uma cadeia de causas e efeitos continuar *ad infinitum*. Em sua tradução do tratado de Avicena, como Malik (ed.) (1998, 307) corretamente apontou, Khayyam acrescenta breves observações e explicações para esclarecer e apoiar a posição de Avicena após cada subseção. Ele segue integralmente a posição de Avicena sobre a existência de Deus e Seus atributos. Deus, o existente necessário, não é uma substância nem um acidente (*Princípios de existência*, Malik (ed.) 1998, 388). N'Ele não há movimento e, portanto, Ele não está no tempo. Ele não tem intenção (*qaṣd*), fim ou objetivo (*gharaḍ*), uma vez que ter um fim ou um objetivo indica *não ter algo* [*que se deseja*] e isso, por sua vez, implica *imperfeição* (*Discurso lúcido*, Malik (ed.) 1998, 313-6). Entre outros tópicos relativos a Deus discutidos por Khayyam estão o conhecimento de Deus sobre universais e particulares, a essência absolutamente simples do Existente Necessário e que “todos os Seus atributos, com relação à Sua essência, são considerações [racionais] (*i'tibarāt*)” (ibid). Voltaremos a esse último ponto sobre as considerações racionais mais adiante.

⁶ Para os argumentos cosmológicos de Khayyām, ver *Risālah fi'l-wujūd* (Jamshīd Nijād (ed.), 2000, 113) e *Fī'l-kawn wa'l-taklīf* (Hashemipour (ed.) 2000, 140 -141). Para o argumento ontológico de Khayyām, ver *Fī'l-kawn wa'l-taklīf*, em Malik (ed.) 1998, 329.

2.2 Hierarquia dos existentes e o problema da unidade e da multiplicidade

Para Khayyam, um dos problemas filosóficos mais complexos é explicar a hierarquia das existências e a maneira pela qual elas são classificadas em termos da nobreza que possuem. Em *Sobre o ser e a obrigação*, Khayyam afirma:

O que resta entre os problemas mais importantes e difíceis [de resolver] é a diferença entre os existentes em seu grau de nobreza [...]. Talvez eu e meu professor, o mestre de todos os que vieram antes dele, Avicena, tenhamos refletido cuidadosamente sobre esse problema e, conseqüentemente, tenhamos chegado ao ponto de nos convenceremos [de sua verdade]. Essa convicção se deve ou à fraqueza de nossas almas, que são convencidas por algo interiormente defeituoso e aparentemente extravagante, ou se deve à força dessa posição, que faz com que nos convençamos a nós mesmos [de sua verdade], e em breve expressaremos parte dessa posição simbolicamente. (*Sobre o ser e a obrigação*, Malik (ed.) 1998, 338)

Como ler a última frase da citação acima pode estar sujeito a um debate acadêmico. Particularmente, a formulação de Khayyam pode sugerir que ele não está totalmente satisfeito com a posição

neoplatônica que apresentará. No entanto, em seu tratado “*Sobre o conhecimento dos princípios universais da existência*” (*Princípios da existência*, Malik (ed.) 1998, 381-3), bem como em algumas outras obras, Khayyam adota o esquema neoplatônico de emanção e oferece uma análise de vários temas filosóficos tradicionais dentro deste contexto. Particularmente, ele segue a teoria dos intelectos e das almas hierarquizados associados às esferas celestes, conforme interpretado na tradição filosófica islâmica “emanacionista”, para explicar a criação e os movimentos celestes (ibid, 382).

2.3 Escatologia

Khayyam foi acusado de acreditar na transmigração da alma e até mesmo na ressurreição dos corpos neste mundo. Isso se deve, em parte, a algumas das quadras inautênticas atribuídas a ele. Os tratados filosóficos de Khayyam indicam que ele, de fato, acreditava na vida após a morte e, nesse aspecto, suas opiniões estavam de acordo com a doutrina escatológica islâmica tradicional. O poeta Khayyam, entretanto, se vale da noção de vida após a morte de maneira variada. Primeiro, ele lança dúvidas sobre a própria existência de uma vida além de nossa existência terrena; segundo, ele diz que, com base em nossa própria experiência neste mundo, todas as coisas parecem perecer e não retornar. Alguns de seus poemas se valem da ideia da transmigração da alma (*tanāsukh*). Isso pode ser entendido mais simbolicamente do que literalmente; em vários poemas, ele nos diz que nos transformamos em pó e é do nosso pó que surgem outros seres vivos. Os comentários de Khayyam sobre a

possibilidade de vida após a morte podem muito bem ter sido uma crítica indireta aos juristas ortodoxos que falavam com absoluta certeza sobre as complexidades do céu e do inferno⁷.

As ideias de Khayyam sobre a alma humana e sua permanência são escassas e dispersas em seus escritos filosóficos. Perto do final de *A necessidade da contrariedade* (Nāji Iṣfahānī (ed.) 2000, 169-70), ele explica a noção de permanência como *existência através do tempo* e rejeita a posição de que o próprio conceito de *existência* implique *duração* (no tempo). Parece se seguir que se uma entidade exista atemporalmente, seu estatuto ontológico não pode ser descrito como “permanente”. Em sua tradução do tratado de Avicena, Khayyam é explícito ao afirmar que “quando ela [a alma racional] é separada da matéria, ela se torna como os anjos em simplicidade e apreensão das [intenções] inteligíveis até que a permanência imortal inevitavelmente a acompanhe” (*Discurso lúcido*, Malik (ed.) 1998, 317). Descrever o destino da alma racional como “imortalmente permanente” sugere que para Khayyam, assim como para Avicena, a alma racional é uma entidade incorpórea com existência temporal.

2.4 Teodiceia (o problema do mal)

O problema da teodiceia, com o qual Khayyam lida filosoficamente e também poeticamente, é um dos temas mais predominantes em suas quadras, ainda que sua abordagem difira em

⁷ Nāji Iṣfahānī (2002) identifica vinte e quatro princípios que constituem o núcleo das posições filosóficas de Khayyam.

cada âmbito. É uma ironia que, enquanto em sua filosofia Khayyam ofereça uma explicação racional para a existência do mal, no *Rubā'yyāt* ele critica fortemente a presença do mal e não encontra nenhuma justificativa para ele que seja plenamente satisfatória. Poder-se-ia argumentar que essa inconsistência é testemunha do fato de que os tratados filosóficos e o *Rubā'yyāt* não são de autoria da mesma pessoa. Embora isso continue sendo uma possibilidade, também é razoável que essas obras aparentemente contraditórias possam pertencer à mesma pessoa. A discrepância fala da condição humana que, apesar de nossa racionalização do problema do mal em um nível prático e emocional, permanecemos fundamentalmente perplexos pela presença desnecessária de tanta dor e sofrimento.

Qāḍī Abū Naṣr, um estadista e acadêmico de Shirāz, fez a seguinte pergunta a Khayyam:

Portanto, está implícito que o Existente Necessário é a causa da ocorrência do mal, da contrariedade e da corrupção no mundo. Isso não é digno do *status* Divino. Então, como podemos resolver esse problema e o conflito, para que o mal não seja atribuído ao Existente Necessário? (*A necessidade da contrariedade*, Malik (ed.), 1998, 362-3)

A primeira frase da citação acima é, na verdade, a conclusão de um pequeno argumento descrito na página anterior. Aqui está uma formulação ligeiramente revisada desse argumento:

- i. Eventos malignos e contrários ocorrem neste mundo.

ii. Os eventos malignos e contrários que ocorrem neste mundo são existências necessárias ou existências contingentes.

iii. Eles não podem ser existentes necessários (porque isso implica que várias coisas são existentes necessários, mas foi demonstrado que há um e somente um Existente Necessário, que é absolutamente simples e único em todos os aspectos).

Portanto,

iv. Os eventos malignos e contrários que ocorrem neste mundo são contingentes.

Porém,

v. O Existente Necessário é a causa última de todas as existências contingentes.

Assim,

vi. O Existente Necessário é a causa última da ocorrência do mal e de eventos contrários.

vii. Se A é a causa de B e B é a causa de C, então A é a causa de C (Khayyam formulou essa premissa explicitamente em sua resposta à pergunta).

Portanto,

viii. O Existente Necessário é (não apenas a causa última, mas) a causa da ocorrência do mal e de eventos contrários.

Em *A necessidade da contrariedade*, Khayyam oferece um extenso argumento para eximir Deus de ser moralmente culpável pela criação do mal (a expressão “moralmente culpável” é nossa). Alguns entenderam sua resposta em termos da associação do mal com a não-existência ou ausência. Assim, Deus criou as essências de todos os seres contingentes, que são boas por si mesmas e em si

mesmas, já que qualquer ser, ontologicamente falando, é melhor do que o não-ser. Portanto, o mal representa uma ausência, um não-ser pelo qual Deus não pode ser culpado (Nasr, *The Poet Scientist Khayyam as Philosopher* [O poeta cientista Khayyam como filósofo]; Aminrazavi 2007, 172-5)⁸.

Uma leitura mais rigorosa do texto, entretanto, pode sugerir uma solução diferente e nova. O mal é, às vezes, introduzido como inexistência (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 118) e, às vezes, como decorrente da inexistência (ibid. e *A necessidade da contrariedade*, Nājī Iṣfahānī 2000, 168), ele mesmo decorrendo das relações contrárias que existem entre objetos ou eventos contingentes. Muitas instâncias do mal, de acordo com Khayyam, existem na realidade de fato. O ponto principal de Khayyam não é, por assim dizer, que os atos e eventos malignos sejam ausências ou fatos negativos. Embora ele fale sobre a inexistência e associe o mal à ausência, a contribuição de seu argumento não é conceituar todas as instâncias do mal em termos de inexistência ou de existência meramente mental. Antes, o mal é caracterizado como o concomitante das relações contrárias que ocorrem entre existências contingentes, elas mesmas sendo essencialmente criadas por Deus. Nessa formulação, duas noções demandam esclarecimento. Primeiramente, a noção de “concomitante” (*lawāzim*) como um “predicável necessário não essencial”: essa noção é bem conhecida na escola aviceniana e emprestada da noção aristotélica de acidentes

⁸ Para obter mais informações, consulte “A resposta a três problemas: a necessidade de contrariedade no mundo”, Nājī Iṣfahānī (ed.), 2002, 167-68 e 177.

per se (*kath' hauto sembebêkôs*). A segunda noção é a distinção entre causalidade *essencial* e *acidental*. Isso também está enraizado em uma teoria aristotélica da causalidade e na reconstrução dela feita por Avicena. O mal como concomitante das relações contrárias que se mantém entre as existências contingentes é criado por Deus apenas acidentalmente. Dito de outro modo, Deus causa essencialmente os seres contingentes (“quiditativos”, esse é o nosso termo) e apenas acidentalmente causa as relações contrárias e, como resultado, o mal que decorre da coexistência dessas essências. Além disso, afirma Khayyam, nesse caso o problema é se Deus é a causa *essencial* da ocorrência do mal. Isso pode ser interpretado como uma reivindicação de valor: causar algo apenas é digno do *status* Divino se Deus o causar essencial e intencionalmente. (Khayyam modifica imediatamente essa afirmação, explicando que o Primeiro, propriamente falando, não tem “intenção” (*qaşd*), mas há uma eterna providência (*ināya*). Uma vez que Deus não causa o mal essencial e intencionalmente (de fato, a existência de algumas relações contrárias é uma consequência necessária de criar existências contingentes (quiditativas), segue-se que Deus causa o mal acidentalmente e isso não é moralmente problemático.

No apêndice de sua resposta à primeira pergunta, Khayyam levanta outra objeção: dado que o mal é criado acidentalmente por Deus e assumindo que Deus é onisciente, “Por que Deus criou essencialmente as coisas, isto é, existências contingentes (quiditativas), se Ele sabia que a existência delas implicaria em relações contrárias, inexistência e, eventualmente, o mal?” A resposta de Khayyam se baseia em três premissas: (1) a existência do mal pode

ser justificada se os benefícios decorrentes da criação essencial de seres contingentes (quiditativos) superarem enormemente os danos decorrentes de se criar acidentalmente relações contrárias (e, eventualmente, do mal). Além disso, (2) a retenção de um ato cujos benefícios superam enormemente os danos decorrentes dele, dado um princípio apropriado de proporcionalidade, implicaria em um mal enorme. E (3), de fato, os benefícios decorrentes de se criar essencialmente seres contingentes (quiditativos) superam enormemente os danos decorrentes de se criar acidentalmente relações contrárias (e, eventualmente, o mal). Essas premissas têm o objetivo de justificar a criação essencial de seres contingentes por Deus, apesar de Seu conhecimento do mal resultante.

2.5 Determinismo e livre-arbítrio

Tanto os intérpretes ocidentais quanto orientais de Khayyam o consideram um predeterminista (*jabrī*). Entretanto, suas opiniões sobre o assunto são muito mais complexas. Alguns (Nasr, *The Poet Scientist Khayyam as Philosopher* [*O poeta cientista Khayyam como filósofo*]; Aminrazavi 2007, 175) interpretaram “*Sobre o ser e a obrigação*” como um tratado sobre o problema do determinismo e do livre-arbítrio. De acordo com Aminrazavi (2007, 175), Khayyam usa o termo *taklīf* (traduzido por Nasr (ibid) e Aminrazavi (ibid) como “necessidade”) para denotar “determinismo”. Há um pequeno parágrafo em *A necessidade da contrariedade*, que Nasr e Aminrazavi interpretam como indicando que Khayyam está inclinado ao

“predeterminismo” ou “determinismo”, segundo o uso que fazem do termo, desde que não seja levado ao extremo:

Quanto à sua pergunta [ou seja, a pergunta de Qāḍī Nasawī] relativa a qual dos dois grupos [predeterministas ou teóricos do livre-arbítrio] está mais próximo da verdade, eu digo *prima facie* e à primeira vista, talvez os predeterministas estejam mais próximos da verdade, desde que não entrem em suas [afirmações] absurdas e sem sentido, pois nesse caso eles realmente se afastam da verdade. (*A necessidade da contrariedade*, Nāḥī Iṣfahānī (ed.) 2000, 169)

Aminrazavi (2007, 177-80), então, identifica e explica três tipos de “determinismo” na visão de Khayyam da seguinte forma:

1. Universal-cósmico
2. Socioeconômico
3. Ontológico

No sentido universal e cósmico, nossa presença neste mundo e nossa entrada e saída são predeterminadas, uma condição que Khayyam lamenta em todo o *Rubāʿīyyāt*. O determinismo universal-cósmico é a causa de nossa perplexidade e ansiedade existencial. Khayyam expressa isso quando diz:

Com a primeira argila da Terra, eles fizeram o último
homem amassado,
E ali, da última colheita semearam a semente:
E a primeira manhã da criação escreveram
O que a última aurora do acerto de contas lerá.

(*Rubā'īyyāt*, FitzGerald 1859, 41)

O segundo sentido de determinismo é o socioeconômico, o qual raramente é abordado por filósofos muçulmanos. Khayyam refere-se incidentalmente a essa noção, por exemplo, em:

Deus criou a espécie humana de tal forma que não é possível que ela sobreviva e alcance a perfeição a menos que seja por meio de reciprocidade, assistência e ajuda. Até que alimentos, roupas e um lar, que são os elementos essenciais da vida não sejam preparados, a possibilidade de atingir a perfeição não existe. (*Sobre o ser e a obrigação*, Hashemipour (ed.) 2000, 143).

Por fim, há o “determinismo ontológico”, que se baseia em um esquema neoplatônico da emanação que Khayyam considera estar “entre as mais significativas e complexas de todas as questões”, uma vez que “a ordem do mundo está de acordo a como a sabedoria de Deus a decretou” (*Sobre o ser e a obrigação*, Hashemipour (ed.) 2000, 145). Ele continua, “a obrigação (*taklīf*) é um comando emitido pelo Deus Altíssimo para que as pessoas possam alcançar as perfeições que as levam à felicidade” (*ibid*, 143). Esse conceito grego de felicidade, reafirmado por Fārābī como “todo ser é feito para alcançar a máxima perfeição que é capaz de alcançar de acordo com seu lugar específico na ordem do ser” (al-Fārābī 1973, 224), implica que nosso *status* ou capacidade ontológica é (pelo menos até certo ponto) predeterminado.

Aqui, traduzimos *taklīf* como “obrigação” (não “necessidade”) e *jabr* como “predeterminismo” (não “determinismo”). Isso pode ser justificado da seguinte forma: “Determinismo”, como o usamos hoje, é considerado compatível com o livre-arbítrio (do ponto de vista compatibilista), mas *jabr*, tanto em seu contexto histórico quanto no uso contemporâneo, não é considerado compatível com o livre-arbítrio. Além disso, não temos certeza de como interpretar a breve citação em resposta à segunda pergunta em *A necessidade da contrariedade*, (Nāji Iṣfahānī (ed.) 2000, 169). Ela pode ser interpretada como uma formulação da insatisfação de Khayyam tanto com o predeterminismo quanto com a visão do livre-arbítrio. Isso ocorre porque ele diz que o predeterminismo está mais próximo da verdade “*prima facie* e à primeira vista” e, em seguida, sugere que, se a posição for expandida ou totalmente aplicada, ela pode levar a consequências absurdas. É digno de nota que, na mesma passagem, ele também não tente defender a posição do livre-arbítrio. Aqui, o termo original para o que foi traduzido como a posição do “livre-arbítrio” é *qadariyya* (Dānish nāmah-yi Khayyāmī, Malik (ed.) 1998, 344, nota 2). O termo está associado a diferentes posições e problemas, dentre os quais se os humanos são os criadores (*khāliq*) de seus atos pecaminosos. O termo “criador” é importante nesse contexto particularmente porque não é necessariamente sinônimo de “causa” e, mais importante, porque alguns, em especial na tradição islâmica do início do Kalām, sustentavam a posição de que o único criador real é Deus. Assim, o contexto desta discussão não é apenas a metafísica da causalidade, como usamos o termo. Por fim, as considerações acima fazem com que reconstruir a posição de

Khayyam sobre esse assunto e mapeá-la nas visões contemporâneas sobre o “determinismo” seja mais difícil do que pode parecer de início. Khayyam emprega o conceito de “necessitação” (*wujūb*) e o discute longamente em seus tratados sobre a existência [referências 5 e 6 acima]. Assim, as três noções de “determinismo” introduzidas por Aminrazavi podem exigir uma investigação mais aprofundada.

2.6 Sujeitos, predicados e atributos

Em uma discussão complexa, Khayyam apresenta suas posições sobre a relação entre sujeito, predicado e atributos usando uma mistura de *insight* original e precedente aristotélico. Dividindo os atributos (*al-awṣāf*) em duas categorias, essenciais e acidentais, ele discute em detalhes ambas as categorias e suas subdivisões, tais como atributos acidentais concomitantes vs. atributos acidentais separáveis (e o último, por sua vez, é dividido em meramente separável na estimativa vs. separável na estimativa e na existência) (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.), 101-2).

Desenvolvendo a mesma linha de argumentação em *A necessidade da contrariedade* (Nāji Iṣfahānī (ed.) 2000, 164), Khayyam propõe a seguinte caracterização de um “atributo essencial”:

[Um atributo (*waṣf*)] é essencial se [1] não for possível conceber o *sujeito* (*al-mawṣūf*) [da atribuição] exceto concebendo *este* como tendo o atributo em primeiro lugar, e se requer que ele [2] pertença ao sujeito [da atribuição] sem nenhuma causa [extra], como *animalidade* [como um atributo essencial] do *humano*, e

[3 se requer que ele] seja anterior *ao sujeito* [da atribuição] essencialmente (*bi al-dāt*), ou seja, que ele [i.é., o atributo essencial] seja a causa do sujeito [da atribuição] e não seu efeito, como *animal* [como um atributo essencial] de *humano* e [também] *racional* [como um atributo essencial de *humano*] (*A necessidade da contrariedade*, Nājī Iṣfahānī 2000, 164; a ênfase é nossa).

(Traduzimos *waṣf* como atributo e *mawṣūf* como sujeito da atribuição). A explicação de Khayyam inclui três condições para um atributo essencial (em relação ao sujeito da atribuição): (1) prioridade conceitual, (2) sem dependência causal (ou posterioridade) e (3) prioridade causal. Primeiro, a prioridade conceitual indica que Khayyam entende os “atributos essenciais” não apenas como propriedades metafisicamente essenciais; eles também devem satisfazer alguma condição epistemológica. Em segundo lugar, “sem dependência causal” distingue os atributos essenciais de todos os outros atributos que não se seguem da essência de algo (e, portanto, a atribuição deles ao sujeito requer uma causa distinta do sujeito). Essa é uma condição metafísica forte e bem conhecida na tradição aristotélica islâmica. No entanto, os “concomitantes” também podem satisfazer o requisito de “sem dependência causal” porque a atribuição deles ao sujeito não requer nenhuma causa extra. Terceiro, a prioridade causal supostamente exclui os concomitantes. Portanto, nenhum concomitante, embora necessariamente predicável de seu sujeito, é um atributo essencial no sentido em discussão.

De acordo com a interpretação de Aminrazavi da citação acima, “atributos essenciais são aqueles que não são possíveis de se conceber sem a preconcepção desses atributos *a priori* (*badawī*), tal como ‘a animalidade, que é um atributo essencial do homem” (Aminrazavi 2007, 183). Na verdade, o termo *badawī* não está no texto original em árabe, ele pode ser encontrado apenas em uma tradução persa de *A necessidade da contrariedade* (Nājī Işfahānī 2000, 171). Ademais, *badawī* pode ser traduzido de muitas maneiras e “*a priori*” não é sua tradução mais direta, se é que é uma tradução adequada em primeiro lugar. Por fim, as observações acima sugerem que a noção de “atributos essenciais” de Khayyam implica apenas a prioridade conceitual (não *uma priorização*) do(s) atributo(s) essencial(is) em relação ao seu sujeito. Conceber *animal* é anterior se concebermos *humano*; isso não implica que o atributo *animal seja a priori* (no sentido kantiano). Se fosse possível encontrar outras evidências na filosofia de Khayyam com relação a conceitos *a priori* ou ideias *inatas*, no sentido cartesiano, poderíamos tentar reforçar a afirmação de Aminrazavi. No momento, não temos conhecimento de nenhuma evidência ou argumento desse tipo.

Khayyam também divide os atributos (essenciais e acidentais) em *consideracionais* (*i'tibārī*) e *existenciais* (*wujūdī*) (*i'tibārī* também foi traduzido na literatura da filosofia islâmica/árabe como *item de consideração*, *abstrato*, *secundário*, *ficcional*, *intencional*, *mental* e *conceitual*; veja, por exemplo, o [Online Dictionary of Arabic Philosophical Terms](#) [Dicionário on-line de termos filosóficos árabes]). Nesse contexto, essas traduções podem ter conotações enganosas. Portanto, sugerimos *consideracional* e a usamos em contraste com

existencial). Khayyam tenta fornecer critérios diferentes para essa distinção:

E o [atributo] existencial é como o atributo *preto* [atribuído a um] *objeto material (jism)*, quando [de fato] ele é preto. Assim, *ser preto* é um atributo existencial, ou seja, é um significado adicional à essência [à qual] preto [é atribuído], pois [é] existente *in re (mawjūdun fī al-a'yān)*. Assim, se *ser preto* é um atributo existencial (*wasf*), então *preto* é [chamado] de descrição existencial (*ṣifa*). (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 102)

Consequentemente, um atributo existencial é algo que existe *in re* como um atributo adicional de seu sujeito. Esse ponto, isto é, ser adicional ao sujeito conforme ele existe *in re*, é crucial para a formulação de Khayyam dos atributos existenciais, uma vez que os atributos consideracionais são apenas adicionais ao seu sujeito *in intellectu* (ou, mais especificamente, no intelecto ou na faculdade estimativa). Khayyam considera os atributos existenciais facilmente compreensíveis e, em seguida, passa rapidamente a introduzir os atributos consideracionais:⁹

⁹ Seguimos a edição de Alikhani e Ahvazi (2021, 216) sobre a preposição *ka*. A expressão “*como todos os acidentes existentes in re*” (em nossa tradução) é registrada como “*para todos os acidentes existentes in re*” por Jamshīd Nijād Awwal. Ele rejeitou um manuscrito com “*como*” (*ka*) em favor de outro com “*para*” (*li*) (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 103, nota 41). A edição de Malik (1998, 399) oferece a mesma leitura. No entanto, o argumento de Khayyam aqui parece

Se o intelecto entende um significado (*ma'nā*) e detalha esse [significado] inteligível de uma maneira inteligível e considera seu *status*/condições (*al-aḥwāl*), se esse significado acontece/ocorre a algum [significado] simples, não múltiplo, como todos os acidentes existentes *in re* (*fī al-a'yān*), e ele [i.e, o significado simples] ocorre de ter alguns atributos, então [o intelecto] conhece que todos esses atributos pertencem a esse [significado simples] com base na consideração, não com base na existência *in re*. (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwāl (ed.) 2000, 103)

Um atributo consideracional é um significado inteligível cujo objeto de atribuição é outro significado inteligível que é simples, não múltiplo, *in re* e tem múltiplos atributos. Esses atributos do significado simples são atributos consideracionais. Isso ocorre porque as coisas simples, sem multiplicidade *in re*, não são hilemorficamente compostas, ou seja, não são compostas de matéria e forma. Portanto, seus atributos não estão baseados em multiplicidade ou composição real. E, de acordo com a escola filosófica peripatética, os acidentes (no sentido das nove categorias aristotélicas) são *in re* simples, sem matéria ou forma. Se *preto* é um acidente (qualidade), *ser uma cor* é um atributo consideracional dele.

ilustrar a noção de “simples”. Se assim for, “como” é preferível a “para”, dado que todos os acidentes existentes *in re* são simples, sem matéria ou forma (novamente, este é um tema aristotélico bem conhecido). Além disso, atributos consideracionais, tais como existência e unidade, também são atribuíveis a substâncias primárias. Então, talvez, *acidentes* sejam usados aqui para ilustrar significados simples.

Da mesma forma, se *dois* é um acidente (quantidade), *ser metade de quatro* também é um atributo consideracional. Expliquemos esses dois exemplos mais detalhadamente.

Os atributos consideracionais, assim como os existenciais, são de duas variedades: essenciais e acidentais. Khayyam ilustra ambos os casos. Um exemplo de um atributo consideracional essencial é *ser uma cor* como atributo de *preto*. Conceber *ser uma cor* é conceitualmente anterior a conceber *preto* e é a causa de *preto*, ou seja, *ser uma cor* é essencialmente anterior a *preto* (ou *branco*). Além disso, um atributo existencial de um sujeito é adicional à essência dele. Mas *preto* ele mesmo é um acidente e, aqui, Khayyam parece assumir que nenhum acidente pode ser o sujeito (no sentido metafísico) de outro acidente. Por fim, *ser uma cor* e *preto* não podem ser acidentes do mesmo sujeito porque, se esse fosse o caso, *preto* poderia se separar de *ser uma cor*, pelo menos na estimativa, mas isso é impossível. Portanto, *ser uma cor* é um atributo consideracional essencial de *preto* (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 103-4). Um exemplo de um atributo consideracional acidental é *ser metade de quatro* como um atributo de *dois*. Conceber *ser metade de quatro* não é conceitualmente anterior a conceber *dois*, nem *ser metade de quatro* é a causa de *dois*. Assim, *ser metade de quatro* não é um atributo essencial de *dois*. Logo, *ser metade de quatro* é um atributo acidental de *dois*. Além disso, um atributo existencial de um sujeito é adicional à essência dele. Se *ser metade de quatro* fosse algo adicional (*za'id*) a *dois* (*in re*), então *dois* teria infinitos significados adicionados à sua essência (*in re*). Mas isso é impossível, de acordo com Khayyam. Assim, *ser metade de quatro* não é um atributo

existencial acidental de *dois*. Logo, *ser metade de quatro* é um atributo consideracional acidental de *dois* (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 102-3). (Esse exemplo sugere que *dois*, como um acidente, é um significado *simples*, sem matéria ou forma, embora seja verdadeiro para duas entidades).

Por meio de analogia e sob alguns aspectos, o problema dos atributos consideracionais *versus* atributos existenciais, como Khayyam discute, é como o problema das propriedades não-naturais *versus* propriedades naturais na filosofia analítica contemporânea. Essa divisão semântica desempenha um papel metafísico significativo na metafísica de Khayyam, que será abordada a seguir.

2.7 Existência (wujūd) e essência (māhiyyah)

Khayyam oferece uma série de argumentos para a tese de que “a existência é um atributo ‘consideracional’” (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 106; *A luz do intelecto*, Nadvi (ed.) 1933 [2010, 347-9]). Na seção dezessete de *Sobre a existência*, intitulada “A existência é um significado adicionado (*ma'nā*) à essência inteligível”, ele escreve: “E é como se [a alma / o intelecto] encontrasse existência em todas as coisas por meio de acidentes e não há dúvida de que a existência é um significado adicionado à essência inteligível” (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 111). Com “por meio de acidentes”, Khayyam deve querer dizer *como uma forma de acidente*, e “acidente” deve ser usado aqui no sentido de *predicável*, não em uma das nove categorias aristotélicas

de acidente. A “adicionalidade” também deveria significar “ser adicional *in intellectu*”, não *in re*. Baseando-se na *reductio ad absurdum*, ele conclui que, se *existência* fosse um atributo existencial, ela teria de existir antes de si mesma, o que é impossível. Khayyam afirma que “a essência (*dāt*) era não-existente e então tornou-se existente”. Ele continua argumentando que “a essência não precisa de existência [antes de vir à existência] ou de uma relação com a existência porque a essência antes de existir era não-existente (*ma'dūm*), portanto, como algo pode precisar de outra coisa antes de sua existência?” (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 110). No final desse tratado, ele usa o esquema neoplatônico de emanção para explicar a origem das essências e afirma: “portanto, ficou claro que todas as essências (*dawāt*) e quiddidades (*māhiyyāt*) emanam da essência da Primeira Origem Exaltada, de forma ordenada. Que a glória esteja sobre Ele” (*Sobre a existência*, Jamshīd Nijād Awwal (ed.) 2000, 118).

Na edição anterior deste verbete de Aminrazavi e Van Brummelen (2017), bem como em Nasr (*The Poet Scientist Khayyam as Philosopher* [*O poeta cientista Khayyam como filósofo*]) e Aminrazavi (2007, 168-71), sugere-se que “claramente Khayyam defende o primado da essência” (ou seja, a segunda visão) entre as três visões a seguir:

1. A existência de um existente é a mesma que a essência dele. Essa posição é atribuída a Abu'l-Ḥasan Ash'arī, Abu'l-Ḥasan Baṣrī e a alguns dos outros teólogos asharithas.

2. Comumente conhecida como o primado da essência (*aṣālat al-māhiyyah*), essa posição sustenta que a essência é primária e a existência é adicionada a ela. Muitos filósofos, como Abū Hāshim Jubāī e, mais tarde, Suhrawardī e Mīr Dāmād, passaram a defender essa posição.
3. Comumente conhecido como primado da existência (*aṣālat al-wujūd*), essa posição sustenta que a existência é primária e a essência é então adicionada (Aminrazavi 2007, 168).

Nasr ([The Poet Scientist Khayyam as Philosopher](#) [*O poeta cientista Khayyam como filósofo*]), que prefere a mesma leitura, ou seja, “Khayyam afirma que para cada existente é a quiddidade que é principal, enquanto *wujud* é uma qualidade conceitual (*i’tibari*),” imediatamente qualifica sua posição acrescentando que “a distinção entre o primado de *wujud* (*asalat al-wujud*) e o primado de *mahiyyah* (*asalat al-mahiyyah*) remonta à Escola de Isfahan e, especialmente, a Mulla Sadra”, e Khayyam “não usa o termo *asalat al-mahiyyah* como foi feito por Mullā Ṣadrā”. Consideramos importante o comentário de Nasr sobre a noção de “primado” e consideramos que ela indica que pode haver espaço para argumentar que não apenas o termo “primado da quiddidade”, mas também o conceito correspondente, está ausente nos tratados filosóficos de Khayyam. O que se encontra na obra de Khayyam é uma série de argumentos para a tese de que a existência é um atributo consideracional (ou “secundário”, como traduzido por Aminrazavi). Se, além disso, se concede a alegação condicional de que se a existência é um atributo consideracional,

então, a quiddidade é principal (no sentido em questão em relação ao debate sobre o primado da existência *versus* o primado da quiddidade pós-escola de Isfahan). Assim, pode-se chegar à conclusão de que Khayyam apoia o primado da quiddidade. O último pressuposto condicional, no entanto, precisa de um argumento sólido e, até onde podemos ver, tal argumento ainda não foi fornecido.

Aminrazavi e Van Brummelen (2017) explicam, então, que “uma leitura mais cuidadosa revela uma reviravolta interessante: a saber, que a compreensão de Khayyam de como as essências vieram a existir lança dúvidas sobre sua crença no primado da essência” (observação: traduzimos *al-māhiyyah* como “quiddidade”, e não como “essência”). Esse comentário pode fortalecer nossa hipótese de que Khayyam não apoia o primado da quiddidade em primeiro lugar, pelo menos no sentido rejeitado por Mullā Ṣadrā e seus seguidores. Talvez Khayyam também não ofereça um argumento contra isso (se ele não trabalhar com a noção de *primado* em questão). Aminrazavi e Van Brummelen (2017) continuam:

Perto do final do *Risālah fi'l-wujūd*, ele usa o esquema neoplatônico de emanção para explicar a origem das essências [...] Khayyam substitui essência por existência aqui e a questão é se ele as iguala e, assim, se desvia de seu professor Ibn Sīnā. [...] Parece que Khayyam equipara existência e essência como tendo emanado de Deus de forma ordenada, mas não há explicação de como a essência se torna primária e a existência secundária. De fato, se a existência não existisse, como as essências poderiam vir a existir?

Depois de discutir todos esses “problemas”, eles concluem:

Embora a distinção entre o primado de *wujūd* (*aṣālat al-wujūd*) e o primado de *māhiyyah* (*aṣālat al-māhiyyah*) possa ser encontrado entre os primeiros filósofos muçulmanos, o tema tornou-se particularmente significativo na filosofia islâmica posterior, especialmente por meio da Escola de Iṣfahān e da obra de sua figura mais notável, Mullā Ṣadrā. Isso é importante para nossa discussão uma vez que Omar Khayyam pode simplesmente ter apresentado os argumentos a favor e contra a prioridade e a posteridade da essência e da existência sem dar muita importância às suas consequências filosóficas, como foi o caso na filosofia islâmica posterior. (Aminrazavi e Van Brummelen 2017)

As preocupações acima e as perguntas que se seguiram baseiam-se na suposição de que Khayyam apoia o primado da quididade que, por sua vez, decorre do uso de uma estrutura conceitual pós-escola de Isfahan na filosofia de Khayyam. Essa última estratégia interpretativa, entretanto, requer uma justificativa doutrinária e textual adequada. Na ausência de tais evidências, a posição de Khayyam de que a existência é um atributo consideracional não parece implicar o primado da quididade e, portanto, pode não estar sujeita às críticas acima.

Em *A luz do intelecto*, Khayyam oferece três razões de porque a existência não é adicionada à essência *in re*. Um resumo de suas razões é o seguinte:

1. A existência não pode ser adicionada à essência *in re*; caso contrário, seguir-se-ia um regresso ao infinito, o que é insustentável.

2. A existência não é adicionada à essência *in re*; caso contrário, a essência deveria ter existido antes de sua existência, e isso é absurdo.

3. Com relação à Existência Necessária, a existência claramente não é adicionada à essência *in re*, pois isso resultaria em dualismo.

Alguns também leram *A luz do intelecto* como um argumento a favor do principado da essência (ou quiddidade); acreditamos que essas leituras enfrentem problemas semelhantes aos discutidos acima. Esse tratado reconfirma a posição de que Khayyam acredita que *existência*, *unicidade* e muitos outros atributos metafísicos e científicos chaves (por exemplo, *cor*) são atributos consideracionais, não existenciais.

As obras filosóficas de Khayyam são os aspectos menos estudados de seu pensamento e não estavam publicadas até alguns anos atrás. Elas permitem uma nova visão do pensamento geral de Khayyam e são indispensáveis para a compreensão do *Rubā'īyyāt*. Em suas obras filosóficas, Khayyam escreve como um filósofo muçulmano e trata de uma variedade de problemas filosóficos tradicionais de maneira cuidadosa; porém, no *Rubā'īyyāt*, nosso filósofo muçulmano se transforma em um epicurista agnóstico, ou assim parece. Um estudo detalhado das obras filosóficas de Khayyam revela várias explicações para essa dicotomia, a mais provável delas é o conflito entre o raciocínio puro e o prático. Embora questões como a teodiceia, a existência de Deus, a alma e a possibilidade de vida após a morte possam ser defendidas filosoficamente, esses

argumentos dificilmente parecem relevantes para a condição humana, dada a nossa parcela diária de sofrimento.

É à luz da distinção entre “é” e “deve”, “ideal” e “real”, que as discrepâncias entre o *Rubā‘īyyāt* de Khayyam e suas posições filosóficas devem ser compreendidas. O *Rubā‘īyyāt* é a obra de um filósofo sóbrio e não a de um poeta hedonista. Enquanto Khayyam, o filósofo-matemático, justifica o teísmo com base na ordem existente no universo, Khayyam, o poeta, para quem o sofrimento no mundo permanece insolúvel, não fala sobre o teísmo, ou qualquer tipo de doutrina escatológica, como uma solução para o problema do significado da existência humana.

3. O *Rubā‘īyyāt* (Quadras)

Aqui, com uma fatia de pão sob o galho,
Um frasco de vinho, um livro de versos – e tu
Ao meu lado cantando na natureza selvagem –
E a natureza selvagem é o paraíso agora.
(*Rubā‘īyyāt*, FitzGerald 1859, 30; 2009, 21)

Embora o *Rubā‘īyyāt* de Omar Khayyam tenha sido admirado no mundo de língua persa por muitos séculos, ele só é amplamente conhecido no Ocidente a partir de meados do século XX, quando Edward FitzGerald traduziu o *Rubā‘īyyāt* para o inglês.

A palavra *rubā‘ī* (plural: *rubā‘īyyāt*), que significa “quadra”, vem da palavra *al-rābi‘*, o número quatro em árabe. Refere-se a uma forma

poética que consiste em uma estrofe de quatro linhas e dois hemistíquios, de um total de quatro partes. *Tarānah* (fragmento) e *dobāī* (duas linhas) são muito semelhantes às quadras; elas diferem umas das outras no que diz respeito à rima, aos temas ou às mensagens. Todas elas têm uma forma curta e simples que fornece um tipo de “arremate poético”.

A maioria esmagadora das obras literárias sobre o *Rubā'īyyāt* foi dedicada à tarefa monumental de estabelecer quais seriam as *rubā'īyyāt* autênticas dentre as inautênticas. Em nossa discussão atual, contornaremos essa controvérsia e nos basearemos nas *rubā'īyyāt* mais autorizadas para fornecer um comentário sobre a crítica de Khayyam aos princípios fundamentais da(s) religião(ões) organizada(s). As principais características de sua crítica abordam o seguinte:

1. A impermanência e a busca pelo sentido da vida
2. Teodiceia
3. O aqui e agora
4. Epistemologia
5. Escatologia
6. Determinismo e livre-arbítrio
7. Sabedoria filosófica

3.1 A impermanência e a busca pelo sentido da vida

O tema abrangente do *Rubā'īyyāt* é a temporalidade da existência humana e o sofrimento que se suporta durante uma

existência aparentemente sem sentido. Claramente, essa visão baseada em sua observação do mundo ao seu redor está em nítido contraste com a visão islâmica apresentada no Alcorão: “Eu (Alá) não criei os corpos celestes e a terra em vão” (Alcorão, 38:27). Omar Khayyam foi pego entre a tradição racionalista dos peripatéticos profundamente arraigada no universo religioso islâmico e seu próprio fracasso em encontrar qualquer significado ou propósito na existência humana em um nível mais imediato e experiencial. Khayyam, o poeta, critica a falta de sentido da vida, enquanto Khayyam, o filósofo, permanece leal à tradição peripatética islâmica que adere a uma visão teocêntrica do mundo.

Usando as imagens de um *kuzah* (“jarro”) e argila por todo o *Rubā’yyāt*, Khayyam faz alusão à temporalidade da vida e à sua falta de sentido:¹⁰

Eu vi o oleiro no mercado ontem
Golpeando e golpeando em um pedaço de barro
“Vê”, disse a argila ao oleiro
Ao menos uma vez trate-me gentilmente
Como você, agora sou argila
(tradução de Aminrazavi)

¹⁰ A tradução de FitzGerald é a seguinte:
Pois no mercado, um crepúsculo do dia,
Eu observei o oleiro batendo em sua argila molhada:
E com toda a sua língua obliterada
Ela murmurou: “Gentilmente, irmão, gentilmente, ore!”
(*Rubā’yyāt*, FitzGerald 2009, 34)

O verso acima, por exemplo, pode ser lido como uma sugestão de que Khayyam não vê um significado profundo na existência humana; sua ansiedade existencial é agravada pelo fato de que estamos sujeitos à nossa parcela diária de sofrimento, um conceito que é contrário ao Deus todo-misericordioso e compassivo do Islã.

3.2 Teodiceia e justiça

O problema do sofrimento tem uma presença sinistra no *Rubā'īyyāt*, o qual contém temas epicuristas e estoicos. Sobre a teodiceia, Khayyam observa:

No que a vida produz neste monastério de duas portas
Tua parte na dor do coração e na morte será demorada
Aquele que não gera um filho é feliz
E aquele que não nasceu de uma mãe, alegre
(tradução de Aminrazavi)

E também:

A vida é escura e labiríntica, ela é
O sofrimento é lançado sobre nós e o conforto no abismo
Louvado seja o Senhor por todos os meios do mal
Não peça a ninguém senão a Ele por malícia
(tradução de Aminrazavi)

(É uma ironia que, enquanto Khayyam reclama da teodiceia e do sofrimento humano em todo o *Rubā'īyyāt*, em suas obras

filosóficas ele oferece um tratado quase inteiramente dedicado a uma justificativa filosófica do problema do mal). Pode parecer que a teodiceia, como um problema teológico e filosófico no Islã, nunca recebeu a atenção que recebeu na tradição intelectual ocidental. No entanto, uma série de problemas associados ao mal foram discutidos sob diferentes nomes nessa tradição. Na discussão sobre *tawhīd*, a unidade absoluta de Deus no Islã, o problema da existência do mal, particularmente a maneira como o mal é criado por Deus, é discutido (consulte a seção 2.4 acima). No debate sobre o atributo de justiça de Deus entre os asharitas e os mutazilitas, alguns aspectos do problema do mal, por exemplo, se nossas ações moralmente erradas são, em última análise, criadas por Deus ou atribuídas a ele, também são cuidadosamente examinados. Além disso, na discussão dos atributos relativos e negativos (privativos), a questão da natureza do mal é levantada novamente. O poema de Khayyam parece reconhecer, por um lado, tanto a realidade e a natureza maliciosa do mal e o sofrimento resultante e, por outro, o papel de Deus em permitir o mal e sua “responsabilidade”. Isso faz com que questionar Deus sobre a existência do mal não seja ilegítimo: “Não peça a ninguém senão a Ele por malícia”.

3.3 Aqui e agora

Para o poeta Khayyam, “o conto das setenta e duas nações”, pelo qual ele se refere aos ramos organizados do Islã, das religiões em geral e das crenças metafísicas tradicionais (principalmente platônicas e neoplatônicas), são meras noções fantásticas, pois a

condição humana, a qual ele descreve como um “ninho carregado de tristeza”, contradiz, pelo menos em parte, muitas dessas crenças. A arte de viver no presente, um tema abordado na literatura sufi, é um tipo de sabedoria que deve ser adquirida uma vez que viver para o porvir e para as recompensas celestiais é uma sabedoria convencional e mais adequada para as massas. Sobre esse ponto, Khayyam afirma:

Hoje é vosso para gastar, mas não amanhã,
Contar com o amanhã gera nada senão tristeza;
Oh! Não desperdiceis este fôlego que o céu vos prestou,
Nem tendes certeza de que outro fôlego vos será
emprestado
(Whinfield 2001, 30; modificado por Aminrazavi)

E também:

O que importa se me banqueteio ou jejuo?
Se meus dias são moldados na alegria ou no sofrimento?
Encha-me de Ti, ó Guia! Não consigo reconhecer
Se o fôlego que aspiro retorna ou se finalmente falha.
(Whinfield 2001, 144)

A ênfase de Khayyam em viver no presente ou, como dizem os sufis, “o sufi é o filho do tempo”, juntamente com o uso de outras metáforas sufis, como vinho, intoxicação e fazer amor, foram interpretadas por alguns estudiosos como alegorias meramente

místicas.¹¹ Embora uma interpretação mística do *Rubā'īyyāt* tenha sido advogada por alguns, ela continua sendo a posição de uma minoria de estudiosos.

A complexidade do mundo, de acordo com Khayyam, o matemático-astrônomo, exige a existência de um criador e um sustentador do universo, mas ainda assim, em um nível mais imediato e existencial, ele não encontra razão ou sentido para a existência humana. Ele parece querer manter tanto a ideia de “uma existência necessária” e o que necessariamente decorre dela (assim como um personagem divino está sempre presente e, às vezes, é abordado de forma crítica em suas quadras) quanto a intuição imediata da presença aparentemente inexplicável de sofrimento, maldade e falta de sentido neste mundo. Isso leva ao tema da dúvida e da perplexidade. Uma resposta prática a essa crise existencial abre espaço para uma série de temas epicuristas e estoicos, na posição de Khayyam, como ser “o filho do tempo” ou a arte de viver em presença.

3.4 Dúvida e perplexidade

Os seres humanos, diz Khayyam, são lançados em uma existência que não faz sentido para eles:

A esfera na qual os mortais vêm e vão,
Não tem fim nem começo que conheçamos;

¹¹ Para mais informações a respeito da leitura sufi de Khayyam, ver Naşr (2001).

E não há ninguém que nos diga com toda a verdade:
De onde viemos e para onde vamos.
(Whinfield 2001, 132)

Novamente, a vívida e perceptível inconsistência entre uma existência aparentemente sem sentido e um mundo complexo e ordenado leva à dúvida e à perplexidade existencial e filosófica. A tensão entre os escritos filosóficos de Khayyam, nos quais ele adota a tradição filosófica peripatética islâmica, e o *Rubā'iyāt*, onde expressa seu profundo ceticismo, decorre desse paradoxo. No *Rubā'iyāt*, Khayyam adota, ou chega muito perto de adotar, o humanismo e o agnosticismo, deixando o ser humano individual desorientado, ansioso e perplexo, enquanto em seus escritos filosóficos ele opera em um mundo teísta onde as questões mais fundamentais, como a existência de Deus e a explicação do mal, encontram soluções (relativamente) decisivas. A falta de certeza em relação à verdade religiosa deixa o indivíduo em um estado epistemologicamente suspenso no qual é preciso viver no aqui e agora, independentemente da questão da verdade:

Uma vez que nem verdade nem certeza estão à mão
Não desperdices tua vida na dúvida por uma terra das
fadas
Não recusemos o cálice de vinho
Pois, sóbrios ou bêbados, na ignorância permanecemos
(tradução de Aminrazavi)

Esse ceticismo em relação às religiões organizadas é profundo nas quadras de Khayyam; ele questiona explicitamente a ortodoxia e como a revelação final da verdade suprema pode ser surpreendente para todos os “crentes” e, talvez, para os “não crentes” (observação: sua recompensa não está nem *aqui* nem *lá*):

Semelhante àqueles que se preparam para o hoje,
E àqueles que olham fixamente para o amanhã,
Um muezim da Torre das Trevas grita:
“Tolos! Vossa recompensa não está nem Aqui nem Lá!”
(*Rubā'īyyāt*, FitzGerald 2009, 28)

3.5 Escatologia

O *Rubā'īyyāt* lança dúvidas sobre as visões escatológicas e soteriológicas islâmicas. Mais uma vez, a tensão entre os modos de pensamento poético e filosófico de Khayyam vem à tona; experimentalmente, há evidências para concluir que a morte é o fim:

Atrás da cortina ninguém encontrou seu caminho
Ninguém chegou a conhecer o segredo como poderíamos
contar
E cada um repete a endecha que sua fantasia ensinou
Que não tem sentido – mas nunca termina a mentira
(Whinfield 2001, 229)

No *Rubā'īyyāt*, Khayyam retrata o universo como uma bela ode que diz “do pó viemos e ao pó retornaremos” e “cada tijolo é feito do

crânio de um homem”. Embora Khayyam não negue explicitamente a existência de vida após a morte, talvez por razões políticas e por medo de ser rotulado de herege, há referências sutis, por todo o *Rubā’iyyāt*, de que o porvir deve ser considerado com cautela. Em contrapartida, em seus escritos filosóficos vemos que ele defende a incorporeidade da alma, o que abre caminho para a existência de vida após a morte. O conflito irreconciliável entre a observação de Khayyam de que a morte é o fim inevitável de todos os seres e suas reflexões filosóficas em favor da possibilidade da existência de vida após a morte continua sendo um enigma insolúvel.¹²

3.6 Livre-arbítrio, determinismo e predestinação

Khayyam é conhecido como um determinista tanto no Oriente quanto no Ocidente, e temas deterministas podem ser vistos em grande parte do *Rubā’iyyāt*. Porém, se lermos o *Rubā’iyyāt* juntamente com seus escritos filosóficos, o quadro que emerge pode ser mais precisamente denominado de “determinismo suave”. Uma das quadras mais conhecidas de Khayyam, na qual o determinismo é claramente transmitido, afirma:

¹² Uma resolução possível e parcial é que Khayyam não acreditava na ressurreição “dos corpos” e, portanto, esta vida é a única vida corpórea que alguém poderia ter.

O dedo que se move escreve; e, tendo escrito,
Segue adiante: nem toda a sua piedade ou sagacidade
O atrairá de volta para cancelar meia linha,
Nem todas as suas lágrimas lavarão uma palavra dele
(*Rubā'yyāt*, FitzGerald 1859, 20)

Em seu tratado filosófico *A necessidade da contrariedade*, Khayyam adere outra vez a três tipos de determinismo. Em um nível universal ou cósmico, nosso nascimento é determinado no sentido de que não tivemos escolha nesta questão. Ontologicamente falando, nossa essência e nosso lugar na hierarquia geral dos seres também parecem ser predeterminados. No entanto, a terceira categoria de determinismo, o determinismo socioeconômico, é criada pelo homem e, portanto, mutável. Nossa tentativa de enfrentar esse fim determinado de nossa vida, no entanto, novamente não nos levará a lugar algum, a não ser à perplexidade:

No início, eles me deixaram perplexo desta maneira
O assombro ainda aumenta dia a dia
Todos somos igualmente incumbidos de ir, mas ó!
Por que somos trazidos e enviados? Isso ninguém pode
dizer
(*Rubā'yyāt*, Tirtha 1941, 18)

Assim, uma leitura do *Rubā'yyāt* em conjunto com as reflexões filosóficas de Khayyam conduzem a uma posição mais sofisticada do livre-arbítrio e do determinismo, indicando que Khayyam acreditava em um livre-arbítrio inscrito em uma forma de determinismo cósmico e não defendia um predeterminismo pleno.

3.7 Sabedoria filosófica

Khayyam usa o conceito de “vinho e intoxicação” no *Rubā'īyyāt* de três maneiras distintas:

1. O vinho intoxicante
2. O vinho místico
3. O vinho da sabedoria.

O uso prosaico do vinho no *Rubā'īyyāt*, desprovido de qualquer significado intelectual, enfatiza a necessidade de esquecer nosso sofrimento diário. As alusões místicas ao vinho pertencem a um tipo de intoxicação que se opõe ao pensamento discursivo. O uso esotérico do vinho e da bebida, que tem uma longa história na literatura sufi persa, refere-se ao estado de êxtase no qual a pessoa está intoxicada pelo amor divino. Aqueles que apoiam a interpretação sufi do *Rubā'īyyāt* se baseiam nesse gênero literário. Embora Khayyam não fosse um sufi no sentido tradicional da palavra, ele inclui o uso místico do vinho entre suas alusões.

O uso que Khayyam faz do vinho no sentido profundo no *Rubā'īyyāt* é um tipo de *sophia* que proporciona sabedoria filosófica a um sábio, permitindo que ele se reconcilie com a temporalidade da vida e viva o aqui e o agora:

Aqueles aprisionados pela necessidade do intelecto de decifrar
Humildes; conhecer o ser a partir do não-ser, eles
oferecem

Busquem ignorância e bebam o suco da uva
Aqueles tolos que agem como sábios, zombam.
(tradução de Aminrazavi)

Khīrad é o tipo de sabedoria que gera uma aproximação entre os modos de pensamento poético e discursivo, aquele que vê a ironia fundamental no que parece ser uma existência humana sem sentido em um universo físico ordenado e complexo. Para Khayyam, o matemático-astrônomo, o universo não pode ser o resultado de um acaso aleatório; por outro lado, Khayyam, o poeta, não consegue encontrar nenhum propósito para a existência humana individual nesse universo ordenado.

Assim como a primavera e o outono seguem seu rumo,
As folhas da vida fazem outro;
Beba vinho e não medite – como disse o Sábio:
“As preocupações da vida são veneno, o vinho, por sua vez, é a cura.”
(*Rubā'yyāt*, Sa'īdī 1994, 58)

4. Khayyam, matemático e cientista

A parte da filosofia conhecida como *matemática* é a parte mais fácil de ser compreendida, tanto em termos de concepção quanto de assentimento. Quanto à parte numérica dela, é uma questão muito evidente. Com relação à parte geométrica, da mesma forma, quase

nada dela ficará desconhecido para alguém que tenha uma constituição indeficiente, uma visão aguçada, uma excelente intuição. (*Comentário sobre a dificuldade de certos postulados da obra de Euclides*, Rashed e Vahabzadeh, 2000, 217-218).

Em vários aspectos, os escritos matemáticos de Khayyam são semelhantes a seus textos de outros gêneros: são relativamente poucos, mas tratam de tópicos bem selecionados e trazem implicações profundas. Algumas de suas matemáticas estão relacionadas, de passagem, a questões filosóficas (em particular, o raciocínio a partir de postulados e definições), mas seu trabalho mais significativo trata de questões internas à matemática e, em particular, da interseção entre a geometria e a álgebra.

As obras matemáticas de Khayyam com edições e publicações recentes são:

1. “*Tratado sobre a divisão do quadrante de um círculo*” (*Risāla fi taqṣīm rub’ al-dā’ira*) em *Hakim Omare Khayyam as an Algebraist*, texto árabe e tradução persa em Mossaheb, 1960, 59-74, 251-291; tradução inglesa e edição crítica em Rashed e Vahabzadeh, 2000, 165-180.

2. “*Tratado sobre a álgebra*” (*Risāla fi’l-barāhīn ‘alā masā’il al-jabr wa’l-muqābala*) em *Hakim Omare Khayyam as an Algebraist*, tradução persa em Mossaheb, 1960, 159-250; tradução inglesa e edição crítica em Rashed e Vahabzadeh, 2000, 111-164.

3. “*Comentário sobre a dificuldade de certos postulados da obra de Euclides*” (*Sharḥ mā ashkal min muṣādirāt al-Uqlidis*) em *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1377 (A.H.s.), 71-112; tradução para o inglês e edição crítica em Rashed e Vahabzadeh, 2000, 217-255.

4. “*Problemas de aritmética*” (*Mushkilāt al-ḥisāb*), (apenas a página de rosto existe na coleção da biblioteca da Universidade de Leiden, Cod. or. 199, mas Khayyam faz referência à obra em sua *Álgebra*).

4.1 Soluções de equações cúbicas

A princípio, Khayyam parece ter sido atraído pelas equações cúbicas por meio de sua consideração do seguinte problema geométrico: em um quadrante de um círculo, trace uma perpendicular de algum ponto da circunferência para um dos raios de modo que a proporção entre a perpendicular e o raio seja igual à proporção entre as duas partes do raio sobre as quais a perpendicular incide. No breve “*Tratado sobre a divisão do quadrante de um círculo*”, Khayyam nos remete a uma ocorrência desse problema para a equação $x^3 + 200x = 20x^2 + 2000$.¹³ Khayyam afirma que uma solução exata não é possível e fornece uma aproximação. Khayyam também gera uma solução geométrica direta: ele usa os números da equação para determinar as curvas de interseção de duas seções cônicas (um círculo e uma hipérbole) e demonstra que a solução x é igual ao comprimento de um segmento de reta específico no diagrama.

Resolver os problemas algébricos usando ferramentas geométricas não era algo novo. No caso das equações quadráticas, esses métodos geométricos remontam aos gregos e até mesmo aos

¹³ Traduzido para o inglês em Amir-Móez (1963) e em Rashed e Vahabzadeh (2000); e para francês em Rashed e Vahabzadeh (1999).

abilônios. Os predecessores de Khayyam, como al-Khwārizmī (início do século IX) e Thābit ibn Qurra (final do século IX), já haviam resolvido equações quadráticas usando a geometria de régua e compasso dos *Elementos* de Euclides. Uma vez que os números negativos eram evitados na matemática árabe, os matemáticos muçulmanos precisavam resolver vários tipos diferentes de equações quadráticas com coeficientes positivos: por exemplo, $x^2 = mx + n$ era fundamentalmente diferente de $x^2 + mx = n$. Para equações cúbicas, quatorze tipos distintos de equações não podem ser reduzidos a uma forma linear ou quadrática após a divisão por x ou x^2 . Em seu “*Tratado sobre álgebra*”¹⁴ Khayyam observa que quatro desses quatorze tipos foram resolvidos e diz que al-Khāzin (ca. 900-971) resolveu um problema do tratado de Arquimedes “*Sobre a esfera e o cilindro*” que al-Māhānī (ca. 860) havia convertido anteriormente em uma equação cúbica e resolvido usando seções cônicas. Khayyam também afirma que al-Layth (n. século X) não havia tratado essas formas cúbicas de forma exaustiva.

Na *Álgebra*, Khayyam afirma ser o primeiro a lidar sistematicamente com todos os quatorze tipos de equações cúbicas. Ele resolve cada uma delas, novamente, com o uso da intersecção de seções cônicas. Khayyam também considera as circunstâncias em que certas equações cúbicas têm múltiplas soluções. Embora ele não

¹⁴ Traduzido para o inglês em Kasir (1931); Winter e 'Arafat (1950); e em Rashed e Vahabzadeh (2000). Traduzido para o francês em Woepcke (1851) e em Rashed e Vahabzadeh (1999). Uma explicação da solução de Khayyam para um dos tipos de equação cúbica pode ser encontrado em Berggren (1986), pp. 118-124.

trate esse tópico com perfeição, seu esforço, no entanto, supera os esforços anteriores. Em uma álgebra onde as potências de x correspondiam a dimensões geométricas, a solução de equações cúbicas era o ápice da disciplina. No entanto, mesmo aqui Khayyam fez avançar a álgebra ao considerar suas incógnitas como abstrações sem dimensão de quantidades contínuas¹⁵.

Uma solução geométrica para uma equação polinomial pode parecer peculiar aos olhos modernos, mas o estudo das equações cúbicas (e, na verdade, grande parte da álgebra medieval) foi motivado por problemas geométricos. Khayyam estava explicitamente ciente de que a solução algébrica da equação cúbica ainda precisava ser resolvida. Ele nunca chegou a essa solução, nem ninguém até Scipione del Ferro, Niccolò Fontana Tartaglia e Gerolamo Cardano, em meados do século XVI.

A obra de Khayyam que cruzou a álgebra e a geometria é uma precursora da geometria analítica popularizada em *La géométrie* de Descartes, publicada em 1637. Essa obra refina e generaliza os métodos de Khayyam e constrói uma ponte entre a matemática medieval de Khayyam e a matemática moderna de Newton e Leibniz (Rashed e Vahabzadeh, 2000, 20-29).

¹⁵ Ver Oaks (2011).

4.2 O postulado paralelo e a teoria das proporções

O processo de raciocínio a partir de postulados e definições tem sido fundamental para a matemática, pelo menos desde a época de Euclides. Os geômetras islâmicos eram bem versados nessa arte, mas também se esforçavam para examinar os fundamentos lógicos do método. Eles não tinham receio de revisar e melhorar os pontos de partida de Euclides e reconstruíram de várias maneiras os *Elementos* desde a fundação. O “*Comentário sobre a dificuldade de certos postulados da obra de Euclides*” de Khayyam¹⁶ trata das duas questões mais importantes nesse contexto: o postulado das paralelas e a definição de igualdade de proporções.

O quinto postulado “paralelo” de Euclides afirma que, se uma reta cortar duas retas de modo que os dois ângulos internos somem menos de dois ângulos retos, então as retas devem se encontrar nesse lado. Essa afirmação é logicamente equivalente a várias outras afirmações mais fáceis de entender, como: há exatamente uma paralela para uma reta que passa por um ponto que não está na reta ou os ângulos de um triângulo somam dois ângulos retos. Desde o início do século XIX, sabe-se que as geometrias não euclidianas

¹⁶ Traduzido para o inglês em Amir-Móez (1959), Rashed e Vahabzadeh (2000) e Khalil (2008); e para francês em Rashed e Vahabzadeh (1999). Ver também a análise em Vahabzadeh (1997).

violam essas propriedades; de fato, ainda não se sabe se o espaço em que vivemos as satisfaz.

O postulado das paralelas, entretanto, não estava sujeito a dúvidas na época de Khayyam, portanto, é mais apropriado pensar nos esforços islâmicos nessa área como parte da tradição de aprimoramento de Euclides do que como a origem da geometria não-euclidiana. A reconstrução de Euclides feita por Khayyam é uma das melhores: ele não tenta provar o postulado das paralelas. Em vez disso, ele o substitui por duas afirmações que atribui a Aristóteles,¹⁷ as quais são mais simples e mais evidentes: duas retas que convergem devem se cruzar e duas retas que convergem nunca podem divergir na direção da convergência. Khayyam então substitui a proposição 29 de Euclides, a primeira em que o postulado paralelo é usado, por uma nova sequência de oito proposições. A inserção de Khayyam equivale a determinar que o chamado quadrilátero de Saccheri (um quadrilátero com dois lados iguais perpendiculares à base) é de fato um retângulo. Como Giovanni Girolamo Saccheri publicou esse quadrilátero em seu livro *Euclides ab omni naevo vindicatus* em 1733, ele também é conhecido como o quadrilátero de Khayyam-Saccheri. Khayyam acreditava que sua abordagem era um aperfeiçoamento em relação à de seu predecessor Ibn al-Haytham (ca. 965-1040) porque seu método não se baseia no conceito de movimento, que, segundo Khayyam, deveria ser excluído da geometria. Aparentemente, Naṣīr

¹⁷ Curiosamente, Youschkevitch e Rosenfeld (1973) salientam que o princípio de Khayyam (contendo as duas afirmações que ele atribui a Aristóteles) não é encontrado em nenhum dos escritos conhecidos de Aristóteles.

al-Dīn al-Ṭūsī concordou, pois ele seguiu o caminho de Khayyam no século seguinte (Rashed e Vahabzadeh, 2000, 186).

O Livro II do *“Comentário sobre a dificuldade de certos postulados da obra de Euclides”* aborda a questão da definição adequada da proporção. Esse tópico é obscuro para o leitor moderno, mas era fundamental para a matemática grega e medieval. Se as quantidades unidas em uma proporção são números inteiros, então a definição da proporção delas não apresenta dificuldade. Se as quantidades forem magnitudes geométricas, a situação é mais complicada porque os dois segmentos de reta podem ser incomensuráveis (em termos modernos, sua proporção corresponde a um número irracional). Euclides, seguindo Eudoxo, afirma que $A/B = C/D$ quando, para quaisquer grandezas x e y , as grandezas xA e xC são ambas (i) maiores que, (ii) iguais a, ou (iii) menores que, as grandezas yB e yD , respectivamente. Não é de se admirar que Khayyam e outros estivessem insatisfeitos com essa definição, pois embora seja claramente verdadeira, ela não atinge o cerne do que significa as proporções serem iguais.

Uma abordagem alternativa, que pode ter existido na Grécia antiga, mas que certamente existia no século IX, é a definição “antifairese”¹⁸ (Hogendijk 2002). O algoritmo euclidiano é um processo iterativo usado para encontrar o máximo divisor comum de um par de números. O algoritmo pode ser aplicado, de modo igualmente satisfatório, para encontrar a maior medida comum de

¹⁸ NdO: Modernamente, fração contínua.

duas magnitudes geométricas, mas o algoritmo nunca terminará se a proporção entre as duas magnitudes for irracional. Uma sequência de divisões dentro do algoritmo resulta em uma “fração contínua” que corresponde à proporção entre as duas quantidades originais. Khayyam, seguindo vários matemáticos islâmicos anteriores, define a igualdade de A/B e C/D de acordo com o fato de suas frações contínuas serem iguais.

Podemos nos perguntar por que os defensores da definição antifairética achavam que ela era mais natural do que a abordagem de Euclides. Não há dúvida, entretanto, de que ela era a preferida; Khayyam até mesmo se refere à definição antifairética como a “verdadeira” natureza da proporcionalidade. Parte da explicação pode ser simplesmente o fato de que o algoritmo euclidiano aplicado a quantidades geométricas era muito mais familiar para os matemáticos medievais do que para nós. A preferência de Khayyam se deve ao fato de que a definição antifairética permite que uma proporção seja considerada por si só, em vez de estar sempre em igualdade com alguma outra proporção. A conquista de Khayyam nesse tópico não foi inventar uma nova definição, mas demonstrar que cada uma das definições existentes implica logicamente a outra. Assim, os matemáticos islâmicos puderam continuar a usar os teoremas de proporção dos *Elementos* sem ter que prová-los novamente de acordo com a definição antifairética.

O Livro III continua a discussão sobre as proporções. Khayyam propõe-se a demonstrar a proposição aparentemente inócua $A/C = (A/B)(B/C)$, assumida nos *Elementos*, mas nunca provada. Durante esse processo, Khayyam define uma magnitude fixa arbitrária para

servir como unidade com a qual ele relaciona todas as outras magnitudes do mesmo tipo. Esse arranjo permite que Khayyam incorpore números e magnitudes geométricas no mesmo sistema. Assim, Khayyam considera as magnitudes irracionais como números em si, o que efetivamente define o conjunto de “números reais”, o qual temos como certo, hoje em dia, ser composto de números racionais juntamente com números irracionais. Essa etapa revolucionária de considerar números irracionais como entidades matemáticas por si só foi um dos avanços mais significativos da concepção ocorridos entre a matemática grega antiga e a moderna (Youschkevitch e Rosenfeld 1973, 327).

4.3 Cálculos de raiz e o teorema binomial

Sabemos que Khayyam escreveu um tratado, hoje perdido, intitulado “*Problemas de aritmética*”, envolvendo a determinação da raiz enésima (Youschkevitch e Rosenfeld 1973, 325-326). Em sua *Álgebra*, Khayyam escreve que os métodos para calcular raízes quadradas e cúbicas vêm da Índia e que ele é o primeiro a estender esses métodos para a determinação de raízes de qualquer ordem (Rashed e Vahabzadeh 2000, 6). Ainda mais interessante, Khayyam afirma que demonstrou a validade de seus métodos usando provas que “são demonstrações numéricas apenas baseadas nos livros aritméticos dos *Elementos*” (Rashed e Vahabzadeh 2000, 116-117). Se ambas as afirmações forem verdadeiras, então é difícil evitar a conclusão de que Khayyam usou o teorema binomial

$$(a+b)^n = a^n + na^{n-1}b + \cdots + nab^{n-1} + b^n$$

em seu método, melhorando e ampliando o trabalho de Abū Bakr al-Karajī (ca. 953-1029) sobre expansões binomiais. O célebre triângulo aritmético de “Pascal” é um arranjo triangular dos coeficientes dos termos da expansão binomial. Estudiosos como Chāvoshī defendem renomear o triângulo de Pascal como triângulo “de al-Kharajī-Khayyam”, dado que os matemáticos europeus adotaram o mesmo método de extração de raízes que o de Khayyam (Chāvoshī 1380 A.H.s., 262-273).

A história do triângulo de Pascal parece ter se originado na Índia com o estudo de Acharya Pingala (ca. 200 AEC) sobre a métrica e as combinações de sons na poesia sânscrita. O comentador indiano Halayudha escreveu um comentário sobre o *Chandahsutra* de Pingala no final do século X EC, fornecendo a primeira aparição de um arranjo triangular dos coeficientes binomiais usado apenas como um meio de encontrar o número de combinações de padrões de sílabas curtas e longas. Enquanto isso, na China, Jia Xian (ca. 1050) também havia descoberto o método de encontrar as raízes enésimas com o triângulo de Pascal, conforme relatado pelo matemático Yang Hui, do século XIII. Entretanto, o trabalho de Jia Xian não chegou até nós. Assim, baseamo-nos em dois manuscritos perdidos, aproximadamente no mesmo período, para determinar as origens islâmicas e chinesas do triângulo de Pascal como um meio de encontrar raízes enésimas (Joseph 2011, 247, 270-281, 354-355).

4.4 Astronomia e outras obras

Khayyam mudou-se para Işfahān em 1074 para ajudar a estabelecer um novo observatório sob o patrocínio de Jalāl al-Din Malik-shāh, o sultão seljúcida, e seu vizir, Nizām al-Mulk. Sem dúvida, Khayyam desempenhou um papel importante na criação do calendário Malikī ou Jalali, o projeto mais significativo do observatório. Khayyam conseguiu criar um calendário mais preciso do que o calendário gregoriano ocidental corrente, precisando de correção de um dia a cada 5.000 anos comparado a cada 3.333 anos, respectivamente. Além do calendário, o observatório de Işfahān produziu o *Zīj Malik-shāhī* (do qual apenas um fragmento de seu catálogo de estrelas sobreviveu), aparentemente um dos mais importantes manuais astronômicos (Youschkevitch e Rosenfeld 1973, 324).

Obras remanescentes atribuídas a Khayyam em outros campos são:

1. “Tratado sobre as dificuldades do ‘Livro sobre a música’ (de Euclides)” (*Sharḥ al-mushkil min kitāb al-musiqī*). Existe apenas um capítulo intitulado “Discussão sobre os gêneros contidos em um quarto” (*Al-qawl ‘alā ajnās allatī bi’l-arba’a*). Para uma edição crítica, consulte Chāvoshī, “*Omar al-Khayyam wa’l-musiqī al-naḍariyyah*”, traduzido para o inglês por M. M. ‘Abd al-Jalil, Farhang, vol. 1, 14 (1378 A.H.s.): 29-32 e 203-214.

2. “A balança da sabedoria” (*Mizān al-ḥikmah*), “Dois tratados sobre a balança de nível” (*Fi’l-quṣṭas al-mustaqīm*) e “Sobre a arte da determinação do ouro e da prata em um corpo composto por eles”

(*Risālah fi'l- ihtiyāj lima'rifat miqdārī al-dhahab wa'l-fiḍah fi jism murakkab minhā*) em *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1377 A.H.) 1377 A.H.s., 293-300, e tradução persa, 301-304.

3. “Descobrimo a verdade de Norūz” (*Risālah dar kashf ḥaqiqat Norūz*) em *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1377 A.H.s., 424-438.

O Livro III do “*Comentário sobre a dificuldade de certos postulados da obra de Euclides*” mostra Khayyam discutindo como as proporções compostas na composição musical são numéricas. Nessa discussão, Khayyam se refere ao seu comentário anterior sobre o “*Livro sobre a música*” de Euclides (Rashed e Vahabzadeh, 2000, 251-252). No entanto, apenas um capítulo “*Discussão sobre os gêneros contidos em um quarto*” do comentário de Khayyam, que discute os tetracordes (uma série de quatro notas separadas por três intervalos) sobreviveu (Aminrazavi 2007, 198-199).

O tratado de Khayyam “*Sobre a arte da determinação do ouro e da prata em um corpo composto por eles*” aparece no livro *Mizān al-ḥikmah* escrito por seu aluno Abd'l-Raḥmān Khāzeni (fl. 1115-1130). Khāzeni atribui esse artigo, bem como os “*Dois tratados sobre a balança de nível*”, a Khayyam. As técnicas para determinar as proporções de ouro e prata em um composto remontam a Arquimedes, e a contribuição de Khayyam parece ser a precisão de seu método, juntamente com os intrincados desenhos de sua balança de nível (Hall 1981, 341-343).

Outro tratado intitulado “*Sobre a descoberta da verdade de Norūz*” é apócrifo, e acredita-se que apenas uma de suas três partes tenha sido escrita por Khayyam. Ele supostamente escreve sobre a

história e a mitologia do ano novo persa no início do equinócio da primavera, embora o estilo e os erros do texto coloquem em dúvida a autoria de Khayyam (Aminrazavi 2007, 38).

Assim como em seus escritos filosóficos e matemáticos, os textos de Khayyam em outras disciplinas parecem ter sido levados a sério por seus contemporâneos e por estudiosos posteriores.

5. Khayyam no Ocidente

5.1 Orientalismo e o Khayyam europeu

A tradução mais antiga existente do *Rubā'īyyāt* foi feita por Thomas Hyde na década de 1760, quando sua tradução de uma única quadra apareceu no *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis*. Entretanto, foi somente no século XIX que o mundo ocidental e os círculos literários descobriram Omar Khayyam em toda a sua riqueza.

A viagem do *Rubā'īyyāt* para o ocidente começou quando Sir Gore Ouseley, embaixador britânico no Irã, apresentou sua coleção à Biblioteca Bodleian da Universidade de Oxford ao retornar à Inglaterra. Na década de 1840, o professor Edward Byles Cowell, da Universidade de Oxford, descobriu uma cópia do *Rubā'īyyāt* de Khayyam e traduziu vários do *Rubā'īyyāt*. Surpreso com a profundidade deles, compartilhou-os com Edward FitzGerald, que se

interessou imediatamente e publicou a primeira edição de sua própria tradução em 1859. Quatro versões do *Rubā'īyyāt* de FitzGerald foram publicadas ao longo de sua vida, na medida em que novas quadras eram descobertas. Percebendo a natureza livre de seu trabalho em sua primeira tradução, FitzGerald escolheu a palavra *vertido* [*rendered*] para aparecer na página de título em edições posteriores em vez de “tradução” (Lange 1968).

5.2 O impacto de Khayyam nos círculos literários e filosóficos ocidentais

Embora a conexão entre os pré-rafaelitas e Omar Khayyam não deva ser exagerada, a relação que Algernon Charles Swinburne, George Meredith e Dante G. Rossetti mantiveram com Edward FitzGerald, bem como a admiração mútua desses autores por Khayyam, não pode ser ignorada. Os temas marcantes do *Rubā'īyyāt* tornaram-se populares entre os pré-rafaelitas e seu círculo (Lange 1968). A popularidade de Khayyam levou à formação do “*Clube Omar Khayyām de Londres*” (Conway 1893, 305) em 1892, o qual atraiu várias figuras literárias e intelectuais. O sucesso do Clube logo levou à formação simultânea dos Clubes Omar Khayyām da Alemanha e da América.

Na América, Omar Khayyam foi bem recebido na região da Nova Inglaterra, onde sua poesia foi propagada pelos membros

oficiais do Clube Omar Khayyām da América. A comunidade acadêmica descobriu os escritos matemáticos e a poesia de Khayyam na década de 1880, quando os artigos acadêmicos e as traduções deles de suas obras foram publicados. Alguns, como William Edward Story, elogiaram Omar como matemático e compararam suas posições com os de Johannes Kepler, Gottfried Wilhelm Leibniz e Isaac Newton, enquanto outros se inspiraram em sua tradição literária e se autodenominaram “omarianos”. Este novo movimento literário logo atraiu figuras como Mark Twain, que compôs quarenta e cinco versões burlescas das quadras de FitzGerald e as integrou a duas estrofes de FitzGerald intituladas *AGE-A Rubā'īyyāt* (Twain, 1983, 14). O movimento também chamou a atenção do avô de T. S. Eliot, William Greenleaf Eliot (1811-1887), de dois primos de T. S. Eliot e do próprio T. S. Eliot. O *Rubā'īyyāt* de Omar Khayyam parece ter provocado duas reações distintas entre muitos de seus seguidores em geral, e na família Eliot em particular: por um lado, a admiração por uma teologia racional e, por outro, a preocupação com o aumento do ceticismo e da decadência moral na América.

Entre outras figuras influenciadas pelo *Rubā'īyyāt* de Omar Khayyam estavam alguns membros da Escola de Transcendentalismo da Nova Inglaterra, incluindo Henry Wadsworth Longfellow, Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau (Aminrazavi 2013; para uma discussão completa sobre Omar Khayyam no Ocidente, ver Aminrazavi 2007, 204-278).

6. Conclusão

Na discussão anterior, vimos que Omar Khayyam era um filósofo-sábio (*hakīm*) e um espiritual-pragmático cujo *Rubā'īyyāt* deve ser visto como um comentário filosófico sobre a condição humana. As características marcantes da obra pioneira de Omar Khayyam em vários ramos da matemática também foram discutidas. O gênio matemático de Khayyam não apenas produziu o calendário mais preciso até hoje, mas as questões que ele tratou permaneceram pertinentes até o período moderno.

Para Khayyam há dois discursos, cada um deles relacionado a uma dimensão da existência humana: o filosófico e o poético. Filosoficamente, Khayyam defendeu o racionalismo contra a ascensão da ortodoxia e fez uma tentativa de reviver o espírito do racionalismo que era tão predominante nos primeiros quatro séculos do Islã. Poeticamente, Khayyam representa uma voz de protesto contra o que ele considera ser um mundo fundamentalmente injusto. Muitas pessoas encontraram nele uma voz que precisavam ouvir e, séculos depois de sua morte, suas obras se tornaram um ponto de encontro para aqueles que estavam experienciando as mesmas provações e tribulações que Khayyam.

7. Bibliografia

7.1 Fontes primárias

7.1.1 Obras de Khayyam

[*A necessidade da contrariedade*] *Al-jawāb ‘an thalāth masā’il: Ḍarūrat al-taḍād fi’l-‘ālam wa’l-jabr wa’l-baqā’* (A resposta a três problemas: A necessidade da contrariedade no mundo, predeterminismo e persistência), Hāmid Nāji Iṣfahānī (ed. e trad.), Farhang 29–32, (2000/1378 A.H.s.): 157–180 (pp. 157–63 incluem a introdução do editor e 171–80 uma tradução persa do tratado). Uma tradução persa por Shajare, in *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1998, 353–60; uma tradução persa por Durri, in *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1998, 362–68; tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 292–299.

[*Discurso lúcido*] *Khutbah al-gharrā’* (Uma tradução do Discurso lúcido de Ibn Sīnā’s (Avicena)), R. R. Z. Malik (ed.), *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 305–19.

Mizān al-ḥikmah (A balança da sabedoria), R. R. Z. Malik (ed.), *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 293–300, e tradução persa, 301–304.

The Nectar of Grace: Omar Khayyām’s Life and Works, S. G. Tirtha (ed.), Allahabad: Government Central Press, 1941.

The Quatrains of Omar Khayyām, E. H. Whinfield (ed. e trad.), 1882; republished. London: Routledge, 2001.

Risāla fī taq̄sīm rub‘ al-dā‘ira (Tratado sobre a divisão de um quadrante de um círculo), R. Rashed e B. Vahabzadeh (ed. and trad.), *Omar Khayyām, the Mathematician*, New York: Bibliotheca Persica Press, 2000: 165–180.

Risāla fī’l-barāhīn ‘alā masā’il al-jabr wa’l-muqābala (Tratado sobre álgebra), R. Rashed e B. Vahabzadeh (ed. e trad.), *Omar Khayyām, the Mathematician*, 2000: 111–164, New York: Bibliotheca Persica Press.

[*A luz do intelecto*] *Risālah al-ḍiyā’ al-‘aqlī fī mawḍū’ al-‘ilm al-kullī* (*A luz do intelecto sobre a questão do conhecimento universal*), R. R. Z. Malik (ed.), *Dānīsh nāmāh-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 371–5. Tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 299–303. Este tratado é também chamado “O primeiro tratado sobre a existência” (*Al-Risālah al-ūlā fī’l-wujūd*), ver Sayyid Sulaiman Nadvi (1933/2010, 336).

[*Princípios da existência*] *Risālah dar ‘ilm kullīyāt-i wujūd* (*Sobre o conhecimento dos princípios universais da existência*), R. R. Z. Malik (ed.), *Dānīsh nāmāh-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 381–390. Tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 303–10.

Risālah dar kashf ḥaqīqat Norūz (*Sobre a descoberta da verdade de Norūz*), R.R.Z. Malik (ed.), *Dānīsh nāmāh-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 424–438.

[*Sobre o ser e a obrigação*] *Risālah fī’l-kawn wa’l-taklīf* (*Sobre o ser e a obrigação*), Behnaz Hashemipour (ed.), *Farhang* 29–32, (2000/1378 A.H.s.): 131–56 (pp. 131–7 incluir a introdução do editor). Uma edição anterior baseada em Sayyid Sulaiman Nadvi (1933/2010), in *Dānīsh nāmāh-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1998,

322–33; uma tradução persa diferente, in *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Malik (ed.) 1998, 334–42; Tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 284–92.

[*Sobre a existência*] *Risālah fi'l-wujūd (Sobre a existência)*, Gholāmrezā Jamshīd Nijād Awwal (ed. e trad.), *Farhang* 29–32, (2000/1378 A.H.s.): 85–130 (pp. 85–100 incluem a introdução do editor e 119–30 uma tradução persa do tratado); Sadegh Nokohan Ahvazi and Babak Alikhani (eds.), (2021/1400 A.H.s.): *Sophia Perennis: The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*, 18(2): 203–228. Tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 310–21. Esse tratado também é chamado de “O segundo tratado sobre a existência”; ver Sayyid Sulaiman Nadvi (1933/2010, 352).

[*Uma resposta*] *Risālah jawāban lī thalāth mas'āl (Uma resposta a três problemas)*, R. R. Z. Malik (ed.), *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s., 412–422. Tradução inglesa, in Aminrazavi 2007, 321–7. (Note: este trabalho é diferente de *A resposta a três problemas: a necessidade da contrariedade no mundo, predeterminismo e persistência*, embora as primeiras partes de seus nomes soem semelhantes: “resposta a três problemas”).

The Rubaiyat of Omar Khayyam, ed. and trans. Edward FitzGerald, London: Quaritch, 1859 (1st edition); 1868 (2nd), 1872 (3rd), 1879 (4th), 1889 (5th, posthumous).

Rubai'yyat of Omar Khayyām, Ahmad Sa'idi (trans.), Berkeley: Asian Humanities Press, 1991.

Sharḥ al-mushkil min kitāb al-musiḳī (Tratado sobre as dificuldades do “Livro sobre a Música” (de Euclides)), J. A. Chāvoshī (ed.), M.M. ‘Abd al-Jalīl (trans.), *Farhang* 1(14) (1378 A.H.s.): 29–32 and 203–214.

Sharḥ mā ashkal min muṣādirāt al-uqlidīs (Comentário sobre as dificuldades de certos postulados da obra de Euclides), R. Rashed and B. Vahabzadeh (ed. and trans.), *Omar Khayyām, the Mathematician*, New York: Bibliotheca Persica Press, 2000: 217–255.

Umar-e-Khayyam, Sayyid Sulaiman Nadvi (ed. and trans.), Uttar Pradesh: Darul Musannefin Shibli Academy, 1933 [2010].

7.1.2 Outras fontes primárias

Bayhaqī, Abu’l Ḥasan, *Tatimah ṣivwān al-ḥikmah*, Mohammed Shafi‘ (ed.), Lahore, Pakistan, 1932/1351 A.H.

al-Fārābī, *Philosophy of Plato and Aristotle, Philosophy in the Middle Ages*, A. Hyman and J. Walsh (eds.), and M. Mahdi (trans.), New York, Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973, 224.

Ijī, Aḍud al-Din, *Al-Mawāqif*, Cairo: Maktabat al-Mutanabbi, 1983.

Malik, Rahīm Rizā Zādiḥ (ed.), *Dānish nāmah-yi Khayyāmī*, Tehran, 1998, 1377 A.H.s.

Rashed, R. and B. Vahabzadeh, *Omar Khayyām, the Mathematician*, New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.

al-Rāzī. Fakhr al-Din, *Al-Mabāḥith al-mashraḳīyyah*, M. Al-Mu‘tasim al-Baghdadi (ed.), Cairo: Dar al-Ilm, 1990.

8. Fontes secundárias

- Aminrazavi, M., 2007, *The Wine of Wisdom, The Life, Poetry and Philosophy of Omar Khayyām*, Oxford: Oneworld Press.
- Aminrazavi, M. (ed.), 2013, *Sufism and American Literary Masters*. New York: SUNY Press.
- Amir-Móez, A., 1959, "Discussion of difficulties in Euclid," *Scripta Mathematica*, 24: 275–303.
- Amir-Móez, A., 1963, "A Paper of Omar Khayyam," *Scripta Mathematica*, 26: 323–327.
- Arberry, A. J., 1959, *The Romance of the Rubaiyat*, London: G. Allen & Unwin.
- Barontini, M., and Tonietti, M., 2010, "Umar al-Khayyām's contribution to the Arabic mathematical theory of music," *Arabic Sciences and Philosophy*, 20: 255–279.
- Berggren, J. L., 1986, *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, New York: Springer.
- Broad, C. D., 1906, "The Philosophy of Omar Khayyām and Its Relation to that of Schopenhauer," *Review*, 166 (November): 544–556.
- Brown, E. G., 1899, "Yet More Light on 'Umar-i Khayyām,'" *Royal Asiatic Society*, 8: 409–420.
- Burrage, C. D., 1921, *Twenty Years of the Omar Khayyām Club of America*, Boston: Rosemary Press.

- Chāvoshī, J.A., 1378 A.H.s., “Omar al-Khayyam wa’l-musiqī al-naḍariyyah,” trans. by M.M. ‘Abd al-Jalil, *Farhang*, 1 (14): 29–32 and 203–214.
- Chāvoshī, J.A., 1380 A.H.s., “Omar Khayyam and the Arithmetical Triangle,” trans. by M. Boozarjmehr, *Farhang*, 2 (14): 262–273.
- Conway, Moncure Daniel, 1893, “The Omar Khayyām Cult in England,” in *Nation*, 57 (October): 305.
- Dashtī, A., 1971, *In search of Omar Khayyām*, New York: Columbia University Press.
- Dinānī, Gh., 2002 (1380 A.H.s.), “Hakim Omar Khyyam wa mas’alih-yi wāhid wa kathīr,” *Daftar-i ‘aql wa āyat-i ‘ishq.*, Vol. I, Tehran: 229–230.
- Djebbar, A., 2000 (1378 A.H.s), “Omar Khayyām et les Activités Mathématiques en pays d’Islam aux XIe-XIIIe Siècles,” *Farhang*, 12: 1–31.
- Dole, Nathan, 1901, *The Persian Poets*, New York: Thomas Y. Crowell & Co.
- Foūlādvand, M. M., 2000 (1378 A.H.s.), *Khayyām shināsī*, Tehran: Alast-i Farda Press.
- Furūgh. O., 1964 (1342 A.H.), “Abu’l-‘Alā Ma’rri wa Khayyām,” H. Khadivjan (trans.), *Yaghmā*, 16: 173–177.
- Gittleman, S., 1961, *The Reception of Edward FitzGerald’s ‘Rubaiyyat of Omar Khayyām’ in England and Germany*, Ph.D. Dissertation, University of Michigan.
- Hall, R.E., 1981, “al-Khāzinī,” in *Dictionary of Scientific Biography* (Volume 7), C. Gillispie (ed.), New York: Charles Scribner’s Sons, pp. 335–351.

- Hogendijk, J., 2002, "Anthyphairetic Ratio Theory in Medieval Islamic Mathematics," in *From China to Paris: 2000 Years Transmission of Mathematical Ideas*, Y. Dold-Samplonius, J. Dauben, M. Folkerts, and B. van Dalen (eds.), Stuttgart: Steiner, pp. 187–202.
- Holland, B., 1899, "The Popularity of Omar," *National Review*, 33 (June): 643–652.
- Joseph, G.G., 2011, *The Crest of the Peacock: Non-European Roots of Mathematics*, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press.
- Kasir, D., 1931, *The Algebra of Omar Khayyam*, New York: Teachers College Press.
- Khalil, R., 2008, *Omar al-Khayyam, Algebra wa al-Muqabala: An Essay by the Uniquely Wise 'Abel Fath Omar bin al-Khayyam on Algebra and Equations*, Reading: Garnet.
- Lange, C. Y. (ed.), 1968, *The Pre-Raphaelites and Their Circle*, Boston: Houghton Mifflin.
- Mossaheb, C.H., 1960, *Hakim Omare Khayyam as an Algebraist*, Society for the National Heritage of Iran, Teheran.
- Nājī Işfahānī, H., 2002 (1380 A.H.s.), "Hastī shināsī-yi ḥakīm Omar Khayyām" in *Farhang*, 14 (3–4): 113–117.
- Nasr, S. H. and M. Aminrazavi, 1988, *An Anthology of Philosophy in Persia* (Volume 1), New York: Oxford University Press.
- Nasr, S. H., 2001, "The Poet-Scientist Khayyām as Philosopher," *Mélanges Luce López-Baralt*, Series 9, No. 8: 535–53.
- Netz, R., 2004, *The Transformation of Mathematics in the Early Mediterranean World: From Problems to Equations*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Oaks, J. A., 2011, "Al-Khayyām's scientific revision of algebra," *Suhayl*, 10: 47–75.
- Rashed, R., 1994, *The Development of Mathematics: Between Arithmetic and Algebra*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Rashed, R., and B. Vahabzadeh, 1999, *Al-Khayyām Mathématicien*, Paris: Blanchard.
- Rosenfeld, B., and A. Youschkevitch, 1965, *Omar Khaiiam*, Moscow: Nauka.
- Sayili, A., 1980, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, New York: Arno Press.
- Smith, D., 1935, "Euclid, Omar Khayyam and Saccheri," *Scripta Mathematica*, 3: 5–10.
- Ṭabātabā'ī, M., 1950 (1370 A.H.), *Khayyām yā khayyāmī*, Tehran: Qoqnus Press.
- Twain, Mark, 1983. *Mark Twain's Rubáiyát*. Kevin B. MacDonnell and Alan Gribben (eds.), Austin: Jenkins.
- Vahabzadeh, B., 1997. "Al-Khayyām's Conception of Ratio and Proportionality," *Arabic Sciences and Philosophy*, 7: 247–263.
- Winter, H. J. J., and W. 'Arafat, 1950, "The Algebra of 'Umar Khayyam," *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 16: 27–70.
- Woepcke, F., 1851, *L'Algèbre d'Omar Alkhayyāmī*, Paris: B. Duprat.
- Yohannan, J. D., 1971, "Fin de Siècle Cult of FitzGerald's Ruba'iyat of Omar Khayyām," *Review of National Literature*, 4: 85.
- Youschkevitch, A., and B. Rosenfeld, 1973, "al-Khayyāmī," in *Dictionary of Scientific Biography* (Volume 7), C. Gillispie (ed.), New York: Charles Scribner's Sons, pp. 323–334.

Zhukovski, V. A., 1898, “Umar Khayyām and the ‘Wandering’ Quatrains,” E.D. Ross (trans.), *Journal of the Royal Asiatic Society*, 30: 349–366.

9. Ferramentas acadêmicas

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

10. Outros recursos disponíveis online

“[Omar Khayyam](#)”, *Encyclopaedia Iranica Online*. Por Ḥosayn Ma’ṣumi Hamadāni, EIr., Sayyed ‘Ali Mirafzali, Jos Biegstraaten, Austin O’Malley, William H. Martin, Sandra Mason, Agnès Lenepveu-Hotz, Hamid Tafazoli, Mario Casari et al. © Trustees of Columbia University in the City of New York.

[PDF da tradução de FitzGerald](#), no [Archive.org](#)¹⁹.

¹⁹ Indicação dos organizadores.

Al-Ghazali¹

Frank Griffel

Al-Ghazâlî (ca. 1056-1111) foi um dos mais proeminentes e influentes filósofos, teólogos, juristas e místicos do Islã sunita. Ele atuou em uma época em que a teologia sunita tinha acabado de passar por sua consolidação e entrado em um período de intensos desafios lançados pela teologia ismaelita xiita e pela tradição árabe da filosofia aristotélica (*falsafa*). Al-Ghazâlî compreendeu a importância da *falsafa* e desenvolveu uma resposta complexa que rejeitava e condenava alguns de seus ensinamentos, ao mesmo tempo em que lhe permitia aceitar e aplicar outros. A crítica de Al-Ghazâlî a vinte posições da *falsafa* em seu *Incoerência dos filósofos*

¹ Tradução de Tadeu M. Verza.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 14 de agosto de 2007. Houve revisão com alterações substantivas em 8 de maio de 2020. O texto a seguir é a tradução do verbete do Prof. Peter Adamson sobre al-Ghazali publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali/>.

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-ghazali/>. Gostariamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

(*Tahâfut al-falâsifa*) é um marco significativo na história da filosofia, pois avança a crítica nominalista da ciência aristotélica desenvolvida posteriormente na Europa do século XIV. No lado árabe e muçulmano, a aceitação da demonstração (*apodeixis*) por al-Ghazâlî levou a um discurso muito mais refinado e preciso sobre epistemologia e a um florescimento da lógica e da metafísica aristotélicas. Com al-Ghazâlî começa a introdução bem-sucedida do aristotelismo, ou melhor, do avicenianismo, na teologia muçulmana. Após um período de apropriação das ciências gregas pelo movimento de tradução do grego para o árabe e dos escritos dos *falâsifa* até Avicena (Ibn Sînâ, ca. 980-1037), a filosofia e as ciências gregas foram “naturalizadas” no discurso do *kalâm* e da teologia muçulmana (Sabra 1987). A abordagem de Al-Ghazâlî para resolver as aparentes contradições entre razão e revelação foi aceita por quase todos os teólogos muçulmanos posteriores e teve, por meio das obras de Averróis (Ibn Rushd, 1126-1198) e de autores judeus, uma influência significativa no pensamento medieval latino.

Conteúdo: 1. Vida | 2. Relatos de Al-Ghazâlî sobre os ensinamentos dos *falâsifa* | 3. As “refutações” de Al-Ghazâlî à *falsafa* e ao ismaelismo | 4. O lugar da *Falsafa* no Islã | 5. A ética da *Revivificação das ciências religiosas* | 6. Cosmologia na *Revivificação das ciências religiosas* | 7. Causalidade em al-Ghazâlî, 7.1 Ocasionalismo versus causalidade segunda, 7.2 A 17ª discussão da *Incoerência*, 7.3 Dois conceitos diferentes de modalidade, 7.4 A compossibilidade do ocasionalismo e causalidade segunda | 8. Bibliografia, 8.1 Fontes primárias, 8.2 Fontes secundárias

1. Vida

Historiadores medievais muçulmanos posteriores dizem que Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî nasceu em 1058 ou 1059 em Tabarân-Tûs (24 km ao norte da moderna Meshed, no nordeste do Irã), ainda que as observações sobre sua idade em suas cartas e em sua autobiografia indiquem que ele nasceu em 1055 ou 1056 (Griffel 2009, 23-25). Al-Ghazâlî recebeu sua educação inicial em sua cidade natal, Tûs, juntamente com seu irmão Ahmad (ca. 1060-1123 ou 1126), que se tornou um famoso pregador e estudioso sufi. Muhammad foi estudar com o influente teólogo asharita al-Juwaynî (1028-85) na Madraça Nizâmiyya, na vizinha Nishapur. Isso o colocou em contato próximo com a corte do Grande Sultão Seljuq Malikshâh (que reinou entre 1071 e 1092) e seu grão-vizir Nizâm al-Mulk (1018-92). Em 1091, Nizâm al-Mulk nomeou al-Ghazâlî para a prestigiosa Madraça Nizâmiyya em Bagdá. Além de ser um confidente do sultão seljúcida e de sua corte em Isfahan, ele agora estava intimamente ligado à corte do califa em Bagdá. Ele era, sem dúvida, o intelectual mais influente de sua época, quando, em 1095, desistiu repentinamente de seus cargos em Bagdá e deixou a cidade. Sob a influência da literatura sufi, al-Ghazâlî havia começado a mudar seu estilo de vida dois anos antes de sua partida (Griffel 2009, 67). Ele percebeu que os altos padrões éticos de uma vida religiosa virtuosa não eram compatíveis com o fato de estar a serviço de sultões, vizires e califas. Beneficiar-se das riquezas da elite militar e política implica cumplicidade no governo corrupto e opressivo deles e prejudica a

perspectiva de redenção na vida após a morte. Quando al-Ghazâlî deixou Bagdá em 1095, foi para Damasco e Jerusalém e jurou, no túmulo de Abraão em Hebron, nunca mais servir às autoridades políticas ou lecionar em escolas patrocinadas pelo Estado. No entanto, continuou a lecionar em pequenas escolas (*zâwiya*, no singular) que eram financiadas por doações particulares. Após realizar a peregrinação em 1096, al-Ghazâlî retornou via Damasco e Bagdá para sua cidade natal, Tûs, onde fundou uma pequena escola particular e um convento sufi (*khânqâh*). Em 1106, no início do século VI do calendário muçulmano, al-Ghazâlî quebrou seu voto e voltou a lecionar na Madraça Nizâmiyya, patrocinada pelo estado, em Nishapur, onde ele mesmo havia sido aluno. Para seus seguidores, ele justificou essa medida com a grande quantidade de confusão teológica entre o público em geral e a pressão das autoridades na corte seljúcida (al-Ghazâlî 1959a, 45-50 = 2000b, 87-93). Al-Ghazâlî se considerava um dos renovadores (*muhyî*, no singular) da religião, que, de acordo com um *hadîth*, virá a cada novo século. Em Nishapur, a atividade de ensino de al-Ghazâlî na Madraça Nizâmiyya levou a uma controvérsia que foi desencadeada pela oposição a seus ensinamentos, especialmente aqueles em sua obra mais lida, *A revivificação das ciências religiosas*, e por acusações de que esses ensinamentos mostram uma influência distinta da *falsafa*. Al-Ghazâlî foi convocado a se defender diante do governador seljúcida Sanjar (m. 1157). Este, no entanto, o absolveu de todas as acusações e apoiou sua atividade de ensino em Nishapur (Garden 2014: 143-168). Nessa ocasião, al-Ghazâlî pediu novamente para ser liberado de suas obrigações na madraça Nizâmiyya, um pedido que foi negado.

Durante todo esse tempo, ele continuou a ensinar em sua *zâwiya* em Tûs, onde morreu em dezembro de 1111 (Griffel 2009, 20-59).

2. Relatos de Al-Ghazâlî sobre os ensinamentos dos *falâsifa*

Depois de já ter se destacado como um competente autor de obras jurídicas, al- Ghazâlî publicou, por volta de 1095, uma série de livros em que aborda os desafios apresentados pela *falsafa* e pela teologia dos xiitas ismaelitas. O movimento da *falsafa* (do grego: *philosophía*) resultou da tradução da literatura filosófica e científica grega para o árabe entre o século VIII e o início do século X. Os filósofos árabes (*falâsifa*) eram herdeiros da tradição do final da Antiguidade que entendia as obras de Aristóteles em termos neoplatônicos. Na filosofia, os tradutores do grego para o árabe concentraram-se nas obras de Aristóteles e embora alguns textos nitidamente neoplatônicos tenham sido traduzidos para o árabe - principalmente a *Teologia*² pseudo-aristotélica, uma compilação das *Enéadas* de Plotino -, as contribuições neoplatônicas mais significativas chegaram aos árabes por meio de comentários sobre as obras do Estagirita (Wisnovsky 2003, 15). A *falsafa* foi um movimento

² NdO: Há uma tradução desta obra por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles. Obras Completas de Aristóteles*, vol. XIII, tomo 2. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

do qual participaram cristãos, muçulmanos e até mesmo autores pagãos; depois do século XII, ele incluiria também autores judeus. Por razões que ficarão claras, al-Ghazâlî concentrou seus comentários nas *falâsifa* islâmicas. No início do século X, al-Fârâbî (m. 950) havia desenvolvido uma filosofia sistemática que desafiava as principais convicções dos teólogos muçulmanos, principalmente a criação do mundo no tempo e o caráter original das informações que Deus revela aos profetas. Seguindo Aristóteles, al-Fârâbî ensinou que o mundo não tem início no passado e que as esferas celestes, por exemplo, se movem preeternamente. Os profetas e as religiões reveladas que eles trazem articulam as mesmas percepções que os filósofos expressam em seus ensinamentos, mas os profetas usam o método da simbolização para tornar essa sabedoria mais acessível para as pessoas comuns. Avicena deu continuidade à abordagem de al-Fârâbî e desenvolveu sua metafísica e sua profetologia a ponto de oferecer explicações abrangentes sobre a essência de Deus e Suas ações, bem como uma psicologia que fornece uma explicação detalhada de como os profetas recebem conhecimento e como eles, por exemplo, realizam milagres que confirmam suas missões. A filosofia de Avicena oferece explicações filosóficas dos principais princípios muçulmanos, como a unidade de Deus (*tawhîd*) e a posição central dos profetas entre os seres humanos.

Em sua autobiografia, al-Ghazâlî escreve que durante seu tempo na Nizâmiyya de Bagdá ele estudou as obras dos *falâsifa* por

dois anos antes de escrever sua *Incoerência dos filósofos*³ em um terceiro ano (Ghazâlî 1959a, 18 = 2000b, 61). No entanto, é pouco crível que al-Ghazâlî tenha começado a se ocupar com a *falsafa* somente depois de se tornar professor na Nizâmiyya em Bagdá. Esse relato é apologético e tem como objetivo rejeitar a alegação de alguns de seus críticos de que ele havia aprendido *falsafa* antes que sua própria educação religiosa estivesse completa. É muito provável que ele tenha se familiarizado com a *falsafa* enquanto estudava com al-Juwaynî, cujas obras já mostravam uma influência de Avicena. A resposta de Al-Ghazâlî ao aristotelismo, a *Incoerência dos filósofos*, é uma obra-prima da literatura filosófica e pode ter tomado décadas para ser elaborada. Ela é acompanhada por obras em que al-Ghazâlî fornece explicações fiéis dos ensinamentos dos filósofos. Duas dessas obras chegaram até nós. A primeira é um fragmento quase completo de um longo livro em que al-Ghazâlî copia ou parafraseia passagens das obras dos filósofos e as combina em um relato abrangente sobre seus ensinamentos em metafísica (Griffel 2006, al-Akiti 2009). Infelizmente, o fragmento não tem título. A segunda obra, *Doutrinas dos filósofos* (*Maqâsid al-falâsifa*, sobre a tradução do título, ver Shihadeh 2011, 90-92), é uma tradução árabe vagamente adaptada das partes sobre lógica, metafísica e ciências naturais na obra persa de Avicena, *Filosofia para 'Alâ' al-Dawla* (*Dânishnamah-yi Alâ'î*) (Janssens 1986). Anteriormente, supunha-se que a *Doutrinas dos filósofos* havia sido escrita como um estudo preparatório para sua

³ Obs: Há uma tradução em português desta obra por Catarina Belo (Al-Ghazali. *A incoerência dos filósofos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023).

principal obra, a *Incoerência*. Isso não pode mais ser sustentado. Ambos os relatos de al-Ghazâlî têm uma conexão muito frouxa com o texto da *Incoerência dos filósofos*. A *Incoerência* e as *Doutrinas* usam terminologias diferentes, e a última apresenta seu material de uma forma que não apoia a crítica da *Incoerência* (Janssens 2003, 43-45). O *Doutrinas dos filósofos* pode ter sido um texto que inicialmente não estava conectado à *Incoerência* ou que foi gerado após a composição desta última. Somente a introdução e a breve *explicit* criam uma conexão com a refutação na *Incoerência*. Essas partes foram quase certamente escritas (ou acrescentadas) após a publicação da *Incoerência* (Janssens 2003, 45; Griffel 2006, 9-10).

O *Doutrinas dos filósofos* foi traduzido para o latim no terceiro quarto do século XII e para o hebraico, primeiro em 1292 e pelo menos mais duas vezes nos cinquenta anos seguintes. Essas traduções tiveram muito mais sucesso do que o original árabe. Enquanto em árabe vários livros que seguiam um objetivo semelhante, o de apresentar (e então também aprimorar) o sistema filosófico de Avicena, foram compostos durante os séculos XII e XIII, nenhum deles foi traduzido para o latim e pouquíssimos se tornaram disponíveis em hebraico. Tanto na tradição latina quanto na hebraica, as traduções do *Doutrinas dos filósofos* ofuscaram todos os outros escritos de al-Ghazâlî. A tradução latina, às vezes chamada de *Summa theoricæ philosophiæ* ou *Logica et philosophia Algazelis*, foi o único livro de al-Ghazâlî traduzido durante o período de transmissão da filosofia árabe para a Europa cristã (a parte sobre lógica está editada em Lohr 1965, as duas partes restantes sobre metafísica e ciências naturais em al-Ghazâlî 1933). Ele foi traduzido por

Dominicus Gundisalivi (Gundissalinus, m. ca. 1190) de Toledo, em colaboração com alguém conhecido como “Magister Iohannes” (m. 1215), também conhecido como Iohannes Hispanus (ou Hispalensis), provavelmente um cristão arabizado (um moçárabe), que foi reitor da catedral de Toledo nas décadas de 1180 e 1190 (Burnett 1994). Os dois tradutores parecem ter omitido a breve introdução e o *explicit* em que a obra é descrita como um relato não comprometido dos ensinamentos dos *falâsifa*. Um pequeno número de manuscritos latinos mostra sinais de que essa tradução foi revisada durante o século XIII (Lohr 1965, 229) e, em um caso, eles preservam uma versão latina da introdução original de al-Ghazâlî (editado em Salman 1935, 125-27). Isso, no entanto, não teve quase nenhuma influência na recepção do texto (Salman 1935), e a versão que circulou entre os leitores de latim não inclui as declarações de distanciamento de al-Ghazâlî (al-Ghazâlî 1506). O livro, portanto, ocultava seu caráter de relato dos ensinamentos de Avicena, e seu autor, “Algazel”, era considerado um fiel seguidor de Avicena que havia produzido um compêndio magistral da filosofia deste último. Durante o final do século XII e os séculos XIII e XIV, a *Summa theoricæ philosophiæ* foi a principal fonte dos ensinamentos dos filósofos árabes em livros de autores como Alberto Magno (m. 1280) e Tomás de Aquino (m. 1274), que foram essenciais para o desenvolvimento da tradição filosófica latina. A obra ainda era esporadicamente usada no século XV e mais frequentemente ainda no século XVI (Minnema 2014; Alonso 1958; d’Alverny 1986). A identificação de Al-Ghazâlî como um dos *falâsifa* é geralmente atribuída ao conhecimento limitado dos estudiosos latinos sobre

questões relacionadas aos autores dos textos que liam. A suposição, entretanto, de que o *Doutrinas dos Filósofos* não é meramente um relato dos ensinamentos dos *falâsifa*, mas representa as posições genuínas de al-Ghazâlî na filosofia, não se limita à tradição latina. Há manuscritos árabes que atribuem a al-Ghazâlî um texto bastante semelhante ao *Doutrinas dos filósofos*, sem mencionar que os ensinamentos ali contidos são um relato não comprometido. O mais antigo desses manuscritos foi produzido no início do século XIII em Maraghah, um importante centro de estudos no noroeste do Irã, e está disponível em fac-símile (Pourjavady 2002, 2-62). Ele mostra que, também na tradição árabe, as posições relatadas no *Doutrinas dos filósofos* estavam intimamente associadas a al-Ghazâlî. A “identificação errônea” de al-Ghazâlî como um seguidor de Avicena pode ter suas raízes em uma atitude entre alguns leitores árabes de al-Ghazâlî que viam nele um seguidor mais próximo dos *falâsifa* do que a tradição árabe dominante desejava reconhecer.

Em suas várias versões hebraicas, o *Doutrinas dos filósofos* de al-Ghazâlî (conhecido como *De'ôt ha-flôshôfîm* e *Kavvanôt ha-flôshôfîm*) foi um dos textos filosóficos mais difundidos e estudados entre os judeus na Europa (Steinschneider 1893, 1:296-326; Harvey 2001). O tradutor da primeira versão hebraica de 1292, o judeu averroísta Isaac Albalag, anexou sua própria introdução e extensas notas ao texto (Vajda 1960). Essa e as outras duas traduções hebraicas atraíram um grande número de comentadores, incluindo Moses Narboni (m. 1362), que atuou no sul da França e na Espanha, e Moses Almosnino (m. ca. 1580) de Tessalônica (Steinschneider 1893, 1:311-25). O *Doutrinas dos filósofos* de Al-Ghazâlî foi um texto muito popular até o

século XVI e existem mais de 75 manuscritos das traduções hebraicas (Eran 2007, Harvey 2015: 289). Alguns estudiosos judeus, como o catalão Hasdai Crescas, do século XIV, viram nesse texto aviceniano uma alternativa bem-vinda aos ensinamentos igualmente difundidos de Averróis (Harvey e Harvey 2002; Harvey 2015: 300-302). De fato, por volta do século XV, a versão hebraica do *Doutrinas dos filósofos* de al-Ghazâlî pode ter substituído Averróis como a fonte mais popular entre os judeus para o estudo das ciências naturais aristotélicas (Harvey 2015: 289). Embora as traduções hebraicas deixem claro o caráter da obra como um registro, al-Ghazâlî era - como na tradição latina - considerado um seguidor muito mais próximo da *falsafa* do que da tradição árabe dominante. A tradição hebraica, por exemplo, disponibiliza amplamente a tradução de um texto atribuído a al-Ghazâlî em que o autor responde a perguntas sobre astronomia e cosmologia que estão bem distantes do asharismo e muito mais próximas do aristotelismo (Langermann 2011). Esse texto hebraico relativamente difundido (editado e traduzido em al-Ghazâlî 1896), conhecido como *Teshuvôt she'alôt*, “Respostas a perguntas”, ou mais recentemente como “*Ajwiba* hebraico”, existe em onze manuscritos hebraicos (Harvey 2015: 298). Seu original em árabe é conhecido apenas por um número muito pequeno de manuscritos, entre eles o de Maraghah (Pourjavady 2002, 63-99). Os relatos dizendo que al-Ghazâlî ensinava posições filosóficas que havia condenado abertamente em seu *Incoerência* eram relativamente difundidos na literatura hebraica (Marx 1935, 410, 422-24). Moses Narboni, por exemplo, acreditava que al-Ghazâlî usava um estratagema para ensinar filosofia em uma época em que ela era, segundo Narboni,

oficialmente proibida. Ao fingir que refutava a filosofia em seu *Incoerência*, ele poderia justificar a redação do *Doutrinas*. O *Doutrinas* é, portanto, a principal obra sobre filosofia de al-Ghazâlî, suspeitava Narboni, enquanto a *Incoerência* serve apenas para legitimar a publicação da primeira, dizendo que uma refutação deve se basear em um conhecimento profundo do que deve ser refutado (Chertoff 1952, parte 2, 6-7). Essa tendência entre os autores hebreus de desvincular al-Ghazâlî da crítica à filosofia expressa em seu *Incoerência* levou o estudioso judeu argelino Abraham Gavison (n. séc. XVI) a relatar erroneamente que al-Ghazâlî foi o autor tanto da *Incoerência dos filósofos* quanto da rejeição dela, a *Incoerência da incoerência* (*Tahâfut al-tahâfut*), uma obra na realidade escrita por Averróis (Gavison 1748, fol. 135a). Além do *Doutrinas*, a *Incoerência*, foi traduzida em 1411 e o texto conhecido como *Teshuvôt she'alôt* (cuja atribuição a al-Ghazâlî é duvidosa), pelo menos duas outras obras de al-Ghazâlî foram traduzidas para o hebraico: *Mishkât al-anwâr* e *Mîzân al'amal* (Steinschneider 1893, 1:326-48, o texto *Moznei ha-'îyyunîm* ali mencionado não é de al-Ghazâlî).

3. As “refutações” de Al-Ghazâlî à *falsafa* e ao ismaelismo

Al-Ghazâlî descreve a *Incoerência dos filósofos* como uma “refutação” (*radd*) ao movimento filosófico (Ghazâlî 1959a, 18 = 2000b, 61), e isso contribuiu para a errônea suposição de que ele se

opunha ao aristotelismo e rejeitava os seus ensinamentos. A resposta dele à *falsafa* foi muito mais complexa e permitiu que ele adotasse muitos dos ensinamentos dela. Al-Ghazâlî reclama, no início da *Incoerência*, que os *falâsifa* estão convencidos de que a forma de conhecer deles, por “prova demonstrativa” (*burhân*), é superior ao conhecimento teológico extraído da revelação e de sua interpretação racional. Essa convicção levou “um grupo” de muçulmanos *falâsifa* a desconsiderar o Islã e a negligenciar a seus deveres ritualísticos e a lei religiosa (*shari’a*). Na *Incoerência*, al-Ghazâlî discute vinte ensinamentos-chave dos *falâsifa* e rejeita a alegação de que esses ensinamentos são provados demonstrativamente. Em uma discussão filosófica detalhada e intrincada, al-Ghazâlî pretende mostrar que nenhum dos argumentos a favor desses vinte ensinamentos atinge o alto padrão epistemológico de demonstração (*burhân*) que os *falâsifa* estabeleceram para si mesmos. Em vez disso, os argumentos que apoiam essas vinte convicções se baseiam em premissas não provadas que são aceitas apenas entre os *falâsifa*, mas não são estabelecidas pela razão. Ao mostrar que essas posições são apoiadas por meros argumentos dialéticos, al-Ghazâlî pretende demolir o que ele considerava uma arrogância epistemológica dos *falâsifa*. Na *Incoerência*, ele deseja mostrar que os *falâsifa* praticam *taqlîd*, o que significa que eles simplesmente repetem esses ensinamentos dos fundadores de seu movimento sem os examinar criticamente (Griffel 2005).

O argumento inicial da *Incoerência* concentra-se na *apodeixis* e no caráter demonstrativo dos argumentos refutados nela. Embora o livro também aborde a verdade desses ensinamentos, ele “refuta”

várias posições cujas verdades al-Ghazâlî reconhece ou às quais subscreveu em suas obras posteriores. Nesses casos, al-Ghazâlî deseja mostrar que, embora esses ensinamentos filosóficos específicos sejam sólidos e verdadeiros, eles não são demonstrados. A fonte definitiva do conhecimento dos *falâsifa* sobre a natureza de Deus, sobre a alma humana ou sobre as esferas celestes, por exemplo, são as revelações dadas aos primeiros profetas, como Abraão e Moisés. Suas informações foram incluídas nos livros dos antigos filósofos, que falsamente afirmaram que obtiveram esses conhecimentos apenas pela razão.

Entre as vinte discussões da *Incoerência*, dezesseis dizem respeito a posições mantidas na metafísica (*ilâhiyyât*) dos *falâsifa* e quatro dizem respeito a posições que aparecem nas ciências naturais (*tabî'yyât*) deles. A décima sétima discussão sobre causalidade será analisada a seguir. A discussão mais longa e substancial é a primeira, que trata dos argumentos de Avicena e al-Fârâbî em favor da preeternidade do mundo (Hourani 1958, Marmura 1959). Al-Ghazâlî nega que essa posição possa ser comprovada de forma demonstrativa e se baseia para tanto em argumentos que foram desenvolvidos anteriormente por críticos antiaristotélicos, como o cristão João Filopono de Alexandria (Yahyâ l-Nahwî, *ca.* 490 - *ca.* 570). Os argumentos de Filopono, principalmente aqueles que negam a possibilidade de um número infinito de eventos no passado, entraram no discurso árabe sobre a criação do mundo no início do século IX (Davidson 1987, 55-56, 86-116, 366-75).

No final da *Incoerência*, al-Ghazâlî pergunta se as vinte posições discutidas no livro estão em conflito com a lei religiosa (*sharî'a*). A

maioria delas está errada, diz ele, mas não apresentam problemas sérios em termos de religião, razão pela qual devem ser consideradas “inovações” (*bid'a*, no singular). Um pequeno grupo de posições é considerado errado e também religiosamente problemático. Esses são três ensinamentos da filosofia de Avicena, a saber: (1) que o mundo não tem início no passado e não é criado no tempo; (2) que o conhecimento que Deus tem inclui apenas as classes de seres (universais) e não se estende a seres individuais e suas circunstâncias (particulares); e (3) que, após a morte, as almas dos seres humanos nunca mais retornarão aos corpos. Nesses três casos, os ensinamentos do Islã, que são baseados na revelação, sugerem o contrário, diz al-Ghazâlî, e, portanto, anulam as alegações infundadas dos *falâsifa*. Além disso, esses três ensinamentos podem induzir o público a ignorar a lei religiosa (*shar'â*) e são, portanto, perigosos para a sociedade (Griffel 2000, 301-3). Em sua posição de juriconsulto muçulmano, al-Ghazâlî acrescenta uma breve *fatwâ* no final da *Incoerência* e declara que todos que ensinam essas três posições publicamente são infiéis (*kâfir*) e apóstatas do Islã, e que, portanto, podem ser mortos (al-Ghazâlî 2000a, 226).

Os esforços de al-Ghazâlî em lidar com o movimento filosófico equivalem a definir os limites da tolerância religiosa no Islã. Logo após a *Incoerência*, ele escreveu um livro semelhante sobre o movimento dos xiitas ismaelitas, conhecidos como “batinitas” (“aqueles que seguem arbitrariamente um significado esotérico do Alcorão”). Inicialmente, os xiitas ismaelitas eram partidários do contracalifado fâtimida no Cairo e se opunham à autoridade política e religiosa do califa sunita em Bagdá e dos sultões seljúcidas que ele

instalou. Entretanto, durante o período em que al-Ghazâlî viveu, houve uma cisma dentro do movimento clandestino ismaelita. A “nova propaganda” dos ismaelitas no Iraque e no Irã era agora independente do centro no Cairo e desenvolveu suas próprias estratégias. Um elemento-chave de seus esforços - não totalmente malsucedidos - para persuadir as pessoas a aderirem ao seu grupo era a crítica à percepção dos sentidos e aos argumentos racionais (al-Ghazâlî 1954, 34; 1964b, 76, 80). Al-Ghazâlî estava intimamente familiarizado com os esforços de propaganda dos ismaelitas, mas nem sempre tinha informações confiáveis sobre os ensinamentos sobre cosmologia e metafísica deles. Esses ensinamentos foram profundamente influenciados pelas noções cosmológicas da literatura gnóstica e neoplatônica da antiguidade tardia (Walker 1993, de Smet 1995). As informações que obteve, al-Ghazâlî parece tê-las recebido dos escritos persas do propagandista e filósofo ismaelitas Nâsir-i Khosrow (m. ca. 1075), que viveu uma geração antes em Balkh, em Khorasan, e na região remota das montanhas Pamir (Andani 2017). Al-Ghazâlî, no entanto, não sabia sobre o cisma dentro do movimento. Em seu livro *Escândalos dos esotéricos (Fadâ'ih al-bâtinîyya)*, ele examina atentamente os ensinamentos que conhecia e discute quais deles são meramente errôneos e quais são infidelidade. Ele supõe - erroneamente - que os propagandistas ismaelitas ensinam a existência de dois deuses. No entanto, essa apresentação não é tanto um mal-entendido por parte de al-Ghazâlî, mas sim uma deturpação deliberada, baseada em um longo discurso de polêmicas anti-ismaelitas (Andani 2017: 193). Esse dualismo assumido e a negação dos ismaelitas da ressurreição dos corpos na vida após a

morte os levam a serem condenados por al-Ghazâlî como infiéis e apóstatas do Islã (al-Ghazâlî 1964b, 151-55 = 2000b, 228-29).

4. O lugar da *falsafa* no Islã

Em sua tentativa de definir os limites do Islã, al-Ghazâlî destaca um número limitado de ensinamentos que, em sua opinião, ultrapassam as fronteiras. Em um livro independente, *O critério decisivo para distinguir o Islã da incredulidade clandestina* (*Faysal al-tafriqa bayna l-Islâm wa-l-zandaqa*), ele esclarece que somente os ensinamentos que violam certas “doutrinas fundamentais” (*usûl al-‘aqâ'id*) devem ser considerados infidelidade e apostasia. Essas doutrinas são limitadas a três: monoteísmo, a profecia de Maomé e as descrições do Alcorão sobre a vida após a morte (al-Ghazâlî 1961, 195 = 2002, 112). Ele enfatiza que todos os outros ensinamentos, inclusive aqueles que são errôneos ou até mesmo considerados “inovações religiosas” (*bid'a*, no singular), devem ser tolerados. Novamente, outros ensinamentos podem estar corretos, acrescenta al-Ghazâlî, e, apesar de sua origem filosófica, por exemplo, devem ser aceitos pela comunidade muçulmana. Cada ensinamento deve ser julgado por si mesmo e, se for considerado sólido e estiver de acordo com a revelação, deve ser adotado (al-Ghazâlî 1959a, 25-27 = 2000b, 67-70). Essa atitude leva a uma aplicação generalizada dos ensinamentos aristotélicos nas obras de al-Ghazâlî sobre teologia e ética islâmicas.

As refutações de Al-Ghazâlî aos *falâsifa* e aos ismaelitas têm um componente nitidamente político. Em ambos os casos, ele teme que

os seguidores desses movimentos, bem como as pessoas com apenas um entendimento superficial deles, possam acreditar que podem desconsiderar a lei religiosa (*shari'a*). No caso dos ismaelitas, havia um motivo teológico adicional. Na propaganda religiosa deles, os ismaelitas desafiaram abertamente a autoridade da teologia sunita, alegando que a especulação religiosa e a interpretação das escrituras dela são arbitrárias. Os teólogos sunitas submetem a palavra de Deus a julgamentos que parecem ser razoáveis, diziam os ismaelitas, mas eles são puramente caprichosos, um fato evidente nas muitas disputas entre os teólogos sunitas. Os ismaelitas alegam que nenhum argumento racional é mais convincente do que outros argumentos racionais opostos já que todas as provas racionais são mutuamente equivalentes (*takâfu' al-adilla*). Somente a palavra divinamente guiada do imã xiita transmite certeza (al-Ghazâlî 1964b, 76, 80 = 2000b, 189, 191). Em resposta a essa crítica, al-Ghazâlî introduz a noção aristotélica de demonstração (*burhân*). Os teólogos sunitas discutem entre si, diz ele, porque em grande parte não estão familiarizados com a técnica da demonstração. Para al-Ghazâlî, a razão (*'aql*) é aplicada de forma mais pura e precisa por meio da formulação de argumentos que são demonstrativos e atingem um nível em que suas conclusões estão fora de dúvida. Al-Ghazâlî escreveu em uma de suas cartas a um aluno que mais tarde circulou como uma epístola independente: “Uma demonstração racional [válida] nunca está errada” (Griffel 2015: 110-112). Isso também implica que os resultados de demonstrações verdadeiras não podem entrar em conflito com a revelação, pois nem a razão nem a revelação podem ser consideradas falsas. Se a demonstração provar

algo que viola o significado literal da revelação, o estudioso deve aplicar a interpretação (*ta'wíl*) ao sentido exotérico do texto e lê-lo como um símbolo de uma verdade mais profunda. Há, por exemplo, argumentos demonstrativos válidos que provam que Deus não pode ter uma “mão” ou sentar-se em um “trono”. Isso leva o estudioso muçulmanos a interpretar as passagens do Alcorão em que essas palavras aparecem como símbolos (al-Ghazâlî 1961, 175-89 = 2002, 96-103). A interpretação de passagens da revelação, entretanto, cujo significado exotérico não é refutado por uma demonstração válida, não é permitida (Griffel 2000, 332-35; 2009, 111-16).

A regra de al-Ghazâlî para reconciliar os conflitos aparentes entre a razão e o sentido literal da revelação foi amplamente aceita por quase todos os teólogos muçulmanos posteriores, especialmente aqueles com tendências racionalistas. Ibn Taymiyya (1263-1328), entretanto, criticou a regra de al-Ghazâlî por um ângulo escriturário. Ibn Taymiyya (1980, 1:86-87) rejeitou a implicação de al-Ghazâlî de que, em casos de conflito entre a razão e o texto revelado, a prioridade deveria ser dada à primeira em detrimento do segundo. Ele também observou que os próprios argumentos de al-Ghazâlî que negam a possibilidade de Deus estar sentado em um “trono” (Alcorão 2.255), por exemplo, não são demonstrativos.

Ibn Taymiyya negou categoricamente a possibilidade de um conflito entre a razão e a revelação e sustentou que a percepção de tal desacordo resulta do fato de submeter a revelação a premissas que a própria revelação não aceita (Heer 1993, 188-92).

Do lado dos *falâsifa*, Averróis aceitou a regra de al-Ghazâlî para reconciliar conflitos entre a razão e o significado externo da

revelação, mas não concordou com suas conclusões sobre o que pode e o que não pode ser demonstrado (Griffel 2000, 437-61). Averróis compôs uma refutação da *Incoerência* de al-Ghazâlî, que ele chamou de *A Incoerência do [Livro da] Incoerência (Tahâfut al-tahâfut)*. Essa obra foi traduzida duas vezes para o latim, em 1328 e 1526, a última com base em uma tradução hebraica anterior do texto (Steinschneider 1893, 1:330-38). As duas traduções latinas têm o título *Destructio destructionum* (a última é editada em Averroes 1961). Elas foram impressas inúmeras vezes durante o século XVI e tornaram a crítica de al-Ghazâlî ao aristotelismo conhecida entre os averroístas da Renascença. O italiano Agostino Nifo (ca. 1473 – m. após 1538), por exemplo, escreveu um comentário em latim sobre o livro de Averróis. Embora aceitando o princípio de que somente uma demonstração válida permite interpretar o Alcorão simbolicamente, Averróis sustentou que Aristóteles já havia demonstrado a preeternidade do mundo, o que elevaria tal demonstração, de acordo com as regras de al-Ghazâlî, a uma doutrina filosófica e religiosa. Averróis também observou que não há nenhuma passagem no Alcorão que declare inequivocamente a criação do mundo no tempo (Averróis 2001, 16). Al-Ghazâlî estava claramente ciente disso, mas assumiu que esse princípio tenha sido estabelecido por meio do consenso (*ijmâ'*) dos teólogos muçulmanos (Griffel 2000, 278, 429-30; 2002, 58). Embora al-Ghazâlî condene a preeternidade do mundo no final da *Incoerência dos filósofos*, o tema da preeternidade do mundo não é mais abordado em sua obra posterior mais sistemática sobre os limites do Islã, *O critério decisivo para distinguir o Islã da incredulidade clandestina*.

5. A ética da *Revivificação das ciências religiosas*

Logo após al-Ghazâlî ter publicado suas duas refutações à *falsafa* e ao ismaelismo, ele deixou seu cargo na madraça Nizâmiyya em Bagdá. Durante esse período, começou a escrever o que a maioria dos estudiosos muçulmanos considera sua principal obra, *A revivificação das ciências religiosas* (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*). A volumosa *Revivificação* é um guia abrangente para o comportamento ético na vida cotidiana dos muçulmanos (Garden 2014: 63-122). Ela é dividida em quatro seções, cada uma contendo dez livros. A primeira seção lida com práticas ritualísticas (*'ibâdât*), a segunda com costumes sociais (*'âdât*), a terceira com as coisas que levam à perdição (*muhlikât*) e, portanto, devem ser evitadas, e a quarta com as que levam à salvação (*munjyât*) e devem ser buscadas. Nos quarenta livros da *Revivificação*, al-Ghazâlî critica severamente a cobiça por coisas mundanas e lembra seus leitores de que a vida humana é um caminho para o Dia do Julgamento e a recompensa ou punição obtida por meio dele. Comparada com a eternidade da vida futura, esta vida é quase insignificante, mas sela nosso destino no mundo vindouro. Em sua autobiografia, al-Ghazâlî escreve que a leitura da literatura sufi o fez perceber que nossas convicções teológicas são, por si só, irrelevantes para a obtenção da redenção na vida após a morte. Não são nossas boas crenças ou intenções que contam; somente nossas ações boas e virtuosas determinarão nossa vida no

mundo vindouro. Essa percepção levou al-Ghazâlî a mudar seu estilo de vida e a adotar o caminho sufi (al-Ghazâlî 1959a, 35-38 = 2000b, 77-80). Na *Revivicação*, ele compôs um livro sobre ações humanas (*um'âmalât*), livro este que deseja evitar qualquer discussão mais profunda sobre as visões teológicas (*mukâshafât*). Em vez disso, seu objetivo é orientar as pessoas para um comportamento ético que Deus recompensará neste mundo e no próximo (al-Ghazâlî 1937-38, 1:4-5).

Na *Revivicação*, al-Ghazâlî ataca seus colegas muçulmanos eruditos questionando as capacidades intelectuais e a independência deles, bem como o compromisso deles de obter recompensa no mundo vindouro. Essa maior consciência moral aproxima al-Ghazâlî das atitudes sufis, que têm uma profunda influência em suas obras posteriores, como *O nicho das luzes* (*Mishkât al-anwâr*). Essas obras posteriores também revelam uma influência filosófica significativa em al-Ghazâlî. Na *Revivicação* ele ensina ética baseada no desenvolvimento de traços de caráter (s. *khulq*, pl. *akhlâq*). A realização de ações louváveis é um efeito de traços de caráter louváveis que garantem a salvação na vida futura (al-Ghazâlî 1937-38, 1:34.4-5). Ele critica o conceito mais tradicional da ética sunita que se limita à conformidade com as ordenanças da lei religiosa (*sharî'a*) e a seguir o exemplo do Profeta Muhammad. A ética sunita tradicional está intimamente ligada à jurisprudência (*fiqh*) e limita-se, de acordo com al-Ghazâlî, a determinar e ensinar as regras da *sharî'a*. Os juriconsultos sunitas tradicionais são meros “estudiosos deste mundo” (*'ulamâ'al-dunyâ*) que não podem orientar os muçulmanos

sobre a melhor maneira de ganhar a vida após a morte (al-Ghazâlî 1937-38, 1:30-38, 98-140).

Em sua própria ética, al-Ghazâlî enfatiza que o Profeta - e nenhum outro professor - deve ser a única pessoa que o muçulmano emula. Ele complementa essa noção-chave sunita com o conceito de “disciplinar a alma” (*riyâdat al-nafs*). Ao nascer, a essência do ser humano é deficiente e ignorante e somente esforços rigorosos e um tratamento paciente podem levá-lo a desenvolver traços de caráter virtuosos (al-Ghazâlî 1937-38, livro 23). O temperamento da alma humana, por exemplo, torna-se desequilibrado pela influência de outras pessoas e precisa passar por constante disciplina (*riyâda*) e treinamento (*tarbiya*) para manter esses traços de caráter em equilíbrio. Por trás desse tipo de ética está a noção aristotélica de *entelequia*: os seres humanos têm um potencial natural para desenvolver a racionalidade e, por meio dela, adquirir um caráter virtuoso. A educação, a literatura, a religião e a política devem ajudar a concretizar esse potencial. Al-Ghazâlî passou a conhecer uma ética que se concentra no desenvolvimento de traços de caráter virtuosos por meio das obras de *falâsifa* muçulmanos como Miskawayh (m. 1030) e de eruditos muçulmanos como al-Râghib al-Isfahânî (m. ca. 1025), que se esforçaram para tornar as noções filosóficas compatíveis com a erudição religiosa muçulmana (Madelung 1974). Como resultado, al-Ghazâlî rejeitou a noção, por exemplo, de que se deve tentar abandonar os afetos potencialmente prejudiciais, como a raiva ou o desejo sexual. Esses traços de caráter fazem parte da natureza humana, ensina al-Ghazâlî, e não podem ser abandonados. Em vez disso, disciplinar a alma significa controlar esses traços

potencialmente prejudiciais por meio da racionalidade (*'aql*). A alma humana precisa passar por um treinamento constante e necessita ser disciplinada de forma semelhante a um cavalo jovem que necessita ser domado, ensinado e bem tratado.

Em nenhum momento al-Ghazâlî revela as origens filosóficas de sua ética. Ele mesmo via uma estreita conexão entre a ética dos *falâsifa* e as noções sufis de um estilo de vida ascético e virtuoso. Em sua *Revivificação*, ele mescla essas duas tradições éticas em uma fusão bem-sucedida e influente. Em sua autobiografia, al-Ghazâlî diz que a ética dos *falâsifa* e a dos sufis é a mesma coisa. Congruente com sua posição de que muitos ensinamentos e argumentos dos *falâsifa* são extraídos de revelações anteriores e das percepções divinamente inspiradas dos místicos, que já existiam nas religiões pré-islâmicas (Treiger 2012, 99-101), ele acrescenta que os *falâsifa* obtiveram a ética deles dos sufis, ou seja, dos místicos das religiões anteriores (al-Ghazâlî 1959a, 24 = 2000b, 67).

Outro campo importante em que al-Ghazâlî introduziu as ideias avicenianas no *kalâm* asharita de modo que essa tradição acabou as adotando é o da psicologia humana e o da explicação racional da profecia (Griffel 2004, al-Akiti 2004). Com base em textos parcialmente mal traduzidos de Aristóteles (Hansberger 2011), Avicena desenvolveu uma psicologia que pressupõe a existência de várias faculdades distintas da alma. Essas faculdades são mais fortes ou mais fracas em cada ser humano. A profecia é a combinação de três faculdades que o profeta tem em uma medida extraordinariamente forte. Em primeiro lugar, essas faculdades permitem que o profeta adquira conhecimento teórico

instantaneamente sem aprender; em segundo lugar, que represente esse conhecimento por meio de símbolos e parábolas, bem como eventos futuros divinos; e, em terceiro lugar, que produza efeitos fora de seu corpo, como chuva ou terremotos. Essas três faculdades existem em todos os seres humanos em pequena escala, fato comprovado pela experiência do *déjà vu*, por exemplo, um fenômeno conhecido na tradição filosófica árabe como “o sonho verídico” (*al-manâm al-sâdiq*). Al-Ghazâlî adotou esses ensinamentos e se apropriou deles para seus próprios fins (Treiger 2012). A existência das três faculdades nas almas humanas que compõem a profecia serve para ele como uma explicação das percepções mais elevadas que os místicos, como os mestres sufis, têm em comparação com outras pessoas. Enquanto os profetas têm fortes faculdades proféticas e os humanos comuns têm faculdades muito fracas, os “amigos de Deus” (*awliyâ'*, ou seja, os mestres sufis) ficam entre esses dois. Eles são dotados de “inspiração” (*ilhâm*), que é similar à profecia e que serve em al-Ghazâlî como uma das fontes mais importantes do conhecimento humano. Ao contrário de Avicena, para quem os profetas e talvez também alguns humanos particularmente talentosos (*'ârifûn* na linguagem dele) adquirem o mesmo conhecimento que os filósofos alcançam por meio do raciocínio apodítico, em al-Ghazâlî os profetas e *awliyâ'* têm acesso a um conhecimento que é superior ao disponível apenas por meio da razão.

Apesar da significativa influência filosófica sobre a ética de al-Ghazâlî, ele manteve na lei islâmica (*fiqh*) a posição asharita antirracionalista de que a racionalidade humana é muda com relação

a julgamentos normativos sobre ações humanas e não pode decidir se uma ação é “boa” ou “má”. Quando os seres humanos acham que sabem, por exemplo, que mentir é ruim, seu julgamento é determinado por uma consideração de seus benefícios. Com relação ao valor ético de nossas ações, temos a tendência de confundir valor moral com benefício. Em geral, tendemos a presumir que tudo o que beneficia nosso interesse coletivo é moralmente bom, enquanto tudo o que nos prejudica coletivamente é mal. Esses julgamentos, no entanto, são falaciosos e não podem ser a base da jurisprudência (*fiqh*). As ações “boas” são aquelas que são recompensadas na vida após a morte e as ações “más” são aquelas que são punidas (al-Ghazâlî 1904-07, 1:61). O tipo de conexão entre as ações humanas e a recompensa ou punição na vida após a morte só pode ser aprendido por meio da revelação (Hourani 1976, Marmura 1968-69). A jurisprudência muçulmana é a ciência que extrai regras gerais da revelação. Como a maioria das ciências religiosas, ela tem como objetivo melhorar a perspectiva de redenção dos seres humanos no mundo vindouro. Portanto, ela deve se basear no Alcorão e na *sunna* do Profeta, enquanto usa a lógica e outros meios racionais para extrair regras gerais.

Al-Ghazâlî foi um dos primeiros juristas muçulmanos a introduzir a consideração de um “benefício público” (*maslaha*) na jurisprudência muçulmana. Além de desenvolver uma orientação clara sobre como obter a redenção na vida após a morte, a lei religiosa (*shari'a*) também tem como objetivo criar um ambiente que permita o bem-estar de cada indivíduo e a busca de um estilo de vida virtuoso e piedoso. Al-Ghazâlî argumenta que, quando Deus revelou

a lei divina (*sharī'a*), Ele o fez com o propósito (*maqsad*) de promover os benefícios humanos neste mundo e no próximo. Al-Ghazâlî identifica cinco componentes essenciais para o bem-estar neste mundo: religião, vida, intelecto, descendência e propriedade. O que quer que proteja essas “cinco necessidades” (*al-darūriyyât al-khamsa*) é considerado benefício público (*maslaha*) e deve ser promovido, enquanto o que quer que as prejudique deve ser evitado. O jurisconsulto (*faqîh*) deve ter como objetivo salvaguardar essas cinco necessidades em seus julgamentos legais. Ao recomendar isso, al-Ghazâlî praticamente implica que um “*maslaha mursala*”, um benefício público que não é mencionado no texto revelado, é considerado uma fonte válida de legislação (Opwis 2007 e 2010, 65-88).

6. Cosmologia na *Revivificação das ciências religiosas*

Apesar de sua declarada relutância em entrar em discussões teológicas, al-Ghazâlî aborda em sua *Revivificação* importantes problemas filosóficos relacionados às ações humanas. No 35º livro desta obra, chamado “Crença na unidade divina e confiança em Deus” (*Kitâb al-tawhîd wa-l-tawakkul*), ele discute a relação entre as ações humanas e a onipotência de Deus como criador do mundo. Nesse e em outros livros da *Revivificação*, al-Ghazâlî ensina uma posição estritamente determinista com relação aos eventos no

universo. Deus cria e determina tudo, inclusive as ações dos seres humanos. Deus é o único “agente” ou a única “causa eficiente” (*fâ’il*, o termo árabe significa ambos) no mundo. Cada evento na criação segue um plano predeterminado que está eternamente presente no conhecimento de Deus. O conhecimento de Deus existe em um reino atemporal e não contém “cognições” (*‘ulûm*) individuais como o conhecimento humano. O conhecimento de Deus não muda, por exemplo, quando seu objeto, o mundo, muda. Embora os eventos contidos no conhecimento de Deus estejam ordenados em “antes” e “depois”, não há passado, presente e futuro. O conhecimento de Deus contém o primeiro momento da criação assim como o último, e Ele sabe “em Sua eternidade”, por exemplo, se um determinado indivíduo acabará no paraíso ou no inferno (Griffel 2009, 175-213).

Para todos os fins práticos, convém aos humanos presumir que Deus controla tudo por meio de cadeias de causas (Marmura 1965, 193-96). Testemunhamos na natureza processos causais que se somam a cadeias causais mais longas. Se fôssemos capazes de seguir uma cadeia causal como um “viajante inquietador” (*sâlik sâ’il*), que segue uma cadeia de eventos até sua origem, seríamos conduzidos por processos causais na esfera sublunar, o “mundo do domínio” (*âlam al-mulk*), depois a causas que existem nas esferas celestes, o “mundo da soberania” (*âlam al-malakût*), até que finalmente chegaríamos ao mais alto intelecto celeste, que é causado pelo ser além dele, Deus (al-Ghazâlî 1937-38, 13:2497-509 = 2001, 15-33; ver também idem 1964a, 220-21). Deus é o ponto de partida de todas as cadeias causais e Ele cria e controla todos os elementos nelas

contidos. Deus é “aquele que faz com que as causas funcionem como causas” (*musabbib al-asbâb*) (Frank 1992, 18).

A determinação “causal” de Deus de todos os eventos também se estende às ações humanas. Toda ação humana é causada pela volição da pessoa, que é causada por um determinado motivo (*dâ'ya*). A volição e o motivo da pessoa são, por sua vez, causados pelas convicções e pelo conhecimento (*'ilm*) dela. O conhecimento humano é causado por vários fatores, como a experiência da pessoa com o mundo, o conhecimento da revelação ou os livros que ela leu (al-Ghazâlî 1937-38, 13:2509-11 = 2001, 34-37). Não há um único evento neste mundo que não seja determinado pela vontade de Deus. Embora os seres humanos tenham a impressão de que possuem livre-arbítrio, suas ações são, na realidade, compelidas por causas que existem tanto dentro quanto fora deles (Griffel 2009, 213-34).

Al-Ghazâlî via o mundo como um conglomerado de conexões que são todas predeterminadas e meticulosamente planejadas pelo conhecimento atemporal de Deus. Deus cria o universo como um enorme aparato e o emprega para atingir um determinado objetivo (*qasd*). Em duas de suas obras posteriores, al-Ghazâlî compara o universo a um relógio de água. Aqui ele descreve três estágios de sua criação. O construtor do relógio d'água precisa primeiro fazer um plano, depois executar esse plano e construir o relógio e, em terceiro lugar, fazer o relógio funcionar fornecendo-lhe uma fonte constante de energia, ou seja, o fluxo de água. Essa energia precisa ser medida cuidadosamente, pois somente a quantidade certa de energia produzirá o resultado desejado. Na criação do universo por Deus, esses três estágios são chamados de julgamento (*hukm*), decreto

(*qadâ'*) e predestinação (*qadar*) (al-Ghazâlî 1971, 98-102; 1964a, 12-14). Deus projeta o universo em Seu conhecimento atemporal, coloca-o em existência em um ponto no tempo e fornece a ele um suprimento constante e bem medido de “ser” (*wujûd*). De acordo com a explicação de Avicena sobre a criação - à qual al-Ghazâlî não se opunha -, o “ser” é transmitido de Deus para a primeira e ontologicamente mais elevada criação e, a partir daí, em uma cadeia de causas eficientes secundárias, para todas as outras existências. É importante reconhecer, entretanto, que Deus é a única causa eficiente verdadeira (*fâ'il*) nessa cadeia. Ele é o único “agente”, todos os outros seres são meramente empregados a Seu serviço (Griffel 2009, 236-53).

A natureza é um processo no qual todos os elementos se encaixam harmoniosamente uns nos outros. Os movimentos celestes, os processos naturais, as ações humanas e até mesmo a redenção na vida após a morte são todos determinados “causalmente”. Se seremos recompensados ou punidos na vida após a morte pode ser entendido, de acordo com al-Ghazâlî, como o mero efeito causal de nossas ações neste mundo. No 32º livro da *Revivificação*, al-Ghazâlî explica como o conhecimento do Alcorão causa a convicção (*i'tiqâd*) de que a pessoa é punida por más ações e como essa convicção pode causar a salvação na vida após a morte:

...e a convicção [de que alguns seres humanos serão punidos] é uma causa (*sabab*) para a instalação do medo, e a instalação do medo é uma causa para o abandono das paixões e para o afastar-se da morada das ilusões. Essa é uma causa para chegar à vizinhança de Deus, e Deus é

aquele que faz com que as causas funcionem como causas (*musabbib al-asbâb*) e que as organiza (*murattibuhâ*). Essas causas foram facilitadas para aquele que foi predestinado na eternidade a ganhar a redenção, de modo que, por meio de seu encadeamento, as causas o levarão ao paraíso. (al-Ghazâlî 1937-38, 11:2225)

Todos esses ensinamentos são muito próximos aos de Avicena (Frank 1992, 24-25). Al-Ghazâlî também seguiu Avicena na convicção de que este universo é o melhor de todos os mundos possíveis e que “não há nada mais maravilhoso do que o que existe” (*laysa fî-l-inkân abda’ mimmâ kân*) (al-Ghazâlî 1937-38, 13:2515-18 = 2001, 47-50). Isso levou a um longo debate entre os teólogos muçulmanos posteriores sobre o significado dessa frase e se al-Ghazâlî está, de fato, certo (Ormsby 1984). Deve-se enfatizar, entretanto, que, ao contrário de Avicena - e ao contrário do entendimento de Frank (1992, 55-63) sobre ele - al-Ghazâlî sustentava firmemente que Deus exerce um livre-arbítrio genuíno e que, quando cria, Ele escolhe entre alternativas. A vontade de Deus não é de forma alguma determinada pela natureza ou essência de Deus. A vontade de Deus é a determinadora indeterminada de tudo neste mundo.

7. Causalidade em al-Ghazâlî

A cosmologia de al-Ghazâlî sobre a determinação de Deus e Seu controle sobre os eventos em Sua criação por meio de cadeias de causas (*Sabab*, no singular) visava proteger a doutrina sunita da onipotência e da predeterminação divina contra as críticas dos mutazilitas e xiitas. Os seres humanos têm apenas a impressão de um livre-arbítrio (*ikhtiyâr*). Na realidade, eles são obrigados a escolher o que consideram ser a melhor ação (*khayr*) entre as alternativas existentes. A ontologia determinista de Avicena, em que cada evento no mundo criado é, por si só, contingente (*mumkim al-wujûd bi-dhâtihi*), mas também necessário por alguma outra coisa (*wâjib al-wujûd bi-ghayrihi*), forneceu uma interpretação adequada da predeterminação de Deus e é prontamente adotada por al-Ghazâlî, embora ele nunca admita isso ou use a linguagem de Avicena. Em Avicena, o Ser Primeiro, que é Deus, torna todos os outros seres e eventos necessários. Em al-Ghazâlî, a vontade de Deus, que é distinta de Sua essência, torna necessários todos os seres e eventos na criação. A adaptação de suposições fundamentais da cosmologia de Avicena juntamente com uma aceitação quase total da psicologia e da profetologia de Avicena, levou Frank (1992, p. 86) a concluir “que, do ponto de vista teológico, a maioria das teses [de Avicena] que ele rejeitou são relativamente brandas e inconsequentes em comparação com aquelas em que ele segue o filósofo”.

Embora a cosmologia determinista de al-Ghazâlî seja uma interpretação radical, mas fiel, do princípio asharita da

predeterminação divina, a maneira como al-Ghazâlî escreve sobre ela em sua *Revivicação* e em obras posteriores viola outros princípios do asharismo e tem gerado muita confusão entre os intérpretes modernos. O restante deste artigo tentará resolver os problemas interpretativos atuais e explicar a abordagem inovadora de al-Ghazâlî em relação à causalidade.

7.1 Ocasionalismo versus causalidade secundária

Al-Ash'ari (873-935), o fundador da escola teológica à qual al-Ghazâlî pertencia, rejeitou a existência de “naturezas” (*tabâ'i*) e de conexões causais entre os seres criados. Em uma tentativa radical de explicar a onipotência de Deus, ele combinou várias ideias desenvolvidas anteriormente no *kalâm* muçulmano com o que ficou conhecido como ocasionalismo. Todas as coisas materiais são compostas de átomos que não têm qualidades ou atributos, mas simplesmente compõem a forma do corpo. Os átomos dos corpos são os portadores de “acidentes” (*'arad*, no singular), que são atributos como peso, densidade, cor, cheiro etc. Na cosmologia de al-Ash'arî, todas as coisas imateriais são consideradas “acidentes” que pertencem a uma “substância” (*jawhar*). Apenas os átomos de corpos espacialmente estendidos podem ser substâncias. Os pensamentos de uma pessoa, por exemplo, são considerados acidentes que pertencem aos átomos do cérebro da pessoa, enquanto sua fé é um acidente herdado dos átomos do coração. Nenhum dos acidentes, entretanto, pode subsistir de um momento (*waqt*) para o outro. Isso

leva a uma cosmologia em que, a cada momento, Deus atribui os acidentes aos corpos nos quais eles se inserem. Quando um momento termina, Deus cria novos acidentes. Nenhum dos acidentes criados no segundo momento tem qualquer relação causal com os do momento anterior. Se um corpo continua a ter um determinado atributo de um momento para o outro, então Deus cria dois acidentes idênticos inerentes a esse corpo em cada um dos dois momentos subsequentes. O movimento e o desenvolvimento surgem quando Deus decide mudar o arranjo do momento anterior. Uma bola é movida, por exemplo, quando, no segundo momento de dois, os átomos da bola são criados a uma certa distância do primeiro. A distância determina a velocidade do movimento. Assim, a bola salta em saltos sobre o campo de jogo, e o mesmo acontece com os membros dos jogadores e seus corpos. Isso também se aplica aos átomos do ar se houver vento. A cada momento, Deus reorganiza todos os átomos deste mundo e cria novos acidentes - criando, assim, um novo mundo a cada momento (Perler/Rudolph 2000, 28-62).

Todos os teólogos asharitas até a geração de al-Ghazâlî - incluindo seu professor al-Juwaynî - subscreveram a ontologia ocasionalista desenvolvida por al-Ash'arî. Uma das obras tardias de al-Juwaynî, o *Credo para Nizâm al-Mulk (al-'Aqîda al-Nizâmiyya)*, mostra, no entanto, que ele já explorava diferentes modelos ontológicos, particularmente com relação aos efeitos das ações humanas (al-Juwaynî 1948, 30-36; Gimaret 1980, 122-28). Um modelo puramente ocasionalista encontra dificuldade em explicar como Deus pode tornar os humanos responsáveis por suas próprias ações se eles não as causam. Como uma alternativa viável à ontologia

ocasionalista, al-Ghazâlî considerou o modelo aviceniano de causas secundárias. Quando Deus deseja criar um determinado evento, Ele emprega algumas de Suas próprias criações como mediadoras ou “causas secundárias”. Deus cria uma série de causas eficientes em que qualquer elemento superior causa a existência daqueles inferiores. Avicena enfatiza que nenhuma série causal, em qualquer um dos quatro tipos de causas, pode regredir indefinidamente. Toda série de causas e efeitos deve ter pelo menos três componentes: um primeiro elemento, um elemento intermediário e um último elemento. Em tal cadeia, somente o primeiro elemento é a causa no sentido real da palavra (*‘illa mutlaqa*) de todos os elementos subsequentes. Ela causa o último elemento dessa cadeia - o efeito final - por meio de um ou vários intermediários (*mutawassat*, no singular), que são os elementos intermediários da cadeia. Olhando para uma cadeia de causas eficientes, a “finitude das causas” (*tanâhî l-’ilal*) serve para Avicena como base de uma prova da existência de Deus. Retroagir na cadeia de causas eficientes no universo levará a uma primeira causa eficiente, que, por sua vez, não tem causa. Quando se demonstra que a Causa Primeira também é incorpórea e numericamente uma, obtém-se uma prova da existência de Deus (Avicena 2005, 257-9, 270-3; Davidson 1987, 339-40).

7.2 A 17^a discussão da *Incoerência*

Al-Ghazâlî oferece um exame breve, porém muito abrangente, da causalidade na 17^a discussão da *Incoerência dos filósofos*⁴. A 17^a discussão não é desencadeada por nenhuma oposição à causalidade. Em vez disso, ela tem como objetivo forçar os adversários de al-Ghazâlî, os *falâsifa*, a reconhecer que todos os milagres proféticos relatados no Alcorão são possíveis. Se essa possibilidade for reconhecida, um filósofo muçulmano que aceita a autoridade da revelação também deve admitir que os profetas realizaram esses milagres e que a narrativa da revelação é verdadeira. Al-Ghazâlî divide a 17^a discussão em quatro seções diferentes. Ele apresenta três diferentes “posições” (*maqâm*, no singular) de seus (vários) oponentes e as aborda uma a uma. Sua resposta à “segunda posição”, que é a de Avicena, é ainda dividida em duas “abordagens” diferentes (*maslak*, no singular). Essa divisão em quatro partes da 17^a discussão é crucial para a compreensão dela. Al-Ghazâlî aborda diferentes conceitos sobre causalidade dentro das diferentes discussões e desenvolve não uma, mas pelo menos duas respostas coerentes.

Para uma discussão detalhada das quatro partes na 17^a discussão, o leitor deve ser encaminhado ao capítulo 6 de Griffel 2009 (147-73). As páginas seguintes apresentam apenas um esboço do argumento geral de al-Ghazâlî. Na frase de abertura da 17^a discussão,

⁴ OBS: Há uma tradução em português desta discussão (Verza, T. M. Sobre a causalidade: tradução da Discussão XVII do *Tahafut al-falâsifa (Incoerência dos filósofos)*, de Al-Ghazali. *Dois Pontos* 18, 1, 2021: 270-288.

al-Ghazâlî introduz a posição que deseja refutar e descreve os elementos que as explicações alternativas da causalidade devem incluir para serem aceitáveis para al-Ghazâlî. Essa declaração de abertura é uma obra-prima da literatura filosófica:

A conexão (*iqtirân*) entre o que habitualmente se acredita ser uma causa e o que habitualmente se acredita ser um efeito não é necessária (*darûrî*), segundo nós. Mas [com] quaisquer duas coisas [que não são idênticas e que não implicam uma à outra] [...] não é necessário que a existência ou a não existência de uma siga necessariamente (*min darûra*) da existência ou da não existência da outra [...]. A conexão delas se deve à decisão prévia (*taqdîr*) de Deus, que as cria lado a lado (*'alâ al-tasâwuq*), e não ao fato de serem necessárias por si mesmas, incapazes de separação. (al-Ghazâlî 2000a, 166)

Al-Ghazâlî estabelece quatro condições que qualquer explicação dos processos físicos que seja aceitável para ele deve cumprir: (1) a conexão entre uma causa e seu efeito não é necessária, (2) o efeito pode vir a existir sem essa causa particular (“eles não são incapazes de se separar”), (3) Deus cria dois eventos concomitantes, lado a lado, e (4) a criação de Deus segue uma decisão prévia (*taqdîr*). À primeira vista, parece que somente uma explicação ocasionalista dos processos físicos atenderia a essas quatro condições, e é assim que essa afirmação tem sido entendida em sua maior parte. Rudolph (em Perler/Rudolph 2000, 75-77), no entanto, apontou que não apenas o ocasionalismo, mas outros tipos de explicações também atendem a esses quatro critérios. O mais enganoso é a terceira

exigência de que Deus precisaria criar eventos “lado a lado”. Essas palavras parecem apontar exclusivamente para um entendimento ocasionalista da criação. Deve-se ter em mente, entretanto, que essa fórmula deixa em aberto *como* Deus cria os eventos. Até mesmo um filósofo aviceniano sustenta que Deus cria a causa concomitante ao seu efeito, e o faz por meio da causalidade secundária. Embora a 17ª discussão da *Incoerência* de al-Ghazâlî aponte para o ocasionalismo como uma possível solução, ela também aponta para outras. Al-Ghazâlî escolhe uma certa associação linguística ao ocasionalismo, o que levou muitos intérpretes dessa discussão a acreditar que, aqui, ele argumenta exclusivamente a favor dele.

É importante entender que al-Ghazâlî não nega a existência de uma conexão entre uma causa e seu efeito; em vez disso, ele nega o caráter necessário dessa conexão. Na primeira posição da 17ª discussão, al-Ghazâlî apresenta o argumento de que a observação não pode provar conexões causais. A observação só pode concluir que a causa e seu efeito ocorrem concomitantemente:

A observação (*mushâhada*) aponta para uma ocorrência concomitante (*al-husûl ‘indahu*), mas não para uma ocorrência combinada (*al-husûl bihi*) e que não há outra causa (*‘illa*) para isso. (al-Ghazâlî 2000a, 167)

No entanto, seria errado concluir, a partir desse argumento, que al-Ghazâlî tenha negado a existência de conexões causais. Embora essas conexões não possam ser provadas por meio da observação (ou por qualquer outro meio), elas podem ou não existir. Na primeira posição, al-Ghazâlî rejeita a posição de que a conexão entre uma

causa eficiente e seu efeito é simplesmente necessária *per se*, ou seja, que somente a causa próxima é totalmente responsável pelo efeito e que nada mais é necessário para que o efeito ocorra. Em outra obra, essa posição é descrita como aquela defendida pelos “materialistas” (*dahriyyûn*) que negam que o mundo tenha uma causa ou um criador (al-Ghazâlî 1959a, 19 = 2000b, 61). A visão mutazilita sobre o *tawallud*, que significa que os seres humanos são os únicos criadores de suas próprias ações e de seus efeitos imediatos, também se enquadra nessa posição (al-Ghazâlî 2000, 226.13-14). Assim como na conexão entre um pai e o filho, em que o pai não é a *única* causa eficiente para a existência do filho, pode haver em toda conexão causal outras causas eficientes envolvidas além da mais óbvia ou da mais próxima. A causa eficiente mais próxima pode ser apenas o último elemento em uma longa cadeia de causas eficientes que se estende até o reino celeste. As inteligências das esferas celestes, que na revelação eram chamadas de “anjos”, podem ser os elementos do meio ou intermediários em cadeias causais que têm seu início em Deus. Al-Ghazâlî rejeita a posição dos materialistas e dos mutazilitas porque ela não leva em conta o fato de que Deus é a causa eficiente final do efeito observado. Deus pode criar esse efeito diretamente ou por meio de causalidade segunda. Discutindo o exemplo de que, quando o fogo toca uma bola de algodão, ele causa a combustão, al-Ghazâlî escreve sobre a primeira posição que o fogo *sozinho* causa a combustão:

Essa [posição] é uma das que negamos. Em vez disso, dizemos que a causa eficiente (*fâ'il*) da combustão por meio da criação do negror no algodão e por meio da

separação de suas partes, transformando-o em carvão ou cinzas, é Deus - seja através da mediação dos anjos ou sem mediação. (al-Ghazâlî 2000a, 167)

Para al-Ghazâlî, a causalidade segunda é uma opção viável que ele está disposto a aceitar. Ainda assim, ele não aceita os ensinamentos de Avicena, que são discutidos na segunda posição. Avicena combina a causalidade segunda com a visão de que os processos causais ocorrem por necessidade e de acordo com as naturezas das coisas, e não por meio de deliberação e escolha por parte da causa eficiente. A causa eficiente final em uma cosmologia de causalidade segunda é, obviamente, Deus. O oponente aviceniano da segunda posição professa a causalidade segunda *além de* sustentar que as conexões causais decorrem necessariamente da natureza do Ser Primeiro. Elas não são criadas por meio da deliberação e escolha de Deus, mas são um efeito necessário da essência de Deus.

7.3 Dois conceitos diferentes de modalidade

Quando al-Ghazâlî escreve que a conexão entre uma causa e seu efeito não é necessária, ele ataca a ontologia necessária de Avicena, não a causalidade segunda. A disputa entre al-Ghazâlî e Avicena não é sobre a causalidade em si, mas sobre a natureza necessária da criação de Deus. Kukkonen (2000) e Dutton (2001) mostraram que os dois começam com suposições bastante diferentes sobre a necessidade. A visão de Avicena sobre as modalidades segue

o modelo estatístico de Aristóteles e conecta a possibilidade de uma coisa à sua atualidade atemporal (Bäck 1992). Uma sentença não qualificada temporalmente como “o fogo causa a combustão do algodão”, contém implícita ou explicitamente uma referência ao tempo do enunciado como parte de seu significado. Se essa frase for verdadeira sempre que for proferida, ela é necessariamente verdadeira. Se seu valor de verdade puder mudar no decorrer do tempo, ela é possível. Se essa sentença for falsa sempre que for proferida, ela é impossível (Hintikka 1973, 63-72, 84-6, 103-5, 149-53). Nas teorias modais aristotélicas, os termos modais eram considerados como referentes ao nosso único mundo histórico. Para Avicena, o fogo necessariamente causa a combustão do algodão porque a frase “o fogo causa a combustão do algodão” foi, é e sempre será verdadeira.

A compreensão de Al-Ghazâlî sobre as modalidades se desenvolveu no contexto do *kalâm* asharita e não compartilha o modelo estatístico de Aristóteles e Avicena. O *kalâm* asharita desenvolveu um entendimento que está mais próximo da nossa visão moderna das modalidades como se referindo a estados de coisas alternativos sincrônicos. No modelo moderno, a noção de necessidade se refere ao que ocorre em todas as alternativas, a noção de possibilidade se refere ao que ocorre em pelo menos uma alternativa, e o que é impossível não ocorre em nenhum estado de coisas concebível (Knuuttila 1998, 145). O *kalâm* asharita seguiu a noção de que Deus é o agente particularizador (*mukhassis*) de todos os eventos no mundo, que determina, por exemplo, quando as coisas passam a existir e quando deixam de existir (Davidson 1987, 159-61,

176-80). A ideia de particularização (*takhsís*) inclui implicitamente uma compreensão de mundos possíveis que são diferentes desse. O processo de particularização torna ato uma das várias alternativas. Em seu *Credo para Nizâm al-Mulk*, al-Juwaynî explica a compreensão asharita das modalidades. Toda pessoa que pensa retamente encontra dentro de si “o conhecimento sobre a possibilidade do que é possível, a necessidade do que é necessário e a impossibilidade do que é impossível” (al-Juwaynî 1948, 8-9). Conhecemos essa distinção instintivamente, sem aprendê-la com os outros e sem uma investigação mais aprofundada do mundo. É um impulso (*badiha*) em nosso julgamento racional (*'aql*). Al-Juwaynî explica esse impulso:

A possibilidade impulsiva que o intelecto se apressa em apreender sem [qualquer] consideração, pensamento ou investigação é o que se torna evidente para a pessoa inteligente quando ela vê um edifício. [O edifício] é uma possibilidade que passa a existir (*min jawâz hudûthihi*). A pessoa sabe de forma decisiva e imediata que o estado atual (*hudûth*) desse edifício está entre seus estados possíveis (*ja'izât*) e que não é impossível no intelecto que ele não tenha sido construído. (al-Juwaynî 1948, 9)

A pessoa inteligente (*al-'âqil*) - aqui significando simplesmente uma pessoa com plena capacidade racional - percebe que todas as características do edifício, altura, comprimento, forma, etc., são possibilidades atualizadas e poderiam ser diferentes. O mesmo se aplica ao momento em que o edifício é construído. Percebemos

imediatamente, diz al-Juwaynî, que há um estado alternativo sincrônico para o edifício real. Isso é o que chamamos de possibilidade ou, mais precisamente, contingência (*imkân*). Perceber que existe essa alternativa é uma parte importante de nosso entendimento: “A pessoa inteligente não pode perceber em sua mente nada sobre os estados do edifício sem compará-lo com o que é contingente como ele (*imkân mithlihi*) ou com o que é diferente dele (*khilâfihî*).” (al-Juwaynî 1948, 9)

Em pelo menos três passagens da *Incoerência* al-Ghazâlî critica a compreensão de Avicena sobre as modalidades. Aqui ele se refere a outra disputa, intimamente relacionada, a saber, que para Avicena as modalidades existem na realidade, enquanto para al-Ghazâlî elas existem apenas como julgamentos nas mentes dos seres humanos (al-Ghazâlî 2000, 42.2-5, 124.10-11, 207.4-14). Ele nega a premissa de Avicena de que a possibilidade precisa de um substrato. Essa premissa é aristotélica - é a base do princípio da enteléquia, ou seja, que todas as coisas têm potencialidades e são levadas a atualizá-las (Dutton 2001, 26-7). Al-Ghazâlî desloca, como Kukkonen (2000, 488-9) coloca, o *locus* da presunção da existência real de uma coisa do plano da realidade atualizada para o plano da concebibilidade mental.

Quando al-Ghazâlî diz que “segundo nós” a conexão entre a causa eficiente e seu efeito não é necessária, ele pretende apontar que a conexão *poderia* ser diferente, mesmo que nunca venha a ser diferente. Para Avicena, o fato de que a conexão nunca foi diferente e nunca será diferente implica que ela é necessária. Em nenhum lugar de suas obras al-Ghazâlî exige que uma determinada conexão causal tenha sido diferente ou venha a ser diferente para que não seja

considerada necessária. Veremos que ele, assim como Avicena, assume que as conexões causais nunca foram e nunca serão diferentes do que agora são. Ainda assim, ele afirma que elas não são necessárias. A conexão entre uma causa e seu efeito é contingente (*mumkin*) porque uma alternativa a ela é concebível em nossas mentes. Podemos imaginar um mundo em que o fogo não provoque a combustão do algodão. Ou, para continuar lendo a declaração inicial da 17ª discussão:

[...] é do poder divino criar a saciedade sem comer, criar a morte sem um corte profundo (*hazz*) no pescoço, continuar a vida depois de ter recebido um corte profundo no pescoço e assim por diante para todas as coisas conectadas. Os *falásifa* negam a possibilidade [disso] e afirmam que é impossível. (al- Ghazâlî 2000a, 166)

É claro que um mundo em que o fogo não causasse combustão no algodão seria radicalmente diferente daquele em que vivemos. Uma mudança em uma única conexão causal provavelmente implicaria que muitas outras também seriam diferentes. Ainda assim, esse mundo pode ser concebido em nossas mentes, o que significa que é um mundo possível. Deus, entretanto, não escolheu criar esse mundo alternativo possível (Griffel 2009, 172-3).

Na declaração inicial da 17ª discussão, al-Ghazâlî afirma que “a conexão [entre causa e efeito] se deve à decisão prévia (*taqdîr*) de Deus”. Quando ele objeta contra Avicena que essas conexões não são necessárias, al-Ghazâlî deseja indicar que Deus poderia ter escolhido

criar um mundo alternativo onde as conexões causais são diferentes do que são. Avicena negou isso: esse mundo é o efeito necessário da natureza de Deus e um mundo diferente desse é inconcebível. Al-Ghazâlî contesta e diz que esse mundo é o efeito contingente do livre-arbítrio de Deus e de Sua escolha deliberada entre mundos alternativos.

7.4 A compossibilidade entre ocasionalismo e causalidade segunda

Na segunda posição da 17ª discussão, al-Ghazâlî apresenta duas “abordagens” (*Maslak*, no singular) diferentes para combater a posição de Avicena de que a conexão necessária entre causas e efeitos existentes torna alguns milagres do Alcorão impossíveis. Na primeira abordagem, al-Ghazâlî nega a existência de “naturezas” (*tabâ’î*) e de conexões causais e sustenta que Deus cria cada evento imediatamente. Essa é a parte da 17ª discussão em que ele apresenta o ocasionalismo como uma explicação viável do que normalmente chamamos de causalidade eficiente. O conhecimento eterno e imutável de Deus já contém todos os eventos que ocorrerão na criação. Ao criar a combustão toda vez que o fogo toca o algodão, Deus segue um determinado hábito (*âda*). Em termos reais, entretanto, a combustão ocorre apenas concomitantemente quando o fogo toca o algodão e não está ligada a esse evento. Na primeira abordagem da segunda posição na 17ª discussão (al-Ghazâlî 2000a, 169.14-171.11) e em algumas de suas obras posteriores (al-Ghazâlî 1962), ele sustenta que os processos causais podem ser simplesmente

o resultado do hábito de Deus e que Ele cria o que consideramos uma causa e seu efeito individual e imediatamente. Quando Deus deseja realizar um milagre e confirmar a missão de um de Seus profetas, Ele suspende Seu hábito e Se omite de criar o efeito que normalmente faz de acordo com Seu hábito.

A segunda abordagem (al-Ghazâlî 2000a, 171.12-174.8) apresenta uma explicação muito diferente dos milagres proféticos. Marmura (1981) a chamou de “a segunda teoria causal de al-Ghazâlî”. Aqui al-Ghazâlî aceita a existência de “naturezas” (*tabâ'i*) e de conexões imutáveis entre as causas e os seus efeitos. Na segunda teoria causal, al-Ghazâlî apenas aponta que, apesar dos esforços humanos nas ciências naturais, estamos longe de conhecer todas as causas e explicar todos os processos da natureza. Pode muito bem ser que os milagres que os *falâsifa* negam tenham causas naturais imanentes que são desconhecidas para nós. Quando Moisés, por exemplo, jogou seu cajado no chão e ele se transformou em uma serpente (Alcorão, 7.107, 20.69, 26.32), o material do cajado de madeira pode ter sofrido uma rápida transformação e se tornado um animal vivo. Sabemos que a madeira se desintegra com o tempo e se transforma em terra que fertiliza e alimenta as plantas. Essas plantas, por sua vez, são a forragem dos herbívoros, que são consumidos pelos carnívoros, como as cobras. As *falâsifa* não podem excluir a possibilidade de que alguma causa desconhecida atue como um catalisador e possa acelerar rapidamente o processo geralmente lento em que a matéria de um cajado de madeira se transforme em uma cobra. Essas e outras explicações dadas na segunda abordagem são apenas exemplos de como os milagres proféticos podem ser o resultado de causas

naturais que não são totalmente compreendidas pelos seres humanos.

Marmura (1965, 183; 1981, 97) rejeitou a sugestão de que al-Ghazâlî poderia ter sustentado o ocasionalismo e a causalidade segunda como duas explicações cosmológicas possíveis. Marmura admitiu que al-Ghazâlî faz uso da linguagem da causalidade “às vezes da forma como é usada no árabe comum, às vezes de uma forma mais especificamente aviceniana/aristotélica” e que esse uso da linguagem é inovador para o discurso da escola asharita (1995, 89). No entanto, em todos os principais pontos da teologia muçulmana, al-Ghazâlî manteve posições que seguem de perto as desenvolvidas pelos eruditos asharitas anteriores, a saber, a possibilidade de milagres, a criação de atos humanos e a liberdade de Deus durante a criação do universo (1995, 91, 93-97, 99-100). Na opinião de Marmura, al-Ghazâlî nunca se desviou do ocasionalismo, embora às vezes expressasse suas opiniões em uma linguagem ambígua que zombava da linguagem filosófica, provavelmente para atrair os seguidores da *falsafa* para o campo ocasionalista asharita.

Que al-Ghazâlî tenha considerado o ocasionalismo e a causalidade segunda como explicações possíveis da atividade criativa de Deus é afirmado, no entanto, em uma passagem na 20ª discussão da *Incoerência* sobre o tema da ressurreição do corpo na vida após a morte. Os *falâsifa* argumentam que a ressurreição do corpo é impossível porque requer a transformação de substâncias como o ferro em uma roupa, o que é impossível. Em sua resposta, al-Ghazâlî se refere à segunda abordagem da segunda posição na 17ª discussão, onde, segundo ele, já havia discutido esse problema. Ele

argumenta que o retorno excepcionalmente rápido da matéria que compõe o pedaço de ferro em uma peça de roupa não é impossível. “Mas esse não é o ponto em questão aqui”, diz al-Ghazâlî. A verdadeira questão é se essa transformação “ocorre puramente por meio do poder [divino], sem um intermediário, ou por meio de uma das causas”. Ele continua:

Ambos os pontos de vista são possíveis para nós (*kilâhumâ mumkinân indanâ*) [...]. [Na 17ª discussão afirmamos] que a conexão das coisas conectadas em existência não é por meio da necessidade, mas por meio de eventos habituais, que podem ser interrompidos. Assim, esses eventos ocorrem por meio do poder de Deus sem a existência das causas deles. A segunda [posição] é aquela em que dizemos: isso se deve a causas, mas não é uma condição que a causa [aqui] seja uma que seja bem conhecida (*ma'hûd*). Antes, no tesouro das coisas que são decretadas pelo poder [de Deus], há coisas maravilhosas e estranhas com as quais ninguém nunca se deparou. Elas são negadas por alguém que pensa que só existem as coisas que ele experimenta, semelhante às pessoas que negam a magia, a feitiçaria, as artes talismânicas, os milagres [proféticos] e os feitos maravilhosos [realizados pelos santos]. (al-Ghazâlî 2000a, 222)

Al-Ghazâlî manteve essa posição indecisa durante toda a sua vida. Dado o fato de que nem a observação nem qualquer outro meio de conhecimento (incluindo a revelação) fornece uma prova decisiva da existência ou não de uma conexão entre uma causa e seu efeito,

devemos suspender nosso julgamento sobre esse assunto. Deus pode criar pela mediação de causas que Ele emprega, ou diretamente, sem essa mediação. Infelizmente, essa posição indecisa não é explicada claramente em nenhum lugar. Ela pode ser deduzida de declarações isoladas, como a acima, e do fato de que, após a *Incoerência*, al-Ghazâlî escreveu livros em que manteve uma cosmologia nitidamente ocasionalista (al-Ghazâlî 1962) e outros, como o 35º livro da *Revivificação* ou o *Nicho das luzes*, em que ele usa uma linguagem explicitamente causal. Em nenhum desses livros, entretanto, ele se compromete com a posição de que a causa está conectada ao seu efeito. Deus pode criar os dois independentemente um do outro ou pode criá-los por meio da mediação de causas segundas. Em sua última obra, concluída apenas alguns dias antes de sua morte, al-Ghazâlî discute se Deus cria “por mediação” (*bi-wâsita*) de suas criações ou não, e afirma que a questão não pode ser resolvida de forma decisiva (al-Ghazâlî 1985, 68-69).

Em tudo isso, Ghazâlî aceitou o caráter imutável dessa criação. Uma vez que Deus escolheu criar este mundo entre alternativas, Ele também escolheu não mudar as regras que o governam. Embora seja concebível e, portanto, possível que Deus quebre seu hábito ou intervenha na função atribuída às causas segundas, Ele nos informa em Sua revelação que não o fará. No 31º livro da *Revivificação*, al-Ghazâlî diz que Deus cria todas as coisas, uma após a outra, de maneira ordenada. Depois de deixar claro que essa ordem representa o hábito de Deus (*sunna*), ele cita o Alcorão (33:62 e 48:23): “Vocês não encontrarão nenhuma mudança no hábito de Deus”. (al-Ghazâlî 1937-38, 11:2084-85) Esse versículo é citado várias vezes no

Revivificação; em uma passagem, al-Ghazâlî acrescenta que não devemos pensar que Deus jamais mudará Seu hábito (ibid,4:12). Os milagres proféticos são meramente ocorrências extraordinárias que acontecem dentro do sistema da operação estritamente habitual das ações de Deus ou dentro das “leis naturais” que governam as causas segundas. Os milagres estão programados no plano de Deus para Sua criação, por assim dizer, desde o início e não representam uma intervenção direta ou uma suspensão das ações regulares de Deus (Frank 1992, 59; idem, 1994, 20). Como nunca haverá uma ruptura no hábito de Deus, um universo ocasionalista sempre permanecerá indistinguível de um universo governado pela causalidade segunda.

8. Bibliografia

8.1 Fontes primárias

- Avicenna, 2005, *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, M.E. Marmura (ed. and trans.). Provo (Utah): Brigham Young University Press.
- Averroes, 1930, *Averroès Tahafot at-Tahafot*, M. Bouyges (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique.
- 1954, *Averroes’ Tahafut al-tahafut* (The Incoherence of the Incoherence), S. van den Bergh (trans.), 2 vols., London: Luzac.
- 1961, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, B.H. Zedler (ed.), Milwaukee: Marquette University Press.

- 2001, *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between Law and Wisdom* (Arabic and English Text), C. Butterworth (ed. and trans.), Provo (Utah): Brigham Young University Press.
- al-Juwaynî, 1948, *al-'Aqîda al-Nizâmiyya*, M.Z. al-Kawtharî (ed.), Cairo: Maktabat al-Khânjî.
- al-Ghazâlî, 1506, *Logica et philosophia Algazelis Arabis*, Venice: P. Liechtenstein. Reprint Frankfurt (Germany): Minerva, 1969.
- 1896, *Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Gazzâlî. Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*, H. Malter (ed.) Frankfurt: J. Kauffmann.
- 1904–07, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl*, 2 vols. Bûlâq: al-Matba'a al-Amîriyya. Reprint Beirut: Dâr al-Fikr, n.d.
- 1923, *Mîzân al-'amal*, M.S. al-Kurdî (ed.), Cairo: al-Matba'a al-'Arabiyya.
- 1933, *Algazels's Metaphysics: A Medieval Translation*, J.T. Muckle (ed.), Toronto: St. Michael's College.
- 1936, *Maqâsid al-falâsifa*, M.S. al-Kurdî (ed.), Cairo: al-Matba'a al-Mahmûdiyya al-Tijâriyya.
- 1937–38, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 16 parts, Cairo: Lajnat Nashr al-Thaqâfa al-Islâmiyya. Reprint Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, n. d. [c.1990].
- 1954, *Qawâsim al-Bâtîniyya*, in Ahmed Ates, "Gazâlî'in Batinîlerin Belini Delliler'i Kitâb Kavâsim al-Bâtîniyya." *Ilâhiyât Fakültesi Dergisi Ankara Üniversitesi* 3: 23–54.

- 1959a, *al-Munqidh min al-dalâl | Erreur et délivrance*, F. Jabre (ed. and trans.), Beirut: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d’oeuvre.⁵
- 1959b, *al-Qistâs al-mustaqîm*, V. Chelhot (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique.
- 1961, *Faysal al-tafriqa bayna l-Islâm wa-l-zandaqa*, S. Dunyâ (ed.), Cairo: ‘Îsâ al-Bâbî al-Halabî.
- 1962, *al-Iqtisâd fi l-i’tiqâd*, I.A. Cubukcu and H. Atay (eds.), Ankara: Nur Matbaasi.
- 1964a, *al-Arba’in fi usûl al-dîn*, M.M. Jâbir (ed.), Cairo: Maktabat al-Jundî.
- 1964b *Fadâ’ih al-Bâtiniyya wa-fadâ’il al-Mustazhiriyya*, ‘A. Badawî (ed.), Cairo: Dâr al-Qawmiyya.
- 1971, *al-Maqsad al-asnâ fi sharh ma’ânî asmâ’ Allâh al-husnâ*, F.A. Shehadi (ed.), Beirut: Dâr al-Mashriq.⁶
- 1985, *Iljâm al-‘awâmm ‘an ‘ilm al-kalâm*, M.M. al-Baghâdî (ed.), Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî.
- 1998, *The Niche of Lights: A Parallel English-Arabic Text*, D. Buchman (ed. and trans.) Provo (Utah): Brigham Young University Press.

⁵ OBS: Há uma tradução desta obra em português (Al-Ghazali. *Autobiografia espiritual*. São Paulo: Bismillah, 2022).

⁶ NdO: Há uma tradução desta obra em português por Marcelo B. Cipolla (Al-Ghazali. *Os noventa e nove nomes de Deus*. São Paulo: Bismillah, 2020).

- 2000a, *The Incoherence of the Philosophers / Tahâfut al-falâsifa, a Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. and trans.), 2nd. ed., Provo (Utah): Brigham Young University Press.
 - 2000b, *Deliverance from Error. Five Key Texts Including His Spiritual Autobiography al-Munqidh min al-Dalal*, R. McCarthy (trans.), Louisville (Kenn.): Fons Vitae.
 - 2001, *Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence* [Book 35 of *The Revival of Religious Sciences*], D. Burrell (trans.), Louisville (Kenn.): Fons Vitae.
 - 2002, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abû Hâmid al-Ghâzalî's Faysal al-Tafrîqa bayna al-Islam wa al-zandaqa*. S.A. Jackson (trans.), Karachi: Oxford University Press.
- Ibn Taymiyya, 1980, *Dar' ta'ârud al-'aql wa-l-naql*, M. Rashâd Sâlim (ed.), 11 vols., Beirut: Dâr al-Kunûz al-Adabiyya.

8.2 Fontes secundárias

- Andani, Khalil, 2017, “The Merits of the *Bâtiniyya*: Al-Ghazâlî’s Appropriation of Isma’ili Cosmology,” *Journal of Islamic Studies* 29: 181–229.
- al-Akiti, M.A., 2004, “The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazâlî,” in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, J. McGinnis (ed.), Leiden: Brill, pp. 189–212.
- 2009, “The Good, the Bad, and the Ugly of Falsafa: Al-Ghazâlî’s Madnûn, Tahâfut, and Maqâsid, with Particular Attention to Their Falsafi Treatment of God’s Knowledge of Temporal

- Events,” in *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Y.T. Langermann (ed.), Turnhout (Bel.): Brepols, pp. 51–100.
- Alonso, M., 1958, “Influencia de Algazel en el mundo latino,” *Al-Andalus* 23: 371–80.
- Bäck, A., 1992, “Avicenna’s Conception of Modalities,” *Vivarium* 30: 217–55.
- Burnett, C., 1994, “Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator,” in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age. Mélanges d’histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Geneva/Paris: Librairie Droz/Librairie Champion, pp. 425–36.
- Chertoff, G.B., 1952, *The Logical Part of al-Ghazâlî’s Maqâsid al-Falâsifa. In an Anonymous Hebrew Translation with the Hebrew Commentary of Moses of Narbonne*, PhD Diss. Columbia University, New York.
- d’Alverny, M.T., 1986, “Algazel dans l’occident latin,” in *Un trait d’union entre l’orient et l’occident: al-Ghazzali et Ibn Maimoun. Agadir 27–29 Nov. 1985*, Agadir: Academie Royale du Maroc, pp. 125–46. Reprint in d’Alverny 1994, 3–24.
- 1994, *La transmission des textes philosophiques et scientifique au moyen âge*, C. Burnett (ed.), Aldershot: Variorum.
- Davidson, H.A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press.
- Dutton, B.D., 2001, “Al-Ghazâlî on Possibility and the Critique of Causality,” *Medieval Philosophy and Theology* 10: 23–46.

- de Smet, D., 1995, *La quietude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamîd ad-Dîn al-Kirmânî* (Xe/XIe s.), Leuven: Peeters.
- Eran, A., 2007, "Ghazâlî, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Tûsî, al-" in *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., F. Skolnik (ed.), 22 vols., Detroit: Macmillan Reference, vol. 7, pp. 571–73.
- Frank, R.M., 1992, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazâlî & Avicenna*, Heidelberg: C. Winter.
- 1994, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press.
- Garden, K., 2014, *The First Islamic Reviver. Abû Hâmid al-Ghazâlî and His Revival of the Religious Sciences*, New York: Oxford University Press.
- Gavison, A., 1748, *Sefer 'Omer ha-Shikhhah*. Livorno: A. Meldola. Reprint Brooklyn (N.Y.): Ch. Reich, 1993.
- Gimaret, D., 1980, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris: Vrin.
- Griffel, F., 2000, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazâlîs Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden: Brill.
- 2002, "The Relationship Between Averroes and al-Ghazâlî as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazâlî's *al-Mustasfâ*," in *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*, J. Inglis (ed.), Richmond: Curzon Press, pp. 51–63.

- 2004, “Al-Gazâlî’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into As’arite Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 14: 101–44.
 - 2005, “Taqlîd of the Philosophers. Al-Ghazâlî’s Initial Accusation In the *Tahâfut*”, in *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Arabic Literature and Islam*, S. Günther (ed.), Leiden: Brill, pp. 253–273.
 - 2006, “MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazâlî on Metaphysics and Philosophical Theology,” *Journal of Islamic Studies* 17: 1–42.
 - 2009, *Al-Ghazâlî’s Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
 - 2015, “Al-Ghazâlî at His Most Rationalist: The Universal Rule for Allegorically Interpreting Revelation (al-Qânûn al-Kullî fî t-Ta’wîl)”, in *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary (Volume 1)*, G. Tamer (ed.), Leiden: Brill, pp. 89–120.
- Hansberger, R., 2011, “Plotinus Arabus Rides Again,” *Arabic Sciences and Philosophy* 21: 57–84.
- Harvey, S., 2001, “Why Did Fourteenth Century Jews Turn to Alghazali’s Account of Natural Science?” *Jewish Quarterly Review* 91: 359–76.
- 2015, “The Changing Image of al-Ghazâlî in Medieval Jewish Thought,” in *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazâlî. Papers Collected on His 900th Anniversary (Volume 1)*, G. Tamer (ed.), Leiden: Brill, pp. 288–302.

- and W.Z. Harvey, 2002, “Yakhasô shel Rabbi Hasdây Kreskas le-Algazâlî (Rabbi Hasdai Crescas’s Attitude Towards al-Ghazâlî)”, in *Ha-Islam we-‘Olamôt ha-Shezûrîm bô / The Intertwined Worlds of Islam: Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh*, N. Ilan (ed.), Jerusalem: Ben-Zvi Institute, pp. 191–210.
- Heer, N., 1993, “The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymîyah and the *Mutakallimûn*,” in *The Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, M. Mir (ed.), Princeton: Darvin Press, pp. 181–95.
- Hintikka, J., 1973, *Time & Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modalities*, Oxford: Clarendon.
- Hourani, G.F., 1958, “The Dialogue Between al Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World,” *Muslim World* 48: 183–191, 308–14.
- 1976, “Ghazâlî on the Ethics of Action,” *Journal of the American Oriental Society*, 96: 69–88. Reprinted in Hourani 1985, pp. 135–66.
- 1985, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Janssens, J., 1986, “Le *Dânesh-Nâme* d’Ibn Sînâ: Un text à revoir?” *Bulletin de philosophie médiévale* 28: 163–77.
- 2003, “Al-Ghazzâlî and his Use of Avicennian Texts,” in *Problems in Arabic Philosophy*, M. Maróth (ed.), Piliscaba (Hungary): Avicenna Institute of Middle East Studies, pp. 37–49.
- Knuuttila, S., 1998, “Plentitude, Reason and Value: Old and New in the Metaphysics of Nature,” in *Nature and Lifeworld: Theoretical and*

- Practical Metaphysics*, C. Bengt-Pedersen and N. Thomassen (eds.), Odense (Denmark): Odense University Press, pp. 139–51.
- Kukkonen, T., 2000, “Possible Worlds in the *Tahâfut al-Falâsifa*: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency,” *Journal of the History of Philosophy* 38: 479–502.
- Langermann, Y.T., 2011, “The ‘Hebrew Ajwiba’ Ascribed to al-Ghazâlî: Corpus, Conspectus, and Context,” *The Muslim World* 101: 680–97.
- Lohr, C.H., 1965, “Logica Algazelis: Introduction and Critical Text,” *Traditio* 21: 223–90.
- Madelung, W., 1974, “Ar-Râgib al-Isfahânî und die Ethik al-Gazâlîs,” in *Islamkundliche Abhandlungen: Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. R. Gramlich (ed.), Wiesbaden: Steiner, pp. 152–63.
- Marmura, M.E., 1959, “The Logical Role of the Argument from Time in the *Tahâfut*’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity,” *Muslim World* 49: 306–14. Reprinted in Marmura 2005, pp. 219–27.
- 1965, “Ghazâlî and Demonstrative Science,” *Journal of the History of Philosophy* 3: 183–204. Reprinted in Marmura 2005, pp. 231–60.
- 1968–69, “Ghazâlî on Ethical Premises,” *The Philosophical Forum* 4: 393–403. Reprinted in Marmura 2005, pp. 261–65.
- 1981, “Al-Ghazâlî’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahâfut*,” in *Islamic Philosophy and Mysticism*, P. Morewedge (ed.), Delmar (N.Y.): Caravan Books, pp. 85–112.
- 1995, “Ghazâlîan Causes and Intermediaries,” *Journal of the American Oriental Society* 115: 89–100.

- 2005, *Probing in Islamic Philosophy*, Binghampton (N.Y.): Global Academic Publishing.
- Marx, A., 1935, “Texts by and About Maimonides,” *Jewish Quarterly Review* 25: 371–428.
- Minnema, A.H. 2014, “Algazel Latinus: The Audience of the *Summa Theoricae Philosophiae*, 1150–1600,” *Traditio*, 69: 153–213.
- Opwis, F., 2007, “Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maslaha* in Classical and Contemporary Legal Theory”, in *Shari’a: Islamic Law in the Contemporary Context*, A. Amanat and F. Griffel (eds.), Stanford (Calif.): Stanford University Press, pp. 62–82, 203–07.
- 2010, *Maslaha and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th century*, Leiden: Brill.
- Ormsby, E.L., 1984, *Theodicy in Islamic Thought. The Dispute over al-Ghazâlî’s ‘Best of All Possible Worlds’*, Princeton: Princeton University Press.
- Pourjavady, N. (ed.), 2002, *Majmû’ah-ye falsafî-e Marâghah: A Philosophical Anthology from Maraghah. Containing Works by Abû Hâmid Ghazzâlî, ‘Ayn al-Qudât al-Hamadânî, Ibn Sînâ, ‘Umar ibn Sahlân Sâvi, Majduddîn Jîlî and others*, Tehran: Markaz-i Nashr-i Dânishgâh.
- Perler, D. and U. Rudolph, 2000, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Salman, D., 1935, “Algazel et les latins,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 10: 103–127.

- Sabra, A.I., 1987, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Sciences in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science* 25: 223–43.
- Shihadeh, A., 2011, "New Light on the Reception of al-Ghazâlî's Doctrines of the Philosophers (*Maqâsid al-Falâsifa*)," in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. P. Adamson (ed.), London/Turin: Warburg Institute/Nino Aragno, pp. 77–92.
- Steinschneider, M., 1893, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, 2 vols., Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus. Reprint Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956.
- Treiger, A., 2012, *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazâlî's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, London and New York: Routledge.
- Vajda, G., 1960, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî*, Paris: J. Vrin.
- Walker, P., 1993, *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abû Ya'qûb al-Sijistânî*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wisnovsky, R., 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, London: Duckworth.

Yā kabīkaġ ihfaz al-waraq