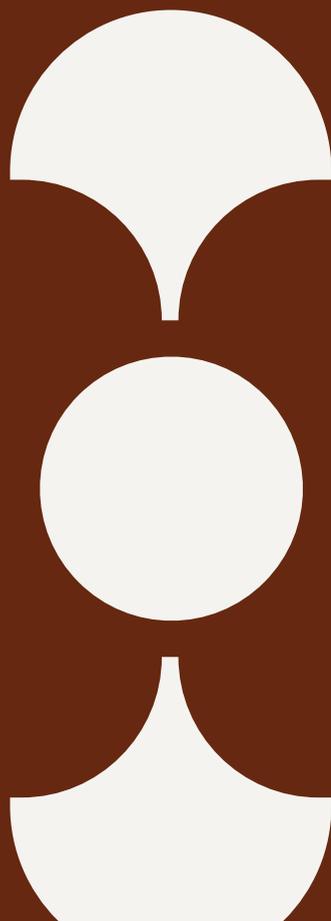


# Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume III, parte 2

Fontes, influências e temas centrais

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

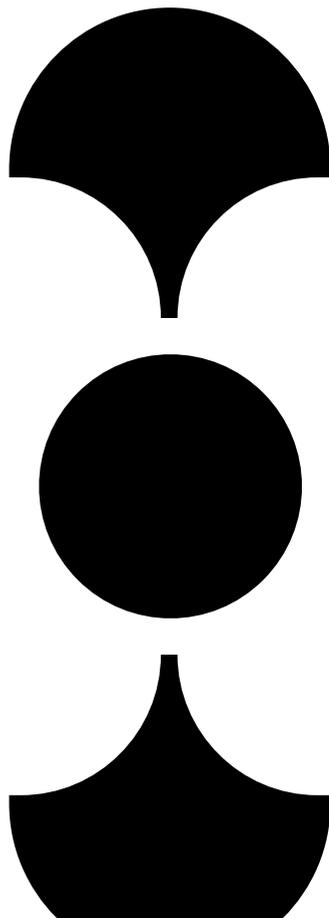


# Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume III, parte 2

Fontes, influências e temas centrais

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



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

## **FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

## **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Coordenador: Ernesto Perini F. da M. Santos

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

## **EDITORA PPG-FIL**

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistentes editoriais: Anna Luiza Coli, Henrique B. Barreto

## **CONSELHO EDITORIAL**

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Daniel Pucciarelli

## **CONSELHO CIENTÍFICO**

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

Andre Leclerc (UNB)

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

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

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

## Ficha catalográfica

E82	<p>Estudos em história da filosofia árabe e islâmica [recurso eletrônico] / Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) - Belo Horizonte : PPGFIL-UFMG, 2025.</p> <p>1 recurso online (403 p.) : pdf Inclui bibliografias. ISBN: 978-65-01-37058-3 DOI: 10.5281/zenodo.14984420</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, 2025.

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

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

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

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

<https://www.editorappgfilufmg.com>



# Sumário

<b>Agradecimentos</b>	<b>9</b>
<b>Nota dos organizadores</b>	<b>11</b>
<b>Filosofia da religião árabe e islâmica</b> Jon McGinnis e Rahim Acar	<b>13</b>
<b>Filosofia da linguagem e da lógica árabe e islâmica</b> Tony Street e Nadja Germann	<b>107</b>
<b>Filosofia da matemática árabe e islâmica</b> Mohammad Saleh Zarepour	<b>189</b>
<b>Misticismo na filosofia árabe e islâmica</b> Mehdi Aminrazavi	<b>247</b>
<b>A influência da filosofia árabe e islâmica no pensamento judaico</b> Mauro Zonta e Charles Manekin	<b>281</b>
<b>A influência da filosofia árabe e islâmica no ocidente latino</b> Dag Nikolaus Hasse	<b>343</b>



# Agradecimentos

Os organizadores agradecem ao Prof. Zalta, Co-editor da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela generosidade e por permitir a publicação dos verbetes, e à professora Nadja Germann e aos professores Rahim Acar, Charles Manekin, Dag Nikolaus Hasse, Jon McGinnis, Mehdi Aminrazavi, Mohammad Saleh Zarepour e Tony Street por autorizarem a tradução e publicação dos respectivos textos.



# Nota dos organizadores

Os artigos deste volume são originalmente verbetes publicados pela *Stanford Encyclopedia of Philosophy*<sup>1</sup> (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.

---

<sup>1</sup> <https://plato.stanford.edu>



# Filosofia da religião árabe e islâmica<sup>1</sup>

Jon McGinnis  
Rahim Acar

Este artigo enfoca as fontes históricas e os momentos de formação do desenvolvimento da teologia e da filosofia da religião islâmicas. Embora a maioria dos pensadores e ideias seja do período clássico do Islã (cerca de 800-1300), em alguns casos estendemos nossa pesquisa até o século XVII para incluir pensadores pós-clássicos influentes, como Mulla Şadrâ. Apesar dessa limitação, o período coberto foi um dos mais robustos intelectualmente no desenvolvimento da filosofia da religião islâmica. Embora a maioria

---

<sup>1</sup> Tradução de Maria Eduarda de Castro.

Publicado pela primeira vez em 31 de maio de 2023. O texto a seguir é a tradução do verbete de Jon McGinnis e Rahim Acar, *Arabic and Islamic Philosophy of Religion*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/arabic-islamic-religion/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-religion/>. Gostaríamos de agradecer aos autores e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

dos tópicos abordados neste artigo seja comum à filosofia da religião – como a existência de Deus, a relação de Deus com o cosmos, a questão do mal e similares –, os muçulmanos e aqueles sob a influência do Islã frequentemente imprimiram a essas questões sua marca própria. Esses momentos únicos incluem o ocasionalismo minuciosamente desenvolvido pelos teólogos muçulmanos, o desenvolvimento, por filósofos e teólogos, de uma teologia do Ser Necessário e até mesmo o enquadramento do problema do mal de forma diferente daquela frequentemente vista entre os filósofos da religião ocidentais contemporâneos.

Conteúdo: 1. Fé e razão; 1.1 Razão e conhecimento religioso; 1.2 O papel da razão na justificação de crenças específicas; 1.2.1 Razão e crenças religiosas justificadas; 1.2.2 Razão e interpretação (*ta'wūl*) de fontes religiosas; 1.3 Conflitos entre os ensinamentos religiosos e a ciência/filosofia | 2. Provas da existência de Deus (Alá); 2.1 Um argumento do vir-a-ser temporal (*hudūth*); 2.2 Um argumento da necessidade/possibilidade (*wujūb/imkān*); 2.3 Um argumento do conhecimento por presença (*'ilm ḥudūri*) | 3. Deus e o universo: criação e conservação/manutenção do universo; 3.1 Criação; 3.1.1 Criação como emanação (*fayḍ*); 3.1.2 Criação como originação (*idāth*) após a não-existência; 3.1.3 A criação como manifestação (*mazhir*) de uma realidade única; 3.2 A conservação do universo por Deus; 3.2.1 Causalidade essencial e providência; 3.2.2 Ocasionalismo | 4. Profecia e milagres; 4.1 Profecia; 4.2 Milagres | 5. O problema do mal | 6. Linguagem religiosa/teológica; 6.1 Abordagens iniciais da linguagem teológica; 6.2 A linguagem teológica e os atributos divinos; 6.2.1 Os mutazilitas e a linguagem teológica; 6.2.2 Os asharitas/maturiditas e a linguagem teológica; 6.2.3 Os filósofos e a linguagem teológica | 7. Ética no Islã; 7.1 Sobre o

moralmente certo e errado (*al-husn wa-l-qubh*) para os mutazilitas; 7.2 Respostas aos mutazilitas | 8. Bibliografia | 9. Ferramentas acadêmicas | 10. Outros recursos on-line

## 1. Fé e razão

Uma questão fundamental na filosofia da religião diz respeito à relação entre fé e razão. Como talvez em todas as religiões, o espectro de respostas dos muçulmanos é amplo. Antes de analisar essas respostas, é importante observar que “razão” é usada em dois sentidos distintos. Em um sentido, razão se refere à capacidade, poder ou faculdade pela qual entendemos, julgamos e explicamos as coisas. Nesse sentido, razão corresponde ao nosso intelecto (*‘aql*). Em um segundo sentido, razão se refere às explicações e teorias filosóficas e científicas sobre as coisas que o intelecto entende, julga e explica. Nesse sentido, razão corresponde à ciência ou à filosofia. Da mesma forma, “fé” tem pelo menos dois significados. Em um sentido, pode se referir a uma noção epistêmica e significar acreditar ou confiar em algo, talvez de forma acrítica (*taqlīd*), geralmente tendo a autoridade de alguma fonte (religiosa) como base. Em um segundo sentido, fé pode se referir a uma religião específica, entendida como o corpo de conhecimento englobado em suas escrituras sagradas e tradições religiosas, como no sentido da “fé islâmica”. Esses diferentes sentidos de razão e fé, por sua vez, dão origem a nada menos que três perguntas distintas sobre qual é a relação entre a fé e a razão:

1. Qual é o papel, se é que há algum, que o intelecto humano por si só desempenha na aquisição do conhecimento religioso?

2. Qual é o papel do intelecto, se é que há algum, na justificação de crenças específicas?

3. Como devemos conciliar os conflitos entre nossa crença religiosa e as descobertas de nossa melhor ciência ou sistema filosófico?

Como é de se esperar, essas questões foram levantadas e debatidas no mundo islâmico.

## 1.1 Razão e conhecimento religioso

A primeira maneira pela qual a questão fé-razão pode ser entendida envolve a extensão, se houver, em que o intelecto humano por si só pode descobrir as várias afirmações, sejam elas teológicas ou éticas, de uma religião. Em resposta a essa pergunta, os filósofos e teólogos muçulmanos defenderam três posições principais. Uma delas é a de que a razão humana por si só é suficiente para alcançar o conhecimento verdadeiro sobre o que pode (ou precisa) ser conhecido sobre Deus e nossos deveres morais. Uma segunda posição é a de que a razão por si só pode descobrir pelo menos as afirmações básicas de uma religião, como que Deus existe e é absolutamente perfeito, mas esse conhecimento básico deve ser aumentado por verdades que somente um profeta pode fornecer. A terceira posição é a de que a razão humana não pode alcançar o conhecimento que a religião proporciona e, portanto, uma fonte religiosa é necessária para o verdadeiro conhecimento sobre Deus e o que Deus exige de nós.

Um suposto representante da primeira posição é o médico e filósofo Abū Bakr al-Rāzī (865-925; ver o artigo sobre al-Rāzī<sup>2</sup>). Relata-se que ele sustentava que a razão humana é suficiente para entender tudo o que é necessário para uma vida devota e, portanto, as escrituras são, na melhor das hipóteses, supérfluas e, na pior, enganosas e uma fonte de discórdia (A. H. Rāzī *Proofs of Prophecy [Provas da profecia]*: 2.1 e 5.1, pp. 24-6 e 131-4). Essa é uma posição extrema.<sup>3</sup> No outro extremo, alguns estudiosos muçulmanos, em geral, rejeitaram o uso da razão por si só em assuntos religiosos. Deve haver autoridade religiosa na forma de um profeta que ensina aos outros o que eles devem saber sobre Deus e que estabelece regras que devem ser observadas na vida individual e social. Essa posição não só rejeitava o raciocínio independente sobre a própria religião, mas também desencorajava interpretações metafóricas de textos sagrados. Entre esses extremos, os filósofos e teólogos muçulmanos acreditavam que, embora houvesse um lugar para a razão por si só na aquisição de certas crenças religiosas, a necessidade das escrituras também era essencial para esse entendimento, embora discordassem sobre a natureza e a extensão dessa necessidade. Vamos começar com a posição da maioria dos filósofos muçulmanos. Em geral, os filósofos defendiam a posição de que pelo menos os indivíduos com intelecto suficiente poderiam

---

<sup>2</sup> NdO: este artigo de Peter Adamson e Fedor Benevich está publicado no vol. I, parte 2 desta coleção.

<sup>3</sup> Há um debate na literatura secundária sobre se Abū Bakr al-Rāzī realmente manteve essa posição forte, especialmente porque os relatos são de testemunhas hostis; veja Stroumsa 1999, 107-20, que defende o entendimento tradicional da posição de al-Rāzī em relação à religião e à profecia, e Rashed 2000 e Adamson 2021, cap. "Prophecy", que são mais céticos.

adquirir de forma independente o conhecimento de todas as afirmações fundamentais da religião, afirmando que os não-filósofos, que constituem a maioria das pessoas, em contrapartida, precisam confiar em fontes religiosas. Essas fontes, no entanto, continuam os filósofos, concordam, em última análise, com o que pode ser conhecido racionalmente, embora de uma forma que descreva posições filosoficamente corretas em metáforas e símbolos para que sejam acessíveis às massas. Pode-se incluir al-Fārābī (m. 950), Ibn Sīnā (ou Avicena, m. 1037), Ibn Ṭufayl (m. 1185) e Ibn Rushd (ou Averróis, m. 1198) entre esses filósofos.

Fārābī parece ser o criador da posição geral dos filósofos muçulmanos (Fārābī *Perfect State* [*Cidade virtuosa*]<sup>4</sup>: 276-85 e *al-Milla* [*A religião*] & b, §§ 4-6). Os seres humanos se dividem em três classes com base em suas capacidades intelectuais. Uma classe é persuadida das verdades divinas somente com base em provas demonstrativas; essas provas produzem uma crença que é certa e são descobertas independentemente das Escrituras. A segunda classe é persuadida com base em provas dialéticas; essas provas produzem uma crença que é altamente provável e, portanto, as Escrituras são necessárias para confirmar as crenças verdadeiras e corrigir as falsas. A última classe, a mais numerosa, consiste naqueles que são facilmente persuadidos por provas retóricas que envolvem imagens que apresentam ameaças de tormento para quem não acredita e promessas de prazeres para quem acredita. As Escrituras são de

---

<sup>4</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português (Alfarabi. *A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018). Optamos pelo título desta obra já consolidado em português.

grande utilidade para essa classe, pois fornecem uma versão simplificada das verdades religiosas necessárias para uma vida devota, porém agora postas em uma linguagem que captura a imaginação até mesmo dos mais tolos. Assim, a posição de Fārābī tem dois elementos:

1. as verdades relevantes para a religião podem ser conhecidas racionalmente e, ainda assim
2. a autoridade religiosa também é necessária, embora não para todos.

A posição de Fārābī pode ser encontrada no romance filosófico de Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ibn Yaqẓān*<sup>5</sup> (HIY, especialmente 161-5). O romance relata a história de uma criança criada por um cervo em uma ilha deserta e o que ela foi capaz de aprender apenas por meio da razão, e depois seu subsequente encontro com uma comunidade religiosa. A história termina com o protagonista se conformando com o fato de que algumas pessoas não querem ser desafiadas intelectualmente. Ibn Rushd também endossa a divisão tripartite da humanidade de Fārābī em seu tratado jurídico, o *Discurso decisivo*<sup>6</sup> (Ibn Rushd *Decisive*: 1-12, esp. 8).

Alguns teólogos deram uma resposta semelhante, mas diferente, a essa pergunta. Eles perguntaram se alguém mentalmente saudável e

---

<sup>5</sup> NdO: Há uma tradução desta obra para o português por Isabel Loureiro a partir da versão francesa de Léon Gauthier. Ibn Ṭufayl. *O filósofo autodidata*. São Paulo: UNIFESP, 2005.

<sup>6</sup> NdO: Os autores usam *The Decisive Treatise*, porém optou-se por se utilizar o título pelo qual a obra é conhecida em português. Há dela duas traduções em português, uma de A. R. Hanania (Averróis, *Discurso decisivo*, Martins fontes, 2005) e outra de Catarina Belo (Averróis, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006).

que tenha atingido a idade de discernimento é responsável perante Deus por suas crenças e práticas religiosas, mesmo que nunca tenha ouvido a mensagem do Islã. Respondendo a essa pergunta, o teólogo mutazilita al-Qādī ‘Abd al-Jabbār (m. 1025) e Abū Manṣūr al-Māturīdī (m. 944), o fundador homônimo da escola maturidita de teologia, sustentou que os indivíduos na idade da razão são responsáveis por acreditar, por exemplo, que Deus existe, que Deus é justo, que Deus envia mensageiros, que há vida após a morte e que se deve levar uma vida moralmente boa (‘Abd al-Jabbār SUK: 62-8, 122-4, 563-6 e Māturīdī KT: 3-7, 156-62; veja também Hourani 1971: 129-39). Uma posição comum entre os teólogos maturiditas e asharitas posteriores modificou ligeiramente essa posição: além das verdades fundamentais sobre Deus e Sua relação com o mundo que acabamos de mencionar, a razão humana pode verificar que Muhammad foi um profeta genuíno. Tendo verificado a profecia de Muhammad, pode-se agora continuar a endossar todas as afirmações reveladas no Alcorão, o que é diferente de meramente “acreditar pela fé” (*taqlīd*), uma vez que a aceitação das afirmações do Alcorão está fundamentada em uma prova inicial da veracidade do Alcorão como uma fonte reveladora de conhecimento (Nasafī TA: II 12-28; Juwaynī *Proofs* [*Provas*], 165-7; Ghazālī *Moderation* [*Moderação*], tratados 3-4; veja também Frank 1989).

## 1.2 O papel da razão na justificação de crenças específicas

A primeira questão fé-razão diz respeito ao papel, se houver algum, da razão por si só na compreensão de afirmações religiosas gerais. A segunda questão diz respeito ao papel da razão em relação a uma religião específica e tem duas partes: (1) o papel da razão em ter uma crença justificada em uma religião específica, como o Islã, e (2) o papel da razão em interpretar as fontes sagradas de uma religião específica. Como era de se esperar, esse segundo conjunto de questões está intimamente ligado ao primeiro. Consequentemente, as várias respostas à segunda questão frequentemente refletem as da primeira, embora com nuances adicionais.

### 1.2.1 Razão e crenças religiosas justificadas

Os filósofos muçulmanos e os teólogos mutazilitas podem ser descritos, em linhas gerais, como evidencialistas. Eles sustentavam que a razão, na forma de primeiros princípios racionais ou de provas baseadas neles, é essencial para crenças justificadas, mesmo aquelas encontradas na religião, embora de forma diferenciada. Quanto aos filósofos, somente aqueles que têm provas demonstrativas de suas crenças estão racionais e verdadeiramente justificados nessas crenças. Quanto aos não-filósofos, na medida em que eles aceitam uma religião “verdadeira” – ou seja, uma religião que o filósofo aceitaria com base na demonstração – e o fazem com base em opiniões altamente prováveis ou em imagens de textos sagrados que simbolicamente

capturam verdades que os filósofos demonstram, os membros dessas outras duas classes também estão justificados, na medida em que a eles é possível, em suas crenças.

Além do conhecimento de certas afirmações religiosas gerais, alguns teólogos mutazilitas estenderam esse conhecimento geral a crenças específicas (Frank 1978, esp. 124-9). A estratégia deles foi observar que, tendo reconhecido que Deus existe e tem certos atributos, deve-se especular mais sobre o que Deus quer de nós. Essa especulação leva a certos axiomas éticos gerais; entretanto, o mais importante é que ela leva à crença de que um ser tão sábio e poderoso enviaria um mensageiro, ou seja, um profeta, para tornar conhecidas as intenções divinas. Quando se chega a esse ponto, a pessoa se sente motivada a procurar os autoproclamados profetas e testá-los. Depois de testar um profeta e identificá-lo como um verdadeiro profeta, qualquer coisa baseada nessa mensagem profética também estaria justificada racionalmente.

Os teólogos muçulmanos que negaram ou limitaram o papel da razão se depararam com um problema. Os filósofos muçulmanos e os teólogos mutazilitas mantinham, em graus variados, algo como a seguinte Premissa Evidencialista:

(PE) Uma pessoa está racionalmente justificada em sua crença (em oposição a acreditar por medo, arbitrariamente ou até mesmo por ser absurdo) se e somente se tiver uma razão para essa crença que apele para a capacidade intelectual humana de adquirir a verdade sobre o assunto dessa crença.

Os filósofos e alguns teólogos lançaram um desafio contra os asharitas, os maturiditas e os teólogos mais tradicionais, como Aḥmad

Ibn Ḥanbal (m. 855). Como, com poucas exceções, esses últimos sustentavam que a razão é limitada em sua capacidade de adquirir essas verdades, ou até mesmo é incapaz disso, esses pensadores não podem estar racionalmente justificados em suas crenças ou, na melhor das hipóteses, estão apenas parcialmente justificados. Além disso, se alguém mantém uma crença sem alguma justificativa racional, parece que mantém essa crença de forma arbitrária ou até mesmo irracional.

Houve várias respostas a esse desafio. Frequentemente, no centro dessas respostas está simplesmente a negação do (PE). A negação dos teólogos, no entanto, obviamente não é arbitrária ou irracional como eles observam, visto que o (PE) pressupõe que os seres humanos têm a capacidade intelectual de adquirir a verdade sobre crenças religiosas gerais ou específicas e, no entanto, essa é a questão que está em jogo. Em alguns casos, esses teólogos sugeriram modelos alternativos de justificação. Por exemplo, Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (m. 1085) parece ter tido uma teoria coerentista da justificação, pelo menos com relação à profecia (Juwaynī *Proofs [Provas]*, 165-7; veja também Siddiqui 2019: cap. 4). Para Juwaynī, embora a razão por si só seja incapaz de adquirir os princípios do Islã, essa incapacidade não torna esses princípios irracionais no sentido de serem contrários à razão; antes, ao ouvir os princípios, determina-se que eles são pelo menos coerentes, caso em que se está justificado em acreditar neles.

### 1.2.2 Razão e interpretação (*ta'wīl*) de fontes religiosas

O segundo aspecto da questão sobre o papel que a razão desempenha na justificação de crenças específicas diz respeito à hermenêutica, ou seja, qual é o papel da razão na interpretação das próprias fontes sagradas de alguém, como o Alcorão e os ditos do profeta Muhammad? Dentro do contexto do Islã, a questão é se um muçulmano deve tomar o Alcorão e as tradições proféticas pelo valor nominal, ou se deve usar certas ferramentas interpretativas, como leituras metafóricas e raciocínio analógico, ao abordar a escritura e os ditos proféticos. De um lado, há posições como a de Fārābī. As verdadeiras crenças religiosas são as expressões simbólicas das verdades filosóficas que a filosofia e a ciência fornecem. Portanto, quando há uma divergência entre as teorias filosóficas e os ensinamentos religiosos, deve-se ter em mente que os textos religiosos não são expressões literais da verdade e talvez sejam mais como “mentiras nobres” (Fārābī *Perfect State [Ciade virtuosa]*: 276-85). Do outro lado dessa questão, há o jurista Ibn Ḥanbal, que geralmente é associado à posição de que somente o Alcorão e os ditos de Muhammad são suficientes e necessários para uma compreensão intelectual completa de Deus, do mundo e do nosso lugar nele. Além disso, deve-se simplesmente aceitar as afirmações dessas fontes como literalmente verdadeiras, mesmo as mais antropomórficas sobre Deus e os atributos divinos, como aquelas sobre as mãos de Deus, a fala de Deus e que Deus está sentado ou estabelecido no Trono. Entre essas duas posições, havia uma série de pontos de vista intermediários.

Por exemplo, o teólogo asharita Abū Ḥāmid al-Ghazālī (m. 1111), abriu espaço para uma interpretação metafórica (*taʿwīl*) de certas passagens do Alcorão e dos ditos dos profetas. Em particular, Ghazālī sustentava que as descrições antropomórficas literais de Deus, particularmente aquelas que atribuíam a Deus um corpo, tinham que ser rejeitadas e interpretadas metaforicamente. Assim, em *Moderação da crença* (I, 8), ele divide os muçulmanos entre público em geral e estudiosos. O público em geral deve ser desencorajado de fazer qualquer leitura antropomórfica de Deus no Alcorão e, se perguntarem o que esses versículos e ditos significam, devem simplesmente ser informados de que não lhes cabe investigar esse assunto. Em contraste, continua Ghazālī, é adequado que o estudioso busque e entenda metaforicamente as passagens do Alcorão, como “O Misericordioso está sentado/estabelecido sobre (*istawā ʿalā*) o Trono” (20:5, trad. dos autores), o que sugere que Deus tem um corpo ou pelo menos está localizado em algum lugar específico. Para Ghazālī, é impensável que o Alcorão possa conter contradições e, ainda assim, ele acredita que pode provar racionalmente que qualquer coisa corpórea deve estar sujeita ao devir temporal, enquanto Deus não pode estar sujeito ao devir temporal. Consequentemente, para Ghazālī, nenhum estado corpóreo pode ser atribuído literalmente a Deus sob pena de contradição e, ainda assim, o Alcorão está livre de qualquer contradição. Em geral, Ghazālī afirma que qualquer afirmação religiosa que “o intelecto julga impossível” (*mā qaḍā al-ʿaql bi-istiḥālatihi*) deve ser interpretada metaforicamente.

Ironicamente, o filósofo Ibn Rushd, que era um crítico de Ghazālī, compartilhava uma visão semelhante. Em seu trabalho

jurídico, o *Discurso decisivo* (Ibn Rushd *Decisive*: §III.B), ele observa que as fontes religiosas islâmicas ou tratam de um dado assunto objeto de demonstração ou não. Se a religião não se referir a um dado assunto, a conclusão obtida por demonstração não deve ser uma questão de disputa religiosa e a pessoa é livre para manter sua posição. Se as fontes islâmicas tratarem de um dado assunto objeto de demonstração, então os dois concordam ou discordam. Se concordarem, mais uma vez não deve haver disputa religiosa. Se, no entanto, houver uma discordância entre o sentido literal das fontes religiosas e a conclusão de uma demonstração, então aqueles intelectualmente capazes podem aplicar a interpretação metafórica para reconciliar o conflito.

A questão é como determinar quais passagens do Alcorão e afirmações proféticas devem ser tomadas literalmente e quais devem ser tomadas metaforicamente. A posição de Ibn Rushd com relação a assuntos teóricos tratados na religião, embora não em questões práticas e éticas, é que simplesmente não há consenso (*ijmā'*). Os estudiosos muçulmanos, para Ibn Rushd, simplesmente não concordam universalmente sobre quais escrituras e tradições devem ser tomadas literalmente e quais podem ser tomadas metaforicamente. Portanto, não há base religiosa que impeça a interpretação metafórica de qualquer texto ou dito profético que trate de questões teóricas cujo significado aparente entre em conflito com algo demonstrado. A única obrigação do estudioso religioso é que ele não compartilhe interpretações metafóricas de fontes sagradas com aqueles que são incapazes de compreender uma demonstração. O maior defensor do misticismo filosófico islâmico, Ibn 'Arabī (m. 1240),

também compartilhava essa posição abrangente do significado pretendido das escrituras. Para ele, todas as palavras, versículos e capítulos do Alcorão têm um número indefinido de sentidos e interpretações, e Deus pretendia todos eles. Assim, nas *Revelações de Meca*, ele escreve,

Quando para alguém que está recitando o Alcorão um significado se repete, ele não o recitou como deveria. Isso é prova de sua ignorância. (citado em Chittick 2005: 18 = (Ibn al-'Arabī *al-Futūḥāt al-makkiyya* (a), IV, 367.3)

### 1.3 Conflitos entre ensinamentos religiosos e ciência/filosofia

A terceira questão fé-razão envolve respostas a conflitos aparentes entre os ensinamentos da religião específica de uma pessoa e as supostas conclusões obtidas por demonstração da melhor ciência ou explicação filosófica de alguém. No centro dessa questão está a noção de demonstração (*burhān*). Uma demonstração procede de primeiros princípios supostamente certos, necessários e verdadeiros absolutamente dos quais se deduz validamente alguma conclusão. Uma vez que a conclusão decorre validamente de premissas supostamente certas, necessárias e verdadeiras absolutamente, a conclusão é igualmente certa, necessária e verdadeira absolutamente (veja a descrição de certeza de Fārābī = MR07: 63-6; veja também Black 2006). Como, para os filósofos, as conclusões da demonstração são certas e necessariamente verdadeiras, qualquer afirmação que

aparentemente contradiga uma conclusão demonstrada não pode ser literalmente verdadeira. No entanto, nas fontes islâmicas autorizadas, há afirmações que estão em desacordo com algumas das supostas conclusões demonstrativas dos filósofos. Poucos filósofos muçulmanos estavam dispostos a dizer simplesmente que o Alcorão e os ditos dos profetas são falsos. Antes, muitos filósofos apelaram para a hierarquia epistêmica das capacidades intelectuais humanas vista acima. Para eles, tanto as fontes religiosas islâmicas quanto as conclusões demonstradas expressam, no fundo, a mesma verdade, embora expressas de forma diferente dependendo do público-alvo.

Ainda que alguns teólogos reconhecessem a dificuldade de tomar literalmente todas as declarações religiosas, ainda havia resistência contra os filósofos e particularmente contra a inquestionável fé deles em conclusões “demonstrativas”. Assim, vários teólogos muçulmanos, como Ghazālī, ‘Abd al-Karīm Shahrastānī (m. 1153) e Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m.1210), para citar alguns, assumiram a responsabilidade de se familiarizar com o método demonstrativo dos filósofos e mostrar que, mesmo segundo os próprios padrões dos filósofos, eles não haviam demonstrado suas conclusões.

A *Incoerência dos filósofos*<sup>7</sup> (*Tahāfut al-falāsifa*) de Ghazālī oferece um excelente exemplo dessa abordagem. Ali, ele critica vigorosamente as tentativas dos filósofos de demonstrar vinte teses filosófico-teológicas, argumentando que, em todos os casos, as provas ficam aquém da verdadeira demonstração. A estratégia dele é questionar o caráter supostamente autoevidente, certo e necessário

---

<sup>7</sup> NdO: há uma tradução em português desta obra feita por Catarina Belo (Al-Ghazali). *A incoerência dos filósofos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023).

das premissas usadas nas provas dos filósofos. Ele faz isso argumentando que ou essas premissas não têm essas características e, portanto, não são primeiros princípios ou, se uma premissa não é um primeiro princípio, os filósofos não conseguiram demonstrar a necessidade da premissa. Embora Ghazālī acredite que, em pelo menos três casos, as posições dos filósofos levam à descrença, em várias outras questões ele aceita a conclusão dos filósofos, mesmo negando seu caráter demonstrativo.

A preocupação geral de Ghazālī, tanto na *Incoerência* quanto em outras obras em que ele critica os filósofos, é a alegação deles de terem demonstrado verdades da religião independentemente das fontes sagradas. Isso se deve ao fato de que essa posição, denuncia Ghazālī, levou alguns daqueles com intelectos mais fracos a aceitar os argumentos dos filósofos sem crítica e, assim, pensar que podem dispensar a religião e as fontes religiosas (Ghazālī *Deliverance* [*Salvador do erro*], 60-70, 83-6 e *Incoherence* [*Incoerência*], prefácio religioso e introdução 4). A posição do próprio Ghazālī é a de que, embora haja o dever de se fornecer uma defesa racional dos princípios básicos da religião, esse dever recai apenas sobre aqueles intelectualmente aptos e religiosamente treinados e deve ser proibido àqueles que não têm esse treinamento (Ghazālī *Moderation* [*Moderação*], introduções 1-3).

## 2. Provas da existência de Deus (*Allāh*)

Entre as crenças religiosas básicas que alguns teólogos e filósofos muçulmanos acreditavam que somente a razão poderia estabelecer está a existência de Deus. Para esse fim, vários pensadores muçulmanos desenvolveram diferentes provas, bem como críticas aos argumentos uns dos outros. Aqui consideramos três desses argumentos e conjuntos de objeções: o argumento do vir-a-ser temporal, o argumento da natureza da necessidade e da possibilidade/contingência e o argumento do conhecimento por presença.

### 2.1 Um argumento a partir do vir-a-ser temporal (*hudūth*)

Os teólogos muçulmanos, ou seja, os proponentes do kalām, e até mesmo certos filósofos como Abū Yūsuf al-Kindī (m. c. 866), tinham vários argumentos para a existência de Deus, todos os quais, de alguma forma, apelam para o vir-a-ser temporal (veja, por exemplo, Ash‘arī TAAT: 6-8; Juwaynī *Proofs [Provas]*, 9-16; Ghazālī *Moderation [Moderação]*, 27-41; Shahrastānī *Summa*, 1-25) e que se enquadram na expressão geral, “argumento cosmológico do kalām”. William Lane Craig defendeu e chamou a atenção dos filósofos da religião

contemporâneos para o argumento cosmológico do kalâm. Em sua forma mais simples, o argumento é o seguinte:

1. Tudo o que começa a existir depois de não ter existido tem uma causa para sua existência.
2. O mundo começou a existir depois de não ter existido.
3. Logo, o mundo tem uma causa para sua existência, que é Deus.

A premissa (1) é apenas uma instância particular do princípio geral de que nada vem do nada. No mundo islâmico medieval, o princípio está associado à noção de preponderância (*tarjih*), que, pelo menos no contexto do argumento cosmológico do kalâm, afirma que, para qualquer ação, movimento ou mudança, existe alguma causa ou razão para essa ação ou mudança.

A premissa mais controversa é a (2), pois, diferentemente dos teólogos, alguns filósofos, como Fārābī, Ibn Sīnā e Ibn Rushd, sustentam que o mundo existiu infinitamente no passado. Consequentemente, esses filósofos rejeitam o fato de o mundo vir a existir depois de algum ponto em que não tinha existido. A resposta dos teólogos foi simplesmente alegar que o intelecto afirma que a existência de um infinito é racionalmente impossível ou mostrar que postular um infinito leva a consequências conhecidas como racionalmente impossíveis. Aqueles que adotaram a última estratégia basearam-se nos argumentos do filósofo cristão neoplatônico tardio, João Filopono (m. 570). Dois exemplos devem dar uma ideia da estratégia geral.

Primeiro, de acordo com a astronomia da época, o mundo consiste na Terra, que se acreditava estar (aproximadamente) no centro do cosmos, e nos vários corpos celestes – a Lua, o Sol, os cinco

planetas e as estrelas visíveis – que se acreditava orbitarem a Terra. Ora, suponha que o mundo tenha existido infinitamente no passado. Nesse caso, os vários corpos celestes que aparentemente orbitam a Terra teriam todos feito um número infinito de rotações; porém, os corpos celestes têm períodos diferentes. Por exemplo, a Lua orbita a Terra aproximadamente uma vez por mês, ou seja, doze vezes por ano, enquanto a rotação aparente do Sol é apenas uma vez por ano. Conseqüentemente, enquanto o Sol fez um número infinito de rotações aparentes ao redor da Terra, a Lua fez doze vezes as rotações do Sol, ou seja, doze vezes o infinito e, portanto, aparentemente um número maior do que o do Sol. Como se supõe que não há nada maior do que o infinito, a razão recua diante da noção de um número maior do que aquele do qual nada é maior. Os teólogos, portanto, concluem que a suposição de que o mundo existia infinitamente no passado leva ao absurdo e, portanto, deve ser rejeitada.

Os filósofos que aceitavam a eternidade do mundo rejeitavam esse argumento alegando que o infinito em questão é apenas um infinito potencial e não um infinito em ato, ou seja, um infinito no qual todos os membros de um conjunto infinito em ato existiriam no presente. Dessa forma, eles prosseguem, não existem conjuntos em ato de rotações que possam ser comparados, o que levou a absurdidades. O segundo tipo de argumento dos teólogos elimina essa forma de escape. Primeiro, eles observam que, para os filósofos, as espécies são eternas, ou seja, por exemplo, sempre existiram humanos em um passado infinito e sempre existirão humanos em um futuro infinito. Em seguida, eles prosseguem dizendo que os principais filósofos, como Ibn Sinā, acreditam ter demonstrado que a alma

humana continua a existir após a morte do corpo.<sup>8</sup> Nesse caso, se o mundo, juntamente com a espécie humana, existisse infinitamente no passado, então, mesmo que morresse apenas um ser humano por dia, existiria no presente e em ato um número infinito de almas humanas, e esse número aumentaria infinitamente à medida que os seres humanos morressem em direção ao futuro infinito. Em resumo, a distinção entre infinitos potenciais e em ato não salva os filósofos de consequências supostamente absurdas. Assim, a suposição de que o mundo existiu infinitamente no passado deve ser rejeitada. Consequentemente, o mundo deve ter começado a existir depois de não ter existido e, assim, a segunda premissa do argumento cosmológico do kalām está garantida.

Deixamos de lado a(s) defesa(s) dos filósofos da tese de que o mundo sempre existiu infinitamente no passado e simplesmente observemos que essa questão foi uma das mais vigorosamente debatidas entre teólogos e filósofos no mundo islamizado (*Islamicate*).

---

<sup>8</sup> Certamente vale a pena observar que o próprio Ibn Sinā apresenta essa objeção contra sua posição. Sua resposta envolve uma descrição técnica de quando os infinitos em ato são possíveis e impossíveis. Em geral, no entanto, ele afirma que tem demonstrações de que o mundo e os seres humanos existiram infinitamente no passado e que as almas humanas são imortais e, portanto, ele tem uma demonstração de que um certo tipo de infinito em ato deve ser possível. Por sua vez, os detratores têm apenas uma intuição de que os infinitos em ato são impossíveis. Para Ibn Sinā, uma demonstração supera uma intuição. Ver Marmura 1960, McGinnis 2010a.

## 2.2 Um argumento a partir da necessidade/possibilidade (*wujūb/imkān*)

Certamente, um dos argumentos mais discutidos para a existência de Deus no mundo islâmico medieval foi o *Burhān al-Siddīqīn*, de Ibn Sīnā, que pode ser traduzido como a “demonstração do verdadeiro” (Avicenna *al-Najāt*, 261-5 e 271-3 = MR07: 211-16 e ITN1: 4.16-20; ver também Morewedge 1979; Mayer 2001; McGinnis 2010b: 163-8; Byrne 2019 e Zarepour 2022). A prova de Ibn Sīnā é única na medida em que não apela para a impossibilidade de séries causais infinitas, como a maioria dos argumentos cosmológicos, e até mesmo considera a possibilidade de uma infinidade em ato de causas existindo simultaneamente, embora o argumento mostre, em última análise, que tal série causal é impossível. Além disso, ele mostra que o mundo é causalmente dependente de Deus para sua existência em todos os momentos em que existe, mesmo infinitamente no passado.

A prova está inserida na metafísica modal do próprio Ibn Sīnā. Ele começou estabelecendo o espaço lógico ao considerar os existentes e conceitualmente distinguindo entre um existente necessário por si (*wājib al-wujūd bi-dhātihī*) e um existente possível ou contingente por si (*mumkin al-wujūd bi-dhātihī*). O existente necessário por si seria uma entidade cuja existência é autoexplicativa e, portanto, existe simplesmente devido ao que é – ele não pode não existir. Em contraste, um possível existente por si existe por causa de algo que não ele mesma (*bi-ghayrihi*) – ele não pode existir e, portanto,

há outra coisa que explica por que ele existe quando existe. Novamente, essas distinções são meramente as formas logicamente possíveis de pensar sobre as existentes. Podemos considerar com segurança que pelo menos algumas coisas, talvez todas as coisas, são possíveis existentes em si pois certamente a maioria das coisas ao nosso redor, consideradas em si mesmas, são indiferentes a se existem ou não existem. A questão é se o espaço conceitual do existente necessário por si é vazio ou está ocupado.

Para responder a essa questão, Ibn Sīnā começa considerando o que poderia contar como tal existente. Ao menos uma das características de tal entidade, Ibn Sīnā argumenta, é que ela deve ser absolutamente simples. Seu argumento assume duas afirmações mereológicas modestas: primeira, a de que um todo (*jumla*) existe por meio de suas partes, segunda, de que as partes são diferentes do todo. Ora, suponha que o todo do existente necessário por si não seja simples e, portanto, consista de partes. Com base na primeira suposição mereológica, se o todo do existente necessário por si consistisse de partes, então sua existência necessária seria *por meio dessas partes*; entretanto, pela segunda suposição, essas partes são *distintas* do todo. Consequentemente, o todo do existente necessário por si seria necessário por outro. No entanto, ser “por outro” é ser por meio do que *não* é si mesmo. Temos uma contradição: o todo do existente necessário *por si* existe *não por si*. Ibn Sīnā conclui que o existente necessário por si, caso exista, deve ser simples. Novamente, Ibn Sīnā não está afirmando que algo corresponde a essa descrição. Ele está meramente descrevendo o que contaria como um existente

necessário por si. Ainda é uma questão em aberto se algo existe como absolutamente simples e necessário por si.

Com essas prerrequisitos em mãos, passemos à prova de Ibn Sīnā propriamente dita. Claramente, algo,  $x$ , existe e, portanto, deve ser um existente necessário ou possível por si – isso esgota as possibilidades. Se  $x$  é um existente necessário por si, o argumento está completo. Se  $x$  é um possível existente por si, então Ibn Sīnā nos pede para considerar  $x$  juntamente com todos e somente os outros possíveis existentes por de si,  $y$ ,  $z$  ...  $n$ , que existam presentemente. Que seja  $W$  o conjunto de todas e apenas as coisas que são possíveis existentes por si. Como  $W$  existe presentemente, ele mesmo deve ser ou um existente necessário ou um possível por si dada a ontologia modal de Ibn Sīnā.  $W$  não pode existir como necessário por si uma vez que consiste nas partes  $x, y, z$  ...  $n$ , que são possíveis existentes, e, como visto, o que é um existente necessário por si não pode ter partes, mas é absolutamente simples. Consequentemente,  $W$  é possível por si, mas existe por outro. Esse outro,  $o$ , ou está incluído em  $W$  ou é externo a  $W$ . Se  $o$  está incluído em  $W$ , então, pelo fato de  $o$  existir, ele é ou um existente necessário ou um possível por si. Ele não pode ser um existente necessário por si uma vez que apenas os possíveis existentes foram incluídos em  $W$  e, portanto, haveria uma contradição. Da mesma forma,  $o$  não pode ser um possível existente por si pois é por meio de  $o$  que  $W$  e, portanto, todos os membros de  $W$  existem, o que inclui  $o$ . Assim,  $o$  existiria por si e, portanto, seria um existente necessário por si. Mesmo que se permitisse uma causalidade circular, que Ibn Sīnā posteriormente refuta,  $o$ , em última análise, embora indiretamente, ainda seria necessário por si. Assumimos, no entanto, que  $o$  é um possível

existente por si, o que é uma contradição. Como *o* não pode existir em *W* nem como um necessário nem como um possível existente por si sob pena de contradição, e ainda assim essas são as únicas maneiras conceitualmente possíveis de algo existir, *o* deve existir externo a *W*. Como *W* incluía todos e apenas possíveis existentes por si, a única coisa externa a *W* é o Necessário Existente por si, que Ibn Sīnā identificou com Deus.

## 2.3 Um argumento a partir do conhecimento por presenças (*‘ilm ḥuḍūrī*)

A discussão das provas da existência de Deus por Ṣadr al-Dīn Muhammad Shīrāzī, simplesmente conhecido como Mullā Ṣadrā (m. 1636), está grandemente inserida em sua própria ontologia do processo (ver a seção sobre a prova no artigo sobre Mulla Sadra<sup>9</sup>). Essa ontologia em si é resultado de sua visão filosófica da religião inspirada na mística, que dá precedência à experiência direta ou à presença de Deus. Embora ele acredite que exista uma prova definitiva da existência de Deus, é cético em relação aos argumentos tradicionais anteriores. Em termos mais gerais, a preocupação dele com as provas anteriores é que todas elas partem da existência de algo que não seja Deus e depois inferem a existência de Deus, mas ainda assim Deus é a própria base para a existência de todo o resto. Se houver algo, Deus é

---

<sup>9</sup> NdO: este artigo de Sajjad Rizvi está publicado no vol. I, parte 2 desta coleção.

a prova desse algo. Mais especificamente, Mullā Şadrā critica o fato de que todas as provas anteriores começam com certos conceitos ou essências, como necessidade e possibilidade, que são mentais, e então inferem ilicitamente, a partir de conceitos de coisas, a existência dela, que é extramental. Essa afirmação é verdadeira até mesmo para o argumento cosmológico do kalām, que começa com o conceito de “mundo” e, a partir da suposição do que a esse conceito se refere e, portanto, existe, infere a existência de Deus. Para Mullā Şadrā, simplesmente não se pode passar de meros conceitos para a existência – deve-se começar com a própria existência – e, portanto, todos esses argumentos anteriores falham.

A “prova” do próprio Mullā Şadrā para a existência de Deus é menos uma prova para a existência de Deus do que uma indicação que direciona a pessoa para uma experiência que ela já tem e, em seguida, esclarece essa experiência. Seria análogo a alguém que já experienciou sapos, rãs e salamandras, mas depois afirma que nunca experienciou um anfíbio. A prova de que alguém teve experiências com anfíbios é levá-lo a reconhecer que sua experiência com sapos, rãs e salamandras é uma experiência com anfíbios. Nesse sentido, Mullā Şadrā se baseia no versículo do Alcorão - “Deus (*Allāh*) é testemunha de que não há outro deus além Dele” (Alcorão 3.18). Ele sugere que todos nós já experienciamos Deus, mesmo que não tenhamos reconhecido que a experiência é sobre Deus. Isso ocorre porque a existência nunca pode ser negada ou recusada, pois mesmo que não exista, há uma sensação *de que há* algo e, por mais simples que seja, esse algo existe. Simplesmente não pode *não* haver existência, argumenta Mullā Şadrā, e de fato a experiência ou o conhecimento dessa existência está

presente para todos. Nada, então, está acima da existência (nem mesmo a não-existência), e ainda assim Deus é apenas aquela existência acima da qual nada está. Para Mullā Şadrā, a existência não é algo estático, mas dinâmico, uma única realidade que varia em intensidade e modulação (*tashkīk*). Deus é a existência em sua maior intensidade e perfeição. De fato, embora a experiência ou a crença *que* existe essa existência seja básica para todos, não é necessário que todos vivenciem essa existência *como* Deus. Certamente, o reconhecimento dessa existência *como* Deus pode exigir longa prática e treinamento, conforme prescrito pelos mestres Sufis. Ainda assim, a experiência de alguém dessa existência como Deus e a consequente crença de que é Deus, que se segue a um conhecimento por presença, é, para Mullā Şadrā, adequadamente básica e não precisa de nenhuma outra prova.

### 3. Deus e o universo: criação e conservação/manutenção do universo

Uma questão intimamente relacionada à existência de Deus é aquela da relação de Deus com outras existências, ou seja, o universo. Há dois aspectos distintos, mas relacionados a essa questão. O primeiro é se Deus é a causa da existência do universo, pois houve pensadores, como Aristóteles, que acreditavam que Deus (ou pelo menos um primeiro motor imóvel) existe e está relacionado ao

cosmos, embora negassem que Deus seja a causa da própria existência do universo. A questão aqui é se Deus é um criador. O segundo aspecto da questão da relação de Deus com o universo pressupõe que Deus é um criador e, além disso, pergunta: “qual é a relação causal imediata e presente de Deus com o universo?”. Alguns pensadores, como os deístas, afirmam que Deus cria o universo e depois, proverbialmente, se afasta e deixa o mundo continuar por si mesmo, como um relógio bem-feito. Outros, ao contrário, sustentam que, a cada momento em que o mundo existe, ele é causal e ontologicamente dependente do poder conservador de Deus e, se Deus retirasse sua mão proverbial, o cosmos cairia no nada e no esquecimento. Tanto os filósofos quanto os teólogos muçulmanos tinham opiniões resolvidas sobre essas duas questões.

### 3.1 Criação

Os teólogos e os filósofos muçulmanos, com raras exceções, concordavam que Deus é um criador e que a existência do cosmos é, de alguma forma, causalmente dependente ou fundamentada em Deus. (Ibn Rush, que segue Aristóteles e nega que Deus seja estritamente uma causa eficiente do mundo, é claramente uma exceção). O que estava em questão entre esses pensadores, e onde havia uma discordância virulenta, era a natureza dessa dependência e fundamentação causal. Havia três modelos concorrentes para explicar o ato criativo divino de Deus. Muitos filósofos, mas não todos, viam o mundo como emanando ou fluindo (*fayaḍān*) do próprio ser de Deus. Os teólogos, como um grupo, defendiam um modelo de vir-a-ser,

ocorrência ou originação (*iḥdāth*) temporal, que frequentemente resultava em alguma forma de ocasionalismo. Finalmente, o terceiro modelo apresenta a criação como uma manifestação (*mazḥir*) de uma única realidade, um paradigma que principalmente os Sufis ou pensadores com uma orientação mística defendiam. Intimamente alinhada à natureza da relação causal de Deus com o mundo está a questão da idade do universo e, particularmente, se o cosmos tinha existido infinitamente no passado. Embora a questão da idade do mundo não seja o foco principal aqui, uma resposta específica a ela frequentemente está ligada a um determinado modelo do ato criativo divino. Consideremos cada um desses modelos.

### 3.1.1 Criação como emanção (*fayḍ*)

Muitos dos filósofos muçulmanos, embora nem todos, adotaram alguma versão da criação por “emanção” (*fayḍ* ou *fayaḍān*) para explicar a relação causal de Deus com o universo. Em geral, a tese da emanção faz duas afirmações:

1. Que o universo procede de Deus eternamente e
2. Que a causação de Deus é mediada, de modo que as coisas inferiores vêm das superiores, não diretamente de Deus.

Os detalhes dessa tese geral frequentemente diferem entre os diferentes pensadores. Aqui consideramos os detalhes da versão de Ibn Sīnā sobre emanção.

Vimos a prova de Ibn Sīnā para a existência do Existente Necessário por si, o que de fato mostra que a qualquer momento em que o universo, entendido como o conjunto de todas as coisas possíveis/contingentes, existe, Deus deve estar conservando-o em

existência. Também vimos sua prova da simplicidade divina (ver §2.2). Ibn Sīnā acredita que essas duas doutrinas implicam, além disso, que o ato criativo de Deus deve ser eterno e, portanto, da mesma forma, o efeito desse ato criativo também deve ser eterno. Nesse caso, o cosmos, se não for eterno, é ao menos sempiterno (*sarmadī*) e perpétuo (*dahr*) (Acar 2010). Embora Ibn Sīnā tenha várias provas independentes com as quais argumenta que o mundo tenha sempre existido (Avicenna MetaH: 9.1 e PhysH: 3.11), basta considerar como ele concebe a relação do mundo com Deus e a natureza da criação de Deus para entender por que ele defendia essa posição. Sua explicação está inserida em sua discussão sobre o conhecimento que Deus tem do mundo (Avicenna MetaH: 8.6 [6-22] e 8.7).

Um dos atributos divinos é o conhecimento. Nos intelectos humanos, o conhecimento ocorre quando interagimos com um mundo já existente e as coisas do mundo, de alguma forma, agem sobre nossos intelectos de modo que nosso potencial de compreensão é realizado e nosso intelecto, de certa forma, recebe algum conceito que não possuía anteriormente. Por várias razões, essa descrição do intelecto não pode se aplicar à divindade. Primeiro, Deus está livre de potencialidade, uma vez que a potencialidade se refere a algo possível ou contingente, e Deus, como o Existente Necessário por si, está fora do conjunto de existentes possíveis. Em segundo lugar, se Deus fosse receber qualquer coisa, haveria tanto o que é recebido quanto o que recebe, e assim Deus seria composto, o que é impossível dada a doutrina da simplicidade divina de Ibn Sīnā. Diante dessas questões, Ibn Sīnā introduz um modelo diferente de conhecimento divino, que explica adicionalmente o ato criativo de Deus.

De acordo com o modelo de Ibn Sīnā, o que Deus conhece direta e primariamente é o eu divino. Como Deus é perfeito, e de fato está acima da perfeição, Deus deve conhecer a si mesmo perfeitamente. Nesse caso, ele deve saber que é a causa última e o fundamento de toda a existência, mas, para conhecer perfeitamente uma causa, é preciso conhecer perfeitamente o efeito dessa causa, que, nesse caso, é exatamente o cosmos. Diferentemente do conhecimento humano, em que nosso conhecimento de uma coisa, *x*, é de algum modo *causado pela existência de x*, no conhecimento divino, o conhecimento de Deus sobre *x* causa a existência de *x*. Em outras palavras, emana do autoconhecimento de Deus a própria existência do cosmos, que Ibn Sīnā identifica com a ordem do bem. Uma vez que Deus existiu infinitamente no passado e existirá infinitamente no futuro e é sempre autocognoscente, a emanção do cosmos deve, da mesma forma, ter existido infinitamente no passado e continuará existindo infinitamente no futuro.

Não apenas Ibn Sīnā pensa que Deus deve criar eternamente, ele também pensa que é praticamente uma heresia (*ilhād*) afirmar que Deus começou a criar em algum primeiro momento no passado finito (Avicenna PhysH: 3.11 [9]). Isso porque, se Deus não estivesse criando o cosmos eternamente, haveria algum momento em que a divindade não estaria desejando a criação do mundo e algum momento em que estaria desejando a criação do mundo. Consequentemente, haveria uma mudança na vontade divina e, portanto, Deus teria mudado. Ibn Sīnā prossegue dizendo que tudo o que está sujeito à mudança deve ser composto de alguma forma, pois há o que perdura durante a mudança e o que se perde ou vem a existir. A ideia de criação temporal

é, portanto, incompatível com a simplicidade divina, e adotá-la é, para Ibn Sīnā, renunciar à doutrina da unicidade/singularidade de Deus (*tawhīd*), que é fundamental para o Islã.

Há um outro ponto sobre a concepção de Ibn Sīnā da relação de Deus com a criação que deve ser mencionado, a saber, até que ponto a divindade de Ibn Sīnā cria como um ato de volição. Para Ibn Sīnā, um agente volitivo (1) reconhece a ação que está realizando, (2) não é forçado a agir e (3) está contente ou satisfeito (*riḍān*) com sua ação (Avicenna MetaH: 9.4 [3]). Ibn Sīnā distingue um ato de vontade de um ato de intenção (*qaṣd*) ou de um ato da natureza (*tabʿ*). O ato de Deus não é por meio da natureza, uma vez que tais ações procedem do agente independentemente do conhecimento e do consentimento, e ainda assim não há nada sobre o Existente Necessário por si que ele não conheça perfeitamente e com o qual não consinta perfeitamente. Ibn Sīnā também nega que Deus aja intencionalmente. Isso porque as ações intencionais envolvem a conceituação pelo agente de algum bem, depois um ato separado de aquisição desse bem e, finalmente, o bem que é adquirido. Consequentemente, apenas um agente que é composto e não simples age por intenção, mas, novamente, a divindade de Ibn Sīnā é absolutamente simples. Essas considerações também explicam por que, para Ibn Sīnā, a criação de Deus não requer, e de fato não pode requerer, a escolha entre opções, e ainda assim é um ato livre da vontade. É livre precisamente porque Deus sabe que está criando, consente com essa criação e de forma alguma é forçado a criar.

### 3.1.2 Criação como originação (*idāth*) após a não-existência

Os teólogos não ficaram impressionados com a explicação emanacionista do ato criador de Deus. Apesar do movimento de Ibn Sīnā para reinterpretar a ação volitiva, a emanção parecia aos teólogos ser pouco mais do que um ato da natureza, como se o sol soubesse e ficasse feliz por brilhar, mas também não tivesse escolha quanto a isso. Um ato livre da vontade, eles sustentavam, envolve essencialmente escolha e, portanto, qualquer ação que não envolva escolha não é livre. Os teólogos também não se impressionavam com os argumentos da simplicidade que concluíam que se Deus escolhesse, Deus não seria simples, pois alguns deles, como o Ghazālī de juventude, ficavam felizes em negar a forte concepção da simplicidade divina, que muitos filósofos defendiam, uma vez que isso parecia contrário à crença deles de que Deus tem vários atributos divinos distintos, como vida, poder, conhecimento e vontade (McGinnis 2022).

Um desafio potencialmente sério para os teólogos estava em explicar uma mudança na vontade divina, ou seja, a mudança da vontade-de-não-criar para a vontade-de-criar. A questão agora é o que causou essa mudança em Deus, pois se Deus é a Causa das causas, então nada fora de Deus poderia explicar essa mudança da vontade, ao passo que se criar é essencial para Deus, não é mais claro como a posição dos teólogos difere substancialmente de alguma versão da emanção. Ghazālī forneceu o que se tornou a resposta teológica padrão dos asharitas: desde toda a eternidade Deus desejou

livremente a criação do mundo no momento em que ele veio a existir (Ghazālī *Incoherence* [*Incoerência*], disc. 1, [13]). Assim, se se imagina todo o tempo como formando uma linha do tempo, onde Deus cria em um determinado momento,  $t$ , então, em cada momento dessa linha do tempo, Deus deseja a criação do mundo em  $t$ . É claro que Deus poderia ter desejado, desde toda a eternidade, criar em um momento diferente de  $t$  ou, de fato simplesmente não criar. Em quaisquer dos casos, não teria havido mudança na vontade divina.

Houve resistência de várias direções contra essa explicação da imutabilidade da vontade eterna de Deus, e talvez a mais urgente tenha sido a de que ela apenas muda o foco da preocupação original, ou seja, que ainda deve haver uma causa para que Deus queira que um determinado momento seja o primeiro momento da criação. Mais especificamente, suponha que Deus desejou eternamente criar nosso universo há cerca de quatorze bilhões de anos. Óbvio que, se Deus for verdadeiramente onipotente (e esse atributo divino não era negociável para os teólogos asharitas), então Deus poderia ter desejado eternamente criar o mundo há quinze ou dezesseis bilhões de anos ou até mesmo há dez mil anos. De fato, há um número infinito de momentos, todos os quais parecem igualmente candidatos prováveis para quando Deus poderia ter criado nosso cosmos. Assim, ou há alguma causa para Deus escolher criar no momento em que o faz ou a escolha é casual e aleatória e, portanto, não é o ato de um agente que age pelo conhecimento. Em suma, ou há uma razão para Deus criar no momento em que o faz – e, portanto, a ação de Deus é causada – ou não há razão – e, portanto, a ação de Deus é sem razão, logo irracional. Nenhuma das opções parece atraente.

Ghazālī tinha uma resposta, que novamente se tornou a resposta padrão entre os asharitas (Ghazālī *Incoherence* [*Incoerência*], disc. 1 [45-6]). Segundo ele, a função essencial da vontade é simplesmente escolher entre indiscerníveis, independentemente de qualquer causa para a escolha específica feita. É claro que há um sentido em que a escolha é “arbitrária”, mas somente no sentido de que a ação é resultado da vontade e nada mais. O exemplo padrão desse ponto é o de um homem faminto que se depara com pedaços idênticos de comida e que também está igualmente predisposto a todos eles, por exemplo, um pedaço não está mais perto do homem nem ele é destro ou canhoto etc. O homem certamente pegará um pedaço e o comerá, apesar de não ter nenhuma razão para pegar aquele pedaço específico de comida e, ainda assim, certamente o ato é de um agente racional, pois somente um imbecil, nessas circunstâncias, passaria fome por indecisão. Essa explicação geral da vontade é válida não apenas para os seres humanos, mas também para Deus. Assim, segundo Ghazālī, desde toda a eternidade, Deus deseja criar (e, portanto, a vontade de Deus não muda), mas, puramente como um ato de vontade, Deus deseja criar no momento específico em que o faz (pois isso, segundo Ghazālī, é exatamente o que significa ser um agente volitivo racional).

### 3.1.3 A criação como manifestação (*mazhir*) de uma única realidade

Uma terceira forma de dependência do mundo em relação a Deus no mundo islamizado é aquela idealizada por Mullā Ṣadrā, que se inspirou em Ibn ‘Arabī (Mullā Ṣadrā *Penetrations* [*Penetrações*], 68-71; veja também Rahman 1975: 59-63 e Kalin 2014: 104-19). A explicação

de Mullā Ṣadrā apela para sua teoria da *tashkīk al-wujūd* (literalmente, “ambiguidade da existência”, mas que os estudiosos contemporâneos comumente rotulam de “modulação da existência”), bem como apela para sua nova noção de “movimento substancial” (*al-ḥaraka l-jawhariyya*). (Ver a seção sobre monismo e pluralismo no artigo sobre Mulla Sadra)

Ambas as noções são complexas e até mesmo a tentativa de fornecer um significado geral de como Mullā Ṣadrā concebe a relação causal de Deus com a criação seria se afastar da filosofia da religião em direção à metafísica geral. Ainda assim, comentários breves, mesmo que inadequados, são justificados. Quanto à modulação da existência, de acordo com Mullā Ṣadrā, Deus é a existência no limite maximamente perfeito, eterno e imutável da existência, e somente Deus é perfeito, infinito, eterno e imutável. A criação é a manifestação da existência em graus que ficam aquém da existência infinita divina. Essa é a doutrina de Mullā Ṣadrā sobre a “modulação da existência”. A doutrina de Mullā Ṣadrā do “movimento substancial” complementa essa ontologia. Trata-se da ideia de que todas as mudanças, seja mudança de localização, estado ou semelhantes, são, no limite, o resultado de uma mudança contínua na própria substância e essência das coisas. Essa posição é radical no sentido de que Mullā Ṣadrā está sugerindo que absolutamente nada persiste através da mudança. Não há matéria, formas, espécies e essências que perduram. Tudo, com exceção de Deus, está em um estado constante de evolução; não certamente uma evolução aleatória, mas uma evolução incessante direcionada a Deus, com a criação sempre se tornando mais semelhante a Deus.

Dadas as doutrinas da modulação da existência e do movimento substancial, Mullā Ṣadrā oferece uma resposta única à questão da idade do mundo. Uma vez que as próprias substâncias e as essências das coisas estão em um estado de constante mudança, nada além de Deus é eterno, existindo infinitamente no passado e no futuro. Antes, tudo que não seja Deus, e isso inclui o universo como um todo, passa a existir depois de não ter existido. Assim, entre as coisas criadas simplesmente não pode haver nenhum existente, como o próprio universo, que tenha persistido infinitamente no passado. Consequentemente, assim como os teólogos, Mullā Ṣadrā concorda que a criação deve ser vista em termos de um vir-a-ser temporal, no sentido de vir-a-ser depois de não ter existido. Seja como for, a concepção dele de movimento substancial também permite, no espírito dos emanacionistas, que, infinitamente no passado e infinitamente no futuro, Deus seja a fonte da existência constantemente criando com uma criação constantemente evoluindo. Assim, embora o ato criativo de Deus possa ser eterno, nada na ordem da criatura, como a matéria, as formas ou as essências, permanece o mesmo como se sempre perdurasse.

## 3.2 A conservação do universo por Deus

Os teólogos muçulmanos e a maioria dos filósofos muçulmanos, porém não todos, concordam que o mundo não pode conservar sua própria existência e, portanto, sua existência em cada momento em que existe depende de alguma forma de Deus. A verdadeira questão

para esses pensadores é qual o papel, se é que existe algum, que as criaturas desempenham nos processos contínuos que constituem o mundo? Especificamente, as criaturas têm ou podem ter potências causais ou é Deus não somente a Causa das causas, mas a única Causa? Em geral, havia três respostas para essa pergunta: a dos filósofos, que apelam para suas teorias da causalidade essencial na forma de emanção e de causalidade natural entre as criaturas; a dos teólogos mutazilitas, que tendem ao ocasionalismo divino porém reservando alguma eficácia causal para os agentes racionais; e a teólogos asharitas e maturiditas, que também são ocasionalistas, mas reservam toda ou, pelo menos, praticamente toda, a eficácia causal para Deus apenas. Aqui nos concentramos principalmente na teoria da causalidade essencial dos filósofos e na teoria do ocasionalismo que os teólogos compartilhavam.

### 3.2.1 Causalidade essencial e providência

Filósofos como Kindī, Fārābī, Ibn Sīnā e Ibn Rushd, todos adotaram alguma forma de causalidade essencial ou natural, alguns mais influenciados pela estrutura emanacionista neoplatônica, outros menos influenciados por essa estrutura (Kindī RKF: 214-37 = MR07: 1-16; Fārābī *Perfect State* [*Cidade virtuosa*], cap. 8; Avicenna PhysH: bk. 1.5 (= MR07: 156-63) e 1.9-12 e Ibn Rushd *Metaphysics* [*Metafísica*], 105-12 e *Questions* [*Questões*], 11-14). (Ibn Rushd explicitamente rejeitou a emanção, seja de Deus ou das criaturas, ao mesmo tempo em que permitiu que as criaturas tivessem potências causais naturais, ou seja, que suas naturezas fossem a fonte de ações que são estritamente próprias; ver Kogan 1985, especialmente os capítulos 3 e 5). Para o

presente propósito, vamos nos concentrar na teoria da causalidade de Ibn Sīnā influenciada pelo emanacionismo, uma vez que ela se tornaria tanto a abordagem preferida dos apoiadores quanto o alvo preferido dos detratores no período pós-aviceniano. A prova de Ibn Sīnā para a existência do Existente Necessário por si é estabelecida em termos de explicar a existência de todas as coisas possíveis/contingentes que existem em um dado momento. Dada a sua configuração, essa prova também mostra que o mundo – entendido como todas as coisas possíveis que existiram, existem ou existirão – é dependente de Deus como aquilo que o mantém em existência a cada momento em que o mundo existe. O mecanismo causal que explica essa relação de dependência é novamente a emanção, onde, na singular teoria da emanção de Ibn Sīnā, é um existente possível que emana do Existente Necessário por si.

Aqui cabe observar que, para muitos filósofos, embora no limite tudo no mundo remonte sua existência à emanção divina, Deus não é a causa *imediata* de tudo. Antes, Deus apenas é a causa imediata de um único efeito, identificado com o Intelecto Primeiro. Ibn Sīnā é inflexível nesse ponto: “Do Uno somente o uno procede” (Avicena MetaH: 9.4 [5]; ver também Amin 2020 e Dadikhuda 2020). Ainda assim, a partir desse único efeito, uma infinidade de efeitos, ou seja, outros possíveis existentes, se multiplicam descendentemente em cascata, todos os quais mediatamente, mas no limite, dependem de Deus para a conservação e a existência contínua deles a cada momento em que existem. Em outras palavras, a ordem criada transborda do Existente Necessário em graus coerentes de existentes, a saber, uma hierarquia de criaturas imateriais, como intelectos ou

anjos, seguida pelo reino material. Em cada caso, o grau mais elevado funciona como o princípio causal imediato do grau inferior seguinte.

Essa cosmologia emanacionista está enraizada no princípio neoplatônico de que “toda atividade do mundo é, em certo sentido, dupla, na medida em que possui tanto um aspecto interno quanto um externo”<sup>10</sup>. O aspecto interno é a natureza da coisa, que é o princípio e a causa das atividades que são essenciais para ser um determinado tipo de coisa; por exemplo, a atividade interna de uma árvore, que a natureza da árvore determina, faz com que ela produza a forma, as folhas, os frutos etc. específicos desse tipo de árvore. Outro exemplo comum é o algodão queimado pelo fogo, pois a natureza do fogo é queimar, enquanto o algodão é de uma natureza que, quando em contato com o fogo, o algodão é queimado. Nosso mundo, para os filósofos, então, é uma rede de existentes possíveis, cada um com potências causais específicas do tipo a que pertencem, todos os quais dependem, em última instância, de Deus para a existência deles.

Finalmente, embora Ibn Sīnā insista que Deus não está agindo com a intenção do bem do mundo, nosso mundo ainda é o beneficiário da providência de Deus. Isso ocorre porque, ao conhecer a si mesmo, Deus conhece a ordem do bem da maneira mais perfeita possível, e o autoconhecimento de Deus, como visto na discussão da explicação de Ibn Sīnā sobre as criações (§3.1.1), é seu próprio ato de emanção. Consequentemente, o que emana dele é uma ordem que é a mais

---

<sup>10</sup> NdO: Os autores remetem aqui ao verbete “Neoplatonismo”. Cf. Wildberg, Christian, “Neoplatonism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>>.

perfeitamente possível e compatível com a cadeia de existentes possíveis. Essa ordenação ideal dos existentes, cuja realidade está fundamentada no Existente Necessário, para Ibn Sīnā é apenas providência (*ināya*).

Aqui certamente cabe notar que, para Ibn Sīnā, e outros como Fārābī e Ibn Rushd (Fārābī *Perfect State* [*Cidade virtuosa*], §§6-7, Avicenna MetaH: 8.6 [6]-8.7 e Ibn Rushd *Metaphysics* [*Metafísica*] ad Textus 51), Deus não conhece os particulares em sua particularidade, por exemplo, que você está lendo esta frase neste exato momento; antes, Deus conhece os particulares apenas universalmente. Ademais, Deus não age por nossa causa, de modo que nosso bem é o fim último do ato criativo de Deus, mesmo que sejamos os benfeitores da bondade divina (Fārābī *al-Siyāsa*, 47-8 = MR07: 91-2 [§§ 31-2]; Avicenna MetaH: 8.3 [1-3] & *al-Najāt*, 146-9 = MR07: 216-19 e Ibn Rushd *Metaphysics* [*Metafísica*] ad Textus 52). Apesar dessas ressalvas, Ibn Sīnā acredita que o conhecimento universal de Deus é suficiente para garantir que

nem mesmo o peso de um grão de poeira, seja nos céus ou na Terra, escapa à atenção de seu Senhor (Alcorão 10:61).  
(Avicenna *al-Najāt*, 247 = MR07: 217).

Assim, de acordo com as palavras de Ibn Sīnā, a providência divina ainda está garantida. Ibn Rushd faz uma observação semelhante sobre a providência divina (Ibn Rushd *Metaphysics* [*Metafísica*] ad Textus 52).

### 3.2.2 Ocasionalismo

Muitos teólogos muçulmanos consideravam a ideia dos filósofos de naturezas com potências causais como algo que desafiava a onipotência de Deus e a soberania divina sobre tudo o que existe. Além disso, eles consideravam insuficiente a argumentação dos filósofos em favor da causalidade essencial ou natural. Em primeiro lugar, os teólogos muçulmanos não ficaram impressionados com a teoria da emanação nem com a explicação dos filósofos sobre a causalidade essencial ou natural. Na *Incoerência dos filósofos*, depois de fielmente apresentar a discussão dos filósofos sobre a emanação, Ghazālī diz,

O que eles disseram é arbitrário e, na verdade, são apenas sombras no escuro. Se alguém dissesse isso enquanto sonhava, pensaríamos que estava delirando! (Ghazālī *Incoherence* [*Incoerência*], disco 3 [48])

Quanto à teoria dos filósofos sobre as naturezas e a causalidade natural, mesmo antes de Ghazālī, Abū Bakr al-Bāqillānī (m. 1013), mais ou menos contemporâneo de Ibn Sīnā e a quem Ghazālī posteriormente seguiu, desafiou a explicação dos filósofos sobre as naturezas (Bāqillānī *al-Tamhīd*, 34-47 e Ghazālī *Incoherence* [*Incoerência*], disc. 17<sup>11</sup>). Esses teólogos observam que o motivo dos filósofos para insistir em naturezas com potências causais e na

---

<sup>11</sup> NdO: Há uma tradução em português desta Discussão (Verza, T. M. Sobre a causalidade: tradução da Discussão XVII do *Tahafut al-falasifa* (*Incoerência dos filósofos*), de Al-Ghazali. *Dois Pontos*, 18, 1, 2021: 270-288).

necessitação natural é supostamente extraída de observações empíricas: por exemplo, observa-se regularmente o contato do fogo com o algodão e a queima do algodão, ou a ingestão de álcool e a intoxicação do bebedor e uma multitude de outras regularidades semelhantes. Os filósofos sustentam que essas regularidades exigem que a natureza do fogo, por exemplo, faça com que o algodão queime porque a natureza do algodão deve ser afetada dessa forma e, da mesma forma, para o restante das regularidades na ordem da natureza. Bāqillānī e Ghazālī contestam essa última suposição. Eles observam que não observamos conexões causais, mas apenas conjunções constantes: um evento seguido por outro. Embora a causalidade natural possa explicar essas conjunções constantes, o hábito (*āda*) ou costume de Deus de criar um determinado evento após o outro também poderia explicá-las.

No lugar da causalidade natural, muitos teólogos muçulmanos defendiam alguma teoria ocasionalista (Fakhry 1958 e Perler & Rudolph, 2000: 13-124). Para eles, Deus não é simplesmente a Causa das causas, ele é, de fato, a única causa. Deus não apenas trouxe o mundo à existência em algum momento do passado, mas, de fato, ele recria o mundo novamente a cada momento. Em sua forma extrema, há apenas a ilusão de uma continuidade entre os momentos ou da persistência de uma criatura ao longo do tempo. As mudanças no mundo, portanto, são apenas o resultado do fato de Deus recriar o mundo de forma ligeiramente diferente a cada momento subsequente. Consequentemente, nada além de Deus pode ser verdadeiramente um agente de mudança ou de ação.

Alguns podem achar a teoria ocasionalista dos teólogos metafisicamente exótica. Para muitos teólogos, isso era simplesmente uma implicação da onipotência absoluta de Deus: Deus verdadeiramente tem *todo* o poder e, portanto, nenhuma concessão é feita às criaturas (veja Wolfson 1976: VII.I). Até mesmo Ghazālī, que admite que os humanos têm um mínimo de poder, apressa-se em acrescentar que, quando comparado à onipotência de Deus, nosso poder se assemelha à impotência (Ghazālī *Moderation* [*Moderação*], 99). O próprio Bāqillānī (Bāqillānī *al-Tamhīd*, 34-47) tem uma resposta mais filosófica do que teologicamente engajada. Ele argumenta que o ocasionalismo é metafisicamente preferível à teoria da causalidade natural com base em um Princípio da paucidade: dadas duas teorias que explicam igualmente bem os mesmos fenômenos, a teoria mais simples deve ser preferida. Os filósofos devem postular pelo menos dois tipos de causas ontologicamente distintas: a causalidade divina e a causalidade natural (que, por sua vez, se transforma em um conjunto de outros tipos de causas ontologicamente distintas). Por sua vez, o ocasionalismo, observa Bāqillānī, precisa postular apenas um tipo de causa, Deus, e por isso deve ser preferido.

## 4. Profecia e milagres

Admitindo-se que Deus exista e esteja em alguma relação ontológica com a criação, será que Deus, de algum modo, torna sua vontade e seu cuidado providencial diretamente conhecidos por nós? Para os teólogos muçulmanos e alguns filósofos, os seres humanos

recebem orientação sobre como construir uma sociedade bem ordenada por meio da mensagem dos profetas. Essas mensagens são uma fonte de crenças corretas sobre Deus, como devemos viver, nosso lugar no cosmos e nosso destino final no além. Dada a centralidade da profecia (*nubuwwa*) para o Islã, duas questões distintas foram igualmente enfrentadas por filósofos e teólogos muçulmanos. Uma é justificar e até mesmo explicar a profecia como uma fonte de crenças verdadeiras e justificadas. A outra é identificar um profeta verdadeiro e distingui-lo de um charlatão, de um trapaceiro ou até mesmo de um feiticeiro.

## 4.1 Profecia

Com relação à primeira questão, a de justificar e explicar a profecia, os proponentes da profecia se depararam com um desafio. Uma vez que os seres humanos são racionais, presumivelmente eles podem adquirir conhecimento da realidade e das regras de conduta relativas à vida individual e social deles por conta própria. Assim, pode-se perguntar: “Por que os profetas são necessários para a aquisição de crenças verdadeiras e regras de conduta adequadas?” De fato, os muçulmanos encontraram oposição à sua crença na profecia, abarcando desde aqueles que afirmavam que ela era redundante – pelo menos como descrevem os relatos, reconhecidamente hostis, sobre Abū Bakr al-Rāzī – até aqueles que pensavam que ela era simplesmente impossível – uma posição que os teólogos muçulmanos atribuíram a Ibn al-Rāwandī (n. c. 815) e aos *Barāhima*, possivelmente os brâmanes da Índia (ver Stroumsa 1999). Os detratores da profecia

formularam o problema relativo à necessidade de profecia como um dilema (A. H. Rāzī *Proofs of Prophecy* [*Provas da profecia*]: 24-6 e 131-4; Juwaynī *Proofs* [*Provas*], 165; Nasafi TA: vol. II, 1-3). Se, por um lado, o que o profeta ensina com base na revelação está de acordo com o que a razão pode mostrar, não há necessidade de profecia. Se, por outro lado, o que o profeta ensina é inacessível à razão, então não é racional e, portanto, deve ser rejeitado. O argumento prossegue dizendo que parece impossível que Deus aja em vão, mas se ele enviasse profetas, ele estaria agindo em vão, uma vez que a presença dos profetas é redundante ou a mensagem deles é, de certa forma, irracional.

Teólogos e alguns filósofos muçulmanos queriam justificar e explicar a profecia à luz desse desafio. Os teólogos preferiram mostrar por que, apesar do dilema acima, a profecia é possível e não é vã: quanto menos, ela é um sinal da graça de Deus. Certos filósofos buscaram mostrar que, além de a profecia ser possível, há uma explicação natural para ela com base na filosofia natural. Embora as abordagens de ambos os grupos sejam significativamente diferentes, elas compartilham uma característica comum: ambos reconheceram que as capacidades cognitivas humanas são diferentes e que nem todos os seres humanos são iguais com relação a essas capacidades. De fato, a maioria dos seres humanos precisa da mensagem simbólica e simplificada de um profeta para alcançar o conhecimento genuíno dos principais elementos religiosos, éticos e sociais necessários para uma vida devota.

Juwaynī, seguido por seu aluno Ghazālī, são representantes dos teólogos (Juwaynī *al-Irshād*, 302-7 = Juwaynī *Proofs* [*Provas*], 165-7 e Ghazālī *Moderation* [*Moderação*], 188-95; ver também Griffel 2004).

Para eles, é razoável que indivíduos diferentes, com capacidades intelectuais diferentes, possam conhecer uma mesma verdade de maneiras diferentes. Entretanto, uma maneira não precisa tornar a outra redundante, muito menos impossível. Além disso, mesmo que por si só alguns seres humanos possam aprender certas afirmações religiosas específicas, alcançá-las com frequência é difícil e requer uma investigação longa e diligente, que nem todos estão dispostos a fazer ou mesmo são capazes de fazer. Portanto, concluem esses teólogos, é apropriado, embora não seja obrigatório, que Deus disponibilize essas verdades por meio de profetas para que as pessoas que não têm tempo nem capacidade para empreender tal investigação ainda possam aprender sobre Deus e as coisas divinas. Nesse aspecto, a profecia, longe de ser vã, é um sinal da graça de Deus e uma concessão à diversidade e fraqueza humanas.

Os filósofos têm várias estratégias ao tratarem a profecia. Por exemplo, Ibn Rushd sustenta que, embora a filosofia e a ciência forneçam mais completo explicação *teórica* sobre o mundo e sobre a relação de Deus com ele, a profecia e a religião, de modo mais geral, fornecem um conhecimento *prático* do que é bom e correto com relação às ações de cada um (ver Taylor 2018). Ibn Rushd faz essa observação ao identificar quais tipos de supostos milagres são sinais genuínos de um profeta. Ele compara um profeta a um médico. Se dois indivíduos afirmassem ser médicos, e um dissesse “aqui está minha prova”, e então andasse sobre a água, enquanto o outro curasse os doentes, seria a prova do último que seria realmente relevante e convincente de que ele é um médico. Da mesma forma, se dois indivíduos afirmam ser profetas e, portanto, portadores de uma

mensagem sobre o que Deus quer de nós para que vivamos bem e devotamente, e um oferece como prova algum ato aparentemente sobrenatural, enquanto o outro oferece leis e conhecimento que de fato permitem que se viva bem e com devoção, é o último que é o profeta genuíno (Ibn Rushd *Expositions [Exposições]*, 104-5). É digno de nota o fato de que, assim como Fārābī, Ibn Rushd faz distinção entre filósofos e aqueles incapazes de compreender a prova filosófica. Quanto às mensagens proféticas, o último grupo precisa apenas saber que a profecia transmite o que é necessário para viver uma vida religiosa, enquanto qualquer explicação teórica sobre a profecia deve ser ocultada deles. O fato é que não está claro se Ibn Rushd tem, ou até mesmo pensa que pode haver, uma explicação teórica sobre a profecia, já que em suas obras exclusivamente para filósofos (*mu'awwal*) ele tende a ficar completamente em silêncio ou, no máximo, levanta enigmas sem resposta sobre a profecia.

Uma explicação teórica sobre a profecia e o mecanismo pelo qual ela supostamente ocorre são vistos nas obras de Fārābī e Ibn Sīnā (Fārābī *Perfect State [Cidade virtuosa]*: cap. 14 e Avicenna DA: 5.6 = MR07: 204-5; veja também Walzer 1957 e Marmura 1964). Ambos os filósofos concordariam com Ibn Rushd que o aspecto principal da profecia e da revelação está fundamentado na necessidade de leis e instituições políticas. Isso porque essas leis e instituições políticas delineiam e sustentam ações direcionadas para o fim adequado dos seres humanos, a saber, a felicidade ou o florescimento (*sa'āda*), que envolve intimamente o conhecimento de Deus (Fārābī *al-Tanbīh* = MR07: 104-20 Avicenna MetaH: 10.2). Ao contrário de Ibn Rushd, eles também querem proporcionar uma explicação teórica sobre a

profecia. Essa explicação teórica tenta mostrar que, longe de ser um ato sobrenatural, como acreditam os teólogos, a profecia é um fenômeno natural e, como tal, tem uma explicação naturalista. Essa tentativa de uma explicação naturalista da profecia está fundamentada na metafísica emanacionista e na filosofia da mente (ver o artigo Psicologia e filosofia da mente árabe e islâmica<sup>12</sup>). Os detalhes das posições deles são complexos; portanto, o que se segue é apenas para proporcionar uma noção geral da estratégia deles.

Como visto, para Fārābī e Ibn Sīnā, de Deus emana a ordem do bem na forma de uma cascata de graus de existentes dependentes ou possíveis, cada um dos quais pode ser uma fonte de emanação e um princípio de um grau inferior. A própria cognição humana é parte desse transbordamento: os intelectos humanos recebem essa emanação quando estão adequadamente preparados e na medida de suas capacidades, o que, por sua vez, aperfeiçoa os intelectos para que eles venham a ter conhecimento de nosso mundo e de Deus. Em seguida, conforme observado anteriormente, os filósofos identificam variados graus entre as capacidades cognitivas humanas. No ápice desses diferentes graus de capacidade está o intelecto e a potência imaginativa dos profetas. As potências cognitivas dos profetas estão total e perfeitamente predispostas para receber essa emanação e, na maior medida possível para os seres humanos, eles captam a ordem divina do bem conforme ela emana de Deus. Além disso, a partir dos intelectos deles, a cascata de emanação continua, agora entrando na imaginação, de modo que eles experimentam sensivelmente como símbolos e imagens o que sabem perfeitamente por meio da recepção

---

<sup>12</sup> NdO: este artigo de Alfred Ivry está publicado no vol. III, parte I desta coleção.

dessa derradeira emanção divina. São esses símbolos e imagens que os profetas usam para transmitir o plano proverbial de Deus àqueles que, de outra forma, seriam incapazes de adquirir esse conhecimento. Embora a apresentação acima enfatize excessivamente o aspecto “metafísico” da teoria da profecia [desses dois filósofos], o fato é que o grosso da teoria é discutido e desenvolvido na filosofia natural, particularmente em obras que correspondem ao *De anima* de Aristóteles e em discussões na nova reformulação da versão árabe dos *Parva naturalia* de Aristóteles (para a versão árabe dos *Parva naturalia*, ver Hansberger 2010). Em um sentido real, o objetivo é naturalizar a profecia. Assim, a profecia, para esses filósofos, é possível precisamente porque é o resultado natural, até mesmo necessário, de certos processos psicológicos raros, mas totalmente naturais.

## 4.2 Milagres

A segunda questão é novamente distinguir o verdadeiro profeta de um charlatão, de um trapaceiro ou até mesmo de um feiticeiro. Se for razoável que Deus designe profetas, a questão que surge imediatamente é como reconhecê-los e justificar as reivindicações deles de profetismo. Em resposta a esse desafio, muitos pensadores do mundo islâmico, tanto teólogos quanto filósofos, identificaram a realização de milagres como um sinal decisivo da reivindicação legítima de ser um profeta (‘Abd al-Jabbār SUK: 568-9; Juwaynī *Proofs [Provas]*, 167-8; Ibn Fūrak *Mujarrad Maqālāt*, 176-80; e Bāqillānī *al-Tamhīd*, 141-60).

O termo árabe para o milagre de um profeta é *mu'jiza*, que significa aquilo que mostra a *impotência* dos outros. Especificamente, um milagre é um desafio feito por um profeta para que outros realizem um ato semelhante, que os outros presumivelmente são incapazes de fazer. Então, em geral, um milagre é qualquer evento extraordinário que confirme as reivindicações de um indivíduo à profecia (Juwaynī *Proofs [Provas]*, 168-72). Os muçulmanos reconhecem dois tipos de eventos extraordinários. O primeiro é qualquer evento que ocorra após o desafio do profeta e que seja altamente inesperado, embora não seja estritamente uma violação da ordem natural. Por exemplo, a ocorrência de uma praga, que acontece depois que o profeta a prevê. Além disso, a própria inimitabilidade do Alcorão (*i'jāz*) parece se enquadrar nessa categoria e é frequentemente citada como a única e mais convincente prova da reivindicação de Maomé ao profetismo.

E se você tiver alguma dúvida sobre o que nós (Deus) enviamos ao nosso servo, apresente um *sūra* semelhante a [deste Alcorão]. (Alcorão 2:23; veja também 11:13, 10:38, 17:88 e 52: 34)

Aqueles que foram desafiados dessa forma aparentemente foram impotentes para enfrentar o desafio. A segunda classe de eventos extraordinários exige a suspensão real das leis naturais. Os exemplos incluem o nascimento por uma virgem e a ressurreição dos mortos. (Peterson et al. 2013: 208-9). Para distinguir essa classe da primeira, chamemos os milagres ou eventos dela de “sobrenaturais”, ou seja, algo que é tanto extraordinário quanto, de fato, fora da ordem natural das coisas.

Embora muitos, se não a maioria, dos estudiosos islâmicos medievais reconhecessem os milagres proféticos, a questão de saber se realmente havia ambos os tipos de milagres continuou sendo um importante tópico de discussão. Os teólogos defendiam a posição de que havia os dois tipos. Os filósofos, embora não negassem que os atos extraordinários confirmam a profecia de alguém, sustentavam que, embora os milagres sejam excepcionalmente raros, eles continuam fazendo parte da ordem natural e, portanto, mantinham uma posição sobre os milagres muito parecida com a posição naturalizada de profecia. Vejamos a posição dos filósofos e depois a resposta dos teólogos a ela.

A posição de Ibn Sīnā pode ser aqui destacada (Avicenna DA: 198-200 e ITN2: 105; ver também Davidson 1992: 121-2 e Al-Akiti 2004). Para Ibn Sīnā, a realização de milagres é uma das três propriedades que identificam um profeta. Já vimos as outras duas, a saber, (1) adivinhar eventos futuros e/ou ausentes e (2) relatar verdades religiosas de forma simbólica para que todos possam compreender. Ibn Sīnā explica os milagres da mesma forma que explica essas outras duas propriedades do profeta. O intelecto e a imaginação dos profetas são do mais alto grau possível para os seres humanos e, portanto, o profeta compreende e entende completamente a ordem do bem que tem suas fontes últimas na emanção divina. Além disso, Ibn Sīnā reconhece o fato bem estabelecido de que a mente e as emoções de uma pessoa podem produzir respostas psicossomáticas mesmo em pessoas de potência intelectual limitada; no entanto, enquanto na maioria das vezes essas respostas são limitadas ao próprio corpo, no caso dos profetas as mentes deles podem afetar outros corpos, quer

sejam animados ou inanimados. Ao fazer isso, eles podem fazer com que os ventos soprem, que as chuvas caiam e até mesmo que ocorram terremotos, além de curar ou causar doenças em outras pessoas. Embora para nós, nos dias de hoje, a explicação aviceniana dos milagres possa parecer beirar o ocultismo, no interior da estrutura científica em que ele trabalhava sua posição fornecia uma explicação natural legítima do que, de outra forma, só poderia ser chamado de milagroso. Sem dúvida, nem todos os filósofos aceitaram o mecanismo naturalista sugerido por Ibn Sīnā para explicar o aparentemente milagroso. Ainda assim, poucos negavam completamente os milagres. Assim, até mesmo Ibn Rushd aparentemente concedeu *que* milagres existiam – como visto no valor prático milagroso das leis e das afirmações religiosas incorporadas no Alcorão – enquanto permanecia praticamente em silêncio sobre *como* um milagre como o Alcorão poderia ocorrer.

Ghazālī fornece a resposta dos teólogos aos filósofos em seu *Incoerência dos filósofos* (Ghazālī *Incoherence*, disc. 17; veja também Fakhry 1958: 56-78; Marmura 1989; López-Farjeat 2016: 131-140). Para começar, o Alcorão contém relatos de milagres, alguns dos quais claramente parecem ser do tipo sobrenatural, como por exemplo, o nascimento a partir de uma virgem e a ressurreição dos mortos. Uma leitura literal dessas histórias/milagres requer violações da causalidade essencial ou natural, ou seja, séries causais regulares e não divinas que supostamente necessitam seus efeitos. Ghazālī critica que, de acordo com os filósofos, as histórias corânicas de milagres sobrenaturais não podem ser interpretadas literalmente.

Quem quer que torne os cursos habituais [da natureza] uma constante necessária, torna todos esses [milagres] impossíveis. [Os filósofos], portanto, interpretaram metaforicamente o que é dito no Alcorão sobre a revivificação dos mortos. (Ghazālī *Incoherence* [*Incoerência*], 163 [23])

Embora Ghazālī novamente permita leituras metafóricas limitadas do Alcorão, ele o faz apenas nos casos em que acredita que o sentido literal leva a um absurdo genuíno ou até mesmo a uma contradição. Por exemplo, a passagem do Alcorão que, quando tomada literalmente, implica que Deus tem um corpo, para Ghazālī, deve ser lida metaforicamente, pois ser dotado de corpo é ser *limitado* e, no entanto, Deus é *ilimitado*. Os milagres do tipo sobrenatural, ou seja, as violações da causalidade e da necessidade naturais, por outro lado, não envolvem absurdos ou contradições diretas. Eles são reconhecidamente raros, porém aparentemente possíveis. Ademais, como vimos, os teólogos veem a causalidade natural como nada mais do que uma presunção por parte dos filósofos, preferindo o ocasionalismo. Assim, para Ghazālī, na ausência de uma prova da impossibilidade de milagres sobrenaturais, deve-se aceitar as histórias do Alcorão como relatos literais de eventos reais. Ainda assim, Ghazālī não acredita que esses milagres sobrenaturais devam ser a única, nem mesmo a principal, base para a crença na veracidade do Alcorão e da profecia de Muhammad (Ghazālī *al-Munqidh*, 41-4 [*Deliverance* [*Salvador*], 83-7]). Quanto à verdadeira prova da natureza inspirada do Alcorão, Ghazālī, de uma forma que prenuncia e até mesmo pode ter influenciado as posições de Ibn Rushd, aponta para o efeito de um

estudo cuidadoso do Alcorão e das tradições em torno de Muhammad, cujo efeito é a purificação dos corações (*taṣfiyat al-qulūb*). Tanto o milagroso quanto o prático confirmam a soberania divina e a governança de todos os eventos e testemunham a natureza profética e milagrosa do Alcorão.

## 5. O problema do mal

Um dos problemas importantes para as religiões abraâmicas é explicar a presença do mal, considerando a suposição de que um Deus todo-sábio, todo-justo, todo-poderoso e todo-amoroso criou e está continuamente conservando o mundo. As discussões filosóficas modernas sobre o chamado problema do mal frequentemente se concentram no fato de a presença do mal fornecer evidências contra a existência de tal Deus e, portanto, contra o monoteísmo clássico de modo mais geral. Em contraste, para os filósofos e teólogos muçulmanos medievais, a existência de Deus nunca foi questionada. Antes, o “problema” do mal para esses pensadores é um conjunto de questões relacionadas, entre as quais “o que é o mal?” e “é nosso mundo o melhor mundo possível?”. Além disso, esses pensadores queriam reconciliar os atributos divinos com a presença do mal ou determinar qual dos atributos divinos, particularmente entre a justiça divina e a onipotência de Deus, supera os outros.

Uma estratégia para explicar a presença do mal foi enfatizar a transcendência e a soberania de Deus sobre o universo. Considerando as ações humanas, julgamos que alguns casos em que se causa dor aos

outros são justificados, por exemplo, ao disciplinar alguém ou administrar a justiça, enquanto outros não são, por exemplo, a violência gratuita. Considerando a crença de que Deus criou o universo e controla o curso dos acontecimentos no mundo, como podemos explicar o sofrimento que os animais, especialmente os humanos, sofrem? A esse respeito, alguns argumentaram que as regras éticas aplicáveis aos seres humanos não se aplicam a Deus. Os defensores desse argumento, os predeterministas (*jabriyya*), enfatizam que a relação entre Deus e o universo é uma relação entre propriedade e proprietário. Assim como uma pessoa pode fazer o que quiser com sua propriedade, Deus também tem o direito de tratar sua propriedade da maneira que quiser ('Abd al-Jabbār SUK: 483-5). Abū al-Ḥasan 'Alī b. Ismā'īl al-Ash'arī (m. 935/6), fundador da escola teológica asharita, parece ter defendido essa posição em um estágio inicial de sua carreira. Ele destaca o controle absoluto de Deus sobre o curso dos eventos no mundo (Ash'arī EIF: 50-1). Assim, o sofrimento que afeta os animais e os seres humanos não precisa de nenhuma outra justificativa, pois o universo é propriedade de Deus e Ele pode tratar as criaturas da maneira que quiser. Ele pode punir uma pessoa inocente e pode responsabilizar as pessoas por aquilo que elas não podem fazer (Ash'arī EIF: 111-13).

Em vez de enfatizar a soberania de Deus sobre a criação, outra abordagem, geralmente associada aos teólogos muçulmanos, consiste em considerar se há alguma razão que justifique um caso de sofrimento, independentemente de a causa desse sofrimento ser Deus ou um agente humano (veja Hourani 1971 e Vasalou 2008). Se se entende o mal como sofrimento injustificado, então, nos casos de

sofrimento em que há uma justificativa válida – como um determinado benefício derivado ou como punição – o sofrimento não pode ser considerado mal, pelo menos não no sentido de sofrimento injustificado (‘Abd al-Jabbār SUK: 485-6). Consequentemente, ao considerar se algum caso de sofrimento é maligno, é preciso levar em conta não apenas as condições do agente, ou seja, se Deus ou uma criatura o causou, mas também se há razões justificadoras para o sofrimento. Como Deus é bom e justo, deve haver razões que justifiquem qualquer caso de sofrimento que seja atribuído à ação divina – excluindo as ações humanas livres. Os teólogos mutazilitas identificaram algumas dessas razões como compensação (*‘iwāḍ*), admoestação (*‘ibr*), punição, algum tipo de benefício (*maṣlaḥa*) ou até mesmo graça (*lutf*) (‘Abd al-Jabbār SUK: 487-9 e Ibn al-Malāhimī *al-Fā’iq*, 261-74). Assim, os teólogos muçulmanos argumentaram que a existência de sofrimento no mundo é compatível com a bondade, a generosidade e a justiça de Deus.

Os padrões pelos quais os teólogos mutazilitas avaliam o que é bom e justo são os mesmos para Deus e para os seres humanos. O padrão objetivo de bondade e justiça deles tinha outras implicações sobre a presença do mal em nosso mundo. Uma implicação notável é a de que Deus deve fazer o que é melhor (*aṣlaḥ*). Inicialmente, alguns mutazilitas sustentavam que Deus deve fazer o que é melhor apenas em questões religiosas, ou seja, comandos e proibições (Ibn Mattawayh *al-Tadhkira*, II, 332-3, 360). Por fim, a maioria dos teólogos mutazilitas concorda que, como Deus é generoso e bom, ele faz o que é melhor em todas as suas ações, seja em questões religiosas ou na criação e ordenação do universo (Ibn al-Malāhimī *al-Fā’iq*, 119 e ‘Abd

al-Jabbār *al-Aṣṣlah*: XIV, 53). Consequentemente, mesmo que os teólogos mutazilitas não enfatizem essa implicação, para eles esse mundo é o melhor mundo possível.

Os filósofos de inspiração neoplatônica, como Fārābī e Ibn Sīnā, tinham ainda outra estratégia para explicar a presença do mal, que Ibn Sīnā exemplifica bem (Fārābī *al-Ta'liqāt*, §39 e Avicenna MetaH: 9.6, 339-47). Ibn Sīnā aborda o problema do mal no contexto da providência divina (ver acima §3.2.1). A questão é: como explicar a existência do mal no universo se todo o universo emana de um Deus absolutamente bom? Seguindo a tradição neoplatônica, ele associa a bondade à existência ou o ser e o mal ao não-ser ou à imperfeição do ser próprio de uma coisa. Uma vez que o mal é, em certo sentido, uma não-coisa, e o não-existente não tem uma causa, é um erro categórico perguntar qual é a causa do mal absolutamente falando ou sugerir que Deus o cause.

Ainda assim, Ibn Sīnā reconhece que alguns males aparentes, principalmente o sofrimento, não podem ser simplesmente reduzidos a imperfeições e à privação de uma existência adequada. Há eventos, ou condições, que podem ativamente causar sofrimento. Ibn Sīnā argumenta que o mal como sofrimento é aplicável apenas a uma pequena parte de todo o universo e, ainda assim, é indispensável para essa parte, um “mal necessário”, se preferir. Essa parte do universo consiste em coisas que estão sujeitas à geração e à corrupção. A esfera de geração e corrupção, de acordo com a cosmologia neoplatônica, limita-se à Terra, aos seus habitantes e à atmosfera imediata que envolve a Terra. Assim, para que não houvesse absolutamente nenhum mal em todo o cosmos, a esfera da geração e da corrupção

precisaria não existir ou ser privada das propriedades que fazem das coisas geráveis e corruptíveis aquilo que elas são. A providência divina exclui ambas as opções, argumenta Ibn Sīnā, praticamente pela mesma razão em ambos os casos, ou seja, o universo em geral não seria tão bom quanto de fato é, mesmo com a presença de algum mal. Um exemplo extraído de Ibn Sīnā esclarece seu argumento. Certamente, um homem pobre que perde sua família e seus bens em um incêndio sofre um mal; ainda assim, o fato de o fogo ser essencialmente quente, de modo a cozinhar a carne e queimar a madeira, é em si mesmo bom. Da mesma forma, o fato de a madeira e a carne serem essencialmente tais que podem ser, respectivamente, queimadas e cozidas pelo fogo é, por si só, bom. Eliminar a potência do fogo de queimar e as potências pelas quais a madeira é queimada e a carne é cozida é eliminar essas coisas mesmas. Assim, eliminar a possibilidade desse tipo de sofrimento seria eliminar toda uma classe de existências, ou seja, aquelas sujeitas à geração e à corrupção. Consequentemente, toda uma classe de bem objetivo no universo seria perdida, tornando o mundo globalmente menos bom. Para Ibn Sīnā, essa perda é simplesmente incompatível com sua concepção de providência divina, pois Deus é, em última instância, a fonte de uma ordem que é a mais perfeita possível, proporcional à cadeia de todas as existências possíveis.

Embora as explicações de Ibn Sīnā e dos mu'tazilitas sobre a presença do mal impliquem que Deus criou o melhor mundo possível, nenhum deles faz essa afirmação explicitamente em suas obras. Foi Ghazālī quem argumentou explicitamente que o mundo atual é o

melhor de todos os mundos possíveis (consulte Ormsby 1984). “No reino do possível”, Ghazālī nos assegura,

não há nada mais maravilhosamente belo do que [este mundo] nem mais completo nem mais perfeito (*laysa fī-l-inkān abda‘ aṣlan aḥsana minhu wa lā atamma wa lā akmalā*)

ou como foi popularizado no dístico rimado,

No reino de tudo o que é possível, nada além do que é é mais maravilhoso. (*laysa fī-l-inkān abda‘ mimmā kān*) (Ghazālī FDU: 45-6 e Ghazālī *Forty Principles* [Quarenta princípios], 259)

A imperfeição que vemos no mundo é resultado dos limites de nosso conhecimento. A razão pela qual este deve ser o melhor mundo possível é porque, se um universo melhor fosse possível e Deus não o tivesse criado, mas pudesse tê-lo criado, ele teria sido mesquinho; entretanto, Deus é onibenevolente e, portanto, essa afirmação deve ser falsa. Se Deus não criou esse supostamente melhor mundo possível porque não poderia fazê-lo, então Deus seria impotente em algum aspecto; no entanto, Deus é onipotente e, portanto, essa afirmação deve ser falsa. Em suma, nenhuma dessas opções ou outras semelhantes para explicar por que um mundo inferior ao ideal é aceitável, pois todas elas refutam a majestade de Deus. Certamente Ghazālī não está afirmando que não há mal no mundo; antes, para ele, o mal, como imperfeição e sofrimento, é um ingrediente essencial da

perfeição do mundo. Embora possamos não reconhecer totalmente como certos casos específicos de mal contribuem para a perfeição geral do mundo, essas mesmas imperfeições podem nos ajudar a apreciar o contraste do bem no mundo. Assim, o universo atual, com o mal incluído nele, é o melhor universo possível.

## 6. Linguagem religiosa/teológica

A linguagem teológica tem um status especial que apresenta um desafio para os pensadores, particularmente dentro das tradições abraâmicas, uma vez que Deus é considerado completamente diferente da criação, enquanto nossa linguagem se aplica principalmente, se não exclusivamente, às criaturas. Assim, expressar o que e como Deus é se mostra um desafio difícil. A seção seguinte considera as primeiras abordagens islâmicas de entender a linguagem teológica e como ler as afirmações do Alcorão sobre Deus. A seção seguinte (§6.2) considera como os filósofos muçulmanos posteriores e as várias escolas de teólogos muçulmanos desenvolveram essas abordagens com vistas às suas discussões sobre os atributos divinos.

## 6.1 Primeiras abordagens sobre a linguagem teológica

Os primeiros desenvolvimentos sobre a linguagem teológica islâmica enfatizaram a unidade/simplicidade absoluta de Deus (*tawhīd*) e, talvez o mais importante, já que Deus é diferente das criaturas (*mukhālaḥa li-l-ḥawādith*), sua transcendência (*tanzīh*). Os proponentes da transcendência divina, o epônimo jahmiita, nomeados em homenagem ao fundador do movimento, Jahm ibn Ṣafwān (696-745), negavam que Deus tivesse quaisquer atributos (ver Schöck 2016: 55-77). Consequentemente, os críticos se referiram a esses teólogos como apofatistas (*muʿaṭṭila*, literalmente, “aqueles que anulam”) para indicar que essa posição anula os textos religiosos de seu significado literal uma vez que Deus transcende qualquer coisa que possamos dizer ou entender sobre ele. Em resposta a essa ênfase na transcendência divina, surgiram aqueles que enfatizaram uma leitura hiperliteral dos versículos do Alcorão – como o Alcorão 48: 10 e 38, 71; 2: 115 e 11: 37 com suas referências às mãos, ao rosto e aos olhos de Deus, respectivamente – e das tradições proféticas. Baseados em uma leitura literal, eles tornaram Deus semelhante às criaturas e atribuíram a ele um corpo físico e, por isso, foram rotulados de antropomorfistas (*mushabbīha*, literalmente, “simuladores”) e corporealistas (*mujassīma*) (consulte Van Ess 2000). Uma reação a essas duas primeiras posições foi a dos tradicionalistas (*salafī*), que alegavam seguir o exemplo da primeira geração (*salaf*) de muçulmanos, ou seja, os Companheiros do Profeta e os seguidores dos

Companheiros. Eles tentaram proporcionar um caminho intermediário entre a compreensão apofática e a antropomórfica de Deus. Eles não queriam esvaziar o Alcorão de seu significado literal, enfatizando a transcendência divina, nem tornar Deus semelhante a criaturas corporais, tirando o Alcorão de seu contexto teológico mais amplo. Em geral, eles sustentavam que, embora se saiba *que* Deus tem os vários caracteres antropomórficos que o Alcorão lhe atribui, não se deve investigar *como* (*kayf*) Deus tem esses atributos, ou seja, seu modo de existência. Todas as principais abordagens desenvolvidas posteriormente no mundo islâmico medieval, como as dos mutazilitas, dos asharitas, dos maturiditas e dos filósofos, podem ser rastreadas e são modificações dessas três abordagens (Winter 2008: 33-141; Rudolph 1996 [2015]: 23-121; e Watt 1973: 242-50, 279-318; 1992: 46-55, 64-97).

Subjacente às posições apofática, antropomórfica e tradicionalista sobre os atributos divinos está uma suposição comum, a saber, quando se fala sobre Deus e sobre a criação, deve-se usar uma linguagem unívoca. Em outras palavras, supõe-se que, se a linguagem deve ser literal e informativa, as propriedades predicadas de Deus e das criaturas devem ter exatamente o mesmo sentido. Assim, se, como afirma o Alcorão, Deus tem mãos, olhos e fala, ter mãos, olhos e falar deve ter o mesmo significado quando predicado de Deus e das criaturas. Para os teólogos muçulmanos apofatistas, uma vez que não podemos tomar univocamente os atributos predicados de Deus da mesma forma que são predicados da criação, devemos tomá-los como negações sobre Deus. Por outro lado, concedendo a suposição de predicação unívoca, os antropomorfistas muçulmanos sustentavam

que é legítimo extrair as implicações de que Deus tem partes do corpo semelhantes às das criaturas a partir das declarações do Alcorão sobre Deus. Os tradicionalistas muçulmanos, com o mesmo pressuposto, afirmaram o significado literal dos textos religiosos que predicam de Deus propriedades das criaturas, mas os entenderam como governados pelo princípio de que Deus é diferente da criação e, portanto, as propriedades encontradas na criação e predicadas de Deus podem ser aceitas sem extrair adicionalmente suas implicações comuns.

## 6.2 A linguagem teológica e os atributos divinos

As questões associadas à como Deus ou o eu divino (*dhāt*) está relacionado às suas propriedades ou atributos (*ṣifāt*) levaram a outros desenvolvimentos entre os estudiosos islâmicos medievais. Uma classificação comum dos atributos divinos era (1) propriedades ou atributos essenciais (*ṣifāt bi-dhāt*) e (2) propriedades de ação (*ṣifāt bi-fi'l*). As propriedades essenciais, por sua vez, são divididas em propriedades negativas (*salbī*) e “propriedades de *ma'nī*”, ou seja, propriedades com um significado positivo (*thubūtī*) e, portanto, acrescentam algum sentido adicional ao que é ser Deus. As propriedades negativas indicam a transcendência de Deus e incluem a unidade, a eternidade (*qidam*), a permanência (*baqā'*), a autossustentação (*qiyām bi nafsihī*), a dissimilaridade com a criação (*mukhālafā li-l-ḥawādith*) e também se pode incluir a simplicidade, embora ela não seja normalmente incluída na lista. Essa lista consiste

em “propriedades formais” no sentido de que elas não indicam nenhuma perfeição em si, mas uma ausência de limitações em Deus, como, por exemplo, não-temporal, imutável e não- dependente (Burrell 1986: 46-50). Em geral, todas essas propriedades negativas expressam uma diferença em relação à criação, pois cada uma delas indica como Deus *não é* como a criação em um determinado aspecto. As propriedades positivas (propriedades de *ma‘ānī*) incluem poder (*qudra*), vontade (*irāda*), conhecimento (*‘ilm*), vida (*ḥayāt*), fala (*kalām*), audição (*sam‘*) e visão (*baṣar*). As propriedades da ação incluem a criação e a conservação do universo, o comando, a determinação do que acontece (*qadar*) no universo, etc. As propriedades positivas e as propriedades da ação implicam em alguma semelhança com a criação. Pode-se acrescentar como outra subcategoria de propriedades encontradas no Alcorão aquelas que necessariamente implicam semelhança com a existência da criatura, como ter um rosto, olhos, estar sentado, etc. Em geral, os teólogos e filósofos muçulmanos posteriores entenderam esse último conjunto de propriedades metaforicamente. Como entender o sentido e o status das propriedades essenciais divinas com um significado positivo, no entanto, continuou sendo um problema relevante para os estudiosos muçulmanos medievais. As três posições mais proeminentes e desenvolvidas foram as dos teólogos mutazilitas, a dos teólogos asharitas e dos maturiditas e a dos filósofos. Consideremos cada escola individualmente.

## 6.2.1 Os mutazilitas e a linguagem teológica

Os teólogos mutazilitas enfatizaram fortemente tanto a diferença entre Deus e a criação quanto a absoluta unidade ou simplicidade dele. Eles pedem para que se considerem as propriedades ou perfeições encontradas nos seres humanos e também atribuídas a Deus, como conhecimento, poder e vontade. Como essas propriedades existem nos seres humanos, há uma distinção entre a coisa que possui as perfeições e as próprias perfeições. O mesmo se aplica a Deus? A resposta para os mutazilitas é um sonoro “não”! Isso porque, se os atributos divinos forem distintos do eu divino, então haveria uma multiplicidade de entidades divinas e eternas, a saber, o sujeito eterno e divino da atribuição e os atributos eternos e divinos. Consequentemente, concluem eles, a unicidade e a unidade divinas são eliminadas e, de fato, afunda-se em uma forma de politeísmo distante do monoteísmo do Islã, uma posição que os muçulmanos consideravam totalmente insustentável. Para os mutazilias, a relação entre o eu de Deus e seus atributos deve ser ou de negação (*salb*), ou seja, negar que Deus seja de alguma forma limitado como as criaturas o são, ou de identidade, ou seja, os atributos divinos não são distintos do eu divino que comporta esses atributos.

No caso de interpretar os atributos divinos como negações, os mutazilitas modificaram uma versão dos primeiros apofatistas muçulmanos. Por exemplo, dizer que “Deus é cognoscente” significa que “Deus não é ignorante”, ou dizer que “Deus é poderoso” significa que “Deus não é fraco ou não é impotente”. O restante dos atributos divinos é interpretado da mesma forma (Ash’arī MI: 155-77, 183-5 e 486 e ‘Abd al-Jabbār SUK: 182-213). Tais atribuições são úteis para entender

e falar sobre Deus da mesma forma que eliminar as opções possíveis em uma pergunta de múltipla escolha. Alguém com esse conhecimento negativo certamente está em uma posição melhor do que alguém que não o possui ou que está apenas adivinhando ou que acredita erroneamente que sabe o que é verdade. Ademais, as descrições informativas e negativas não exigem que se atribua a Deus uma pluralidade de propriedades positivas distintas, que, de fato, são mais adequadas às criaturas. Assim, no caso das descrições negativas, tanto a transcendência quanto a simplicidade de Deus são salvaguardadas.

Quanto à identificar o eu e os atributos de Deus, os mutazilitas começaram reconhecendo que a linguagem humana não pode evitar a distinção entre um sujeito e as propriedades predicadas desse sujeito e, de fato, o Alcorão se dirige aos humanos em linguagem humana. Essa característica é um limite da linguagem humana e de nossas capacidades cognitivas, mas não de Deus. No caso de Deus, há uma identidade do sujeito e das perfeições predicadas do sujeito divino, embora o pensamento e a fala humanos não possam evitar os distinguir como separados (Ash'arī MI: 155-85 e 'Abd al-Jabbār SUK: 182-213). Infelizmente, identificar as propriedades divinas da perfeição com o próprio Deus não é tão simples quanto parece à primeira vista. Se as propriedades divinas são idênticas a Deus, então elas devem ser idênticas umas às outras e, ainda assim, por exemplo, apesar dos adágios em contrário, o conhecimento parece ser verdadeiramente distinto do poder. Além disso, se Deus é idêntico às suas propriedades, Deus seria uma propriedade, o que dificilmente parece ser um objeto

digno de adoração (Ghazālī *Incoherence*, discs. 5-6; cf. Plantinga 1980: 26-61 e McGinnis 2022).

Uma resposta mutazilita a essa objeção foi a de Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī (m. 933). Para explicar por que e como a identificação de propriedades positivas com Deus não leva a esses absurdos, ele argumentou que tais propriedades são como estados (*aḥwāl*) de uma entidade – por exemplo, estar sentado – que podem diferir dependendo de como são considerados. Assim, se um estado for considerado por si só, ele não existe realmente por aí – não há um “sentar” que exista por aí simplesmente como sentar. Ainda assim, o fato de um estado como propriedade independente não existir por aí não significa que ele seja absolutamente não-existente; antes, ele existe em virtude da existência da entidade nesse estado. Assim, dizer que “Deus é cognoscente” é indicar um certo estado de Deus e dizer que “Deus é poderoso” é indicar outro estado de Deus, mas em nenhum dos casos o estado indica o que Deus ele mesmo é (‘Abd al-Jabbār SUK: 128-9; veja também Schmidtke 2016a: 162-4).

## 6.2.2 Os asharitas/maturiditas e a linguagem teológica

Os teólogos asharitas e maturiditas acusaram os teólogos mutazilitas de todos os problemas que se seguem à identificação do eu divino com seus atributos, como a perda da distinção entre os atributos divinos e o fato de que, em última instância, Deus seria idêntico a uma propriedade. Em oposição aos mutazilitas, os teólogos asharitas e maturiditas afirmaram a distinção entre os atributos divinos positivos, como conhecimento, poder e vontade, e Deus como

o portador desses atributos. Assim, o problema enfrentado por eles era explicar como uma multiplicidade de coisas divinas e, portanto, uma violação da unidade divina, não ocorre se o eu de Deus e suas distintas propriedades de perfeição são todas divinas e eternas.

Eles adotaram duas estratégias principais para resolver esse problema. Uma estratégia inicial foi argumentar que as propriedades predicadas de Deus com alguma conotação positiva – propriedades que não são simplesmente negações – não são diferentes nem idênticas ao eu divino. Um desafio a essa visão é que ela parece violar a lei do terceiro excluído, pois um atributo divino deve ser idêntico ao eu divino ou não idêntico a ele, caso em que seria diferente do eu divino. Dois dos primeiros teólogos asharitas, Bāqillānī e Juwaynī, aparentemente tentaram adotar a teoria mutazilita dos estados para lidar com esse problema. Considerados em si mesmos, os atributos divinos não são idênticos a Deus, enquanto considerados em relação à posse desses atributos por Deus, eles são idênticos a Deus (Shahrastānī *al-Milal*, I 82 e *Summa*, 52-60; F. D. Rāzī *Opinions [Opiniões]*, 61-4 e Taftāzānī *Creed [Credo]*, 51-5).

Outra maneira pela qual os asharitas e os maturiditas tentaram observar a transcendência divina e, ao mesmo tempo, defender o significado da linguagem teológica, foi enfatizar que, quando um atributo é predicado de Deus, “Deus não é como os outros que têm esse atributo”. Por exemplo, al-Māturīdī, em seu *Kitāb al-tawhīd*, começa criticando a posição antropomórfica indicando certas falhas ao se conceber Deus de um modo semelhante à criação (Māturīdī KT: 43-7; veja também Rudolph 1996 [2015: 282-4]). Ele então explica como Deus é diferente da criação. Quando as propriedades predicadas da

criação são predicadas de Deus, elas são usadas de tal forma que todas as implicações relativas às criaturas são removidas; elas são, por assim dizer, um “conceito peneirado” (cf. Alston 1985). Ele também reconhece que, para conhecer Deus, devemos usar a linguagem que é usada para falar sobre as criaturas. Assim, predicamos perfeições de Deus, mas levamos em conta o princípio de que Deus é diferente das criaturas. Por exemplo, pode-se dizer “Deus conhece, mas Seu conhecimento é diferente do conhecimento pertencente às criaturas”. Essa maneira de predicar atributos a Deus também encontrou adeptos entre os teólogos mutazilitas, como ‘Abd al-Jabbar, que oferece e defende a mesma estratégia e a mesma fórmula. A estratégia, no entanto, tem seus desafios, pois se se interpretar “diferente” em sentido estrito, a linguagem teológica parece perder sua função informativa, enquanto se não for tomada em um sentido estrito, não fica claro que a transcendência divina esteja assegurada.

### 6.2.3 Os filósofos e a linguagem teológica

Em graus variados, a maioria, senão todos os filósofos aceitaram alguma forma de teologia negativa ao discutir os atributos divinos (Kindī PWK: “On First Philosophy [*Sobre a filosofia primeira*]”, §§ XIX-XX; Fārābī *Perfect State* [*Cidade virtuosa*], cap. 1; e Avicenna MetaH: 8.4). Para eles, muitos, senão todos, os atributos atribuídos a Deus são, de fato, meras descrições de modos pelos quais Deus é ilimitado ou infinito em um aspecto ou outro. A estratégia geral dos filósofos é a mesma dos mutazilitas (ver §6.2.1), onde a ideia básica, mais uma vez, é a de que as descrições negativas, embora informativas, não envolvem Deus necessariamente possuir uma pluralidade de atributos positivos,

o que colocaria em risco tanto a simplicidade divina quanto a transcendência de Deus.

Alguns filósofos, como Ibn Sīnā e Ibn Rushd, também repetiram a posição mutazilita de que o eu divino é idêntico a seus atributos essenciais, como vida, conhecimento e poder (Avicenna *al-Najāt*, 264 = MR07: 214 & MetaH: 1.7 & 8.4 e Ibn Rushd *Tahafut*, 299-301 [1954: 177-9]). Ibn Rushd observa que, em um sentido limitado, essa identificação de alguma entidade com seus atributos essenciais é verdadeira até mesmo para as criaturas. Ele fornece o exemplo da definição de “homem” como um “animal racional”. Tanto a racionalidade quanto a animalidade são partes da definição de “homem”, mas não são partes distintas que constituem o homem de carne e osso no mundo, da mesma forma que a cor e a forma. Essa analogia não é para sugerir que se possa ter uma definição de Deus, o que Ibn Rushd nega categoricamente, mas apenas para indicar que a forma como os humanos concebem uma entidade não precisa refletir perfeitamente como essa entidade existe no mundo. De fato, Ibn Rushd vai além e fornece uma razão baseada em princípios aristotélicos pela qual nenhuma criatura poderia jamais dar forma a uma definição de Deus ou compreender totalmente a divindade (Ibn Rushd *Tahafut*, 345-6 [1954: 207]). Ele observa que, de acordo com os princípios aristotélicos, para compreender o que uma coisa é essencialmente, de modo a poder ter uma definição, é necessário que, em algum sentido, o intelecto se torne a própria coisa compreendida. Assim, uma vez que o intelecto humano finito nunca pode compreender o infinito – de fato, seja qual for o grau de compreensão, o próprio ato de compreendê-lo o limita, de modo que ele é finito no intelecto humano –, ele nunca pode dar

forma a uma definição de Deus nem compreender plenamente a existência essencial de Deus. Assim, por necessidade, o intelecto humano concebe uma pluralidade de atributos em sua concepção de Deus onde, de fato, não existe nenhuma. É certo que essa discussão vem de uma das obras populares de Ibn Rushd e não de uma obra destinada exclusivamente aos filósofos, portanto, não está claro se ela apresenta sua posição ponderada sobre o assunto. Quanto a Ibn Sīnā, ele é mais direto, argumentando que todos os vários atributos essenciais (positivos) ditos de Deus, na verdade, nada mais são do que descrições alternativas de uma única realidade, a saber, a existência necessária por si (*wājib al-wujūd bi-dhātihi*), que é idêntica e exclusiva de Deus.

## 7. Ética no Islã

Além do papel da razão na justificação de julgamentos éticos específicos, como o que é moralmente certo e errado (*al-ḥusn wa-l-qubḥ*) – uma discussão que reflete aquelas sobre razão e fé no Islã de forma mais geral (§1.2) –, os pensadores muçulmanos também se preocupavam com o status ontológico das propriedades normativas, como bondade e maldade (ver Emon 2010). Com relação a essa questão, pergunta-se se os fatos éticos existem independentemente de Deus ou se eles se originam e têm sua força moralmente obrigatória como resultado de um comando divino. Por um lado, se as exigências de ações moralmente boas e ruins são independentes de Deus, então Deus está sujeito a essas exigências ou não? Em caso afirmativo, Deus

as observa por necessidade, caso em que o poder de Deus parece limitado, ou ele as observa por vontade ou escolha, caso em que, se não as observasse, ele seria moralmente mau, já que novamente essas exigências determinam ações moralmente boas e más? Por outro lado, se os ditames éticos têm sua fonte e força no fato de Deus os ordenar, Deus poderia ter ordenado o contrário do que ordenou e, assim, inverter o certo e o errado? Por exemplo, Deus poderia ter ordenado que mentíssemos e, nesse caso, a mentira seria obrigatória e até moralmente boa?

## 7.1 Sobre o moralmente certo e errado (*al-ḥusn wa-l-qubḥ*) segundo os mutazilitas

Os teólogos mutazilitas defendiam a posição de que a razão pode adquirir um conhecimento do que é moralmente certo e errado, precisamente porque os padrões de certo e errado são supostamente objetivos e não arbitrários e, portanto, são independentes do simples fato de Deus os ordenar. As posições deles são apresentadas no contexto da responsabilidade moral (veja Hourani 1971 e 1985 e Vasalou 2008). Para os teólogos mutazilitas, embora talvez a razão não possa descobrir todas as ações pelas quais alguém é religiosamente responsável para ser um muçulmano devoto (como rezar cinco vezes ao dia ou evitar a carne de porco), é possível conhecer as responsabilidades humanas éticas mais gerais (como evitar mentir e honrar o benfeitor). Isso ocorre porque, de acordo com os mutazilitas,

as propriedades que tornam uma ação boa ou ruim, e pelas quais alguém é moralmente responsável, são qualidades objetivas relativas à ação, à(s) consequência(s) da ação ou ao agente da ação. Essas propriedades morais são objetivas precisamente porque observamos – seja por meio da autorreflexão ou da inferência do comportamento externo de outros – o benefício ou o dano que uma ação causa. Assim, em uma linha consequencialista, esses mutazilitas relacionam o moralmente bom com o que é genuinamente benéfico e o moralmente mal com o que é prejudicial. A religião, então, confirma o que a razão sabe sobre o status moral de uma ação e sua(s) consequência(s).

Uma vez que, para esses pensadores, o status ético de uma ação não depende de um comando divino, surge a questão de saber se Deus é obrigado a se comportar eticamente. ‘Abd al-Jabbār argumentou que as exigências éticas são obrigatórias e aplicáveis não apenas aos agentes humanos, mas também a Deus e sua ação (‘Abd al-Jabbār *al-Ta’dil*: 52-70). Assim, ele argumenta que se se negar que Deus seja obrigado a fazer e ordenar o que é moralmente bom, as ordens e proibições dadas nas escrituras seriam não apenas arbitrárias, mas possivelmente até mutáveis e não confiáveis. Por exemplo, se se permitisse que Deus pudesse mentir, então Deus ou os profetas poderiam estar mentindo sobre o que é necessário para a salvação ou o que leva à condenação, e nesse caso todo o ensinamento religioso estaria sob suspeita, uma posição que ‘Abd al-Jabbār simplesmente considerava inaceitável.

## 7.2 Respostas aos mutazilitas

A maioria dos pensadores muçulmanos medievais, sejam eles filósofos, teólogos ou Sufis, reconhecia alguma necessidade da religião para se ter uma compreensão completa das coisas éticas. Embora eles geralmente admitissem que os seres humanos têm algum reconhecimento intuitivo das virtudes e do que é moralmente bom e mal, eles enfatizavam que várias condições humanas limitam nossa capacidade de sempre julgar corretamente o status ético de determinadas ações. Um desses limites são nossos inerentes limites cognitivos. Assim, o mestre sufi Ibn ‘Arabī clama que, por que a bondade ou a maldade morais das ações pode depender de certas condições que a razão humana não pode compreender, a revelação divina é necessária para nos informar sobre o status ético de nossas ações (Ibn al-‘Arabī *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (b), I 459-60 e VII 326). Por exemplo, o que “observamos” ou julgamos ser um benefício pode, considerando todos os aspectos, ser de fato prejudicial, e o mesmo vale para nossos julgamentos sobre o que é prejudicial. Somente a partir de uma “perspectiva do olho de Deus” é possível ter certeza de que, de fato, todos os aspectos foram considerados. Além de nossos inerentes limites cognitivos, as condições pessoais e sociais afetam a confiabilidade de nossos julgamentos éticos. Por exemplo, o jurista sunita, Ḥakīm al-Tirmidhī (m. c. 869), observou que, embora a razão tenha alguma participação na elaboração de julgamentos morais sólidos, o egoísmo e o desejo humano por benefícios e prazeres materiais dificultam nossa capacidade de sempre raciocinar correta e objetivamente sobre o que é eticamente certo e errado (Tirmidhī *Kitāb*

*Ithbāt al-'ilal*, 67-78). Fārābī e Ibn Sinā identificam ainda outra condição humana que demanda que a religião ajude a razão a determinar as regras éticas corretas. Eles sustentavam que os julgamentos éticos e políticos não são verdades necessárias *a priori*, mas regras específicas bem conhecidas e comumente aceitas (*tafṣīlāt*), adquiridas a partir da observação de várias práticas durante longos períodos. Assim, sem conhecer essa história sociocultural que a religião preserva, não se pode saber o que é eficaz para viver uma vida boa e virtuosa aqui na terra (Fārābī *Perfect State* [*Cidade virtuosa*], 77-8 e Avicenna *MetaH*: 10.2-4; veja também Erlwein 2019).

Em geral, os teólogos asharitas e maturiditas criticaram veementemente a posição mutazilita de que a razão por si só pode descobrir até mesmo as exigências éticas gerais que recaem sobre os seres humanos e Deus. As críticas deles destacam as implicações teológicas inaceitáveis da posição mutazilita e os limites inerentes da razão humana. A crítica mais comum vem da implicação teológica de que Deus é compelido ou obrigado a fazer o bem. Lembre-se de que a posição geral dos mutazilitas, como 'Abd al-Jabbār articulou, sustenta que o bem e o mal são propriedades inerentes às ações, independentemente de seus agentes, e, portanto, como Deus é bom, Ele é moralmente compelido a fazer o bem. Uma implicação óbvia dessa posição é que, se Deus não pode realizar ações más, então o poder de Deus é limitado e, portanto, Deus não é totalmente onipotente. Do ponto de vista teológico, os teólogos asharitas consideraram essa implicação inaceitável. Consequentemente, eles negaram que o bem e o mal sejam propriedades inerentes às ações e,

em vez disso, reivindicaram que todos os padrões éticos dependessem do que o próprio Deus ordena.

Quanto às críticas contra a posição mutazilita a partir da natureza da razão humana, os teólogos asharitas e maturiditas se valeram de todos os argumentos que já vimos sobre os limites de nossas capacidades cognitivas e as restrições de nossa condição humana. Assim, por exemplo, Māturīdī insiste no argumento de que, embora os seres humanos possam ter alguma noção dos princípios éticos gerais e do que é moralmente bom e mal, esses julgamentos são sempre instáveis dada a fragilidade de nossas capacidades cognitivas. Consequentemente, a religião é sempre necessária para estabelecer em base sólida nossos julgamentos morais (Māturīdī KT: 346-51).

Os estudiosos asharitas e maturiditas também acrescentaram outros argumentos ao arsenal de críticas contra a teoria ética mutazilita. Por exemplo, no *Guia para provas conclusivas*, Juwaynī apresenta uma explicação do bem e do mal que, de certa forma, antecipa a teoria moral de David Hume em setecentos anos (Juwaynī *Proofs [Provas]*, 141-136). A posição mutazilita se assenta em dois elementos-chave: (1) que algumas ações ou são inerente e racionalmente boas ou inerente e racionalmente más e (2) a suposição implícita de que um agente racional deve agir de forma racional. Juwaynī simplesmente nega que as ações morais sejam inerentemente racionais e que, conseqüentemente há algo de irracional quando alguém pratica uma boa ou uma má ação. Certamente as ações podem ser obrigatórias e louváveis ou proibidas e censuráveis, mas não racionais. Antes, prossegue Juwaynī, quando, por meio de autorreflexão ou inferência se reconhece que certas ações são

aparentemente benéficas e outras aparentemente prejudiciais, simplesmente se reconhece instintivamente que essas ações produzem prazer ou dor. É o instinto natural do ser humano (e de todos os animais) de buscar o prazer e evitar a dor que motiva a ação, e não alguma propriedade racional inerente do objeto que a razão capta.

Da mesma forma, Ghazālī rejeitou a posição dos mutazilitas, que, segundo ele, baseava-se em uma ambiguidade dos significados dos termos “bom”, “mal” e “obrigatório” (*wājib*). Para Ghazālī, quando alguém diz que uma ação é “boa” ou “má”, esses julgamentos de valor devem ser entendidos em termos de intenção ou propósito em relação ao agente ou ao afetado pela ação. Assim entendido, uma ação é boa se atingir o objetivo pretendido e má se não atingir. Embora a razão possa direcionar e definir as intenções de alguém, a imaginação e a estimativa (*wahm*), bem como nossas paixões e apetites, também podem. Essas últimas faculdades, no entanto, frequentemente não conseguem chegar ao que é benéfico ou prejudicial para nós e, portanto, não conseguem chegar ao que um agente pretendia, considerando todas as perspectivas. A lei divina fornece precisamente a posição referente a “todas-as-perspectivas-consideradas”.

Quanto à razão humana determinar o que é moralmente necessário para Deus, Ghazālī continua dizendo que, como o bem e o mal estão relacionados às intenções do agente, é impossível para a razão por si determinar se as ações de Deus são boas ou más, pois simplesmente não conhecemos as intenções de Deus independentemente da revelação. Fakhr al-Dīn al-Rāzī desenvolveu uma defesa semelhante (F. D. Rāzī *al-Maṭālib*, 289-304; ver também

Shihadeh 2006 e 2021). Ora, em vez de entender o bom e o mal em relação às intenções de um agente, Razi os explica em termos consequencialistas: as ações são boas quando, em relação ao agente ou à pessoa afetada pela ação, são benéficas ou agradáveis e más quando são prejudiciais ou dolorosas. Como Deus não precisa de benefícios e de forma alguma pode sofrer dor, há um sentido em que as ações dele estão simplesmente além do bem e do mal.

À luz de sua negação de que haja qualquer padrão de certo e errado, objetivo e independente de Deus, ao qual Deus esteja sujeito, os asharitas foram acusados de minar a justiça de Deus e tornar arbitrária a bondade ou a maldade das ações. Isso porque, se não houvesse limites para o que Deus pode ordenar moralmente, então o que Deus quis que fosse bom ou mal no passado, ele poderia querer no futuro querer e ordenar que fosse o contrário. De fato, Deus pode infligir dor a um inocente sem motivo algum e, ainda assim, essa ação seria boa precisamente porque Deus a ordenou. Os asharitas não eram insensíveis a essa queixa. Embora tanto al-Juwaynī quanto Ghazālī insistissem na onipotência absoluta de Deus e, portanto, na possibilidade de Deus agir arbitrariamente, eles também observam que uma ação apenas é de fato arbitrária se for de fato executada, não se sua ocorrência for meramente possível. Assim, a resposta preferida dos asharitas à queixa de arbitrariedade foi que a possibilidade da ocorrência não é a ocorrência da possibilidade; Deus confirma via revelação que ele recompensa pelas boas ações e pode punir apenas aqueles que não cumprem o que é decretado pela revelação (Juwaynī *Proofs* [Provas], 157-64, 209-11 e Ghazālī *Moderation* [Moderação], 172-88).

## 8. Bibliografia

### 8.1 Fontes primárias

‘Abd al-Jabbār (m. 1025)

[*al-Ta’dīl*], *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī (ed.), Cairo: al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta’līf wa-l-Nashr, vol. 6, part 1: *al-Ta’dīl wa-l-tajwīr*, 1962.

[*al-Aṣlah*], *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-‘adl*, Muṣṭafā al-Saqqā (ed.), Cairo: al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta’līf wa-l-Nashr, vol. 14: *al-Aṣlah, istiḥqāq al-dhamm, al-tawba*, 1965.

[SUK], *Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa*, ‘Abd al-Karīm Uthmān (ed.), Cairo: Maktabat al-Wahba, 1996; first printing 1965.

Ash‘arī, Abū I-Ḥasan (m. 935/6)

[MI], *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Hellmut Ritter (ed.), Second Edition, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980. First Edition Published in 1929.

[EIF], *al-Ibāna ‘an Uṣūl al-Diyāna: The Elucidation of Islam’s Foundation*, Walter C. Klein (trans.), New Haven, CT: American Oriental Association, 1940.

[TAAT], *The Theology of al-Ash‘arī: The Arabic Texts of al-Ash‘arī’s Kitāb al-Luma’ and Risālat Istiḥsān al-khawḍ fī ‘ilm al-kalām*, Richard J. McCarthy (ed./tran.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Avicenna (m. 1037)

[AT], *Avicenna on Theology*, Arthur J. Arberry (trans.), Westpoint, CT: Hyperion Press, 1951.

[DA], *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of the Kitāb al-Shifā'*, Fazlur Rahman (ed.), London: Oxford University Press, 1959.

[*al-Najāt*], *Kitāb al-Najāt fī l-ḥikma al-mantiqiyya wa-l-ṭabī'iyya wa-al-Ilāhiyya*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dār al-Āfāqi l-Jadīda, 1985.

[ITN<sub>1</sub>], *Ibn Sina's Remarks & Admonitions: Physics & Metaphysics, An Analysis and Annotated Translation (= al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt, nimāṭ 1-7)*, Shams C. Inati (trans.), New York: Columbia University Press, 2014.

[ITN<sub>2</sub>], *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four (= al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt, nimāṭ 8-10)*, Shams Inati (trans.), London & New York: Kegan Paul International, 1996.

[MetaH] *The Metaphysics of The Healing*, Michael E. Marmura (ed./trans.), Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

[PhysH], *The Physics of The Healing*, Jon McGinnis (ed./trans.), Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009.

**Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib (m. 1013)**

[*al-Tamhīd*], *Kitāb al-Tamhīd*, Richard J. McCarthy (ed.), Beirut: Librairie Orientale, 1957.

**Fārābī, Abū Naṣr (m. 950)**

[*al-Siyāsa*], *al-Siyāsa l-madaniyya l-mulaqqab bi-mabādi' al-mawjūdāt*, Fauzi Najjār (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.

[*Perfect State*] [*Cidade virtuosa*], *al-Farabi on the Perfect State (Mabādi' arā' ahl al-madīnat al-fāḍilah)*, Richard Walzer (ed./trans.), Oxford: Clarendon Press, 1985.

[*al-Tanbīh*], *al-Tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*, Ja'far Āl Yāsīn (ed.), Beirut: Dār al-Manāhil, 1985.

[*al-Milla*], *Kitāb al-Milla wa nuṣūṣ ukhrā*, Muḥsin Maḥdī (ed.), third edition, Beirut: Dār al-Mashriq, 2001.

*Alfarabi: The Political Writings, Volume 1: "Selected Aphorisms" and Other Texts*, Charles E. Butterworth (trans.), Ithaca, NY/London: Cornell University Press, 2001.

*al-Ta'liqāt*, Seyyed Hossein Mousavian (ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2014.

**Ghazālī, Abū Ḥāmid (m. 1111)**

[*al-Munqidh*], *al-Munqidh min ḍalāl (Erreuer et Délivrance)*, Farid Jabre (ed./trans.), Beirut: Librairie Orientale B.P., 1969.

[*Deliverance*] [*Livrador*], *Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Ḍalāl and Other Relevant Works of Ghazālī*, Richard J. McCarthy (trans.), Louisville, KY: Fons Vitae, 1980.

[*Incoherence*] [*Incoerência*], *The Incoherence of the Philosophers*, Michael E. Marmura (ed./trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2000.

[*FDU*], *Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence: The Revival of the Religious Sciences Book XXXV*, David B. Burrell (trans.), Louisville, KY: Fons Vitae, 2001.

*A Return to Purity in Creed*, 'Abduhhāh bin Ḥamīd 'Alī (trans.), Philadelphia, PA: Lamp Post Productions, 2008.

[*Moderation*] [*Moderação*], *Ghazālī's Moderation in Belief*, Aladdin M. Yaqub (trans.), Chicago & London: Chicago University Press, 2013.

[*Forty Principles*] [*Quarenta princípios*], *Al-Ghazālī's Forty Principles of the Religion (al-Arba'in fi Uṣūl al-Dīn)*, Nasir Abdussalam (trans.), London: Turath Publishing, 2016.

**Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn (m. 1240)**

*al-Futūḥāt al-Makkiyya* (a), [\*\*\*no editor given [JM] \*\*\*?], Cairo: Dār al-kutub al-'Arabiyya al-kubra, 1911.

*al-Futūḥāt al-Makkiyya* (b), I-XIII, 'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb (ed.), Cairo: al-Majlis al-a'lā lil-Thaqāfa, 2017.

**Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan (m. 1015)**

[*Mujarrad Maqālāt*], *Mujarrad Maqālāt al-Shaykh Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī*, Daniel Gimaret (ed.), Beirut: Dār al-Mashriq, 1987.

**Ibn Ḥanbal, Aḥmad (m. 855)**

*Al-Radd ‘alá l-jahmiyya, wa-l-zanādiqa*, Sabri b. Salāma Shāhīn (ed.), Riyad: Dār al-Thabāt lil-Nashr wa-l-Tawzī‘, 2003.

**Ibn al-Malāhimī (m. 1141)**

[*al-Fā’iq*], *Kitāb al-Fā’iq fī uṣūl al-dīn*, W. Madelung and M. McDermott (eds), Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2007.

**Ibn Mattawayh**

[*al-Tadhkira*], *al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-a’rāḍ*, Daniel Gimaret (ed.), 2 vols., Cairo: Institut français d’archéologie orientale, 2009.

**Ibn Rushd (ou Averroís, m. 1198)**

[*Tahafut*], *Averroès’ Tahafot al-Tahafot*, Maurice Bouyges (ed.), Beirut: Dār al-Mashriq Sarl, 1992. Translated in *Averroès’ Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Simon van den Bergh (trans.), Oxford: Oxford University Press, 1954.

[*Metaphysics*] [*Metafísica*], *Ibn Rushd’s Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*, Charles Genequand (trans.), Leiden: Brill, 1986. Doi:10.1163/9789004451087

[*Questions*] [*Questões*], *Averroès’ Questions in Physics: from the Unpublished Sêfer ha-derûšim ha-tib’îyîm*, Helen Tunik Goldstein (ed./tran.), (The New *Synthese* Historical Library: Texts and Studies in the History of Philosophy 39), Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1991. doi:10.1007/978-94-009-2151-1

[*Decisive*] [*Tratado decisivo*], *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, Charles E. Butterworth (ed./trans.), Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001.

[*Expositions*] [*Exposições*], *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, Ibrahim Y. Najjar (trans.), Oxford: Oneworld Publication, 2001.

**Ibn Ṭufayl (m. 1185)**

[HIY], *Hayy Ibn Yaqzān*, Lenn E. Goodman (trans.), Los Angeles, CA: Gee Tee Bee, 2003.

**Juwaynī, Imām al-Haramayn (m. 1085)**

[*Al-Irshād*], *Kitāb al-Irshād ilá qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*, Muḥammad Yūsuf Mūsā and 'Alī 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Ḥamīd (eds), Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2002.

[*Proofs*] [*Provas*], *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, (*Kitāb al-Irshād ilá qawāṭi' al-adilla fī uṣūl al-i'tiqād*), Paul E. Walker (trans.), Reading, UK: Garnet Press, 2000.

**Kindī, Abū Yūsuf (m. c. 866)**

[RKF], *Rasā'il al-Kindī l-falsafyya*, Muhammad Abū Rīda (ed.), Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950-1953.

[PWK], *The Philosophical Works of al-Kindī*, Peter Adamson and Peter E. Porman (trans.), Oxford/New York: Oxford University Press, 2012.

**Māturīdī, Abū Manṣūr (m. 944)**

[KT] *Kitāb al-Tawḥīd*, Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi (eds.), Ankara: İSAM, 2003.

**Mullā Ṣadrā (m. 1636)**

[*Penetrations*] [*Penetrações*], 2014, *The Book of Metaphysical Penetrations: A Parallel English-Arabic Text*, Seyyed Hossein Nasr (ed./trans.), Provo: Brigham Young University, 2014.

**Nasafī, Abū l-Mu'īn Maymūn ibn Muḥammad (m. 1115)**

[TA], *Tabṣīrat al-adilla*, Hüseyin Atay and Şaban Ali Düzgün (eds), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

**Rāzī, Abū Ḥātim (m. c. 933)**

*The Proofs of Prophecy: A Parallel English-Arabic Text (A'lām al-nubūwah)*, Tarif Khalidi (ed./trans.), Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2011.

**Rāzī, Fakhr al-Dīn (m. 1210)**

[*Opinions*] [*Opiniões*], *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wa-l-muta'akhhirīn min al-'ulamā' wa-l-ḥukamā' wa-l-mutakallimīn*, Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (ed.), Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1978.

[*al-Maṭālib*], *al-Maṭālib al-'āliyya min al-'ilm al-ilāhī*, Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqa (ed.), Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987.

**Shahrastānī, 'Abd al-Karīm (m. 1153)**

[*Summa*], *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī, Kitāb Nihāyatu 'l-iqdām fi 'ilmi 'l-kalām*, Alfred Guillaume (ed./trans.), London: Oxford University Press, 1934.

[*al-Milal*], *al-Milal wa-l-niḥal*, Aḥmad Fahmī Muḥammad (ed.), 3 vols., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992.

**Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar (m. 1390)**

[*Creed*] [*Credo*], 1950, *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī*, Earl Edgar Elder (trans.), New York: Columbia University Press, 1950.

**Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Alī Ḥakīm (m. c. 869)**

*Kitāb Ithbāt al-'ilal*, Khālīd Zahrī (ed.), Rabat: Jāmi'at Muḥammad al-Khāmis, Kulliyyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya, 1998.

**Seleções de vários das obras acima citadas podem ser encontrados em:**

[MR07] McGinnis, Jon and David C. Reisman (eds.), 2007, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

## 8.2 Fontes secundárias

- Abou El Fadl, Khaled, Ahmad Atif Ahmad, and Said Fares Hassan (eds.), 2019, *Routledge Handbook of Islamic Law*, (Routledge Handbooks), London/New York: Routledge. doi:10.4324/9781315753881
- Acar, Rahim, 2010, "Creation: Avicenna's Metaphysical Account", in *Creation and the God of Abraham*, David B. Burrell, Carlo Cogliati, Janet M. Soskice, and William R. Stoeger (eds.), New York: Cambridge University Press, 77-90. doi:10.1017/CBO9780511778063.008
- Adamson, Peter, 2021, *Al-Rāzī*, (Great Medieval Thinkers), New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780197555033.001.0001
- Alston, William P., 1985, "Functionalism and Theological Language", *American Philosophical Quarterly* 22(3): 221-230.
- Al-Akiti, M. Afifi, 2004, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and Al-Ġazālī", in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Jon McGinnis (ed.), Leiden/Boston: Brill, 189-212. doi:10.1163/9789047405818\_014
- Amin, Wahid M., 2020, "From the One, Only One Proceeds': The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics", *Oriens*, 48(1-2): 123-155. doi:10.1163/18778372-04801005
- Black, Deborah L., 2006, "Knowledge (*ʿilm*) and Certitude (*yaqīn*) in al-Fārābī's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(1): 11-45. doi:10.1017/S0957423906000221
- Burrell, David B., 1986, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

- Byrne, Celia, 2019, "The Role of Essentially Ordered Causal Series in Avicenna's Proof for the Necessary Existent in the *Metaphysics of the Salvation*", *History of Philosophy Quarterly* 36(2): 121-38.
- Chittick, William C., 2005, *Ibn 'Arabi, Heir to the Prophets*, Oxford: Oneworld Publications.
- Davidson, Herbert A., 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Dadikhuda, Davlat, 2020, "Rule of the One: Avicenna, Bahmanyār, and al-Rāzī on the Argument from the *Mubāḥathāt*", *Nazariyat Islam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, 6(2): 69-97. doi:10.12658/Nazariyat.6.2.M0114en
- Emon, Anver M., 2010, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford/New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199579006.001.0001
- Erlwein, Hannah C., 2019, "Ibn Sīnā's Moral Ontology and Theory of Law", in *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*, Peter Adamson (ed.), Berlin/Boston: De Gruyter, 29-52. doi:10.1515/9783110552386-004
- Fakhry, Majid, 1958, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, London: George Allen and Unwin.
- Frank, Richard M., 1978, "Reason and revealed law: a sample of parallels and divergences in kalām and falsafa", in Georges C. Anawati et Louis Gardet, *Recherches d'Islamologie: recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Louvain: Peeters Publishers, 123-38.
- , 1989, "Knowledge and *Taqīd*: The Foundations of Religious Belief in Classical Ash'arism", *Journal of the American Oriental Society*, 109(1): 37-62. doi:10.2307/604336

- Griffel, Frank, 2004, "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 14(1): 101-144. doi:10.1017/S0957423904000025
- Hansberger, Rotraud, 2010, "*Kitāb al-Hiss wa-l-maḥsūs*: Aristotle's Parva naturalia in Arabic Guise", in Pierre-Marie Morel and Christophe Grellard (eds.) *Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune antique et médiévale*, Paris: Éditions de la Sorbonne Series, 143-62, DOI : 10.4000/books.psorbonne.17595
- Hourani, George Fadlo, 1971, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbār*, Oxford: Clarendon Press.
- , 1985, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge/New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511570780
- Kalin, Ibrahim, 2014, *Mullā Ṣadrā*, New Delhi: Oxford University Press.
- Kogan, Barry S., 1985, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany, NY: State University of New York Press.
- López-Farjeat, Luis Xavier, 2016, "Causality in Islamic Philosophy", in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (eds.), London/New York: Routledge, 131-40.
- Marmura, Michael E., 1960, "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", *Mediaeval Studies*, 22: 232-239; reprint in Marmura 2005 171-9. doi:10.1484/J.MS.2.305953
- , 1964, "Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Teleology" in W. S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom: Essays in Honour of T. J. Meek*, Toronto: Toronto University Press, 159-78; reprint in Marmura 2005: 197-216.
- , 1989, "Ghazālī on Bodily Resurrection and Causality in the *Tahāfut and Iqtisād*", *Aligarh Journal of Islamic Thought* 2: 46-75; reprint in Marmura 2005: 273-99.

- , 2005, *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, New York: Global Academic Publishing.
- Mayer, Toby, 2001, "Ibn Sina's 'Burhan Al-Siddiqin'", *Journal of Islamic Studies*, 12(1): 18-39. doi:10.1093/jis/12.1.18
- McGinnis, Jon, 2010a, "Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21: 199-221.
- , 2010b, *Avicenna*, (Great Medieval Thinkers), New York/Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195331479.001.0001
- , 2022, "Simple Is as Simple Does: Plantinga and Ghazālī on Divine Simplicity", *Religious Studies*, 58(S1): S97-S109. doi:10.1017/S0034412522000130
- Morewedge, Parviz, 1979, "A Third Version of the Ontological Argument in the Ibn Sinian Metaphysics", in P. Morewedge (ed.) *Islamic Philosophical Theology*, Albany, NY: State University of New York Press, 188-222.
- Ormsby, Eric Linn, 1984, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Perler, Dominik and Rudolph, Ulrich, 2000, *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, 2012, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, fifth edition, Oxford/New York: Oxford University Press.

- Plantinga, Alvin, 1980, *Does God Have a Nature*, Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Rahman, Fazlur, 1975, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī)*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Rashed, Marwan, 2000, “Abū Bakr al-Rāzī et le kalām”, *MIDEO*, 24: 39-54. doi:10.2143/MID.24.0.565631
- Rudolph, Ulrich, 1996 [2015], *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, (Islamic philosophy, theology, and science 30), Leiden/New York: E.J. Brill. Translated as *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, Rodrigo Adem (trans.), (Islamic History and Civilization / Studies and Texts 100), Boston/Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004452138 (de) doi:10.1163/9789004261846 (en)
- Sabra, Abdelhamid I., 2006, “*Kalām* Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing *Falsafa*”, in James E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 152, Leuven/Paris/Dudley, MA: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies, 199-272.
- Schmidtke, Sabine, 2016a, “The Mu‘tazilite Movement (III): The Scholastic Phase”, in Schmidtke 2016b: 159-180 (ch. 9).
- (ed.), 2016b, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, (Oxford Handbooks), Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199696703.001.0001
- Schöck, Cornelia, 2016, “Jahm b. Ṣafwān (d. 128/745-6) and the ‘Jahmiyya’ and Ḍirār b. ‘Amr (d. 200/815)”, in Schmidtke 2016b: 55-80 (ch. 3).
- Shihadeh, Ayman, 2006, *The Teleological Ethics of Fakhr Al-Dīn al-Rāzī*, (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 64), Leiden/Boston: Brill. doi:10.1163/9789047409007

- , 2021, “Psychology and Ethical Epistemology: An Ash‘ari Debate with Mu‘tazili Ethical Realism, 11th-12th C.”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 21(2): 81-102. doi:10.5617/jais.9573
- Siddiqui, Sohaira Zahid M., 2019, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*, (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge/New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108654784
- Stroumsa, Sarah, 1999, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawāndī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden: Brill.
- Taylor, Richard, 2018, “Averroes and the Philosophical Account of Prophecy”, *Studia graeco-arabica*, 8: 287-304.
- Van Ess, Josef, 2000, “Tashbīh wa-Tanzīh”, in P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. Van Donzel and W. P. Heinrichs (eds.) *The Encyclopedia of Islam*, second edition, vol. X, Leiden: Brill.
- Vasalou, Sophia, 2008, *Moral Agents and their Deserts: The Character of Mu‘tazilite Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Walzer, Richard, 1957, “Al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination”, *The Journal of Hellenic Studies*, 77(1): 142-148. doi:10.2307/628647
- Watt, W. Montgomery, 1973, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , 1992, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Williams, Wesley, 2002, “Aspects of the Creed of Imam Ahmad Ibn Hanbal: A Study of Anthropomorphism in Early Islamic Discourse”, *International Journal of Middle East Studies*, 34(3): 441-463. doi:10.1017/S0020743802003021
- Winter, Timothy (ed.), 2008, *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, (Cambridge Companions to Religion), Cambridge/New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL9780521780582

Estudos em história da filosofia árabe e islâmica, vol. III, pt. 2

Wolfson, Harry Austryn, 1976, *The Philosophy of Kalam*, Cambridge/London: Harvard University Press.

Zarepour, M. S., 2022, *Necessary Existence and Monotheism*, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/9781108938112

## 9. Ferramentas acadêmicas

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

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

## 10. Outros recursos disponíveis on-line

[Beliefs and Daily Lives of Muslims](#) [Crenças e vida cotidiana dos muçulmanos], pesquisa breve e informativa sobre os princípios básicos do Islã.

[Islamic Philosophy Online](#) [Filosofia islâmica online], site com visões gerais de alguns dos principais filósofos muçulmanos, além de listas de suas obras e links para muitas dessas obras.

Estudos em história da filosofia árabe e islâmica, vol. III, pt. 2

[Bibliographic Guides in Medieval Islamic Philosophy and Theology](#)

[Guias bibliográficos em filosofia e teologia islâmica medieval), lista atualizada anualmente de novas pesquisas, mantida por Thérèse-Anne Druart.



# Filosofia da linguagem e lógica árabe e islâmica<sup>1</sup>

Tony Street  
Nadja Germann

A lógica árabe é uma tradição filosófica que perdura de meados do século VIII até os dias atuais. Por muitos anos, o estudo ocidental da lógica árabe tendeu a se concentrar nas partes iniciais de sua história, especialmente nos antecedentes gregos da lógica árabe e nos escritos dos filósofos fundadores, Alfarabi (m. 950), Avicena (m. 1037) e Averróis (m. 1198). Recentemente, no entanto, houve notáveis incursões para além dessas áreas de concentração tradicional, e faço

---

<sup>1</sup> Tradução de Mariana Goncalves de Freitas.

Publicado *pela primeira vez em 23 de julho de 2008; com revisão substancial em 11 de novembro de 2013*. O texto a seguir é a tradução do verbete de Tony Street e Nadja Germann, *Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/arabic-islamic-language/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language>. Gostaríamos de agradecer aos autores e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

um esforço especial neste artigo para mencionar as contribuições dos lógicos posteriores ao século XII para a resolução filosófica de pontos controversos.<sup>2</sup>

A seção 1 deste artigo fornece algum contexto histórico para uma vasta gama de obras lógicas, e a seção 2 fornece vários textos como amostras dos argumentos filosóficos que elas contêm. A avaliação filosófica dos argumentos é uma tarefa que está em andamento na literatura secundária, e faço referência a algumas dessas avaliações nas notas. Meu interesse principal, no entanto, é apresentar um conjunto de textos que ilustram a trajetória dos argumentos desenvolvidos durante um período de formação da disciplina.

Meu termo preferido para o material que abordo é “lógica árabe”. O termo, tal como o utilizo, refere-se a uma tradição de lógica enraizada nos textos traduzidos do grego para o árabe em um movimento que teve início no século VIII d.C. A tradição gradualmente se estabeleceu em um conjunto de termos técnicos para traduzir e discutir o corpus aristotélico e os comentários associados a eles da antiguidade tardia, e ela também chegou a um acordo sobre quais eram os principais problemas do corpus que exigiam solução. Focada inicialmente nesses problemas, uma linha contínua de

---

<sup>2</sup> Há outras visões gerais sobre o assunto. As mais recomendadas são: Arnaldez 1991, bom para a interrelação entre a lógica e as ciências islâmicas; Black 1998, bom para ter uma visão geral das questões filosóficas específicas da lógica árabe; Gutas 1993, excelente em gêneros, bibliografia básica e resumo histórico; Rescher 1964, indispensável, com um resumo histórico e detalhes biobibliográficos dos principais lógicos em toda a tradição; El-Rouayheb 2010a para uma visão geral dos importantes desenvolvimentos do século XIII na tradição.

discussões evoluiu e foi levada adiante de uma forma ou de outra até hoje.

Pode-se dizer que a lógica árabe é islâmica em dois sentidos, ambos – em minha opinião – de importância limitada. Em primeiro lugar, foi como resultado das conquistas muçulmanas a partir do século VII que o árabe se tornou o principal idioma do aprendizado. No entanto, além de determinar o idioma para o qual os textos fundadores do movimento foram traduzidos, a religião dos conquistadores não desempenhou nenhum papel significativo no desenvolvimento da disciplina. Em segundo lugar, a tradição da lógica árabe após o século XIII foi encontrar um lugar na educação das madraças e, como resultado, teve que se confrontar com várias disciplinas islâmicas que tratavam de gramática, retórica e argumentação jurídicas; nesse processo, a lógica árabe renunciou a suas pretensões de lidar com o discurso dialético, retórico e poético. Porém, quando a lógica árabe foi definida nos currículos das instituições de ensino, a maioria dos aspectos formais do que viria a ser chamado de “lógica” (*mantiq*) já havia se cristalizado.

O fato de ser conduzida em árabe não é – no meu entendimento – nem necessário nem suficiente para que uma lógica seja considerada lógica árabe. A problemática da lógica árabe foi adotada e seu registro de termos técnicos foi calcado ou traduzido para outros idiomas, como persa, turco, hebraico e urdu. Para citar um dos muitos exemplos possíveis, o *Asâs al-iqtibâs*, de Nasîr al-Dîn al-Tûsî, embora escrito em persa, foi capaz de ser vertido de modo exato em árabe no século XV, precisamente porque era lógica árabe escrita em outro idioma. Da mesma forma, outras tradições de lógica foram realizadas em árabe,

mas não são, em minha opinião, lógica árabe. A lógica moderna na tradição inaugurada por Frege, ensinada na maioria das universidades árabes modernas, muitas vezes em árabe, não é lógica árabe. Da mesma forma, se for verdade que os maronitas do século XVIII escreveram tratados lógicos em árabe com base apenas na lógica que haviam estudado em Roma, eles estavam escrevendo lógica latina em árabe, não lógica árabe.

Conteúdo: 1. Esboço histórico; 1.1 As primeiras traduções; 1.2 Aristotelismo farabiano; 1.3 Aristotelismo aviceniano; 1.4 Lógica no século XII; 1.4.1 Ghazâlî e a lógica; 1.4.2 Averróis e o fim do aristotelismo textual; 1.4.3 A tradição aviceniana do século XII; 1.5 A tradição aviceniana na madraça e fora dela; 1.5.1 Râzî e Khûnajî; 1.5.2 Tûsî e a Escola Maragha; 1.5.3 A lógica e a madraça; 1.6 O delineamento das tradições lógicas | 2. Doutrinas lógicas em disputa; 2.1 O sujeito da lógica; 2.1.1 Expressões, significados e inteligíveis; 2.1.2 Inteligíveis segundos; 2.1.3 Concepções e assentimentos; 2.2 O conteúdo do tratado de lógica; 2.2.1 A lógica como uma ciência formal; 2.2.2 Assentimento e a teoria do contexto; 2.2.3 Um *Organon* alternativo?; 2.3 Proposições modais e silogismos modais; 2.3.1 Avicena; 2.3.2 Lógicos pós-avicenianos | 3. Bibliografia | 4. Ferramentas acadêmicas | 5. Outros recursos disponíveis on-line

# 1. Esboço histórico

## 1.1 As primeiras traduções

Os cristãos siríacos adotaram uma tradição de ensino que incluía uma versão truncada do *Organon* de Alexandria (*Isagoge* de Porfírio

seguido das *Categorias*, *De interpretatione* e os primeiros sete capítulos dos *primeiros analíticos*). Essa tradição de ensino continuou sem interrupções durante as conquistas árabes e sob o califado omíada (661-750). Durante esse período, entretanto, ela despertou pouco ou nenhum interesse por parte dos conquistadores muçulmanos.

Foi o advento do califado abássida (750-1258) que sinalizou o início de um interesse pela filosofia por parte da elite governante. Isso deu início a um movimento de tradução que, em primeiro lugar, traduziu as decocções siríacas de filosofia para o árabe, mas que depois se voltou para os próprios textos aristotélicos e para os comentários escritos sobre eles no final da Antiguidade.<sup>3</sup> Um exemplo de uma tradução árabe produzida antes da virada aristotélica é a tradução feita por Ibn al-Muqaffa' (executado em 756) de um tratado de lógica que provavelmente chegou a ele do siríaco por meio do pahlavi (provavelmente de uma introdução à filosofia da antiguidade tardia; veja Gutas 1993: 44 fn. 68). O tratado sinaliza para a *Isagoge*, depois se volta para as *Categorias*, *De interpretatione* e as partes introdutórias dos *Segundos analíticos* sobre silogismos assertóricos (Danishpazhuh 1978). Como Pines apontou há muito tempo, esse material corresponde à lógica antiga (*logica vetus*) do Ocidente latino (Pines 1996). Deve-se ter em mente, entretanto, que há diferenças importantes entre a lógica árabe do século VIII e a lógica antiga da tradição latina. Em primeiro lugar, havia traduções siríacas de outros

---

<sup>3</sup> O movimento de tradução é um fenômeno complexo, e não faremos aqui nenhuma tentativa de lidar com suas motivações ou mudanças de ênfase. Para uma explicação preliminar, ver Gutas 2000; para uma explicação muito mais detalhado, ver Gutas 1998.

textos lógicos aristotélicos disponíveis durante todo esse período (por exemplo, os *Segundos analíticos*; Elamrani-Jamal e Hugonnard-Roche, 1989), de modo que havia estudiosos que tinham uma boa ideia do que os textos posteriores do *Organon* tinham a oferecer. Em segundo lugar, logo após Ibn al-Muqaffa' ter produzido seu tratado, outros estudiosos estavam traduzindo obras aristotélicas completas para o árabe. Sabemos, por exemplo, que o califa al-Mahdí (r. 775-785) encomendou traduções dos *Tópicos* e das *Refutações sofísticas* (Gutas 1993: 43).

O movimento de tradução continuou a ganhar força ao longo do século IX e, na década de 830, um círculo de tradutores estava vagamente coordenado em torno de Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ishâq al-Kindî (m. c. 870). Kindî produziu uma breve visão geral de todo o *Organon* (traduzido em Rescher 1963a), e os membros de seu círculo produziram um epítome e um comentário sobre as *Categorias*, um epítome do *De interpretatione*, uma versão das *Refutações sofísticas* e, provavelmente, uma tradução inicial da *Retórica*<sup>4</sup>.

Um pouco mais tarde, talvez a partir da década de 850, os grandes tradutores cristãos síriacos Hunayn ibn Ishâq (m. 873) e seu filho Ishâq ibn Hunayn (m. 910) começaram a produzir traduções integrais de obras completas do *Organon*, geralmente por meio de traduções síriacas, algumas das quais datavam de antes das conquistas árabes. Um deles (as fontes são incertas) traduziu as *Categorias*, Ishâq traduziu o *De interpretatione*, Hunayn parece ter colaborado com o até então desconhecido Theodorus para traduzir os *Primeiros analíticos*, pai e filho parecem ter participado da produção de uma nova tradução

---

<sup>4</sup> Para o background deste e dos três parágrafos seguintes, ver Peters 1968: 7-30 e Hugonnard-Roche 1989d e artigos subsequentes em Goulet 1989-.

siriaca dos *Segundos analíticos*, e Ishâq forneceu traduções revisadas dos *Tópicos* e da *Retórica*. Talvez tenha sido alguém desse círculo que traduziu a *Poética* para o siríaco.<sup>5</sup>

Apesar dessas conquistas, o círculo de Hunayn não é inequivocamente aristotélico. O próprio Hunayn estava interessado, acima de tudo, em Galeno, e o que sabemos sobre a maior obra lógica de Galeno sabemos por meio de citações da reverenciada lista de Hunayn (Boudon 2000: 458 *On Demonstration* [*Sobre a demonstração*]).

## 1.2 O aristotelismo farabiano

Pouco tempo depois, no entanto, a filosofia de Bagdá foi dominada por peripatéticos de estilo próprio que se apresentavam como reestabelecendo os verdadeiros ensinamentos de Aristóteles após um período de ruptura. Os principais líderes desse movimento foram o cristão siríaco Abû Bishr Mattâ ibn Yûnus (m. 940) e seu jovem colega muçulmano, Abû Nasr Alfarabi (m. 950). No início dos anos 900, Abû Bishr acrescentou traduções do siríaco da *Poética* e dos *Segundos analíticos* ao crescente *Organon* árabe. Ele e seus colegas também contribuíram para uma tradição de comentários sobre cada componente do *Organon*.

Abû Bishr esbarra em cada peça que foi escrita sobre a história da lógica árabe como o defensor desajeitado da opinião de que os

---

<sup>5</sup> Para se ter uma ideia dos complexos de tradução que resultaram dessas práticas de tradução, ver (especificamente sobre o complexo *Primeiros analíticos*) Lameer 1994: capítulo 1.

falantes de árabe precisam aprender lógica grega. Em uma disputa sobre os méritos relativos da gramática e da lógica, convocada para a diversão do vizir, ele confronta um jovem e arrojado oponente, Sîrâfi, que o confunde com uma série de sutilezas gramaticais. A isso, Abû Bishr responde:

Isso é gramática, e eu não estudei gramática. O lógico não precisa de gramática, enquanto o gramático precisa de lógica. Pois a lógica investiga o significado, enquanto a gramática investiga a expressão. Portanto, se o lógico lida com a expressão, isso é acidental, e é igualmente acidental se o gramático lida com o significado. Ora, o significado é mais exaltado do que a expressão, e a expressão é mais humilde do que o significado.<sup>6</sup>

Quaisquer que sejam os méritos da posição de Abû Bishr sobre a relação da lógica com a linguagem, ela resistiu mal à tempestade de críticas de Sîrâfi. As avaliações diferem quanto ao que aprender com essa discussão,<sup>7</sup> mas ela serve pelo menos para mostrar que alguns eram céticos quanto à utilidade da lógica aristotélica. Outros estudiosos muçulmanos foram além de Sîrâfi e consideraram o estudo da lógica impio, principalmente por causa de sua associação com a metafísica. Como disse um estudioso fideísta muitos anos depois, “o

---

<sup>6</sup> Tradução de Abed 1991: xvi (pequenas alterações). Uma tradução de todo o debate é apresentada em Margoliouth 1905.

<sup>7</sup> Entre os que a consideram importante estão Elamrani-Jamal (1983) (com tradução francesa); Endress (1986) (com tradução alemã); Mahdi (1970) (uma avaliação idiossincrática). Entre os que a consideram relativamente insignificante estão Frank; ver sua resenha de Endress em Frank 1990 (concordo com Frank).

acesso a algo mal também é mal” (Ibn as-Salâh (m. 1245), citado em Goldziher 1981: 205-206).

Foi o colega jovem de Abû Bishr, Alfarabi, quem contribuiu de forma notável para o projeto aristotélico, embora não como tradutor (veja agora Rudolph 2012). Na questão da relação da lógica com a linguagem, Alfarabi oferece uma posição um pouco mais sutil do que a de Abû Bishr (ver 2.1.1 abaixo). Ele também afirmou que a lógica era indispensável para analisar as formas de argumentação usadas na jurisprudência e na teologia, uma afirmação que seria adotada um século depois por Abû Hamid al-Ghazâlî (m. 1111), preparando assim o caminho para a introdução da lógica na madraça (ver 1.4.1 abaixo). Para sustentar sua afirmação, Alfarabi escreveu o *Breve tratado sobre raciocínio à maneira dos teólogos*

[...] no qual ele interpretou os argumentos dos teólogos e as analogias (*qiyâsât*) dos juristas como silogismos lógicos de acordo com as doutrinas dos antigos.<sup>8</sup>

Porém, a principal contribuição de Alfarabi para o projeto aristotélico foi uma série de comentários sobre os livros do *Organon* – muitos deles infelizmente perdidos – que representam a mais sofisticada conquista no estudo da lógica aristotélica em árabe. Seu trabalho nessa área tem como objetivo a harmonia menor, o “projeto de forjar uma doutrina única e consistente a partir das teorias às vezes incongruentes encontradas nos muitos tratados de Aristóteles”, e isso

---

<sup>8</sup> Alfarabi *Kitâb al-Qiyâs as-saghîr* [1986] 68.11-12; cf. Sabra 1965: 242a. Para uma análise dos argumentos jurídicos que foram reduzidos a silogismos, ver Lameer 1994: capítulos 6, 7 e 8.

o marca como vinculado a um importante compromisso hermenêutico da antiguidade tardia (ver Wisnovsky 2003: 15, 266). A qualidade dos argumentos de Alfarabi fica clara em seus longos comentários sobre Aristóteles que restaram.<sup>9</sup> Ele é o primeiro pensador verdadeiramente independente da lógica árabe, um fato comemorado pelo título honorífico concedido a ele por Avicena: o Segundo mestre (depois de Aristóteles). Quando Avicena apresentou sua própria silogística, ele anotou cada ponto em que diferia de Alfarabi (Street 2001).

A tradição com a qual Alfarabi estava associado, uma tradição centrada em problemas exegéticos do *Organon*, alcançou seu ápice – uma tradução magnífica e muito glosada do *Organon*<sup>10</sup>) – ao mesmo tempo em que Avicena estava iniciando seu trabalho no Oriente, trabalho que tornaria o *Organon* irrelevante para a grande maioria dos lógicos árabes posteriores.

Esse é um momento decisivo: a tradição farabiana continuou seu trabalho sobre os textos aristotélicos, embora de forma cada vez mais defensiva e reativa aos desafios apresentados por Avicena. A tradição aviceniana, por outro lado, simplesmente ignorou os textos aristotélicos. A tradição farabiana encolheu tão rapidamente que, mesmo no final do século XII, estudar a lógica farabiana significava

---

<sup>9</sup> Cf. Zimmermann 1981; Dänishpazhúh 1989. Para uma avaliação filosófica de uma passagem curta, ver Thom 2008a.

<sup>10</sup> Há duas edições do *Organon* em árabe: Badawî (1948/52) e Jabre (1999). Para observações sobre a natureza das glosas, ver Hugonnard-Roche (1993); ver também a resenha deste artigo: Lameer (1996).

viajar para o norte da África.<sup>11</sup> A Espanha e o norte da África foram seus últimos redutos e a obra de Averróis (ver 1.4.2 abaixo) é mai bem compreendida como um comentário sobre Aristóteles determinado em seu foco e direção pelas críticas de Avicena.

## 1.3 O aristotelismo aviceniano

Ao mesmo tempo em que os filósofos de Bagdá finalizavam a tradução do *Organon* e a equipavam com extensas glosas, Avicena (m. 1037) começava sua carreira bem longe no leste, em Khurasan. Seu estilo de filosofia tornaria os textos aristotélicos irrelevantes para a tradição dominante da lógica árabe depois dele. Guiado por sua Intuição,<sup>12</sup> ele se apresentou como um autodidata capaz de avaliar e reparar a tradição aristotélica. Em outras palavras, a doutrina da Intuição de Avicena proporcionou a ele um aristotelismo livre dos compromissos hermenêuticos da harmonia menor. Na lógica modal, por exemplo (um assunto muito contestado na tradição árabe; ver 2.3 abaixo), ele eliminou os problemas da explicação aristotélica, considerando-os ou como testes da acuidade do aluno ou como erros de Aristóteles na implementação de princípios. Eis o que ele diz no *Silogismo da Cura*, escrito mais ou menos na metade de sua carreira:

Você deve perceber que a maior parte do que os escritos de Aristóteles tem a dizer sobre as misturas modais são

---

<sup>11</sup> Ver a explicação relato das tentativas de ‘Abdallatif al-Baghdâdî (m. 1231) de aprender a lógica de Alfarabi em Stern 1962.

<sup>12</sup> “Intuição” (*hads*) é um termo técnico na filosofia de Avicena; para um tratamento extenso, ver Gutas 1988, especialmente 197-198.

testes e não são opiniões genuínas – isso ficará claro para você em vários lugares [...]. (Avicenna *Qiyâs* [1964] 204.10-12)

Em seus escritos posteriores, Avicena é menos solícito em explicar o que considera inconsistências na silogística de Aristóteles e escreve sobre os problemas nos *Primeiros analíticos* como decorrentes de negligência; um exemplo desse texto é o *Vinte questões*, que acredito ter sido escrito às vésperas do período oriental de Avicena (Street 2010: 100-103; ver periodização em Gutas 1988: 144). Ele consiste em respostas a perguntas sobre silogística enviadas pelos acadêmicos de Shiraz (e, portanto, mostra como o sistema de Avicena deve ter parecido estranho para seus contemporâneos). Por que, perguntam eles, Avicena produziu um sistema silogístico que difere tão radicalmente do de Aristóteles? Em vários pontos, encontramos Avicena apresentando as conclusões de Aristóteles (sobre misturas com proposições de possibilidade como premissas menores) como falhas na implementação de princípios gerais (Avicenna *al-Masâ'il al-gharîba*: [1974] 94.14, 94.20, 94.22, 95.5, 95.11).

A Intuição de Avicena não apenas deixou de lado partes importantes da lógica de Aristóteles, mas também diferiu da interpretação de Alfarabi dessa lógica. Avicena, no entanto, tem maneiras mais consistentemente corteses de se recusar a seguir Alfarabi. Ele se refere a Alfarabi como o “eminente estudioso tardio a quem estamos mais preocupados em direcionar nossas observações” enquanto constrói seu sistema diferente (ver Street 2001).

Para uma visão geral da lógica de Avicena, há agora uma tradução (em inglês) da lógica da *Salvação* de Avicena (ver Avicenna

2011a). Mas, de todas as suas muitas obras<sup>13</sup>, é a *Indicações e lembretes* que teve mais impacto sobre gerações subsequentes de lógicos. Ela se tornou, como Ibn Taymiyya declarou, o Corão dos filósofos (Michot 2000: 599). A partir dela, podemos notar algumas diferenças gerais, mas típicas dos *Segundos analíticos* na silogística. Primeira, as proposições “absolutas” (*mutlaqa*, frequentemente traduzidas como “assertóricas”) têm condições de verdade estipuladas de modo que sejam temporalmente modalizadas (por um “pelo menos uma vez” omitido, de modo que, por exemplo, o contraditório de um absoluto não é um absoluto, as proposições do tipo E absolutas não se convertem, os silogismos de segunda figura com premissas absolutas são estéreis; ver 2.3.1 abaixo). Segunda, Avicena começa a explorar as propriedades lógicas das proposições da forma *todo J é B enquanto J*. Terceira, Avicena divide a silogística em formas conectivas (*iqtirânî*) e repetitivas (*istithnâ’î*), uma divisão que substitui a antiga divisão entre categórica e hipotética (Avicenna *al-Ishârât* [1971] 309, 314, 374).

Segundo o que nós mesmos verificamos, o silogismo forma duas divisões, conectiva e repetitiva. A conectiva é aquele em que um dos dois lados da contradição em que encontramos a conclusão não aparece [nas premissas] explicitamente, mas apenas potencialmente [...]. O repetitivo é aquele em que [a conclusão ou seu contraditório] aparece explicitamente. (Avicenna *al-Ishârât* [1971] 374)

---

<sup>13</sup> Ver Gutas 1988 para obter uma explicação e uma cronologia das principais obras de Avicena, especialmente p. 101 et seq. (*Cura*) e 140 et seq. (*Indicações*).

Como um guia preliminar, podemos chamar um lógico de “aviceniano” se ele adotar estas doutrinas. As *Indicações* não foram o único texto aviceniano importante para a lógica árabe posterior: os lógicos pós-avicenianos exploraram o volume da *Cura* sobre os *Primeiros analíticos* para obter a silogística com premissas condicionais, uma silogística que eles modificaram talvez até mais do que modificaram a silogística modal de Avicena (ver Khûnajî 2010: seção 10; ver também a Introdução de El-Rouayheb, xlv-xlviii).

## 1.4 A lógica no século XII

O século XII é um dos períodos mais complexos de transformação na história intelectual muçulmana. No século anterior, houve o advento da madraça como a principal instituição de ensino no mundo islâmico (Makdisi 1981: 27-32, especialmente 31), e Abû Hâmîd al-Ghazâlî (m. 1111) foi nomeado para a mais prestigiosa dessas novas instituições. Um dos pensadores muçulmanos mais reverenciados de todos os tempos, ele adotou os argumentos de Alfarabi em apoio à utilidade da lógica para a teologia e o direito, especialmente em sua última summa jurídica, *Destilação dos princípios da jurisprudência*, um texto que logo se tornou um dos pilares da madraça. No final do século XII, Averróis também produziu o que foi efetivamente a última obra de lógica da tradição farabiana, obra essa que seria traduzida para o hebraico e para o latim, mas que foi, com pequenas exceções, negligenciado pelos lógicos árabes. Finalmente, no decorrer do século XII, começou a surgir a lógica

aviceniana modificada que seria adotada pelos textos de lógica da madraça.

### 1.4.1 Ghazâlî e a lógica

Antes, e principalmente durante, os séculos X e XI, muito esforço foi despendido para definir quais ciências constituíam o foco adequado da educação de um acadêmico e como essas ciências se relacionavam entre si. Um polímata do século XIV dividiu as ciências da civilização entre aquelas “naturais ao homem e para as quais ele é guiado por sua própria capacidade de pensar, e a de um tipo tradicional que ele aprende com aqueles que as inventaram”. (Ibn-Khaldûn *Muqaddima* [1858] 2:385). Os acadêmicos anteriores haviam feito uma distinção paralela entre as ciências estrangeiras e as ciências islâmicas. A filosofia era a ciência preeminente do primeiro tipo, e a teologia e a jurisprudência, ciências do segundo. Embora a lógica originalmente fizesse parte da filosofia e, devido a essa associação, fosse desprezada por muitos teólogos e juristas (mencionado acima em 1.2), houve uma mudança de atitude no século XII:

Deve-se ser conhecido que os primeiros muçulmanos e os primeiros teólogos especulativos desaprovavam muito o estudo dessa disciplina. Eles a atacaram com veemência e advertiram contra ela. Eles proibiram o estudo e o ensino dela. Mais tarde, desde Ghazâlî (m. 1111) e Fakhraddîn ar-Râzî (m. 1210), os acadêmicos tornaram-se um pouco mais brandos a esse respeito. Desde esta época, eles continuaram a estudar lógica, exceto por alguns que recorreram à opinião dos antigos a respeito dela e a

evitaram e a desaprovaram veementemente (Ibn-Khaldûn *Muqaddima* [1858] 113.13-u; cf. Ibn-Khaldûn 1967: 3143-144).

Ghazâlî teve o maior impacto nesse sentido (ver Rudolph 2005). Tratarei da contribuição de Râzî abaixo (consulte 1.5.1).

Ghazâlî argumentou que, entendida corretamente, a lógica era totalmente livre de pressuposições metafísicas prejudiciais à fé. Isso significava que a lógica poderia ser usada no raciocínio jurídico:

Nós lhe faremos conhecer que a especulação em assuntos jurídicos (*al-fiqhiyyât*) não é distinta da especulação em assuntos filosóficos (*al-'aqliyyât*) em termos de sua composição, condições ou medidas, mas apenas em termos de onde ela tira suas premissas. (Ghazâlî *Mi'yâr* [1961] 28.2-4)

Ghazâlî tendeu a uma posição ainda mais forte no final de sua vida: mais do que ser meramente inofensiva, a lógica era necessária para o conhecimento verdadeiro. Eis o que Ghazâlî tem a dizer no início de seu famoso *Destilação dos princípios da jurisprudência* (referindo-se a dois de suas obras anteriores sobre lógica):

Nesta introdução, mencionamos [...] a condição da definição verdadeira e da demonstração verdadeira e suas divisões em um programa mais conciso do que o que estabelecemos em nosso *Pedra de toque para a especulação* e *Parâmetro do conhecimento* [respectivamente, Ghazâlî 1966 e Ghazâlî 1961]. Essa

introdução não faz parte da soma da ciência dos princípios [jurídicos], nem está entre as das preliminares específicas a ela; ao contrário, é uma introdução a todas as ciências, e aquele que não compreende [a lógica] não é confiável nas suas ciências. (Ghazâlî *Mustasfâ* [1322 AH] 10.15-17)

Apesar de toda a sua importância histórica do processo de introdução da lógica na madraça, a lógica defendida por Ghazâlî era muito diluída para ser reconhecidamente farabiana ou aviceniana.

### 1.4.2 Averróis e o fim do aristotelismo textual

Averróis foi um dos últimos representantes de um aristotelismo moribundo que dedicou todos os seus esforços à tarefa da harmonia menor, reconciliando os textos de Aristóteles uns com os outros. Estudante da filosofia de Bagdá que havia sido transferida para al-Andalus (Dunlop, 1955), Averróis foi treinado na lógica de Alfarabi, cujos vários detalhes ele posteriormente descartou:

Uma das piores coisas que um acadêmico tardio pode fazer é desviar-se dos ensinamentos de Aristóteles e seguir um caminho diferente do de Aristóteles – foi o que aconteceu com Alfarabi em seus textos lógicos [...]. (Averroes *Maqâlât* [1983] 175.6-8)

Para Averróis, as tentativas de Alfarabi de dar sentido às dificuldades dos textos de Aristóteles eram muito fracas para antecipar e responder às críticas de Avicena. Em uma dessas áreas, a da lógica modal, Averróis retornaria ainda aos problemas quatro vezes

ao longo de sua carreira (consulte Elamrani-Jamal 1995) e, perto do fim de sua vida, depois de avaliar os problemas nas interpretações de seus colegas, ele escreveu:

Essas são todas as dúvidas sobre esse assunto. Elas continuaram a nos ocorrer mesmo quando estávamos acostumados a acompanhar nossos colegas nessa questão, em interpretações em virtude das quais nenhuma solução para essas dúvidas é clara. Isso me levou agora (dada minha alta opinião sobre Aristóteles e minha crença de que sua teorização é melhor do que a de todas as outras pessoas) a examinar essa questão seriamente e com grande esforço. (Averroes *Maqâlât* [1983] 181.6-10)

O projeto de Averróis, em seu pleno desabrochar é impulsionado pelas exigências dessa rigorosamente construída harmonia menor e, apesar de tudo, pela reformulação, cada vez mais popular, de Avicena da doutrina Aristotélica. Ambos os aspectos do projeto averróico estão em plena evidência em seus *Ensaaios filosóficos*, alguns dos quais são sobre questões lógicas. Assim, por exemplo, Averróis defende e refina a explicação de Alfarabi sobre a conversão de proposições modais contra o ataque de Avicena e, em seguida, usa essa explicação como base de uma nova interpretação do silogismo modal (ver Thom 2003: capítulo 5, trabalhando com o quarto sistema descrito em Elamrani-Jamal 1995). Um segundo exemplo do modo com o qual Averróis trabalha é sua reavaliação e defesa das doutrinas de Aristóteles sobre o silogismo hipotético contra a divisão alternativa de Avicena em silogismos conectivos e repetitivos (ver Averroes *Maqâlât* [1983]

ensaio 9, 187-207). Os lógicos árabes que fazem uso de Averróis tendem a vir do norte da África ou da Pérsia em certos momentos de nostalgia por um tempo anterior à chegada dos grandes lógicos do século XIII (ver a seção 1.6 abaixo). Ademais, a profunda preocupação de Averróis com os textos aristotélicos fez com que sua obra pudesse ser transportada para as tradições filosóficas hebraicas e latinas.

### 1.4.3 A tradição aviceniana do século XII

Porém o trabalho sobre lógica que era tecnicamente avançado (e, portanto, diferente do de Ghazâlî) e influente sobre os lógicos árabes posteriores (e, portanto, diferente do de Averróis) foi feito por lógicos avicenianos que começaram a reparar e reformular o trabalho de Avicena. Assim como Avicena se declarou livre para reformular Aristóteles conforme a Intuição, esses lógicos que trabalhavam com a lógica de Avicena também se consideravam livres para consertar o sistema de Avicena conforme a necessidade, seja por inconsistências internas ou por exigências intelectuais externas ao sistema. Um dos primeiros representantes importantes dessa tendência é ‘Umar ibn Sahlân as-Sâwî (m. 1148), que começou, em seu *Insights lógicos para Nasîraddîn*, a reformular o silogismo modal de Avicena.<sup>14</sup> No entanto, seriam seus alunos e os alunos de seus alunos que fariam as mudanças finais na lógica de Avicena que caracterizaram a matéria que passou a ser ensinada na madraça.

---

<sup>14</sup> Ver Sâwî 1898; ele educadamente corrige “o mais eminente dos estudiosos posteriores” (*afdal al-muta’akhhirîn*) em questões de silogística: corrigindo aspectos da explicação de Avicena sobre contradição 68.14s.; sobre conversão 76.3s.; sobre modais mistos 91.10s.

## 1.5 A tradição aviceniana na madraça e além dela

Ghazâlî havia introduzido com sucesso a lógica na madraça (embora ela também fosse estudada em outros locais (Endress 2006)). O que aconteceu com ela depois dessa época foi o resultado das atividades de lógicos muito mais talentosos do que Ghazâlî. Esse período foi provisoriamente chamado de Era de Ouro da filosofia árabe (Gutas 2002). Foi nesse período, e especialmente no século XIII, que foram introduzidas as principais mudanças na cobertura e na estrutura da lógica aviceniana; essas mudanças foram introduzidas principalmente em tratados independentes sobre lógica. Foi observado que o século XIII foi a época em que “fazer lógica em árabe estava completamente desconectado da exegese textual, talvez mais do que em qualquer outro momento antes ou depois” (El-Rouayheb 2010b: 48-49). Muitos dos principais livros didáticos para o ensino de lógica nos séculos posteriores vêm desse período.

### 1.5.1 Râzî e Khûnajî

No século XIV, Ibn Khaldûn (m. 1406) observou as maneiras pelas quais a lógica árabe havia mudado a partir do final do século XII (ele menciona uma restrição crescente do tema da silogística e uma concentração nos aspectos formais da lógica; ver Texto 14, 2.2.3 abaixo), e nomeia os estudiosos que ele acredita serem responsáveis pela mudança.

O tratamento [do tema como concebido recentemente] tornou-se longo e abrangente – o primeiro a fazer isso foi Fakhraddîn ar-Râzî (m. 1210) e, depois dele, Afdaladdîn al-Khûnajî (m. 1248), em quem os acadêmicos orientais confiam até hoje [...]. Os livros e os caminhos dos antigos foram abandonados, como se nunca tivessem existido. (Ibn-Khaldûn *Muqaddima* [1858] 113; cf. Ibn-Khaldûn 1967: 3143)

Vamos considerar a natureza do trabalho do primeiro lógico mencionado, Fakhraddîn ar-Râzî. Esforços acadêmicos recentes permitiram a publicação de várias obras importantes de Râzî, mas houve relativamente pouca análise de sua lógica, com exceção do comentário sobre seu *Compêndio* feito por A. Karamaleki e A. Asgharinizhad (consulte a segunda metade de Râzî 2002). Seu professor de lógica foi Majdaddîn al-Jîlî, que pode ter sido aluno de Sâwî.<sup>15</sup> Apesar desse pedigree, a maneira educada de corrigir o sistema de Avicena que encontramos na obra de Sâwî não está presente na obra de Râzî. Em *Resumo das Indicações*, Râzî apresenta sua própria explicação notavelmente compacto dos modais, e então diz sobre a exposição de Avicena:

Quando você tiver entendido o que mencionamos, perceberá que [meu livro], apesar de sua brevidade, é mais explicativo e mais bem verificado do que o que se encontra

---

<sup>15</sup> Para uma análise preliminar, ver Street 2005. Publicações importantes não consultadas para esse estudo incluem Râzî 1996 e 1381 A.H.

nas [*Indicações*], apesar de sua extensão. (Râzî *Lubâb* [1355AH] 22.14-15)

Apesar de todos os seus comentários desdenhosos, a lógica de Râzî é, acima de tudo, um desenvolvimento da lógica das *Indicações*, apresentada de maneiras que derivam dos métodos de exposição de Avicena. Uma maneira de entender a lógica árabe do século XIII, pelo menos a lógica desenvolvida na Pérsia e nos territórios vizinhos, é como uma tentativa de resolver a aporia dialética estabelecida por Râzî; um exemplo dessa dinâmica será dado na seção 2.3 abaixo. E isto é lógica *aviceniana*: Râzî, assim como Sâwî, nunca se refere a um texto aristotélico, e se refere a Alfarabi de forma a sugerir que ele está simplesmente parafraseando as referências de Avicena.

É o segundo lógico que Ibn Khaldûn menciona que, ao que parece, fez mais mudanças, e mudanças mais substanciais, na lógica aviceniana: Afdaladdîn al-Khûnajî (m. 1249). Sua principal obra sobre lógica, *A revelação dos segredos sobre as obscuridades dos pensamentos*, foi editada recentemente (Khûnajî *Kashf* [2010], com uma longa introdução que inclui uma biografia desse importante lógico e uma visão geral de algumas de suas inovações mais importantes). Ele foi descrito, provavelmente de forma bastante vaga, como um dos alunos de Râzî; Bar Hebraeus escreve sobre um grupo que era famoso como “autores de grandes obras sobre lógica e filosofia [...] [entre eles] Khûnajî no Cairo” (traduzido em Pococke 1663: 485.7-13 (árabe)). Deve-se entender ele poder ter sido aluno de Râzî por, presumivelmente, ter estudado com alguém que havia estudado com Râzî. Levará algum tempo até que possamos avaliar com precisão a importância de Khûnajî; ele parece ter exercido uma influência

extraordinária, muitas vezes assumindo uma posição forte contra a posição de Râzî e a de Avicena. A suas maneiras, tanto a tradição norte-africana quanto a oriental de lógica são fortemente influenciadas por Khûnajî (consulte a seção 1.6 abaixo).

### 1.5.2 Tûsî e a escola Maragha

A *Revelação* de Khûnajî inspirou o trabalho de outros grandes lógicos orientais não mencionados por Ibn Khaldûn, a saber, Athîraddîn al-Abharî (m. 1265) e Najmaddîn al-Kâtibî (m. 1276). Bar Hebraeus afirma que Abharî também foi um dos alunos de Râzî, embora, como no caso de Khûnajî, a oportunidade de contato direto deve ter sido praticamente inexistente. Kâtibî foi aluno de Abharî. O mesmo aconteceu, talvez, com o grande estudioso xiita Nasiraddîn at-Tûsî (m. 1274); de qualquer forma, ele leu o comentário de Râzî sobre as *Indicação* de Avicena sob a orientação de Abharî (Endress 2006: 411). Esses três homens estão entre os maiores lógicos que trabalharam em qualquer lugar no século XIII. Dois deles, Kâtibî e Abharî, produziram os dois textos que se tornaram os pilares do ensino de lógica nas madraças, estudados desde o final do século XIII até os dias atuais: o *Îsâghûjî* e o *Shamsiyya* (consulte Calverley 1933 e Kâtibî 1948).

Todos os três também estavam envolvidos em um grande projeto intelectual estabelecido pelos governantes îl-Khânid em 1259: o Observatório de Maragha. Os mongóis deram a Tûsî a tarefa de montar um observatório astronômico e ele pediu a Kâtibî (entre outros) que o ajudasse. Em algum momento dos primeiros anos do observatório, Abharî juntou-se a eles. Sabemos que Kâtibî estava ensinando o *Compêndio* de Râzî e a *Revelação* de Khûnajî aos alunos durante esse

período, e que Abharî e Tûsî estavam debatendo a melhor forma de lidar com os desafios levantados por Khûnajî à lógica de Avicena. As principais obras de Kâtibî sobre lógica (um longo tratado, *Suma dos pontos sutis*, e o livro-texto, o *Shamsiyya*) foram escritas após essas discussões e usaram muitos argumentos levantados nelas. O *Shamsiyya* de Kâtibî foi comentado por Qutbaddîn at-Tahtânî (m. 1365), entre muitos outros (para obter detalhes sobre esses outros comentários, ver Schmidtke 1991, 2013; Wisnovsky 2004). O comentário de Tahtânî registra muitos dos debates técnicos ocorridos entre os acadêmicos do observatório de Maragha. O livro-texto de Kâtibî e o comentário de Tahtânî, juntos, constituem a impressionante preparação da maioria dos acadêmicos muçulmanos em lógica.

Tûsî é um lógico particularmente interessante em termos de suas afiliações históricas. Ele chegou às *Indicações* de Avicena por meio dos alunos de Râzî, mas desenvolveu um respeito mais profundo pelas formulações de Avicena do que qualquer outro de seus contemporâneos. A hostilidade de Râzî ao caracterizar a exposição aviceniana nas *Indicações* é confrontada por Tûsî na *Solução das dificuldades das Indicações*. A natureza da resposta de Tûsî a Râzî é geralmente considerada totalmente negativa – ele retransmitiu uma descrição do trabalho de Râzî como sendo “um massacre, não um comentário” – mas, na verdade, Tûsî reconheceu o valor do trabalho de Râzî. O envolvimento retórico com Râzî é, na verdade, parte de uma campanha mais ampla para defender não apenas a lógica de Avicena, mas também a exposição dele dessa lógica. Para citar um exemplo: a explicação de Avicena sobre os diferentes tipos de proposição absoluta há muito tempo levantou questões entre os lógicos pós-

avicenianos. Tûsî explica por que Avicena explora essa questão da maneira como o faz:

O que o estimulou a fazer isso foi o fato de que, no silogismo assertórico, Aristóteles e outros usavam, às vezes, contraditórios de proposições absolutas na suposição de que elas eram absolutas; e foi por isso que muitos decidiram que absolutos de fato contradiziam absolutos. Quando Avicena mostrou que isso estava errado, ele quis fornecer uma maneira de construir esses exemplos a partir de Aristóteles. (Tûsî *Sharh al-Ishârât* [1971] 312.5-7)

Foi em suas outras obras que Tûsî assumiu uma posição mais sólida contra as mudanças substanciais propostas para a lógica aviceniana, especialmente em seu *Estabelecendo a escala para uma avaliação de “pensamentos reveladores”*, uma avaliação extensa dos *Pensamentos reveladores* de Abharî (Tûsî 1974b), na qual Abharî adotou várias posições de Khûnajî. Aqui não encontramos apenas uma exposição simpática da lógica aviceniana como Avicena gostaria que fosse entendida, mas um ataque fundamentado ao pensamento por trás de propostas alternativas. Tûsî continuou com esse projeto em uma série de interlocuções com Kâtibî (Tûsî 1974a).

Entre suas outras obras, Tûsî escreveu o *Livro da abstração* como uma exposição não polêmica da lógica. Seu famoso e influente aluno, al-‘Allâma al-Hillî (m. 1325), que também estudou com Kâtibî, escreveu um comentário sobre ela, a *Joia Facetada sobre o Livro da abstração* (Hillî 1363 SH). Foi relativamente apenas recentemente (no

final do século XIX) que o texto e o comentário foram impressos e passaram a ser usados nos seminários xiitas para introduzir a lógica (El-Rouayheb 2010b: 108 n. 77). À primeira vista, o texto é bastante conservador ponto de vista aristotélico, suas rubricas seguindo o curso tradicional dos tópicos abordados no *Organon*, e na mesma ordem; apesar de tudo isso, a doutrina substantiva parece, no geral, ser puramente aviceniana, precisamente a doutrina que Tûsî defendeu contra Râzî, Khûnajî, Abharî e Kâtibî.

### 1.5.3 A lógica e a madraça

Os textos de Abharî e Kâtibî foram usados na madraça por sunitas e xiitas (embora os xiitas tenham se voltado para os textos de Tûsî e Hillî no século XIX). Porém, a tradição era muito mais dinâmica do que o enraizamento desses textos no programa de estudos poderia sugerir. Em primeiro lugar, quaisquer que fossem os textos introdutórios usados no ensino da disciplina, é evidente que os alunos que se sentiam atraídos pela lógica estudavam muito além desses textos com os professores da madraça, que muitas vezes eram contratados para ensinar outras matérias. Em segundo lugar, outros lugares, como hospitais e observatórios, ofereciam locais menos formais para o estudo avançado da lógica (consulte Endress 2006).

Mas foi a madraça que forneceu a espinha dorsal da tradição, e juristas enfatizaram repetidamente que o estudo da lógica era tão importante para a religião a ponto de ser um *farid kifâya*, ou seja, um dever religioso que obriga a comunidade a garantir que pelo menos alguns estudiosos possam se dedicar a esse estudo.

Quanto à lógica que não está misturada com a filosofia, como no [...] tratado de Athîraddîn al-Abharî chamado *îsâghûjî* e nas obras de al-Kâtibî [ou seja, *ash-Shamsiyya*], al-Khûnajî [Afdaladdîn (m. 1249), ou seja, *al-Jumal*] e Sa'daddîn [at- Taftâzânî, i.é, *Tahdhîb al-mantiq*], não há discordância quanto à permissibilidade de se dedicar a ela, e ela é rejeitada apenas por aquele que não tem conhecimento das ciências racionais. De fato, é um *fard kifâya* porque a capacidade de responder às visões heréticas na teologia racional (*kalâm*), que é um *fard kifâya*, depende do domínio dessa ciência, e o que é necessário para um dever religioso é, em si, um dever religioso.<sup>16</sup>

É claro que uma *fatwâ* como essa nos convida a considerar como seria a lógica misturada com a filosofia; um acadêmico mencionado no estudo que acabamos de citar oferece as *Luzes ascendentes* de Baydâwî como uma lógica desse tipo (Baydâwî 2001). A própria lógica de Baydâwî parece inofensiva – uma lógica aviceniana genérica –, mas ela é colocada diretamente diante de uma exposição de uma teologia especulativa fortemente influenciada pela filosofia aviceniana. Diferentes acadêmicos teriam sustentado posições diferentes, mas para a *fatwâ* citada, talvez o contexto que envolve um texto lógico seja tudo o que importa para torná-lo aceitável ou não.

---

<sup>16</sup> Traduzido em El-Rouayheb 2004: 227 (alterei um pouco a ortografia para que se encaixe no restante deste registro).

## 1.6 O delineamento das tradições lógicas

Depois de 1350, aproximadamente, as tradições lógicas começaram a se cristalizar, muitas vezes em uma base regional. Estudos recentes de El-Rouayheb (2010b) e Ahmed (2012) forneceram esboços preliminares dos cerca de sete séculos de atividade lógica. Especialmente El-Rouayheb (2010b) deixa claro que não podemos presumir que há um ponto em que o trabalho original cessa e a tradição começa simplesmente a reafirmar resultados antigos. É verdade que grande parte do material posterior é, ao contrário da maior parte do material do século XIII, apresentado como comentário. Há uma tentação de concluir que houve um declínio nos estudos lógicos nos reinos sob controle muçulmano que corresponde ao declínio do tema no século XVI na Europa no início da era moderna; essa conclusão é aparentemente apoiada por uma tradição de estudos dedicados a um crescimento profuso de comentários em camadas sobre um texto primário de quinhentos anos. Mas o gênero não dita de forma alguma o conteúdo, e frequentemente encontramos obras originais apresentados dessa forma.<sup>17</sup>

O regionalismo foi um fator significativo, especialmente na tradição da lógica estudada em al-Andalus; de modo mais geral, a cristalização das tradições após Khûnajî também tendeu a ser regional. Embora Khûnajî fosse lido no norte da África, parece que os

---

<sup>17</sup> El-Rouayheb (2005) faz um começo promissor no oceano de material. Ver também Walbridge 2000, 2003.

lógicos de Maragha não eram lidos lá, pelo menos não sistematicamente. Por outro lado, Averróis ainda era lido e ensinado no norte da África até o final do século XIV e, portanto, Ibn Khaldûn teria aprendido a lógica de Averróis, bem como uma decocção da lógica de Khûnajî; seu professor, Muhammad al-Sharîf al-Tilimsânî (m. 1370), havia escrito um substancial comentário sobre uma obra breve de Khûnajî, as *Sentenças* (El-Rouayheb 2010b: 71-79).

Neste estágio da pesquisa, as tradições lógicas do início da modernidade podem ser mais bem divididas ao longo dos grandes impérios: Otomano, Persa e Indu. Todas essas tradições produziram uma quantidade massiva de obras. Com relação à tradição persa, eu observaria apenas que, com o advento dos safávidas (1501), a tradição filosófica foi galvanizada por uma disputa entre dois acadêmicos importantes que se arrastou pelo último quarto do século anterior, marcando um ponto em que se tornou filosoficamente respeitável preferir os estudiosos antigos aos mais recentes, resultando em um renascimento do interesse por Averróis de tempos em tempos (ver El-Rouayheb 2010b: 92-104 para um aspecto abordado na disputa, e Pourjavady 2011: “Introduction” [*Introdução*] para o background). Na tradição otomana, encontramos uma impressionante atividade após 1600 entre os lógicos que lidavam com silogismos relacionais (apresentada em El-Rouayheb 2010b: capítulos 5, 6 e 7). Por fim, com relação à Índia, pesquisas recentes mostram as complexidades da formação de tradições de ensino de lógica nesse país (esboçadas em Ahmed 2012).

A chegada das potências metropolitanas sinaliza um ponto conveniente no qual podemos especular que novas e importantes

possibilidades se abriram na lógica árabe. Pelo menos alguns membros das comunidades cristãs nos territórios capitulados da Síria e do Líbano treinaram na Europa. Se os livros de lógica que eles escreveram em árabe eram simplesmente lógica ocidental, então suas obras estão fora do escopo deste artigo; mas observo que Butrus al-Tûlâwî (m. 1745), em sua *Introdução*, de 1688, oferece uma definição de silogismo que vem de Khûnajî (ver Khûnajî 2010: 238.13-14), que é presumivelmente o resultado de um processo sincrético de grande interesse para a história da lógica árabe (pace El-Rouayheb 2010b: 114ff). Novamente, os textos relevantes devem ser editados e estudados.<sup>18</sup>

## 2. Doutrinas lógicas em disputa

Entre os muitos possíveis candidatos a serem considerados, as discussões em torno de três doutrinas lógicas me parecem particularmente instrutivas. A primeira tem a ver com o sujeito da lógica, algo que precisa ser identificado se houver qualquer perspectiva de apresentar a lógica como uma ciência (algo que a maioria dos participantes do debate pelo menos afirma querer). A doutrina associada a Avicena quanto ao sujeito da lógica teve um impacto decisivo na tradição lógica latina, embora não fosse a única doutrina em jogo nos textos árabes posteriores. O segundo conjunto de doutrinas, relacionado a esse, tem a ver com a apresentação de uma

---

<sup>18</sup> Toulawy (2001) faz parte de um projeto maior que, espera-se, trará esses textos à luz acadêmica: [Fundação Max van Berchem/Artigos](#).

explicação de como as várias disciplinas lógicas – demonstração, dialética, retórica e poética – se encaixam. As expectativas herdadas sobre quais disciplinas um tratado de lógica deveria abranger sofreram pressão de novas disciplinas derivadas da gramática e do direito; no final, as disciplinas da dialética, da retórica e da poética não eram mais tratadas da mesma forma com que o eram na tradição aristotélica. Por fim, a silogística modal foi talvez o tópico mais disputado na lógica durante os séculos XII e XIII, e apresento uma visão geral de uma linha de discussão que ocorreu. Examino especialmente os argumentos provenientes do Irã oriental no século XIII – uma tradição que chamo de lógica de Maragha (ver 1.5.2 acima) – porque esse foi um período de atividade lógica particularmente intensa que culminou em livros didáticos extremamente importantes para o ensino posterior da disciplina.

Permitam-me reconhecer imediatamente que essas podem não ser as discussões mais sofisticadas do ponto de vista filosófico ou historicamente representativas que ocorreram na tradição árabe (ver, por exemplo, Hodges 2011a (em Outros recursos on-line) sobre o sujeito da lógica). No entanto, todos eles têm a vantagem de terem sido discutidos por vários lógicos árabes ao longo dos séculos e de terem sido objeto de pelo menos algum estudo acadêmico. Outros tópicos ilustram o que procuro evitar. Considere o impressionante trabalho de Avicena sobre a teoria da prova que foi traduzido e analisado por Hodges (2009, em Outros recursos disponíveis on-line); na medida em que posso acompanhar essa obra, ele exibe um nível realmente extraordinário de perspicácia lógica. Ao mesmo tempo, nunca – em minha leitura reconhecidamente limitada da tradição – vi outro lógico

desenvolver ou mesmo usar os resultados de Avicena nessa área. Em suma, o tópico ilustra o gênio lógico de Avicena, em vez de um tema comum que percorre a lógica árabe.

Considere em seguida o trabalho na tradição aviceniana sobre silogismos com premissas condicionais e disjuntivas (ver 1.3 acima). Esse importante material é original de Avicena, usado, entre outras coisas, na análise do argumento do *reductio*. Se consultarmos a *Revelação* de Khûnajî, encontraremos um quarto das quatrocentas páginas da obra dedicadas a silogismos com premissas condicionais ou disjuntivas, desenvolvendo o assunto muito além das percepções originais de Avicena na *Cura* (e, muitas vezes, de uma maneira bastante desdenhosa do trabalho de Avicena). Khûnajî claramente considerava suas modificações nessa parte da lógica de Avicena como fundamentais para seu projeto, e suas modificações foram adotadas por lógicos posteriores como Kâtibî. Esse seria um tópico melhor do que os modais para ilustrar as características distintas das discussões que ocorreram na lógica árabe. No entanto, no estado atual do campo, embora tenha havido estudos importantes sobre a silogística de Avicena com premissas hipotéticas (por exemplo, Rescher 1963c; Shehaby 1973; Gätje 1985), não há nenhum – até onde sei – sobre sua recepção e modificação na tradição subsequente. Uma ou ambas as razões (isto é, negligência pela tradição subsequente e negligência na literatura secundária) excluem outros tópicos importantes, como a teoria da demonstração e o que pode ser chamado de metasilogística (mas ver, sobre a primeira, Hasnawi 2008; Strobino 2010, 2012; e sobre a segunda, El-Rouayheb 2009; Hodges 2011c (em Outros recursos disponíveis on-line)).

## 2.1 O sujeito da lógica

É doutrina comum entre os lógicos medievais latinos que a lógica é uma ciência linguística. Uma doutrina associada é a de que a lógica, com a gramática e a retórica, constituem o *trivium*, ou as três artes da linguagem. Nunca houve um *trivium* no mundo filosófico de língua árabe, e quando os estudiosos falavam das “três artes” (*as-sinâ'ât ath-thalâth*), eles estavam se referindo à demonstração, à dialética e à retórica. Os conflitos entre os acadêmicos que trabalhavam com textos gregos e os acadêmicos que trabalhavam com a língua árabe serviram primeiro para levantar a questão de como a lógica se relacionava com a linguagem e, especificamente, com a língua árabe. Isso, por sua vez, forçou a discussão sobre o que é o sujeito da lógica e como esse sujeito se diferenciava do da gramática.

### 2.1.1 Expressões, significados e inteligíveis

A proposta pouco promissora feita por Abû Bishr Mattâ em resposta ao ataque de Sîrâfi à lógica (ver 1.2 acima) levou Alfarabi a fazer uma segunda tentativa de explicar como a lógica, a gramática e a linguagem se relacionam entre si.

**Texto 1.** Essa arte [da lógica] é semelhante à arte da gramática, no sentido de que relação da arte da lógica com o intelecto e os inteligíveis é como a relação da arte da gramática com a linguagem e as expressões (*al-alfâz*). Ou seja, para cada regra para expressões que a ciência da

gramática nos fornece, há uma [regra] análoga para os inteligíveis que a ciência da lógica nos fornece.<sup>19</sup>

Isso permite que Alfarabi continue a caracterizar o sujeito da lógica da seguinte forma:

**Texto 2.** Os sujeitos (*mawdû'ât*) da lógica são as coisas para as quais [a lógica] fornece as regras, a saber, os inteligíveis na medida em que são significados por expressões, e as expressões na medida em que significam inteligíveis.

[...]

[A lógica] compartilha algo com a gramática, pois fornece regras para as expressões, mas difere dela pelo fato de a gramática fornecer apenas regras específicas para as expressões de uma determinada comunidade, enquanto a ciência da lógica fornece regras comuns que são gerais para as expressões de todas as comunidades.<sup>20</sup>

Isso quer dizer – e aqui sigo a caracterização da doutrina feita por Black – que a lógica é algo como uma gramática universal ou, mais estritamente, que fornecer uma gramática universal é uma das tarefas da lógica. Outros filósofos da escola de Bagdá, como Yahyâ ibn 'Adî (m. 974), adotam, em geral, a doutrina de Alfarabi (ver Endress 1977, 1978; cf. Black 1991: 48ff). (Penso que Alfarabi estava sendo impelido a sustentar que o sujeito da lógica são os inteligíveis segundos e talvez

---

<sup>19</sup> Alfarabi *Ihsâ' al-'ulûm* [1931] 12.5-8; traduzido em Black 1998 (com pequenas alterações).

<sup>20</sup> Alfarabi *Ihsâ' al-'ulûm* [1931] 17.5-7, 18.4-7; primeiro parágrafo traduzido em Black 1998.

tenha acabado por sustentar tal doutrina (ver Menn 2012: 68; Alfarabi *Kitâb al-Hurûf* [1970] 64, 66-67), mas a posição descrita acima representa a doutrina contra a qual Avicena reagiria).

### 2.1.2 Inteligíveis segundos

Alguns aspectos dessa tentativa de identificar o sujeito da lógica demandam esclarecimento. Em primeiro lugar, o inteligível correspondente a, digamos, “cavalo”, faz parte do sujeito da lógica? Em segundo lugar, a referência a expressões é essencial em uma definição de lógica, como sugere a frase “inteligíveis na medida em que são significados por expressões”?

Uma declaração mais cuidadosa do que provavelmente era praticamente a mesma doutrina é fornecida por Avicena. Conceitos como “cavalo”, “animal”, “corpo” correspondem a entidades no mundo real, entidades que podem ter várias propriedades. No reino mental, os conceitos também podem adquirir várias propriedades, propriedades que eles adquirem simplesmente em virtude de existirem e serem manipulados pela mente, propriedades como ser um sujeito, um predicado ou um gênero. Esses são os sujeitos da lógica, e parece que é apenas a manipulação mental que dá origem a essas propriedades.

**Texto 3.** Se desejarmos investigar as coisas e obter conhecimento delas, devemos trazê-las para a concepção (*fi t-tasawwur*); assim, elas necessariamente adquirem certos estados (*ahwâl*) que vêm a estar na concepção: devemos, portanto, considerar aqueles estados que pertencem a elas na concepção, especialmente quando

buscamos pelo pensamento chegar a coisas desconhecidas a partir daquelas que são conhecidas. Ora, as coisas podem ser desconhecidas ou conhecidas apenas em relação a uma mente; e é na concepção que elas adquirem o que adquirem para que passemos do que é conhecido para o que é desconhecido em relação a elas, sem, no entanto, perder o que pertence a elas em si mesmas; devemos, portanto, ter conhecimento desses estados e de sua quantidade e qualidade e de como eles podem ser examinados nessa nova circunstância.<sup>21</sup>

Essas propriedades que os conceitos adquirem são os inteligíveis segundos; aqui está uma exposição de Râzî sobre essa parte da doutrina aviceniana:

**Texto 4.** O sujeito da lógica são os inteligíveis segundos na medida em que é possível passar por meio deles do conhecido (*al-ma'*) para o desconhecido (*al-majhûlât*). A explicação de “inteligíveis segundos” é que o homem concebe as realidades das coisas (*haqâ'iq al-ashyâ'*) em primeiro lugar e, em seguida, qualifica algumas com outras, seja restritiva seja predicativamente (*hukman taqyîdiyyan aw khabariyyan*). A quiddidade ser qualificada dessa maneira é algo que só se vincula à quiddidade após ela se tornar conhecida em primeiro lugar, portanto, é uma [consideração] de segunda ordem (*fi d-darajati th-thâniya*). Se essas considerações forem investigadas, não absolutamente, mas antes com relação a como é possível

---

<sup>21</sup> Traduzido e analisado em Sabra 1980: 752; traduzindo Avicenna *Kitâb as-Shifâ': al-Madkhal* [1952] 15.9-17 (pequenas diferenças em relação à tradução de Sabra).

passar corretamente, por meio delas, do conhecido para o desconhecido, isso é lógica. Portanto, seu sujeito é certamente os inteligíveis segundos sob a consideração mencionada acima (Râzî *Mulakkhhas* [2002] 10.1-10.8; veja agora El-Rouayheb 2012: esp. 72-77 quanto a se a clarificação de Râzî é, em última análise, compatível com a de Avicena).

Avicena, em sua *Metafísica*, ele faz menção especial a esses inteligíveis segundos.

**Texto 5.** O sujeito da lógica, como você sabe, é dado pelos significados dos inteligíveis segundos, baseados nos significados dos inteligíveis primeiros, com relação a como é possível passar por meio deles do conhecido para o desconhecido, não na medida em que eles são inteligíveis e possuem existência intelectual ([uma existência] que não depende de modo algum da matéria, ou depende de uma matéria incorpórea).<sup>22</sup>

Ao identificar os inteligíveis segundos, Avicena é capaz de colocar a lógica na hierarquia das ciências, porque ela tem sua própria extensão distinta de ser, que é seu sujeito.

Basta quanto o primeiro problema da formulação de Alfarabi sobre qual é o sujeito da lógica. Avicena também tem uma opinião sobre o segundo problema, a questão de se a expressão é ou não essencial para uma definição da lógica e de seu sujeito.

---

<sup>22</sup> Avicenna *Metaphysics* [2005] 7; traduzido em Sabra 1980: 753, e em Bertolacci 2006: 273.

**Texto 6.** Não há mérito no que alguns dizem, de que o sujeito da lógica é a especulação a respeito das expressões na medida em que elas expressam significados [...]. E uma vez que o sujeito da lógica não é de fato distinguido por essas coisas, e não há um modo pelo qual elas possam ser seu sujeito, [tais pessoas] estão apenas balbuciando e se mostrando estúpidas.<sup>23</sup>

Uma razão para isso é que, na psicologia de Avicena, a linguagem como um conjunto de expressões discretas não é essencial para o intelecto em suas operações. Note, entretanto, que qualquer que seja a doutrina oficial de Avicena, ele reconhece e tenta lidar com a estreita ligação entre linguagem e pensamento.

**Texto 7.** Se fosse possível que a lógica fosse aprendida por meio da pura cogitação, de modo que apenas os significados fossem observados nela, então isso seria suficiente. E se fosse possível para o disputante revelar o que está em sua alma por meio de algum outro dispositivo, então ele dispensaria inteiramente sua expressão. Mas uma vez que é necessário empregar expressões, e especialmente como não é possível para a faculdade de raciocínio organizar os significados sem imaginar as expressões correspondentes a eles (o raciocínio é, antes, um diálogo consigo mesmo por meio de expressões imaginadas), segue-se que as expressões têm vários modos (*ahwâl*) por conta dos quais os modos dos significados

---

<sup>23</sup> De Avicenna *Kitâb as-Shifâ': al-Madkhal* [1952] 23,5-6, 24,3-4, traduzido em Black 1991: 54; ver também Sabra 1980: 762.

correspondentes a elas na alma variam de modo a adquirir qualificações (*ahkâm*) que não teriam existido sem as expressões. É por essa razão que a arte da lógica deve se preocupar, em parte, com a investigação dos modos das expressões [...]. Mas não há valor na doutrina daqueles que dizem que o sujeito da lógica é investigar expressões na medida em que elas indicam significados [...] mas, antes, o sujeito deve ser entendido da maneira que descrevemos.<sup>24</sup>

Como diz Sabra, Avicena parece sustentar que “as propriedades que constituem o sujeito da lógica seriam inconcebíveis sem o exercício de uma função específica da linguagem” (Sabra 1980: 764).

### 2.1.3 Concepções e assentimentos

A doutrina de Avicena sobre o sujeito da lógica não foi adotada pela maioria dos lógicos que o seguiram (*pace* Sabra 1980: 757). Muito pelo contrário, Khûnajî afirmou, no segundo quarto do século XIII, que o sujeito da lógica eram as concepções e os assentimentos, uma afirmação que encontrou uma resistência enérgica por parte dos remanescentes puristas avicenianos, como Tûsî. Um estudo recente esclareceu o que está em questão nesse debate (El-Rouayheb 2012).

Para entender o contexto da afirmação de Khûnajî, é necessário ter dois pontos em mente. O primeiro é a doutrina de Avicena a respeito dos estados de conhecimento que a lógica visa produzir:

---

<sup>24</sup> Avicenna *Kitâb as-Shifâ: al-Madkhal* [1952] 22:14-23:8; parcialmente traduzido em Sabra 1980: 763; parcialmente em Black 1991: 54-55 (feitas pequenas alterações).

concepção e assentimento.<sup>25</sup> O segundo é o que significa algo ser sujeito de uma ciência aristotélica.

**Texto 8.** [...] Uma coisa é cognoscível de duas maneiras: uma delas é a coisa ser meramente concebida (*yutasawwara*) de modo que quando o nome da coisa é pronunciado, seu significado se torna presente na mente sem que haja verdade ou falsidade, como quando alguém diz “homem” ou “faça isso!”. Pois quando você entender o significado do que lhe foi dito, você o terá concebido. A segunda é que a concepção seja [acompanhada] de assentimento, de modo que, se alguém lhe disser, por exemplo, “toda brancura é um acidente”, você não apenas terá uma concepção do significado dessa afirmação, mas [também] assentirá que é assim. Se, no entanto, você duvida se é assim ou não, então você concebeu o que foi dito, pois você não pode duvidar daquilo que não concebe ou entende [...] mas o que você obteve por meio da concepção nesse [último] caso é que a forma dessa composição e aquilo que a compõe, como “brancura” e “acidente”, foram produzidos na mente. O assentimento, no entanto, ocorre quando há na mente uma relação dessa forma com as coisas elas mesmas como estando de acordo com elas; a negação é o oposto disso.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Lameer 2006 é o principal estudo sobre esse duplo; Lameer usaria “belief” (crença) no lugar de “assent” (assentimento). Ver agora Gutas 2012, que usa “reconhecer como verdadeiro” (“acknowledge as true”).

<sup>26</sup> Avicenna *Kitâb as-Shifâ': al-Madkhal* [1952] 17.7-17, traduzido em Sabra 1980: 760 (pequenas alterações).

Note que um assentimento não é meramente a produção de uma proposição pela união de um sujeito e um predicado; “o assentimento, no entanto, ocorre quando ocorre na mente uma relação dessa forma com as coisas elas mesmas como estando de acordo com elas”. Todo conhecimento, de acordo com Avicena, é concepção ou assentimento. A concepção é produzida pela definição, o assentimento pela prova. Todos os tratados avicenianos sobre lógica são estruturados de acordo com essa doutrina: uma primeira seção trata da definição, que conduz à concepção, e uma segunda seção trata da prova, que conduz ao assentimento.

O sujeito de uma ciência aristotélica é investigado com o objetivo de identificar seus atributos *per se*, ou seja, suas propriedades necessárias, mas não constitutivas. O sujeito da geometria é a magnitude espacial e suas espécies (como o triângulo); descobrir, por exemplo, que “ângulos internos somam dois ângulos retos” pertence ao “triângulo” é a tarefa própria da ciência da geometria. Se o sujeito da lógica são os inteligíveis segundos, então a tarefa própria da lógica será identificar os atributos *per se* dos inteligíveis segundos. De acordo com Khûnajî, entretanto, algumas das propriedades investigadas pelo lógico são atributos de inteligíveis primeiros; conseqüentemente, o sujeito da lógica deve ser algo mais geral do que os inteligíveis segundos. Isso levou Khûnajî a declarar que as concepções e os assentimentos são o sujeito da lógica. Kâtibî aceitou essa linha de raciocínio:

**Texto 9.** O lógico pode investigar assuntos que não se referem a intenções segundas de forma alguma [...] mas antes a noções (*ma'ânî*) individuais que ocorrem na

mente. Pois ele investiga o conceito de “essencial”, “acidental”, “espécie”, “gênero”, “diferença”, “sujeito” e “predicado” e outras coisas que se referem a noções individuais que integram nosso intelecto.<sup>27</sup>

Outro lógico que seguiu Khûnajî nisso foi Abharî; aqui está sua declaração da doutrina:

**Texto 10.** O sujeito da lógica, isto é, a coisa que o lógico investiga em relação a seus concomitantes na medida em que é o que é, são precisamente concepções e assentimentos. [Isso] porque [o lógico] investiga o que conduz à concepção e de que depende os meios [para a concepção] (para que algo seja universal e particular, essencial e acidental, e assim por diante); e ele investiga o que conduz ao assentimento e de que depende os meios para o assentimento, seja de forma próxima (como algo sendo uma proposição ou o inverso de uma proposição ou o contraditório de uma proposição, e assim por diante) ou remota (como algo sendo um predicado ou um sujeito). Esses são estados que inerem nas concepções e nos assentimentos na medida em que são o que são. Portanto, certamente seu sujeito são as concepções e os assentimentos. (Tûsî *Ta'dîl* [1974b] 144.14-20)

E aqui está parte da resposta de Tûsî:

---

<sup>27</sup> El-Rouayheb 2012: 73, citando Kâtibî da *Summa of Subtle Points* [*Suma dos pontos sutis*] f. 12b; British Library codex Or. 11201.

**Texto 11.** Se o que ele quer dizer com concepções e assentimentos é tudo aquilo sobre o que esses dois substantivos recaem, são as ciências em sua totalidade, porque o conhecimento é dividido nesses dois; portanto, o que se entende da [afirmação dele] é que o sujeito da lógica são todas as ciências. No entanto, não há dúvida de que elas não são o sujeito da lógica [...].

[...]

A verdade é que o sujeito da lógica são os inteligíveis segundos na medida em que a reflexão sobre eles leva do conhecido à [compreensão] do desconhecido (ou a algo semelhante, como fazem os argumentos *de reductio*, os argumentos persuasivos [146] ou os argumentos que evocam imagens e similares). E se eles são caracterizados pelo cavaleiro mencionado pelos mestres dessa arte, concepções e assentimentos estão entre o conjunto de inteligíveis segundos da mesma forma que a definição e o silogismo e suas partes, como o universal e o particular, o sujeito e o predicado, e proposição, premissa e conclusão (Tûsî *Ta'dîl* [1974b] 144.21-u, 145.pu-146.3).

Porém, como vimos, para os colegas de Tûsî na Maragha, a identificação de Avicena dos inteligíveis segundos como o sujeito da lógica exclui coisas que são adequadamente investigadas na lógica. (Observe, mas não tento cobrir os contra-argumentos oferecidos na tradição posterior contra a posição de Khûnajî; ver El-Rouayheb 2012: 82 et seq.)

## 2.2 O conteúdo do *Tratado de lógica*

Quando o *Organon* como um todo foi finalmente reunido em árabe, ele incluía toda a gama de textos na ordem dada pelos filósofos alexandrinos. Havia uma expectativa herdada de que essa era a extensão completa e adequada da investigação lógica, uma expectativa que estava sob pressão no mundo muçulmano. Ela já havia sido revisada nas *Indicações e lembretes* de Avicena, mas uma mudança mais substancial se seguiria.

Um fator operante na determinação da estrutura dos tratados de lógica avicenianos foi a doutrina dos inteligíveis segundos, uma doutrina que levou à exclusão de partes do *Organon* do reino do estritamente lógico, especificamente as *Categorias*. Os argumentos que excluíram as *Categorias* também devem ter problematizado a inclusão de algumas outras partes do *Organon*, como os *Tópicos*.

Outro fator operante foi a doutrina da concepção e do assentimento. Se, como era comumente aceito, um argumento é projetado para gerar um assentimento, então pode-se perguntar que tipos de assentimento existem e que variáveis em um argumento levam a diferentes tipos de assentimento. Essa doutrina deveria substituir a doutrina alexandrina da teoria do contexto, na qual se considera que a lógica abrange diferentes implementações materiais do raciocínio silogístico, seja na demonstração, na dialética, na retórica, na poética ou na sofística. Segundo a versão alexandrina da teoria, um trecho de discurso deveria ser analisado de acordo com o contexto em que se encontrava: na poesia, esperava-se encontrar afirmações falsas e impossíveis; na demonstração, afirmações

necessárias e verdadeiras. Os lógicos árabes rejeitaram essa versão, embora tenham acabado por perder o interesse na gama de disciplinas coordenadas pela teoria.

Um fator final, ou uma série de fatores, que agiu na forma do tratado de lógica que surgiu no século XIII surgiu a partir de discussões no direito, especialmente na tradição da dialética jurídica; essa tradição acabou se cristalizando como uma nova disciplina que substituiu a discussão dos *Tópicos* e da *Refutações sofisticas*. Disciplinas similares surgiram da gramática e da teologia, que substituíram o estudo lógico da retórica e da poética. Examinamos cada um desses fatores individualmente.

## 2.2.1 A lógica como uma ciência formal

A doutrina dos inteligíveis segundos de Avicena atribui à lógica um sujeito cujas propriedades essenciais o lógico estuda; isso faz da lógica uma ciência no sentido aristotélico do termo. Porém, de acordo com as restrições que se aplicam a uma ciência aristotélica, nenhuma ciência pode investigar a existência de seu sujeito, mas deve tomá-lo como dado de uma ciência superior (nesse caso, a metafísica). No entanto, as *Categorias* oscilam entre os inteligíveis segundos e os inteligíveis primeiros, que são a pré-condição para a existência dos inteligíveis segundos.

O próprio Avicena advertiu para o problema de saber se as *Categorias* eram ou não um livro propriamente lógico e decidiu que não o era, embora o tenha tratado de forma lógica na *Cura* por deferência ao costume peripatético. Seus argumentos para considerar que ela não é adequadamente lógica foram reunidos no passado (ver

especialmente Gutas 1988: 265-267), mas a linha de argumentação já havia sido claramente definida por lógicos posteriores. Aqui está Hillî lidando com o motivo pelo qual Tûsî passa dos cinco predicáveis (ou “cinco categorias”) para as dez categorias:

**Texto 12.** Quando Tûsî terminou de investigar as cinco categorias que estão contidas nas dez categorias, ele começou a investigar [as dez], embora [tal investigação] não seja parte da lógica. [Isso] porque o sujeito da lógica são os inteligíveis segundos que estão presentes nos inteligíveis primeiros. Como podem os inteligíveis primeiros serem investigados, embora [tal investigação] seja uma [suposta] parte da ciência [da lógica]? Isso seria circular. Mas, ao contrário, [as dez categorias] são investigadas na lógica para ajudar a perceber adequadamente os gêneros e as diferenças específicas. [Tal investigação], então, será uma ajuda para descobrir (*istinbât*) o que é definido e inferido, mesmo que não faça parte da lógica. (Hillî *Jawhar* [1410 A.H.] 23.4-8).

Um estudo das categorias, em suma, será útil para dar exemplos concretos das doutrinas lógicas apresentadas. Os mesmos argumentos para retirar as *Categorias* da lógica devem se aplicar aos textos que investigam o raciocínio comum dos *Tópicos*, embora eu não tenha visto tal argumento apresentado por um lógico árabe. Não está claro para mim que o argumento para excluir as *Categorias* da lógica que, na versão de Hillî, depende de considerar os inteligíveis segundos como o sujeito da lógica ainda funciona para aqueles que não aceitam

que o sujeito da lógica sejam os inteligíveis segundos; no entanto, as *Categorias* também foram excluídas das obras deles.

## 2.2.2 Assentimento e a teoria do contexto

Os argumentos têm como objetivo produzir assentimento; mais precisamente (ver o Texto 8 acima), quando as concepções foram adquiridas e produzem na mente tanto o significado dos termos em uma determinada proposição, quanto a forma de composição desses termos, o assentimento “ocorre quando ocorre na mente uma relação dessa forma com as próprias coisas como estando de acordo com elas [...]”. De fato, diferentes tipos de discurso podem gerar um ou outro tipo de assentimento, ou algo suficientemente parecido com o assentimento para ser incluído em uma teoria geral do discurso. Apresento a afirmação de Tûsî sobre a versão aviceniana da teoria do contexto; é a afirmação mais clara que conheço sobre os critérios que dividem os tipos de discurso e os assentimentos que cada um visa.

Algumas palavras preliminares como introdução a essa densa passagem. Os lógicos árabes, como a maioria dos lógicos aristotélicos, falam da forma e da matéria das proposições e das provas, e eles têm distinções bastante específicas em mente quando fazem isso. A matéria em uma proposição é o que garante como verdadeira ou falsa a modalidade que a proposição tem. Quando as variáveis *dummy* em uma proposição são preenchidas com termos concretos, a afirmação resultante pode ser semanticamente determinada (como em “todo homem é um animal” e “nenhum homem é uma pedra”), e isso tornará a matéria da proposição necessária ou remota e, se necessária, tornará a proposição verdadeira como uma proposição de necessidade.

Alternativamente, a afirmação resultante pode ser semanticamente indeterminada (como em “todo homem está escrevendo”), e isso tornará a matéria da proposição contingente e a proposição verdadeira como uma proposição de contingência. A matéria em um argumento, por outro lado, é o status epistêmico ou a força persuasiva que cada uma das premissas tem e que, dada uma prova formalmente apropriada, conferirá um status epistêmico ou força persuasiva semelhante ou menor à conclusão. (Observe que *jâzim* é traduzido por Black como “apofântico” (Black 1990: 53), que verto aqui como “apto à verdade” (*truth-apt*). Para os termos de arte usados para lidar com a questão silogística, veja agora Gutas (2012).

**Texto 13.** Uma vez que Avicena havia terminado de explicar os aspectos formais e quase formais da silogística, ele se voltou para seus aspectos materiais. Com relação a eles, a silogística se divide em cinco tipos, porque ou transmite um assentimento ou uma influência de outro tipo (refiro-me a uma imagem evocada ou a uma admiração). O que leva ao assentimento leva ao assentimento que é adequado à verdade ou a um que não é. E o que é adequado à verdade ou é tomado [no argumento] como verdadeiro (*haqq*), ou não é tomado como tal. E o que é considerado verdadeiro é ou não é verdadeiro. Aquilo que leva a um assentimento apto à verdade verdadeiro e adequado é [1] demonstração; um assentimento apto à verdade falso é [2] sofisma. Aquilo que leva a um assentimento apto à verdade a não ser tomado como verdadeiro ou falso, mas antes como [uma questão de] consenso comum (*'umûm al-i'tirâf*) é – se isto é assim – [3] dialética (*jadâl*), caso contrário, é erística

(*shaghab*), que está, juntamente com o sofisma (*safsata*), sob um tipo de produção de falácia (*mughâlata*). [E o que leva] a um assentimento apto à verdade esmagador, embora não adequado à verdade, é a [4] retórica; e a evocação de imagens em vez de assentimento, [5] poesia (Tûsî *Sharh al-Ishârât* [1971] 460.1-461.12).

Tûsî imediatamente prossegue estabelecendo fundamentos para o assentimento em proposições, por exemplo, porque elas são primárias ou porque se concorda com elas para fins de discussão. As proposições a serem usadas como premissas para demonstração fazem as exigências mais irresistíveis para nosso consentimento; as premissas para tipos inferiores de discurso fazem exigências mais fracas.

A grande maioria dos lógicos árabes posteriores não faz mais do que acenar para a teoria do contexto em um parágrafo no final de seus tratados. Um lógico só deve se interessar – na medida em que estiver mesmo interessado na implementação material do raciocínio formal – em demonstrações porque isso o leva ao que é verdadeiro e certo, e em sofismas porque isso pode confundi-lo na busca pela verdade demonstrativa.

Filosoficamente, a teoria do contexto é uma tentativa de explicar o impacto cognitivo e comunicativo de todo tipo de discurso. Ela examina em extraordinários detalhes a alegação aristotélica de que o silogismo está no centro de todo o raciocínio humano e, em uma tentativa de fazer valer a alegação, apresenta uma explicação das formas silogísticas atenuadas de acordo com a questão epistêmica de suas premissas. Ela também reconhece que a comunicação depende

de mais do que apenas da verdade objetiva e da validade formal, e oferece uma explicação do que motiva o assentimento do cognoscente humano a qualquer trecho do discurso. Como teoria, seu alcance global pode ser mais impressionante do que sua apreensão analítica, mas é um avanço marcante em relação a uma teoria desenvolvida apenas parcialmente na escola alexandrina.<sup>28</sup>

### 2.2.3 Um *Organon* alternativo?

A doutrina dos inteligíveis segundo reduziu o número de temas tratados nos tratados de lógica, ou pelo menos, tratados como assuntos estritamente lógicos, e a doutrina da divisão do conhecimento em concepção e assentimento determinou a estrutura do que restou dos tratados de lógica avicenianos. Os interesses formais dos lógicos pós-avicenianos limitaram ainda mais o interesse pela demonstração; a silogística, por exemplo, tornou-se o foco central da pesquisa a partir do século XIII. Outras mudanças foram introduzidas para maior clareza da exposição.

**Texto 14.** Os estudiosos posteriores vieram e mudaram os termos técnicos da lógica; acrescentaram à investigação dos cinco universais o seu fruto, ou seja, a discussão de definições e descrições que eles tiraram dos *Segundos analíticos*; abandonaram as *Categorias* porque um lógico está apenas acidentalmente e não essencialmente interessado nesse livro e acrescentaram ao *De interpretatione* o tratamento da conversão (mesmo que ela

---

<sup>28</sup> Black 1990: 247-258 (em quem me baseio) para uma avaliação das implicações filosóficas da teoria do contexto.

estivesse nos *Tópicos* nos textos dos antigos, não deixa de estar, em alguns aspectos, entre as coisas que se seguem ao tratamento das proposições). Além disso, eles trataram a silogística com relação à sua produtividade em geral, não com relação à sua matéria. Eles abandonaram a investigação [da silogística] com relação à matéria, ou seja, esses cinco livros: *Segundos analíticos*, *Tópicos*, *Retórica*, *Poética* e *Refutações sofísticas* (embora algumas vezes alguns apresentem um breve esboço deles). Eles ignoraram [esses cinco livros] como se nunca tivessem existido, embora sejam importantes e confiáveis na disciplina (Ibn-Khaldûn *Muqaddîma* [1858] 112-113; cf. Ibn-Khaldûn 1958: 3, 142-143).

Está claro que a adequação da estrutura do *Organon* aos tratados de lógica árabes foi contestada pelo menos até o final do século XIII. Ao mesmo tempo, Hillî estava estabelecendo sua lógica de acordo com o esboço aviceniano do *Organon* (veja a seção 1.5.2 acima), Shamsaddîn as-Samarqandî (m. c. 1310) estava escrevendo um livro com a mesma estrutura descrita por Ibn Khaldûn no texto acima, mas com uma grande diferença. Samarqandî concluiu seu *Qistâs al-afkâr* com uma longa seção sobre o que ele chamou de “a etiqueta do debate” e falácias. Ele conscientemente adotou a etiqueta do debate a partir dos tratados sobre argumentação jurídica e disse a seus leitores que pretendia que ela substituísse o estudo dos *Tópicos* e das *Refutações sofísticas*.

**Texto 15.** Era costume de nossos predecessores colocar um capítulo sobre dialética (*jadâl*) em suas obras lógicas.

Mas uma vez que a ciência da dialética jurídica (*khilâf*) de nossos tempos não precisa disso, eu trouxe em seu lugar um cânone para a arte da disputa e sua ordem, a formulação adequada do discurso [na disputa] e sua retificação. Essa [arte] é, com relação ao estabelecimento de uma tese e à explicação dela, exatamente como a lógica com relação à deliberação e ao pensamento; pois, por meio dela, somos mantidos no caminho desejado e somos salvos da recalitrância do discurso. Eu a expus em duas seções: a primeira, sobre a ordem e a etiqueta do debate; a segunda, sobre o erro e suas causas.<sup>29</sup> Em certo sentido, Samarqandî não foi bem-sucedido: poucos ou nenhum autor posterior o seguiu ao fazer da etiqueta do debate uma seção de seus tratados de lógica. Mas, em outro sentido, muito mais significativo, Samarqandî foi totalmente bem-sucedido; sua obra suplantou amplamente os *Tópicos* e as *Refutações sofisticas* e ganhou um lugar no sistema da madraça ao lado do *Shamsiyya* de Kâtibî; tratados sobre a etiqueta do debate são frequentemente encontrados em códices junto com os tratados de lógica.

Outras ciências da linguagem também acompanham os manuais de lógica nos códices. Do conjunto de disciplinas que compõem as ciências gramaticais, especialmente *'ilm al-wad'* (grosso modo, semântica) e *'ilm al-balâgha* (grosso modo, retórica) competem para cobrir o material coberto por partes da lógica aristotélica. Assim como

---

<sup>29</sup> Traduzido em Miller 1984: 200 (pequenas alterações feitas; meu manuscrito difere ligeiramente do dele); veja Berlin ms. Ldbg. 1035, f.141 coluna direita linhas 40-45.

os livros didáticos de lógica, os livros didáticos de *'ilm al-wad'* e de *'ilm al-balâgha* que foram incorporados em uma educação típica da madraça foram realizados bastante tarde.

A *'ilm al-wad'* foi nomeada e consagrada como uma disciplina separada pelo trabalho do grande teólogo asharita, 'Adudaddin al-Îjî (m. 1355). Em sua *Epístola sobre a imposição* Îjî reuniu as posições seus predecessores sobre a forma como a linguagem surgiu. Todos concordavam que a linguagem era o resultado de uma atribuição consciente – imposição – de unidades de som vocal (ou expressões, *alfâz*) a unidades de pensamento (ou significados, *ma'ânî*). Não fazia diferença a posição que se adotava sobre a origem da linguagem, porque Deus ou a comunidade poderiam funcionar como quem impõe a linguagem. Observe que as unidades de pensamento são, pelo menos logicamente, anteriores à linguagem, de modo que a linguagem não é considerada uma precondição do pensamento. A linguagem é a totalidade das expressões juntamente com a totalidade de seus significados. Uma vez que às expressões tenham sido atribuídos seus significados pelopositor, isso é irrevogável. Depois de afirmar essas suposições comuns sobre a linguagem, Îjî passou a estabelecer uma tipologia de imposição. Îjî notou que – no que ele considerava como casos não problemáticos – o significado na mente de quem impõe a expressão é idêntico ao significado que ela tem em situações reais de fala. Mas o que dizer do pronome “ele”, que terá um significado diferente em diferentes situações de fala? Esse é o problema sobre o qual Îjî se debruçou em sua epístola. Sua solução acabou sendo, como Tashköprüzade diria mais tarde, apenas uma gota no oceano de problemas na *ilm al-wad'*, uma vez que se levou a sério a noção de

imposição, implementá-la como uma explicação geral para a relação entre expressão e significado acabou se tornando um imenso projeto que se estendeu até o século XX (Weiss 1987: especialmente 341-345).

A *'ilm al-balâgha* foi apresentada de forma padronizada em um livro didático de Khatîb Dimashq al-Qazwîni (m. 1325), *Abreviação da chave*. A *'ilm al-balâgha* era uma ciência que incluía uma grande quantidade de material derivado do trabalho do grande gramático e teólogo asharita do século XI, 'Abdalqâhir al-Jurjânî (m. 1078). Estimulado pelo debate sobre como julgar a inimitabilidade do Alcorão, Jurjânî tentou desenvolver um método para avaliar a excelência retórica.

O princípio básico que ele deseja enfatizar desde o início é que a superioridade estilística reside nos significados ou ideias (*ma'ânî*) das palavras e em como elas estão associadas umas às outras em uma determinada composição (*nazm*), e não nas declarações ou palavras (*alfâz*) em si (Larkin 1982: 77).

## 2.3 Proposições modais e silogismos modais

Vários sistemas modais foram desenvolvidos e debatidos entre os lógicos árabes. O material dedicado a esse tópico é volumoso demais para que se possa fazer algo mais do que uma descrição superficial de uma linha de desenvolvimento e debate. Acompanho alguns aspectos da silogística de Avicena por meio de seu tratamento no século XIII e a transformação dela em um corpo compacto de doutrina ensinada na madraça. Com pesar, nessa redação do artigo,

omito a menção a Alfarabi e Averróis, não porque eles não sejam importantes, mas porque, em primeiro lugar, o tratamento mais importante da silogística de Alfarabi foi perdido e, em segundo, Averróis está fora da tradição de lógica aviceniana.

Ficará claro que a silogística de Avicena intrigou aqueles que vieram depois dele e ainda intriga aqueles que hoje tentam descobrir o que Avicena estava fazendo. Há algum fundamento para pensar que a silogística de Avicena é, do ponto de vista sistemático, um fracasso; essa era uma avaliação bastante comum entre os lógicos do século XIII. Isso, por sua vez, faz pensar que talvez Avicena não estivesse tentando produzir um silogismo sistemático, de que ele talvez tivesse outros objetivos em mente ao lidar com o material que descende dos *Primeiros analíticos* de Aristóteles (algum deste material, segundo os comentadores, aparentemente em conflito com o que Aristóteles está fazendo). Se entendi corretamente, esse é grosso modo a forma como Hodges aborda Avicena (ver Hodges 2011b, 2012a e 2012b em Outros recursos on-line). Por outro lado, pode ser que Avicena tenha um sistema complexo que mereça uma análise detida; os estudos de Thom sobre a silogística de Avicena partem desse pressuposto. Eu tendo a pensar que a abordagem de Thom é a mais promissora. Em todo caso, os lógicos do século XIII consideraram que Avicena tentou e não conseguiu apresentar um sistema coerente.

Nesta breve visão geral, descrevo um aspecto das condições de verdade para proposições modais de Avicena que se tornou doutrina comum entre os lógicos árabes posteriores. Em seguida, examino um pouco do que Avicena disse sobre o termo sujeito de uma proposição e algumas das inferências que ele defendeu. As doutrinas de Avicena

sobre o termo sujeito e as inferências modais tornaram-se questões muito debatidas na lógica do século XIII; siga uma linha do debate.

### 2.3.1 Avicena

Em uma passagem famosa e muito citada, Avicena estabelece seis condições sob as quais se pode dizer que uma proposição tem uma determinada modalização (todos os seus exemplos são de proposições necessárias, mas as mesmas condições se aplicam a proposições sob todas as modalizações); as duas primeiras condições são as mais importantes:

**Texto 16.** A necessidade pode ser absoluta (*'alâ l-itlâq*), como em *Deus existe*; [265] ou pode estar conectada (*mu'allaqa*) a uma condição (*shart*). A condição é [1] perpétua [relativa] à existência da substância [do sujeito] (*dhât*), como em *o homem é necessariamente um corpo racional*; com isso, não queremos dizer que o homem é e sempre será um corpo racional, porque isso é falso para cada indivíduo humano. Antes, queremos dizer que, enquanto ele existe como uma substância (*mâ dâma mawjûda dh-dhât*) como um ser humano, ele é um corpo racional. O mesmo para toda negativa que se assemelhe a essa declaração afirmativa.

Ou [a condição pode ser] [2] a duração (*dawâm*) do sujeito sendo descrito com o que é estabelecido com ele, como em *todas as coisas móveis estão mudando*; isso não deve ser tomado para significar [que isso é assim] absolutamente, nem enquanto o sujeito existe como uma

substância, mas antes enquanto a substância da coisa móvel está se movendo. [266]

Distinga entre essa condição e a primeira condição, porque a primeira condição foi estabelecida [como a condição] do princípio da substância, o homem, ao passo que aqui a substância é estabelecida com uma descrição que se liga à substância, a coisa móvel; a coisa móvel tem uma substância e uma essência (*jawhar*) às quais se ligam o movimento e o não-movimento; mas o homem e negro não são assim (Avicenna *Ishârât* [1971] 264-266).

Avicena considera uma proposição sob a condição [1] – mais tarde denominada, por razões óbvias, *dhâtî* – ser a proposição correta para usar enquanto organizando o sistema que Aristóteles deveria ter organizado nos *Segundos analíticos* e para organizar as afirmações centrais de sua própria metafísica. Avicena concentrou a maior parte de sua atenção no *dhâtî* e, quando procurou a mais forte conversão de uma proposição *dhâtî*, ele ignorou as conversões *wasfî*. Os lógicos posteriores abordaram a questão de condições *wasfî/dhâtî* de forma diferente, e muitas vezes o *wasfî* se converte em proposições *dhâtî*; eles integraram as duas leituras de uma forma que Avicena não havia feito.

Avicena estipulou o termo sujeito de todas as suas proposições, sejam elas explicitamente modalizadas ou não:

**Texto 17.** Saiba que quando dizemos que *todo J é B*, não queremos dizer que a totalidade (*kullîyya*) de *J* é a totalidade de *B*. Antes, queremos dizer que cada coisa descrita como *J*, seja em suposição mental ou existência extramental, seja descrita como *J* sempre, às vezes, ou quando quer que seja; que uma coisa é descrita como *B*

sem posteriormente acrescentar que é assim descrita em tal e tal tempo (*waqt*), em tais e tais circunstâncias (*hâl*) ou perpetuamente. Todas essas [modalizações formariam uma proposição] mais forte do que uma descrita como absoluta (*mutlaq*). Portanto, isso é o que se entende de *cada J é B*, sem adição de operadores modais. Compreendendo assim, ele é chamado de absoluto geral [...]. (Avicenna *Ishârât* [1971] 280 e 282)

A frase “seja em suposição mental” pode ser entendida como significando que o termo sujeito é ampliado para o possível, de modo que “todo *J é B*” deve ser entendido como “todo *J* possível é *B*”. Foi assim que Fakhraddiin al-Râzî entendeu Avicena (e dois modelos recentes da silogística de Avicena ampliam o termo sujeito; Thom 2003, 2008b).

Avicena apresentou várias descrições de proposições modais e silogismos. Aqui, sigo alguns pontos apresentados nas *Indicações e lembretes*, foco de atenção dos lógicos do século XIII (embora eu também me refira à *Salvação*). A silogística de Avicena inclui proposições sem modalização explícita (uma proposição absoluta, considerada por Avicena como contendo uma modalidade temporal elidida “pelo menos uma vez”, de modo que a proposição do tipo A é entendida como “todo *J é pelo menos uma vez B*”, a proposição do tipo E como “nenhum *J é sempre B*”) tanto unilaterais quanto bilaterais, proposições de possibilidade tanto unilaterais (“todo *J é possivelmente B*”) quanto bilaterais, proposições de necessidade (“todo *J é necessariamente B* e proposição do tipo E “nenhum *J é possivelmente B*”).

No início de sua apresentação, Avicena considerou se a proposição absoluta do tipo E, “nenhum  $J$  é  $B$ ”, se converte em “nenhum  $B$  é  $J$ ” (uma conversão aceita por predecessores e contemporâneos seus). Avicena rejeitou a conversão absoluta de tipo E e ofereceu um contraexemplo encontrado em Aristóteles, “nenhum cavalo está dormindo” (Avicenna *Najât* [1985] 39) e um de sua autoria, “nenhum homem está rindo” (Avicenna *Ishârât* [1971] 322). Ele aceitou que as proposições absolutas dos tipos A e I se convertem:

(1) “Todo  $J$  é  $B$ ” e “algum  $J$  é  $B$ ” se convertem em “algum  $B$  é  $J$ ”.

Ele ofereceu uma prova ectética para a conversão (Avicenna *Ishârât* [1971] 330; Avicenna *Najât* [1985] 44) e ele provou a conversão da proposição de necessidade do tipo E:

(2) “Nenhum  $J$  é possivelmente  $B$ ” se converte em “nenhum  $B$  é possivelmente  $J$ ”.

**Texto 18.** A proposição de necessidade negativa universal se converte em si mesma, ou seja, como uma necessidade negativa universal. Se necessariamente nenhum  $B$  é  $A$ , então necessariamente nenhum  $A$  é  $B$ ; se esse não fosse o caso, então possivelmente um dado  $A$  é  $B$  - que seja  $J$ , de modo que em um dado momento o que se tornou  $A$  terá se tornado  $B$ , de modo que será  $B$  e  $A$ , de modo que esse  $B$  é um  $A$ ; isso é impossível. (Avicenna *Najât* [1985] 44-45)

Avicena mudou de posição quanto à conversão de proposições de necessidade dos tipos A e I em proposições absolutas do tipo I (Avicenna *Najât* [1985] 45), ou em proposições de possibilidade do tipo I; sua posição posterior é a de que elas se convertem em

proposições de possibilidade do tipo I (Avicenna *Ishârât* [1971] 335-336).

(3) “Todo  $J$  é necessariamente  $B$ ” e “algum  $J$  é necessariamente  $B$ ” se convertem em “algum  $B$  é possivelmente  $J$ ”.

Avicenna rejeitou a conversão da proposição de possibilidade do tipo E (“nenhum  $J$  é necessariamente  $B$ ”) com o mesmo contraexemplo usado para rejeitar a conversão absoluta do tipo E (“nenhum homem está necessariamente rindo”). E ele defendeu a conversão das proposições de possibilidade dos tipos A e I em proposições do tipo I:

(4) “Todo  $J$  é possivelmente  $B$ ” e “algum  $J$  é possivelmente  $B$ ” se convertem em “algum  $B$  é possivelmente  $J$ ”.

**Texto 19.** Se “todo  $J$  é possivelmente  $B$ ” ou “algum  $J$  é possivelmente  $B$ ”, então “algum  $B$  é possivelmente  $J$ ” (como uma proposição de possibilidade unilateral); se esse não fosse o caso, então nenhum  $B$  é possivelmente  $J$ , o que, como você sabe, equivale a “necessariamente nenhum  $B$  é  $J$ ”, o que se converte em “necessariamente nenhum  $J$  é  $B$ ”; isso é absurdo. (Avicenna *Ishârât* [1971] 339ff.)

Observe que a prova da necessidade de conversão de tipo E depende da possibilidade da conversão de tipo I, e a prova da possibilidade de conversão de tipo I depende da necessidade da conversão de tipo E. Provas alternativas podem ser propostas; para a conversão de tipo E, por exemplo, pode-se argumentar que “nenhum  $J$  é possivelmente  $B$ ” se converte em “nenhum  $B$  é possivelmente  $J$ ”, se não, então “algum  $B$  é possivelmente  $J$ ”, mas isso com a primeira

proposição produz por Ferio “algum  $J$  não é possivelmente  $J$ ”, o que é absurdo. Essa prova está aberta para Avicena, dado que ele considerava perfeitos, ou quase perfeitos, os silogismos de primeira figura com uma proposição de possibilidade como premissa menor; essa mistura silogística foi rejeitada pela maioria dos lógicos posteriores, juntamente com as outras provas.

### 2.3.2 Lógicos pós-avicenianos

De modo geral, os lógicos que vieram depois de Avicena adotaram muitas de suas suposições e distinções: seu entendimento da proposição absoluta (pelo menos com relação à modalização do predicado), a distinção *wasf/dhâtî*, a divisão do silogismo em repetitivo e conectivo. No entanto, eles se preocuparam com várias de suas afirmações sobre proposições modais e os silogismos produtivos que podem ser construídos a partir delas. Em meados do século XIII, a principal preocupação era encontrar condições de verdade para proposições que pudessem ser úteis para as ciências (ver o Texto 24 abaixo), embora todos tenham partido das formulações de Avicena. Uma distinção central nessas discussões posteriores foi entre as leituras externalistas e essencialistas das proposições. É isso que os termos “externalista” e “essencialista” significam:

**Texto 20.** “Todo  $J$  é  $B$ ” é considerado, às vezes, de acordo com a essência (sendo então chamado de “essencialista”, como se [o sujeito] fosse uma essência em uma proposição usada nas ciências), e outras vezes de acordo com a realidade externa (sendo então chamado de “externalista”,

e o que se quer dizer com “externo” é o que é externo aos sentidos). (Tahtânî 1948: *Tahrîr* 94.6-8)

Fakhraddîn al-Râzî foi o primeiro a introduzir a distinção entre leituras externalistas e essencialistas (ver as notas em Râzî 2002: 400). Quando dizemos “todo  $J$  é  $B$ ”,

**Texto 21.** [...] não queremos dizer com isso o que é descrito como  $J$  externamente, mas antes algo mais geral, que é: se ele existisse externamente, seria verdade que é  $J$ , quer exista externamente ou não. Pois podemos dizer que “todo triângulo é uma figura” mesmo se não existirem triângulos externamente. O sentido é que tudo o que seria um triângulo, caso existisse, seria – na medida em que existisse – uma figura. (Râzî *Mulakhkhas* [2002] 141.6-10)

[...]

Na segunda leitura, entendemos por “cada  $J$ ” cada coisa que existe externamente entre os  $J$ s individuais. Nessa hipótese, se não houvesse heptágonos existentes externamente, não seria correto dizer “todo heptágono é uma figura”; se as únicas figuras existentes externamente fossem triângulos, seria correto dizer “toda figura é um triângulo”. Na primeira leitura, ambas as afirmações seriam falsas. (Râzî *Mulakhkhas* [2002] 142.13-143.1)

Râzî passou a investigar as inferências em ambas as leituras e descobriu que as inferências de proposições com leituras essencialistas se alinhavam de perto com as de Avicena. As leituras deram a Râzî todas as conversões mencionadas na seção 2.3.1 acima, exceto a 1 (ele considerou que a afirmativa absoluta converte em uma

proposição de possibilidade). Ele também aceitou silogismos com proposições de possibilidade como premissas menores serem produtivos. Considerações interpretativas podem ter estado em jogo em sua clara preferência pela leitura essencialista, mas o que motivou explicitamente a distinção foi a necessidade de fazer com que as proposições se referissem a coisas que não existem “externamente”; os exemplos são sempre de figuras geométricas não instanciadas.

Râzî foi claro ao afirmar que não pretendia que a leitura essencialista equivalesse a uma ampliação do termo sujeito para o possível, como ele atribuiu a Alfarabi (“Alfarabi afirmou que, com relação a 'todo *J*', que não se deve [apenas] levar em conta os *Js* que ocorrem de fato, mas tudo cuja descrição como *J* é possível”); Râzî *Mulakhkhas* [2002] 142.4-5). Mas com a frase “se ele existisse externamente, seria verdade que ele é *J*”, Râzî postulou um domínio de discurso que inclui *Js* não instanciados, e ele parecia considerar que suas proposições se referiam a *Js* possíveis.

Pelo menos foi assim que Khûnajî entendeu a solução de Râzî; ele a considerou nada mais do que uma ampliação do termo sujeito para o possível. Diferentemente de Râzî, Khûnajî entendeu a frase “se existisse como um *J*” incluir referência a *Js* impossíveis, e modificou ou rejeitou as conversões 1, 2, 3 e 4. Antes de falar sobre como Khûnajî usou a leitura essencialista, considere sua avaliação da leitura de Râzî no final do capítulo sobre conversão na *Revelação*.

**Texto 22.** Saiba que essas opiniões relacionadas à conversão que mencionamos não diferem muito das afirmações dos antigos, embora possam diferir do que alguns lógicos recentes têm dito. Se estivéssemos

satisfeitos, como Alfarabi estava, com a ideia de que, para algo ser um sujeito, a possibilidade [de estar sob o termo sujeito seria suficiente], e não considerássemos a afirmação [do termo sujeito] dele na realidade, seguir-se-ia que a proposição de necessidade negativa [universal] se converteria em uma proposição de necessidade, as proposições de possibilidade afirmativa se converteriam em uma proposição de possibilidade, a conversão de proposições absolutas não resultaria em mais do que possibilidade, e o silogismo na primeira figura com uma proposição menor de possibilidade seria produtivo, como ficará claro para você depois de conhecer o que aconteceu antes e tendo dado a devida consideração às proposições sob esse uso técnico. Como os estudiosos posteriores mudaram o uso técnico sem mudar as opiniões a que chegaram – de modo que a opinião difere de acordo com a diferença no uso técnico –, eles ficaram atolados em absurdos. Talvez Avicena tenha hesitado sobre a conversão de proposições absolutas em proposições de possibilidade ou absolutas apenas por causa de sua hesitação sobre o uso técnico. Quando ele diz que elas se convertem em proposições de possibilidade, ele não considera a afirmação na realidade com respeito ao sujeito; quando ele diz que elas se convertem em proposições absolutas, ele a considera (porque o fato de o absoluto seguir esse uso técnico é praticamente evidente, de modo que não seria apropriado para Avicena negá-lo). (Khûnajî *Kashf* [2010] 145.3-u)

Tendo rejeitado o entendimento de Râzî sobre a leitura essencialista, Khûnajî empregou sua própria leitura essencialista

modificada para chegar a diferentes inferências. Tomemos como exemplo a conversão absoluta de tipo E, que Avicena e Râzî concordaram ser falha (de acordo com Râzî, ela falha tanto na leitura externalista quanto na essencialista). Khûnajî concordou que ela falha na leitura externalista (que ele considerou da mesma forma que Râzî). No entanto, na leitura essencialista de Khûnajî, “nenhum *J* é sempre *B*” se converte em uma proposição de perpetuidade de tipo O, “algum *B* nunca é *J*”. Para mostrar que isso é assim, Khûnajî teve que oferecer uma prova para a conversão e, em seguida, resistir a contraexemplos. Eu pulo a prova e vou direto para como Khûnajî lidou com os contraexemplos.

**Texto 23.** Eles argumentam que a conversão falha para essas proposições porque é verdade que “nenhuma lua está eclipsada” [...] e “nenhum animal está respirando” [...] no entanto [130] suas conversões não são verdadeiras, a saber, “algum eclipsado não é uma lua”, e “alguma respiração não é animal” [...]. A resposta é que rejeitamos o fato de que “algum eclipsado não é uma lua” e afirmações semelhantes são falsas se o sujeito for considerado de acordo com a leitura essencialista. Isso porque, nesse caso, seu significado é algo do que seria eclipsado, caso viesse a existir, não seria uma lua na medida em que viesse a existir. [A afirmação de que isso é falso] deve ser rejeitada; o máximo que pode ser dito sobre esse assunto é que todo eclipsado que veio a existir é uma lua, mas disso não se segue que é verdade que tudo o que é eclipsado, se viesse a existir, seria uma lua na medida em que viesse a existir. Isso porque [a proposição com um sujeito essencialista] lida com itens reais, possíveis e impossíveis [que estão sob

o termo sujeito]. Se estipulássemos a possibilidade [desses itens] junto com [as outras estipulações], seu status seria o de coisas externamente existentes. Assim, o eclipsado-que-não-é-lua, embora seja impossível, está entre aqueles indivíduos que seriam eclipsados, caso viessem a existir, embora não seja necessário que algum deles fosse uma lua caso viesse a existir. Em geral, se essas proposições forem tomadas na leitura essencialista, a prova que demos para sua conversão funciona, os contra-argumentos não são convincentes e a posição adequada deve ser a de que a conversão está correta. (Khûnajî *Kashf*[2010] 129.14-130.12)

O que isso significa para o contraexemplo considerado anteriormente, “nenhum homem é sempre [uma animal que] ri”, é que ele se converte, por conta disso, em “algum [animal que] ri não é sempre um homem”. Isso ocorre porque podemos, sob a leitura essencialista de Khûnajî, postular o impossível “[animal que]-ri-que-não-é-homem”. Com essa leitura essencialista modificada, Khûnajî acabou com as seguintes conversões:

(1\*) “Todo *J* é pelo menos uma vez *B*” converte-se em “algum *B* é necessariamente *J*” (Khûnajî *Kashf*[2010] 143);

(2\*) “Nenhum *J* é possivelmente *B*” converte-se em “nenhum *B* é sempre *J*” (Khûnajî *Kashf*[2010] 135);

(3\*) “Todo *J* é necessariamente *B*” converte-se em “algum *B* é necessariamente *J*” (Khûnajî *Kashf*[2010] 143);

(4\*) “Todo *J* é possivelmente *B*” não tem algo em que se converter comprovável (Khûnajî *Kashf*[2010] 144).

Os lógicos de Maragha – cujo trabalho incluía as composições sobre lógica mais frequentemente ensinadas no mundo islâmico –

refletiram criticamente sobre Avicena, Râzî e Khûnajî. Todos aceitaram que havia problemas com as inferências de Avicena, mas também que a crítica de Khûnajî à leitura essencialista de Râzî (que havia salvado a maioria das inferências de Avicena) estava correta. No entanto, o desenvolvimento alternativo de Khûnajî da leitura essencialista levou a seus próprios problemas; primeiro Abarî provou que uma proposição de tipo E não poderia ser verdadeira na versão de Khûnajî dessa leitura, depois Tûsî provou que uma proposição de tipo A também não poderia. Quando Kâtibî chegou a lidar com o problema, ele levou a sério o comentário de Khûnajî no Texto 23 acima:

[...] a proposição com um sujeito essencialista] lida com itens reais, possíveis e impossíveis [que estão sob o termo sujeito]. Se estipulássemos a possibilidade [desses itens] junto com [as outras estipulações], seu status seria o de coisas externamente existentes.

Kâtibî modificou ainda mais a leitura de Khûnajî para limitar as proposições com sujeitos essencialistas àquelas com sujeitos autoconsistentes. Na *Shamsiyya*, conseqüentemente, as leituras externalista e essencialista são consideradas terem o mesmo status, o que significa dizer que todas e somente as inferências prováveis em uma leitura são prováveis na outra. Sobre as conversões em questão, Kâtibî sustentou:

- (1) “Todo *J* é pelo menos uma vez *B*” se converte em “algum *B* é pelo menos uma vez *J*”;
- (2\*) “Nenhum *J* é possivelmente *B*” se converte em “nenhum *B* é sempre *J*”;

(3\*\*) “Todo  $J$  é necessariamente  $B$ ” se converte em “algum  $B$  é pelo menos uma vez  $J$  enquanto  $B$ ”;

(4\*) “Todo  $J$  é possivelmente  $B$ ” não tem algo em que se converter comprovável.

Tahtânî, escrevendo no início do século XIV, fez uma retrospectiva dos esforços de seus predecessores do século XIII e resumiu a natureza de suas investigações. Se sua descrição estiver correta, os lógicos do século XIII limitaram suas investigações a proposições cientificamente úteis, reconhecendo, ao mesmo tempo, que há muitas outras proposições com diferentes condições de verdade que poderiam ser investigadas.

**Texto 24.** Não se deve criticar o fato de que, como a arte deve ter regras gerais, há proposições que não podem ser tomadas sob nenhuma dessas duas considerações (a saber, aquelas cujos sujeitos são impossíveis, como em “o cocriador é impossível” e “todo impossível é não-existente”). Porque dizemos: ninguém pretende limitar todas as proposições ao essencialista e ao externalista. No entanto, eles afirmam que as proposições usadas nas ciências são usadas, em sua maioria, sob uma dessas duas considerações, portanto, eles estabelecem essas leituras e extraem suas qualificações para que possam, assim, se beneficiar nas ciências. As qualificações das proposições que não podem ser tomadas sob nenhuma dessas duas considerações ainda não são conhecidas; a generalização das regras se dá apenas na medida da capacidade humana. (Tahtânî 1948: *Tahrîr* 95.pu-96.11)

### 3. Bibliografia

- Abed, S., 1991, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfârâbî*, Albany: State University of New York Press.
- Ahmed, A. Q., 2010, "Interpreting Avicenna: Urmawî/Tahtânî and the Later Logical Tradition on Propositions", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, xxi: 313-342.
- , 2011b, "Systematic Growth in Sustained Error: a Case Study in the Dynamism of Post-Classical Islamic Scholarship", in *The Islamic Scholarly Tradition*, A. Q. Ahmed, B. Sadeghi, and M. Bonner (eds), Leiden: Brill, 343-378.
- , 2012, "Logic in the Khayrâbâdî School in India: a Preliminary Exploration", in *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, M. Cook, N. Haider, I. Rabb, and A. Sayeed (eds), New York: Palgrave Macmillan, pp. 227-244.
- Alfarabi [al-Farabi], 1931, *Ihsâ' al-'ulûm* (Enumeration of the Sciences [*Enumeração das ciências*]), Cairo: Maktabat al-Khânjî.
- , 1970. *Kitâb al-Hurûf* (Book of Letters [*Livro das letras*]), Muhsin Mahdi (ed.), Beirut: Dar al-Machriq.
- , 1986, *Kitâb al-Qiyâs as-saghîr*, Beirut: Dâr al-Mashriq. In *al-Mantiq 'inda l-Fârâbî*, edited by R. al-'Ajam, in Three Volumes; vol 2, pages 65-93.
- Aouad, M., 1989, "La Rhétorique. Tradition syriaque et arabe", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, pp. 455-472.
- , 2003, "La Rhétorique: Tradition syriaque et arabe (compléments)", in Goulet (ed.) 1989-, Supplement, pp. 219-223.
- Aristotle, 1989, *Aristotle: Prior Analytics*, R. Smith (ed.), Indianapolis: Hackett.

- Arnaldez, R., 1991, "Mantik", ("Logic"), in *Encyclopedia of Islam, 2nd edition*, Leiden: Brill, vol. 6, 442-452.
- Averroes [Ibn Rushd], 1983, *Maqâlât fî al-mantiq wa-al-'ilm at-tabî'î*, Series: *Rasâ'il falsafîyya*, Casablanca: Dâr al-Nashr al-Maghribiyya. Edited by Jamâl al-Dîn 'Alawi.
- Avicenna [Ibn Sînâ], 1952, *Kitâb as-Shifâ': al-Madkhal*, M. el-Khodeiri, G. Anawati, F. el-Ahwani (eds), Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales.
- , 1964, *Kitâb as-Shifâ': al-Qiyâs* (The Cure: Syllogism [*A Curas: Silogismo*]), S. Zayed and I. Madkour (eds.), Cairo: Organisation Générale des Imprimeries Gouvernementales.
- , 2005, *The Metaphysics of "The Healing" (al-Shifâ')*, Provo: Brigham Young University. Translated M. Marmura.
- , 1971, *al-Ishârât wa-t-tanbîhât* (Pointers and Reminders [*Indicações e lembretes*]), Cairo: Dar al-Marif. Edited by Sulyman Dunya, in Four Volumes, with Tûsî's Commentary at the Bottom of Page.
- , 1974, "al-Masâ'il al-gharîba al-ishrîniyya", in Mohaghegh and Izutsu 1974: 81-103.
- , 1985, *Kitâb al-Najât* (The Salvation [*A salvação*]), Tehran: Dânishgâh-i Tihân. Edited by Danishpazhuh.
- , 2011a, *Avicenna's Deliverance: Logic* (from *al-Najât*), Translated and Edited by Asad Q. Ahmed, Karachi: Oxford University Press.
- Badawî, A. R., 1948/52, *Mantiq Aristû*, Cairo: Dâr al-Kutub al-Misriyya. 3 volumes.
- Baydâwî, 2001, *The Ascending Lights (Tawali' al-Anwar min Matali' al-Anzar)*, translated in *Nature, Man and God in Medieval Islam*, ed. and trans. by E. E. Calverley and J. W. Pollock, Leiden: Brill. Two volumes.

- Bertolacci, A., 2006, *The Reception of Aristotle's "Metaphysics" in Avicenna's "Kitâb al-Sifâ": A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden: Brill.
- Black, D. L., 1990, *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden: Brill.
- , 1991, "Aristotle's 'Peri hermeneias' in Medieval Latin and Arabic Philosophy: Logic and the Linguistic Arts", *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary volume 21: 25-83.
- , 1998, "Logic in Islamic philosophy", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, vol. 5, 706-713.
- Boudon, V., 2000, "Galien", in Goulet (ed.) 1989-, volume 3, 440-466.
- Burnett, C. (ed.), 1993, *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London: Warburg Institute.
- Calverley, E. E., 1933, "Al-Abharî's 'îsâghûjî fi 'l-mantiq'", in *The Macdonald presentation volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald*, Princeton: Princeton University Press, 75-85.
- Danishpazhuh, M. T., 1978, *al-Mantiq libni l-Muqaffa'. Hudud al-mantiq libn Bîhrîz*, Tehran: Anjumân-i Shâhanshâhi Falsafah-i Iran.
- , 1989, *al-Mantiqiyyât lil-Fârâbî*, Qum: Maktabat al-Mar'ashî al-Najafî. 3 volumes.
- Dunlop, D. M., 1955, "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajjah", *Islamic Quarterly*, 2: 110-116.
- Eichner, H., 2009, *The Post-Avicennan Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy. Philosophical and Theological Summae in Context*. Habilitationsschrift, Martin-Luther-universität Halle-Wittenberg.
- El-Rouayheb, K., 2004, "Sunni Muslim Scholars on The Status of Logic, 1500-1800", *Islamic Law and Society*, 11(2): 213-232.
- , 2005, "Was There a Revival of Logical Studies in Eighteenth-Century Egypt?", *Die Welt des Islams*, 45(1): 1-19.

- , 2009, "Impossible Antecedents and Their Consequences: Some Thirteenth-Century Arabic Discussions", *History and Philosophy of Logic*, 30(3): 209-225.
- , 2010a. "Introduction", in Khunaji 2010.
- , 2010b. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic*, 900-1900, Leiden: Brill.
- , 2012, "Post-Avicennan Logicians on the Subject-matter of Logic: Some Thirteenth- and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy*, 22(1): 69-90.
- Elamrani-Jamal, A., 1983, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- , 1989, "Alinus", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 151-152.
- , 1995, "Ibn Rusd et les *Premiers Analytiques* d'Aristote: aperçu sur un problème de syllogistique modale", *Arabic Sciences and Philosophy*, 5(1): 51-74.
- Elamrani-Jamal, A. and H. Hugonnard-Roche, 1989, "Les Seconds Analytiques', tradition arabe", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, pp. 521-524.
- Endress, G., 1977, *The Works of Yahyâ ibn 'Adi: An Analytical Inventory*, Wiesbaden: L. Reichert.
- , 1978, "Yahyâ b. 'adi fi tabyîn al-fasl bayn al-mantiq al-falsafi wan-nahw al-'arabî", *Journal for the History of Arabic Science*, 2: 39-50.
- , 1986, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, B. Mojsisch (ed.), Amsterdam: Verlag B. R. Grüner, 163-299.
- , 2006, "Reading Avicenna in the Madrasa", in Montgomery 2006: 371-422.
- Frank, R. M., 1990, "Review of Burkhard Mojsisch, 'Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter' (Amsterdam, 1986)", *Journal of the American Oriental Society*, 110(2): 356-360.

- Gätje, H., 1985, "Zur Lehre von den Voraussetzungsschlüssen bei Avicenna", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 2: 140–240.
- Ghazâlî, 1322 AH, *al-Mustasfâ min 'ilm al-usûl* (Distillation of the Principles of Jurisprudence [*Distilação dos princípios da jurisprudência*]), Bûlâq: al-Matba'a al-Amîriyya.
- , 1961, *Mi'yâr al-'ilm* (Yardstick of knowledge [*Critério de conhecimento*]), Cairo: Dar al-ma'arif. Edited by S. Dunya as *Mantiq tahâfut al-falâsifa*.
- , 1966, *Mihakk an-nazar* (Touchstone for Speculation [*Pedra de toque da especulação*]), Beirut: Dâr al-Nahda al-Hadîtha. Edited by M. Na'sani.
- Goldziher, I., 1981, "The Attitude of Orthodox Islam toward the 'Ancient Sciences'", in *Studies on Islam*, translated and edited by M. L. Swartz, Oxford: Oxford University Press, 185-215.
- Goulet, R. (ed.), 1989–, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique. 5 volumes so far plus a Supplement.
- Gutas, D., 2000, "Tardjama," ("translation", sections 2 & 3), in *Encyclopedia of Islam, second edition*, Leiden: Brill, vol. 10.
- , 1988, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill. (New Edition Expected December 2013.)
- , 1993, "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", in Burnett 1993: 29-76.
- , 1998, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London and New York: Routledge.
- , 2002, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", in *Avicenna and His Heritage*, J. Janssens and D. De Smet (eds.), Leuven: Leuven University Press, 81-97.

- , 2012, "The empiricism of Avicenna", *Oriens*, 40(2): 391-436.
- Hasnawi, A., 2008, "Avicenna on the Quantification of the Predicate", in Rahman et al. 2008: 295-328.
- , 2009, "Topique et syllogistique: la tradition arabe (al-Fârâbî et Averroès)", in J. Biard and F. M. Zini (eds.), *Les lieux de l'argumentation: Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, Belgium: Brepols, 191-226.
- , 2013, "L'âge de la démonstration. Logique, science et histoire: al-Fârâbî, Avicenne, Avempace, Averroès", in G. Federici-Vescovini and A. Hasnawi (eds), *Circolazione dei saperi nel Mediterraneo : filosofia e scienze, secoli IX-XVII*, (Proceedings of the seventh colloquium of SIHSPAI held 16-18 February 2006, Florence), Florence: Edizioni Cadmo, p. 257-282.
- Hillî, 1363 SH, *al-Jawhar an-nadîd fî sharh mantiq at-tajrîd* (Facetted jewel on the book of abstraction [Joia facetada no livro da abstração]), Tehran: Intishârât-Baydâr. Edited Baydârfâr.
- Hugonnard-Roche, H., 2003, "La Poétique: Tradition syriaque et arabe", in Goulet (ed.) 1989-, Supplement, 208-218.
- , 1989a, "Le de interpretatione", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 513-516.
- , 1989b, "Les premiers analytiques", in Goulet (ed.) 1989-2003, volume 1 516-520.
- , 1989c, "Les réfutations sophistiques", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 526-528.
- , 1989d, "L'organon: Tradition syriaque et arabe", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 502-507.
- , 1993, "Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346", in Burnett 1993, 19-28.
- Hugonnard-Roche, H. and A. Elamrani-Jamal, 1989a, "Les catégories", in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 507-513.

- , 1989b, “Les topiques”, in Goulet (ed.) 1989-, volume 1, 524-526.
- Ibn-Khaldûn, 1858, *Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun: texte arabe* (three volumes), Paris: Benjamin Duprat. Edited by M. Quatremère.
- , 1967, *The Muqaddimah of Ibn Khaldûn*, London: Routledge and Kegan Paul. 2nd edition. 3 volumes, Translated by F. Rosenthal.
- Inati, S. C., 1984, *Remarks and Admonitions, Part One: Logic*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Jabre, F., 1999, *al-Nass al-kâmil li-mantiq Aristû*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Lubnânî. 2 volumes.
- Kâtibî, 1948, *ar-Risâla ash-Shamsiyya*, Cairo: Halabî and Sons. With Tahtânî's commentary.
- Khûnajî, 2010, *Kashf al-Asrâr ‘an Ghawâmid al-Afkâr* (Disclosure of Secrets about the Obscurities of Thoughts [Revelação de segredos sobre as obscuridades dos pensamentos]). Edited K. El-Rouayheb. Tehran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin. ISBN 978-964-8036-59-6.
- Lameer, J., 1994, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden: Brill.
- , 1996, “The Organon of Aristotle in the Medieval Oriental and Occidental Traditions”, *Journal of the American Oriental Society*, 116(1): 90–98.
- , 2006, *Conception and Belief in Sadr al-Dîn Shirazi*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Larkin, M., 1982, “Al-Jurjani's Theory of Discourse”, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 2: 76–86.
- Madelung, W., 2000. “To See all Things in Things in the Sight of God: Nasîr al-Dîn al-Tûsî's Attitude to Sufism”, in N. Pourjavady and Z. Vesel 2000: 1-11.
- Mahdi, M., 1970, “Language and Logic in Classical Islam”, in von Grunebaum 1970: 51-83.

- Makdisi, G., 1981, *The Rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Margoliouth, D. S., 1905, "The Discussion between Abû Bishr Mattâ and Abû Sa'id al-Sîrâfi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 37(1): 79-129.
- Menn, S., 2012. "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin: De Gruyter, 51-96.
- Michot, Y., 2000, "Vanités intellectuelles. l'impasse des rationalismes selon le Rejet de la Contradiction d'ibn Taymiyyah", *Oriente Moderno*, 19 (n.s.): 597-617.
- Miller, L., 1984, *Islamic Disputation Theory*, Ph.D. thesis, Princeton.
- Mohaghegh, M. and T. Izutsu (eds.), 1974, *Collected texts and papers on logic and language*, Tehran: Anjomane Asar va Mafakher-e Farhangi.
- Montgomery, J. (ed.), 2006, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Peeters.
- Perler, D. and U. Rudolph (eds.), 2005, *Logik und Theologie. Das "Organon" im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden: Brill.
- Peters, F. E., 1968, *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*, Leiden: Brill.
- Pines, S., 1996, "A Parallel in the East to the *logica vetus*", in S. Stroumsa (ed.), *The Collected Works of Shlomo Pines: Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, vol. 3, 262-266. Originally published in *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, J. P. Beckmann (ed.), p. 125-129, Hamburg: Geburtstag, 1987.

- Pococke, E. (tr.), 1663, *Historia Compendiosa Dynastiarum auctore Gregorio Abul-Pharajio*, Oxford.
- Pourjavady, N. and Z. Vesel, 2000, *Nasîr al-Dîn Tûsî: philosophe et savant du XIII<sup>e</sup> siècle*, Bibliothèque Iranienne, 54, Leuven, Belgium: Peeters Publishers. Actes du colloque tenu à l'Université de Téhéran (6-9 Mars 1997), Tehran.
- Pourjavady, R., 2011, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dîn Mahmûd al-Nayrîzî and his Writings*, Leiden: Brill.
- Pourjavady, R. and S. Schmidtke, 2006, *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden: Brill.
- Rahman, S., T. Street, and H. Tahiri, 2008, *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, Berlin: Springer.
- Râzî, 1355 AH, *Lubâb al-Ishârât* (Gist of pointers [Resumo das Indicações]), Cairo: Maktabat al-Khânjî. Edited by A. 'Atiyya.
- , 1996, *al-Âyât al-Bayyinât*, Beirut: Dâr Sâdir. With Commentary by ibn Abî l-Hadîd al-Madâ'inî.
- , 2002, *Mantiq al-Mulakhkhas*, Tehran: Intishârât Dânişgâh-i Imâm Şâdiq. Ed. A. Karamaleki & A. Asgharinizhad.
- Rescher, N., 1963a, "al-Kindî's Sketch of Aristotle's Organon", *The New Scholasticism*, 37(1): 44-58. Também em Rescher 1963b: 28-38.
- , 1963b, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburg Press.
- , 1963c, "Avicenna on the Logic of Conditional Propositions", in Rescher 1963b: 76-86.
- , 1964, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rudolph, U., 2005, "Die Neuberwertung der Logik durch al-Gazali", in Perler and Rudolph 2005: 73-97.
- , 2012, "Al-Fârâbî: Logik," in Rudolph & Würsch, 413-422.

- Rudolph, U., with R. Würsch, 2012, *Philosophie in der islamischen Welt*. vol. 1. Basel: Schwabe.
- Sabra, A. I., 1965, "Review of Nicholas Rescher's *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* (Pittsburgh 1963)", *Journal of the American Oriental Society*, 85(2): 241-243.
- , 1980, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *Journal of Philosophy*, 77(11): 746-764.
- Sâwî, 1898, *al-Basâ'ir an-nasîriyya fî 'ilm al-mantiq* (Logical Insights for Nasîraddîn [Insights lógicos para Nasîraddîn]), Cairo: al-Matba'a al-Kubrâ. Edited by M. 'Abduh.
- Schmidtke, S., 1991, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî (d. 726/1325)*. Berlin: Klaus Schwarz.
- , 2013, "Two Commentaries on Najm al-Dîn al-Kâtibî's *al-Shamsiyya*, Copied in the Hand of David b. Joshua Maimonides (fl. ca. 1335-1410)", in *Law and Tradition in Classical Islamic Thought: Studies in Honor of Professor Hossein Modarressi*, M. Cook, N. Haider, I. Rabb, and A. Sayeed (eds), New York: Palgrave Macmillan, 173-191.
- Shehaby, N., 1973, *Avicenna's Propositional Logic*, Dordrecht and Boston: D. Reidel.
- Smyth, W., 1993, "The Making of a Textbook", *Studia Islamica*, 78: 99-115.
- Stern, S. M., 1962, "A Collection of Treatises by 'Abd al-Latif al-Baghdâdî", *Islamic Studies*, 1(1): 53-70.
- Street, T., 2001, "The Eminent Later Scholar' in Avicenna's *Book of the Syllogism*," *Arabic Sciences and Philosophy*, 11(2): 205-218.
- , 2005, "Fahradîn ar-Râzî's Critique of Avicennan Logic", in Perler and Rudolph 2005: 99-116.
- , 2010, "Avicenna's *Twenty Questions on Logic*: Preliminary Notes for Further Work", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21: 97-112.

- Strobino, R., 2010, "Avicenna on the Indemonstrability of Definition," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21: 113-163.
- , 2012, "Avicenna's Use of the Arabic Translations of the *Posterior Analytics* and the Ancient Commentary Tradition", *Oriens*, 40: 355-389.
- Tâhtânî, 1948, *Tahrîr al-Qawâ'id al-Mantiqiyya fi sharh ar-Risâla ash-Shamsiyya*, Cairo: Halabî and Sons. As lower text in Kâtibî 1948.
- Thom, P., 2003, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- , 2008a, "Al-Fârâbî on Indefinite and Privative Names", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(2): 193-209.
- , 2008b, "Logic and Metaphysics in Avicenna's Modal Syllogistic", in *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds), Dordrecht: Springer.
- , 2010, "Abharî on The Logic of Conjunctive Terms", *Arabic Sciences and Philosophy*, 20(1): 105-117.
- , 2012, "Syllogisms about Possibility and Necessity in Avicenna and Tûsî", in C. Dutilh Novaes and O. Hjortland (eds), *Insolubles and Consequences: Essays in Honour of Stephen Read*. Milton Keynes: College Publications, 239-248.
- al-Toulawy, B., 1688 [2001], *Isagoge or Introduction to Logic*, Beirut: NDU Press.
- Tûsî, 1971, *Sharh al-Ishârât* (Solution to the difficulties of pointers [Solução das dificuldades das Indicações]), Cairo: Dâr al-Ma'ârif. Published with Avicenna's *al-Ishârât*.
- , 1974a, "Mutârahât mantiqiyya bayna l-Kâtibî wat-Tûsî", in Mohaghegh and Izutsu 1974: 279-286.
- , 1974b, "Ta'dîl al-mi'yâr fi naqd al-asrâr" (Setting the Scale for an Evaluation of "Revealing Thoughts" [Definindo a escala para uma

- avaliação de “Pensamentos reveladores”]), in Mohaghegh and Izutsu 1974: 137-248.
- von Grunebaum, G. E. (ed.), 1970, *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Walbridge, J., 2000, “Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries”, *Islamic Studies*, 39(1): 55-75.
- , 2003, “A Nineteenth-Century Indo-Islamic Logic Textbook”, *Islamic Studies*, 42(4): 687-693.
- Weiss, B., 1974, “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 124(1): 33-41.
- , 1987, “*‘Ilm al-wad‘*: an Introductory Account of a Later Muslim Philological Science”, *Arabica*, 34(1): 339-356.
- Wisnovsky, R., 2003, *Avicenna's Metaphysics in Context*, London: Duckworth Academic.
- , 2004, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100–1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, in *Philosophy, Science and Rereading in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, vol. 2, Supplement to the *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 83/1–2, ed. H. Baltussen et al. London, 149-191.
- Zimmermann, F. W., 1981, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford: Oxford University Press.

## 4. Ferramentas acadêmicas

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

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

## 5. Outros recursos disponíveis on-line

[Islamic Philosophy Online](#)

[Medieval Logic and Philosophy](#), mantido por Paul Vincent Spade (Indiana University)

Fundação [Max van Berchem](#)

Papers e apresentações de Wilfrid Hodges sobre<sup>30</sup>:

- 2009, "[Ibn Sînâ on analysis: 1. Proof search. Or: Abstract state machines as a tool for the history of logic](#)" [Máquinas de estado abstrato como uma ferramenta para a história da lógica].
- 2011a, "[A note: Ibn Sînâ on the subject of logic](#)" [Uma nota: Ibn Sînâ sobre o assunto da lógica].
- 2011b, "[Ibn Sînâ: analysis with modal syllogisms](#)" Ibn Sînâ: análise com silogismos modais.
- 2011c, "[Ibn Sînâ's explanation of reductio ad absurdum](#)" [A explicação de Ibn Sînâ sobre reductio ad absurdum].

---

<sup>30</sup> NdO: Os links aos textos de Hodges não se encontram mais disponíveis, mas ainda podem ser acessados via Wayback Machine (<https://web.archive.org/>).

- 2012a, [“What would count as Ibn Sînâ having a first order logic?”](#) [O que contaria como Ibn Sînâ tendo uma lógica de primeira ordem?].
- 2012b, [“Ibn Sînâ's modal logic”](#) [A lógica modal de Ibn Sînâ].

# Filosofia da matemática árabe e islâmica<sup>1</sup>

Mohammad Saleh Zarepour

A filosofia da matemática pura lida com dois grandes grupos de questões. Um diz respeito à ontologia de entidades matemáticas e o outro à epistemologia de conceitos e julgamentos matemáticos (Avigad 2007). A natureza e a existência de objetos matemáticos (por exemplo, números e formas geométricas), a existência e qualificações de infinitos (por exemplo, magnitudes infinitas e coleções infinitas de números ou coisas numeradas) e a existência e qualificações de contínuos são algumas das questões ontológicas mais significativas com as quais os filósofos da matemática estão preocupados. Por outro

---

<sup>1</sup> Tradução de Eduardo Dias de Carvalho Filho.

Publicado em 9 de abril de 2022. O texto a seguir é a tradução do verbete de Mohammad Saleh Zarepour, *Arabic and Islamic Philosophy of Mathematics*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/arabic-islamic-phil-math/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-phil-math>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

lado, algumas das questões epistemológicas mais importantes e desafiadoras sobre matemática são as seguintes: os mecanismos pelos quais apreendemos o conhecimento matemático, o *status* epistêmico dos axiomas e princípios matemáticos, a natureza das provas matemáticas (que podem ser escritas no papel) e sua conexão com o que se passa na mente dos matemáticos, e o papel do conhecimento matemático em atingir uma melhor compreensão do mundo físico.

Sabe-se muito bem que a civilização islâmica medieval desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento histórico dos aspectos técnicos da matemática. Apoiados nos ombros de seus ancestrais pré-islâmicos gregos, indianos e persas, os matemáticos muçulmanos fizeram inúmeras inovações em vários ramos da matemática e escreveram um grande número de livros e ensaios introduzindo noções matemáticas e provando teoremas matemáticos (Al-Daffa' 1977; R. Rashed 1984b [1994]; 1996 [2012]; 2015; Berggren 2016). Entretanto, é muito difícil (se não impossível) encontrar um livro da era islâmica medieval que seja exclusivamente dedicado a um estudo abrangente e sistemático da filosofia da matemática. Não obstante, muitas das questões filosóficas acima mencionadas sobre matemática foram abordadas por grandes pensadores medievais muçulmanos em várias obras cujo assunto central era matemática, física, metafísica ou mesmo teologia (*kalām*). Colocando esses engajamentos dispersos juntos, fica claro que, embora a filosofia da matemática nunca tenha sido tratada como uma disciplina independente no mundo islâmico medieval, os pensadores muçulmanos surgiram com ideias, *insights* e argumentos muito interessantes e profundos sobre pelo menos algumas questões

filosóficas relacionadas à matemática. Esta entrada analisa brevemente os exemplos mais notáveis de tais *insights* e argumentos, alguns dos quais têm sido objeto de debates e discussões de longa data entre pensadores muçulmanos. Consequentemente, os trabalhos matemáticos técnicos de estudiosos árabes e muçulmanos serão discutidos apenas na medida em que contenham materiais relacionados à *filosofia* da matemática.

Conteúdo: 1. Ontologia da matemática; 1.1 O que os objetos matemáticos não são; 1.2 O que objetos matemáticos são; 1.3 Infinito; 1.4 Continuidade | 2. Epistemologia da matemática; 2.1 Compreendendo conceitos matemáticos; 2.2 Estados epistemológicos dos princípios da matemática; 2.3 *Ars analytica* e *ars inveniendi*; 2.4 Aplicabilidade e confiabilidade da matemática | 3. Conclusão | 4. Bibliografia

# 1. Ontologia da matemática

## 1.1 O que os objetos matemáticos não são

Traços das visões filosóficas de Pitágoras e Platão sobre a natureza dos objetos matemáticos podem ser encontrados nas obras dos primeiros pensadores muçulmanos. Isso pode ser parcialmente devido às primeiras traduções árabes de obras de matemáticos pitagóricos e platônicos. A maioria dos matemáticos da tradição de Nicômaco, Proclo e Jâmblico eram pitagóricos e platônicos (Endress

2003). Algumas de suas obras mais importantes foram traduzidas para o árabe e influenciaram matemáticos e filósofos muçulmanos. Por exemplo, a *Introdução à aritmética* de Nicômaco foi traduzida para o árabe por Ḥabīb Ibn Bahrīz (m. no início do século IX) do siríaco e por Thābit Ibn Qurra (m. 901) do grego (Brentjes 2022: sec. 1). A inspiração das abordagens pitagórica e platonista à filosofia da matemática é facilmente detectável, por exemplo, nas obras dos Irmãos da Pureza (*Ikhwān al-ṣafāʾ*) e dos primeiros mutazilitas (The Brethren of Purity [*Epistles*] [*Epístolas*]; Endress 2003: 132–33; Marquet 2006; Fazhoğlu 2014: 2; El-Bizri 2018; Baffioni 2022). As principais características do pitagorismo e do platonismo em relação à ontologia da matemática podem ser capturadas pelas seguintes teses (Zarepour 2019: 198):

**Separabilidade de Objetos Matemáticos (SM):** Objetos matemáticos são substâncias imateriais independentes, totalmente separadas (*mufāriq*) da matéria e dos objetos materiais.

**Principado dos Objetos Matemáticos (PM):** Objetos matemáticos são os princípios (*mabādiʾ*) das coisas naturais. Objetos matemáticos têm algum tipo de primazia sobre formas naturais, o que torna as últimas dependentes dos (ou fundamentadas nos, ou causadas pelos) primeiros.

Platão estava comprometido com ambas as teses. Em contraste, os pitagóricos endossaram apenas a última tese. É assim pelo menos se confiarmos no relato de Aristóteles (*Metafísica* 987b23-987b25). Embora o pitagorismo considere os números como as causas e princípios de todas as outras coisas existentes, ele não trata os números como entidades que são necessariamente separadas da

matéria (Zhmud 1989; De Smet 2022). Da nossa perspectiva hoje, isso é até certo ponto surpreendente porque, comparada a (PM), (SM) parece desfrutar de mais plausibilidade *prima facie*. Mas precisamente por causa da presença de fortes tendências ao pitagorismo no pensamento islâmico inicial (Brentjes 2022), (PM) foi mais explicitamente defendida do que (SM). Em todo caso, a crítica brutal de Avicena a essas duas teses (junto com sua crítica mais geral à teoria platônica de formas universais separadas) tornou o pitagorismo e o platonismo extremamente impopulares na filosofia pós-aviceniana. Na *Metafísica de "A Cura"*, Avicena (m. 937) argumenta contra (SM) e (PM) não apenas rejeitando argumentos atribuídos aos defensores dessas duas teses (Avicenna [Mph]: cap. VII.2), mas também desenvolvendo seus próprios argumentos positivos contra elas (Avicenna [MPh]: cap. VII.3).

De acordo com um argumento que Avicena atribui aos defensores de (SM), por um lado, os objetos matemáticos são separados em definição (ou em mente). Eles podem ser definidos (ou concebidos) sem referência a matéria ou a seres materiais. Por outro lado, tudo o que é separado em definição (ou em mente) é separado em existência. Portanto, o argumento conclui, os objetos matemáticos são separados em existência. Eles existem como seres totalmente separados que não têm associação com matéria ou com seres materiais (Avicenna [MPh]: cap. VII.2, sec. 5). Entretanto, Avicena acha esse argumento deficitário. Ele argumenta que há uma diferença entre (a) definir (ou conceber) algo sem a condição de materialidade e (b) definir (ou conceber) algo com a condição de imaterialidade. Ele diz que os objetos matemáticos são separados em definição apenas no

sentido de (a). Mas a segunda premissa do argumento em discussão é verdadeira apenas se a separação em definição for considerada no sentido de (b). O mero fato de que algo pode ser definido sem a condição de materialidade não implica que essa coisa possa existir no reino extramental totalmente separada de matéria. Mas objetos matemáticos não podem ser definidos com a condição de imaterialidade. Não é plausível supor a imaterialidade como um componente essencial das definições de objetos matemáticos, ou assim afirma Avicena. Assim, esse argumento é falacioso e não pode estabelecer (SM) (Avicenna [MPh], cap. VII.2, secs. 16-17; Marmura 2006: 360-63; Porro 2011: 292-93; Zarepour 2019: sec. 4.1).

Um argumento simples que Avicena atribui aos defensores de (PM) é o seguinte: objetos matemáticos são separados. Em outras palavras, (SM) é verdadeiro. Além disso, os princípios (ou causas) de coisas materiais não podem ser eles próprios materiais. Eles devem ser separados. Portanto, objetos matemáticos são os princípios de coisas materiais (ou naturais) (Avicenna [MPh]: cap. VII.2, sec. 7). Avicena pensa que esse argumento não apenas é insustentável devido à falsidade de (SM), mas também inválido. Mesmo se aceitarmos que objetos matemáticos são separados e que os princípios de coisas naturais devem ser separados, não podemos concluir validamente que objetos matemáticos são os princípios de coisas naturais. Pode haver outras coisas não matemáticas separadas que formam os princípios de seres naturais. O argumento em questão é válido apenas se pressupormos que objetos matemáticos são os únicos existentes separados. Mas isso é algo para o qual não temos provas. Portanto, esse argumento não consegue estabelecer (PM) (Avicenna [MPh]: cap.

VII.2, sec. 21; Marmura 2006: 365-66; Porro 2011: 294; Zarepour 2019: sec. 4.2).

O próprio argumento de Avicena contra a separatividade ou imaterialidade dos objetos matemáticos pode ser resumido da seguinte forma: existem alguns objetos matemáticos no mundo sensível. Caso contrário, não poderíamos compreender seus conceitos (e.g., os conceitos TRIÂNGULO, CÍRCULO, DOIS, etc.) (Avicenna [MPh]: sec. VII.3, sec. 1). Agora, se também existem alguns objetos matemáticos totalmente separados (inteiramente à parte do mundo sensível), então esses dois grupos de objetos matemáticos (sensíveis/não-separados e não-sensíveis/separados) devem compartilhar essências e definições semelhantes (Avicenna [MPh]: cap. VII.3, sec. 2). Caso contrário, não há como conhecer objetos materiais separados. Isso ocorre porque não parece que temos qualquer acesso direto a um reino de objetos matemáticos totalmente imateriais (isso nos lembra do desafio epistemológico de Benacerraf (1973) ao platonismo matemático). Mesmo que tais coisas existam, nós as conhecemos apenas através da mediação de conhecer suas contrapartes sensíveis. Não temos justificativa para a existência de objetos matemáticos separados que não têm contraparte sensível no mundo material. Mas isso deixa injustificada a alegação de que objetos matemáticos podem ser essencialmente imateriais e separados. Avicena toma esse argumento como estabelecendo que (SM) é implausível (Avicenna [MPh], cap. VII.3, sec. 3; Zarepour 2019: sec. 5). Veremos mais tarde que esse argumento revela aspectos interessantes dos relatos de Avicena sobre a epistemologia e a ontologia da matemática.

Por fim, Avicena argumenta que mesmo que objetos matemáticos separados existam, eles não podem ser os princípios (ou causas) de coisas naturais. Parece intuitivamente plausível que se um objeto matemático separado é o princípio de qualquer material existente, ele deve, em primeiro lugar, ser o princípio de sua própria contraparte sensível. Note que, de acordo com Avicena, a alegação de que um objeto matemático separado, digamos um triângulo, existe não pode ser justificada a menos que o tenhamos conhecido por meio do conhecimento de uma contraparte sensível dele que existe no mundo material. Agora, se esse triângulo separado é a causa de qualquer coisa material, ele deve, em primeiro lugar, ser o princípio de sua própria contraparte sensível, ou assim acredita Avicena. Mas se o triângulo sensível é causado pelo triângulo separado, então podemos legitimamente perguntar por que o primeiro precisa do último. É ou a essência ou (alguns dos) acidentes do triângulo sensível que o tornam dependente de sua contraparte separada. Entretanto, se for devido à essência do triângulo sensível, então o próprio triângulo separado precisa de um princípio. Isso ocorre porque os triângulos separados e sensíveis compartilham a mesma essência. Assim, se é a essência do triângulo sensível que o faz precisar do triângulo separado, então o triângulo separado (tendo a mesma essência que sua contraparte sensível) deve ser causado por outro triângulo separado. Repetindo a mesma linha de argumentação, podemos concluir que deve existir uma cadeia infinita de triângulos causalmente conectados. Uma vez que tais regressões infinitas são inaceitáveis, o que faz um objeto matemático sensível precisar de sua contraparte separada não é sua essência compartilhada. Mas também é impossível que (alguns dos)

acidentes de um objeto matemático sensível o tornem dependente de sua contraparte separada. Os acidentes do objeto sensível não existem a menos que esse objeto em si exista. Mas também é assumido que o objeto sensível em si não existe a menos que o objeto separado exista. Isso significa que o objeto separado tem algum tipo de prioridade explicativa sobre os acidentes do objeto sensível. Portanto, os acidentes de um objeto matemático sensível não podem explicar, de forma não circular, por que esse objeto precisa de sua contraparte separada (Avicenna [MPh]: cap. VII.3, sec 4). Assim, parece que não há justificativa convincente para o porquê de um objeto matemático separado dever ser a causa de sua contraparte sensível, muito menos a causa (ou princípio) de qualquer outra coisa natural. Avicenna toma esse argumento como refutação de (PM).

Esses argumentos mostram que objetos matemáticos não são entidades separadas totalmente desvinculadas do mundo sensível nem são as causas das coisas naturais. A refutação de Avicenna do platonismo e do pitagorismo em relação aos objetos matemáticos foi tão convincente e influente que essas abordagens desapareceram quase completamente na filosofia pós-aviceniana. Isso ocorreu apesar da forte presença de elementos pitagóricos e/ou platônicos em outros aspectos (i.e., não matemáticos) da filosofia de alguns pensadores pós-avicenianos, como Suhrawardī (m. 1191) (Walbridge 2000; De Smet 2022). Os detalhes de algumas críticas avicenianas de (SM) e (PM) – que geralmente eram tomadas como partes auxiliares da crítica geral de Avicenna à explicação platônica das formas universais – foram, é claro, criticados por filósofos posteriores (Arnzen 2011; Benevich 2019). Essas críticas não reviveram o platonismo matemático e/ou o

pitagorismo na filosofia islâmica pós-aviceniana. Dito isso, as discussões sobre a fraqueza e a força dos argumentos a favor e contra o platonismo matemático continuaram a ser de interesse dos filósofos pós-avicenianos. Talvez a obra mais importante na qual tais argumentos são coletados seja um livro, intitulado *The Platonic Intelligible Forms* [As Formas Inteligíveis Platônicas], escrito entre 1329 e 1339, por um autor desconhecido (veja o texto árabe do livro em Badawī 1947: 1-145, e sua tradução alemã em Arnzen 2011: Apêndice 1).

## 1.2 O que são objetos matemáticos

Agora que sabemos o que os objetos matemáticos não são para os filósofos muçulmanos, devemos então perguntar o que eles são. Em sua *Metafísica* (VI,1, 1026a13-19), Aristóteles classifica diferentes ciências teóricas com base no *status* ontológico dos objetos que estudam (Cleary 1994). Os principais critérios de Aristóteles para distinguir diferentes ciências umas das outras são a extensão e a qualificação da associação do assunto das ciências com o movimento e a materialidade. Empregando uma abordagem semelhante, em seu *Os objetivos da Metafísica de Aristóteles* (*Maqāla fī aghrāḍ kitāb mā ba'd al-ṭabī'a*), al-Fārābī (m. 950) argumenta que os assuntos da matemática – i.é., objetos matemáticos – são abstraídos (*mujarrad*) da matéria em estimativa (*wahm*), mas não no mundo extramental. Por um lado, os objetos matemáticos são diferentes dos objetos que a metafísica estuda porque os últimos objetos são totalmente separados da matéria tanto em estimativa quanto no mundo extramental. Por outro lado, os objetos matemáticos são diferentes dos objetos físicos

sensíveis porque não podem ser separados da matéria, nem em estimativa nem no mundo extramental. Assim, a matemática ocupa uma posição intermediária entre a metafísica e a física. A associação dos objetos matemáticos com a matéria é mais forte do que a dos objetos da metafísica, mas mais fraca do que a dos objetos da física. (O árabe original do livro de al-Fārābī pode ser encontrado em al-Fārābī 1890: 34-38, e Kiankshah 2015: 147-57. Para duas traduções em inglês, veja Bertolacci 2006: 66-72, e McGinnis & Reisman 2007: 78-81.)

Em sua *Enumeração das ciências (Iḥṣā' al-'ulūm)*, al-Fārābī apresenta uma discussão mais detalhada da ontologia da matemática. Ele distingue matemática aplicada/prática (*amalī*) de matemática pura/teórica (*naẓarī*). Os objetos da aritmética aplicada são números, pois estão associados a coisas sensíveis. A aritmética aplicada considera o número de coisas sensíveis existentes no mundo material. Em contraste, a aritmética pura considera uma concepção absoluta de número e pluralidade. Ela estuda números que são abstraídos de todas as coisas numeradas no mundo sensível. Da mesma forma, a geometria aplicada considera as propriedades geométricas de objetos físicos específicos, enquanto a geometria pura lida com formas geométricas, independentemente de estarem ou não ligadas a objetos físicos específicos (al-Fārābī [Enum]: cap. 3; Endress 2003: 139-40).

Seguindo a linha principal da abordagem de al-Fārābī, Avicena desenvolve uma discussão mais detalhada da divisão das ciências (Marmura 1980; Gutas 2003) segundo a qual objetos matemáticos existem no mundo extramental em associação com espécies determinadas de matéria (e.g., madeira, ouro, etc.). Por meio da função da faculdade de estimativa, objetos matemáticos na mente

podem ser abstraídos das espécies específicas de matéria às quais estão ligados no mundo extramental. Não obstante, eles ainda devem ser concebidos como coisas materiais. Em outras palavras, objetos matemáticos na mente são separados de espécies determinadas de matéria, embora não da materialidade em si (Avicenna [MPh]: cap. I.2; Di Vincenzo 2021: 20-27). Avicenna argumenta que os números (*a'dād*) e as grandezas (*maqādīr*) – como os representantes mais gerais dos objetos da aritmética e da geometria, respectivamente – são acidentes (*a'rād*) e propriedades de objetos físicos existentes no mundo sensível (Avicenna [MPh]: cap. III.3-4). Nem números nem magnitudes têm subsistência imaterial independente no mundo extramental. Magnitudes (ou formas geométricas, para ser mais específico) não podem ser separadas da materialidade, mesmo na mente (Avicenna [MPh]: cap. III.4 sec.2 e VII.2, sec. 21). Em contraste, números podem ser considerados totalmente separados da matéria e da materialidade. Não obstante, tal consideração de números é metafísica, em vez de matemática (Endress 2003: 142; Zarepour 2016: sec. 4). Números, na medida em que estão sujeitos a estudos matemáticos, devem ser receptivos à diminuição e ao aumento. Portanto, mesmo na mente, eles devem ser concebidos como propriedades de coisas materiais (Avicenna [MPh]: cap. I.3, secs. 17-19). Em suma, objetos matemáticos existem no mundo extramental como propriedades de coisas físicas constituídas de espécies determinadas de matéria. Objetos matemáticos podem ser abstraídos dessas espécies determinadas de matéria na mente. Mas eles ainda devem ser pensados como propriedades de coisas materiais. Caso contrário, eles não podem ser objeto de estudos matemáticos. A discussão de Avicenna sobre os

papéis da faculdade de estimativa e o processo de abstração em estudos matemáticos foi interpretada de duas maneiras diferentes. Alguns estudiosos (McGinnis 2006; 2017; Ardešhir 2008; Fazhoğlu 2014; Tahiri 2016; 2018) pensam que objetos matemáticos são, em primeiro lugar, objetos mentais, e a abstração é um mecanismo para construir objetos matemáticos. Atribuindo uma visão literalista a Avicena, alguns outros (Marmura 1980; 2005; Zarepour 2016; 2021; McGinnis 2019) argumentam que objetos matemáticos existem literalmente no mundo físico e a abstração é um processo cognitivo para apreender conceitos matemáticos, em vez de produzir objetos matemáticos. Essas diferentes interpretações nos lembram do contraste entre as leituras literalista (Mueller 1970; 1990) e abstracionista (Lear 1982; Hussey 1991) da ontologia da matemática de Aristóteles. A objeção mais óbvia à visão literalista é que, diferentemente dos objetos físicos, que são inexatos e imperfeitos, os objetos matemáticos parecem ser perfeitos e exatos (ou idealizados). Por exemplo, parece que não existe nenhum objeto físico perfeitamente circular cuja circunferência não seja (pelo menos em uma extensão modesta) serrilhada. Para refutar essa objeção contra a leitura literalista da ontologia da matemática de Avicena, foi argumentado que ele endossa a existência de objetos matemáticos perfeitos no mundo físico (Zarepour 2016: sec. 5; 2021: sec. 4).

É provavelmente devido à ênfase de Avicena e al-Fārābī no papel da estimativa (*wahm*) na concepção de objetos matemáticos que, na filosofia pós-aviceniana, a matemática é frequentemente referida como uma ciência estimativa (*wahmī* ou *mawhūm*) (Pines 1974). Anteriormente ou contemporaneamente a Avicena, muitos

pensadores muçulmanos enfatizaram que os objetos matemáticos existem, de uma forma ou de outra, no mundo físico. Por exemplo, no *Livro da instrução* (*Kitāb al-tafhīm* ([Instr]), al-Bīrūnī (m. ~1048) defende um relato da natureza dos objetos matemáticos que parece ter fortes afinidades com a leitura literalista de Avicena (Samian 2011; 2014). Na mesma linha, Ibn al-Haytham (m. 1040), nas primeiras páginas de sua *Resolução de dúvidas* (*Hall shukūk*, [Doubts] [Dúvidas]), argumenta que objetos geométricos existem no mundo sensível. Eles podem ser abstraídos da matéria por meio da atividade da faculdade da imaginação (*takhayyul*), cuja função na teoria da mente de Ibn al-Haytham é muito semelhante à função de estimativa na psicologia de Avicena. Entretanto, em contraste com Avicena e Aristóteles (*De anima* 428a5-18), Ibn al-Haytham pensa que formas imaginadas, que são abstraídas de objetos físicos, têm uma existência mais real. Para ele, a existência real (*ḥaqīqī*) de objetos matemáticos é instanciada na imaginação e na distinção (*tamyīz*) – outra faculdade cognitiva na filosofia da mente de Ibn al-Haytham, que desempenha um papel crucial na compreensão de conceitos universais por meio da mediação de formas imaginadas. (Ver Ighbariah & Wagner 2018: secs. 79-81. R. Rashed [1993: 2:8-19] acredita que havia dois pensadores muçulmanos diferentes chamados ‘Ibn al-Haytham’. Sabra [1998; 2003] rejeita a visão de Rashed e aqui eu sigo a posição de Sabra.)

Na filosofia pós-aviceniana, a afirmação de que os objetos matemáticos são mentais (ou estimativos ou imaginativos) tornou-se a visão mais popular e foi cada vez mais enfatizada por diferentes pensadores. A inclinação para essa abordagem foi parcialmente devido a críticas poderosas ao relato de Avicena sobre a ontologia da

matemática. Por exemplo, Suhrawardī ofereceu fortes objeções à existência de números no mundo físico como acidentes de coisas sensíveis. Considere um grupo de quatro indivíduos. Avicena pensa que a quatro-idade (*arba'īya*) é um acidente dessas quatro pessoas. Mas Suhrawardī acha isso insustentável. Ele argumenta que

ou a 'quatreidade' deve ser completa em cada um dos indivíduos, o que não é o caso, ou então deve haver algo de quatro-idade em cada um, o que só pode ser a unidade. Portanto, ou a totalidade da quatro-idade não deve ter outro *locus* além do intelecto, ou então nem a quatro-idade nem nada de quatro-idade pode estar em cada um. Nessa última suposição, também, a quatro-idade está apenas no intelecto. (Suhrawardī *The Philosophy of Illumination* [A Filosofia da iluminação] [1999: 48])

Ele acredita que é somente nossa mente que pode impor uma unidade a uma pluralidade de quatro entidades sensíveis distintas. Não há nada no mundo extramental que possa naturalmente ligar quatro coisas separadas de tal forma que elas coletivamente aceitem o acidente da quatreidade. Assim, para Suhrawardī, os números (e objetos matemáticos em geral) são somente coisas dependentes da mente (*i'tibārī*) (Ziai 1990: 108; Walbridge 2000: 63 e 78-79). Uma linha de argumentação similar é desenvolvida por Mullā Ṣadrā (m. 1640). Ele aceita que há pluralidades no mundo extramental. Mas ele insiste que é somente através da atividade de nossa mente que um grupo de objetos distintos pode ser considerado uma unidade. Não há nada no mundo extramental que confira unidade a um grupo arbitrário de

objetos distintos (Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-rubūbiya*, [1982: 65]). Essa linha de argumentação contra a consideração de números como propriedades de objetos físicos nos lembra da crítica de Frege a essa ideia (Frege 1884: §§ 21-25).

Um ponto de virada na interpretação de objetos matemáticos como objetos mentais é apelar à noção de *nafs al-'amr* para descrever o *status* ontológico de objetos matemáticos e esclarecer a natureza dos criadores de verdades de proposições matemáticas. A frase '*nafs al-'amr*' significa literalmente *a coisa em si*. Mas seu conteúdo técnico é difícil de capturar na tradução. Embora essa frase também apareça nos escritos de Avicena, é provavelmente Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (m. 1274) quem usou a frase pela primeira vez em um sentido técnico e carregado de teoria. Diferentes filósofos entenderam essa frase como se referindo a coisas diferentes, incluindo conhecimento divino, o Intelecto Ativo, o reino das ideias, etc. (Kaş 2021; Spiker 2021). O significado da teoria de *nafs al-'amr* para a filosofia da matemática é que ela pode nos permitir preservar o realismo de julgamento mesmo sem o realismo de objeto. Alguns filósofos (e.g., Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, m. 1413) usaram essa teoria para mostrar que, embora os objetos matemáticos sejam meramente estimativos (*wahmī*) e não tenham existência independente da mente, os julgamentos matemáticos são certos (*yaqīnī*), e seus valores de verdade são independentes da mente. Em outras palavras, em relação à matemática, o realismo de julgamento ainda pode ser defendido mesmo quando o realismo de objeto é rejeitado (Fazlhoğlu 2014; Hasan 2017).

Outra questão importante pertinente à ontologia da matemática é a natureza dos objetos algébricos. Uma incógnita algébrica (ou uma variável algébrica, como a chamamos hoje) pode se referir indiferentemente a um número ou a uma magnitude geométrica. Então, a natureza de um objeto algébrico não é a mesma nem de números nem de formas geométricas. Infelizmente, a ontologia híbrida desse tipo especial de objetos matemáticos raramente foi (se é que foi) discutida como uma ontologia diferente daquelas de números e magnitudes. Mas tem sido argumentado que a familiaridade de filósofos como al-Fārābī e Avicena com a teoria algébrica apresentada por al-Khwārizmī (m. 850) em seu *Kitāb al-jabr wa al-muqābala* os inspirou a desenvolver uma ontologia geral das coisas (*ashyā'*) que não é nem platônica nem aristotélica (R. Rashed 1984a; 2008; 2015: 716-18; 2018).

### 1.3 Infinito

O problema do infinito é um dos tópicos filosóficos relacionados à matemática que foi mais amplamente discutido na filosofia islâmica medieval. Existem muitos tratados que argumentam que nenhum número pode ser infinito. Por exemplo, em resposta a uma série de questões levantadas por Abū Mūsā 'Īsā Ibn Usayyid, Thābit Ibn Qurra discute a natureza dos números e argumenta que não há número infinito. Além disso, ele mostra que os conjuntos infinitos de números podem ser de tamanhos diferentes (Pines 1968; Sabra 1997; Mancosu 2009: sec. 2; M. Rashed 2009; Zarepour 2020b: sec. 4.2). Yaḥyā Ibn 'Adī (m. 974), em seu *Tratado sobre o infinito* (*Maqala fī ghayr al-*

*mutanāhī*), fornece um conjunto diferente de argumentos para estabelecer que o infinito não é previsível em números (McGinnis 2010: sec. 3). Mas os três argumentos a seguir para o finitismo são provavelmente os mais discutidos na tradição islâmica:

(1) *O argumento da colimação (burhān al-musāmita)*: Considere a linha  $L$  que começa do centro  $O$  de um círculo  $C$ , intercepta a circunferência de  $C$ , e se estende infinitamente. Suponha, além disso, que haja uma linha distinta  $L'$  que é paralela a  $L$  e infinitamente estendida em ambas as direções. Agora suponha que  $L$  começa a rotacionar em torno de  $O$  e se aproxima de  $L'$ , enquanto  $L'$  está imóvel e fixa. Como resultado,  $L$  e  $L'$  se interseccionam. Então, há um momento em que as duas linhas são paralelas e há um momento em que elas se interseccionam. Portanto, deve haver um momento de tempo  $T$  e um ponto  $P$  sobre  $L'$  em que as duas linhas se interseccionam pela primeira vez, ou assim diz o argumento. Mas obviamente não existem tais  $T$  e  $P$ . Para todo  $T$  em que  $L$  e  $L'$  são interseccionadas, podemos encontrar um momento anterior do tempo  $T'$  (i.e.,  $T' < T$ ) em que as duas linhas já estavam interseccionadas. Então, parece que temos uma contradição. Por um lado, deve haver um primeiro momento de intersecção (ou tal é a expectativa dos defensores do argumento). Por outro lado, não pode haver tal momento. Portanto, a suposição inicial do argumento – que é a existência de linhas infinitas – deve ser rejeitada. Não há magnitude unidimensional infinita e, conseqüentemente, nenhuma magnitude infinita em geral.

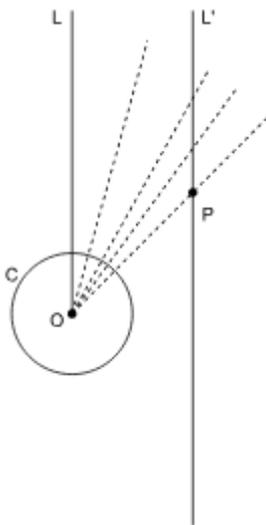


FIGURA 1

Uma variação do cenário acima – que provavelmente se originou do *De caelo* de Aristóteles (I.5, 272a8-20) – foi proposta por Abū Sahl al-Qūhī (m. 1000) para rejeitar o dogma aristotélico de que uma distância infinita não pode ser percorrida em um tempo finito. Isso ocorre porque o argumento acima mostra que  $L$  pode atravessar  $L'$  em um período finito de tempo igual à metade do tempo de rotação de  $L$  em torno de  $O$  por uma rodada (R. Rashed 1999; McGinnis 2010: sec. 3). Em contraste, Avicena emprega o Argumento da Colimação em certos lugares (Avicenna *Al-Najāt* [1985: 233-44]; [Ph1]: cap. II.8, [8]) para rejeitar a possibilidade de movimento circular em um vazio infinito, e em outros lugares (Avicenna *ʿUyūn al-ḥikma*, cap. 3, 20) para rejeitar a infinitude real de magnitudes (Zarepour 2020b: sec. 3.1; R.

Rashed 2016: 302-6; 2018: sec. 11.2). O Argumento da Colimação é criticado por, entre outros, Abū al-Barakāt al-Baghdādī (m. 1165) em seu *Al-Mu'tabar* (vol. 2, 83-84 e 86), al-Ṭūsī em seu *Talkhīṣ al-Muḥassal* ([1985: 217]) e al-Ḥillī (m. 1325) em seu *Nihāya al-marām fi 'ilm al-kalām* (vol. 1, 256-258). O argumento também é defendido por, entre outros, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (m. 1209) em seu *Al-Mabāḥith al-mashriqīya* (vol. 1, 196) e Mullā Ṣadrā em seu *Asfār* (vol. 4, 21-23).

(2) *O argumento da escada (burhān al-sullam)*: Se linhas infinitas podem existir, então pode haver um ângulo agudo cujos lados são infinitos. Suponha que  $AB$  e  $AC$  são duas linhas infinitas que se interseccionam em  $A$  e façam tal ângulo agudo.  $AB$  e  $AC$  estendem-se infinitamente nas direções de  $B$  e  $C$ , respectivamente. Agora considere linhas paralelas  $B_i C_i$  (para inteiros  $i \geq 1$ ) que interseccionam  $AB$  e  $AC$  de modo que a distância entre cada duas linhas consecutivas seja igual à distância de  $B_i C_i$  de  $A$ . Assim, cada linha é maior que a linha anterior por um comprimento fixo, digamos  $d$  (i.e., para todo inteiro  $i \geq 1$ ,  $B_{i+1} C_{i+1} - B_i C_i = d$ ). Agora considere  $BC$ . Ela está mais longe do que qualquer  $B_i C_i$  está de  $A$ . Por isso,  $BC$  é mais longa do que qualquer  $B_i C_i$ . Isso indica que  $BC$  deve ser realmente infinita. No entanto,  $BC$  está confinada entre duas linhas (i.e.,  $AB$  e  $AC$ ). Termina em  $B$  e  $C$ . Portanto, deve ser finita também. Consequentemente,  $BC$  deve ser finita e infinita. Isso é impossível. Então, a suposição inicial sobre a qual construímos o argumento é falsa. Nenhuma linha infinita (e, *a fortiori*, nenhuma magnitude infinita) pode existir (R. Rashed 2016; 2018: sec. 11.2; Zarepour 2020b: sec. 3.2).

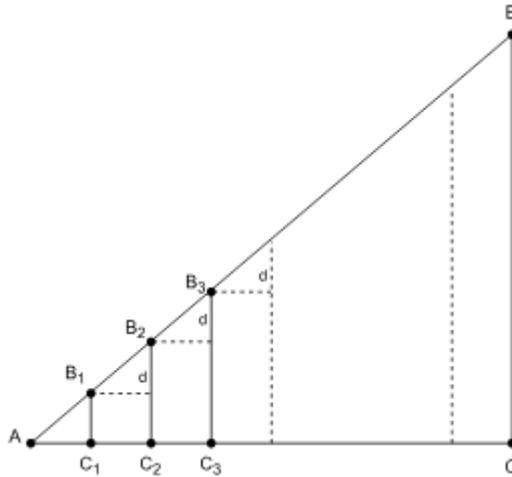


FIGURA 2

O argumento da escada é uma reabilitação de um argumento aristotélico apresentado em *De caelo* (I.5, 271b26-272a7). Avicena discute esse argumento na *Física de “A Cura”* (Avicenna [Ph2]: cap. III.8, [7]). O argumento tem sido objeto de um debate de longa data na filosofia pós-aviceniana (McGinnis 2018). O argumento foi criticado, entre outros, por Abū al-Barakāt em seu *Al-Mu‘tabar* (vol. 2, 84-86) e Najm al-Dīn al-Kātibī al-Qazwīnī (m. 1277) em seu *Ḥikma al-‘ayn* ([2002: 38-39]). Por outro lado, as defesas do Argumento da Escada podem ser encontradas, entre outros, no comentário de al-Ṭūsī sobre *Indicações e lembretes* de Avicena (em Avicenna [Pointers] [Indicações]: namaṭ I, 183-191) e no comentário de Mullā Ṣadrā sobre o *Hidāya* de al-Abharī (*Sharḥ Al-Hidāya al-Athīrīya*, 65-69).

(3) *O argumento do mapeamento (burhān al-taṭābuq ou al-taṭbīq)*: Considere uma linha efetivamente infinita  $AC$  que começa a partir de  $A$  e se estende infinitamente na direção de  $C$ . Remova um segmento finito  $AB$  do início de  $AC$ . Suponha que  $B^*C^*$  é uma cópia de (e, conseqüentemente, do mesmo comprimento que)  $BC$ . Compare o tamanho de  $B^*C^*$  com  $AC$  mapeando a primeira sobre a última de modo que as duas linhas sejam paralelas e  $B^*$  esteja bem na frente de  $A$ .  $B^*C^*$  deve estender-se infinitamente na direção de  $C^*$ . De outra forma,  $B^*C^*$  seria finita. Isso significa que  $BC$  seria finita também. Como resultado,  $AC$  – que é a soma de  $BC$  com o segmento finito  $AB$  – seria finita. Uma vez que isso contradiz a suposição inicial de que  $AC$  é efetivamente infinita,  $B^*C^*$  deve estender-se infinitamente na direção de  $C^*$ . Mas se assim for, então  $B^*C^*$  e  $AC$  correspondem entre si, no sentido de que nenhuma parte de uma delas permanece descoberta pela outra. Assim, com base na quarta noção comum do primeiro livro dos *Elementos* de Euclides – segundo a qual as coisas que correspondem umas às outras são iguais entre si ([1908: vol. 1, 155]) – podemos concluir que  $AC$  é igual a  $B^*C^*$ . Isso indica que  $AC$  também seria igual a  $BC$ , que é propriamente apartada de  $AB$ . No entanto, a quinta noção comum euclidiana afirma que uma tal igualdade toda parte é absurda ([1908: vol. 1, 155]). Portanto,  $AC$  não pode ser igual a  $BC$ . Conseqüentemente, a suposição inicial de que  $AC$  pode ser uma linha realmente infinita deve ser rejeitada. Não pode haver tal magnitude realmente infinita.



FIGURA 3

Versões anteriores do Argumento do mapeamento podem ser encontradas em diferentes lugares da obra de al-Kindī (Rescher & Khatchadourian 1965; Shamsi 1975; Adamson 2007: cap. 4; Zarepour 2020b: n. 52). Versões mais precisas desse Argumento são apresentadas por Avicena (Marmura 1960; McGinnis 2010: sec. 4; Zarepour 2020b). A força e a precisão das versões do argumento que esses pensadores fornecem dependem, pelo menos parcialmente, da precisão de sua interpretação da noção de igualdade de magnitudes geométricas. Foi demonstrado que alguns pensadores muçulmanos têm relatos bastante detalhados desta noção (R. Rashed 2019).

Assim como os outros dois argumentos, o objetivo principal do argumento do mapeamento é mostrar que nenhuma magnitude contínua infinita realmente existe. Tendo lido os *Elementos* de Euclides (livros 7-9), os pensadores muçulmanos sabiam que os números poderiam ser facilmente representados por magnitudes. Portanto, qualquer argumento para a impossibilidade de magnitudes infinitas pode ser tomado como um argumento contra a infinidade de números. Mas e quanto a coleções infinitas? Nenhum dos três argumentos é diretamente aplicável a coleções infinitas de entidades discretas. Não obstante, foi argumentado que Avicena provavelmente

estava ciente de que o Argumento do mapeamento poderia ser modificado para que fosse aplicável a coleções infinitas de coisas numeradas discretas (Zarepour 2020b: sec. 4). Os tamanhos de duas coleções de entidades discretas podem ser comparados empregando a própria noção de “mapeamento” que usamos anteriormente no caso de magnitudes contínuas. Entretanto, no caso das coleções de entidades discretas, essa noção deve ser descontada em termos de correspondência um-para-um entre os elementos das duas coleções em questão. Duas coleções de entidades discretas correspondem uma à outra se todo membro de uma coleção puder ser pareado com um (e apenas um) membro da outra, de modo que nenhum membro de nenhuma dessas coleções permaneça desemparelhado. Avicena parece ter conhecimento de que uma coleção infinita de entidades discretas pode ser colocada em correspondência um-para-um com algumas de suas sub-coleções próprias. E ele acha isso tão absurdo quanto a correspondência de uma magnitude infinita com sua sub-magnitude própria. Ele menciona explicitamente que o Argumento do mapeamento pode descartar as possibilidades de magnitudes infinitas e coleções infinitas de entidades discretas (e.g., números e coisas numeradas). Entretanto, ele próprio não explicita como esse argumento realmente funciona no caso de coisas discretas. Ele não fornece nenhum exemplo concreto da aplicação do Argumento do mapeamento ao caso das coleções infinitas de objetos. Tal exemplo pode ser encontrado nas obras de filósofos pós-avicenianos como Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*Sharḥ ʿuyun al-ḥikma, al-Ṭabīʿiyāt* [1994: 53]). Al-Ghazālī (m. 1111) mencionou o Argumento do Mapeamento em seu *Maqāṣid* ([2000: 97-98]) e a transmissão mais antiga desse argumento

para a tradição latina é provavelmente por meio da tradução latina de *Maqāṣid* no terceiro quarto do século XII.

Esses argumentos são geralmente discutidos no contexto da física. Isso ocorre porque eles são concebidos em primeiro lugar para mostrar que nenhum infinito pode realmente existir no mundo físico. Mas se, endossando o literalismo, considerarmos objetos matemáticos como propriedades de objetos físicos, então a impossibilidade da existência de infinitos reais no mundo físico implica a impossibilidade de linhas geométricas infinitamente estendidas e conjuntos infinitos de números. Mas aqueles que rejeitam o literalismo sobre a ontologia da matemática têm visões diferentes sobre a aplicabilidade de tais argumentos a objetos matemáticos. Por exemplo, Fakhr al-Dīn al-Rāzī acredita que o Argumento do mapeamento não pode rejeitar a infinitude da coleção de números naturais porque ele [o autor] toma os objetos matemáticos como entidades dependentes da mente e totalmente imateriais (*Sharḥ ʿuyun al-ḥikma, al-Ṭabīʿyāt* [1994: 53-57]). Embora possamos apelar ao Argumento do mapeamento para rejeitar a existência de uma coleção infinita de objetos físicos distintos no mundo extramental, esse argumento não pode rejeitar a existência de um número infinito de objetos dependentes da mente, como números, ou assim al-Rāzī parece acreditar (Zarepour 2020b: 4.1).

Curiosamente, alguns filósofos muçulmanos argumentaram que até mesmo a mente tem suas próprias limitações em termos de percepção de coisas infinitas. Por exemplo, Ibn al-Haytham acredita que, embora possamos imaginar linhas finitas de qualquer comprimento arbitrário (i.e., independentemente de quão longas elas sejam), não podemos imaginar uma linha realmente infinita.

Consequentemente, embora possamos imaginar uma linha finita maior que o tamanho do universo, não podemos conceber uma linha realmente infinita. Ibn al-Haytham afirma que infinitos reais não existem nem no mundo extramental e nem mesmo na mente (Masoumi Hamedani 2013; Ighbariah & Wagner 2018: 80).

## 1.4 Continuidade

As visões dos pensadores muçulmanos sobre o *continuum* matemático estão interligadas com a posição que eles defendem no debate entre atomismo e hilomorfismo sobre a natureza do mundo físico. Para Avicena, não há lacuna entre o mundo físico e o reino dos objetos matemáticos. É assim pelo menos se aceitarmos as interpretações de Avicena como um literalista sobre a ontologia da matemática. Ele acredita que as magnitudes geométricas são contínuas no sentido de que não têm parte efetiva. Correspondentemente, as dimensões físicas são contínuas e não têm partes efetivas. Podemos, é claro, dividir qualquer magnitude contínua em partes menores. No mundo físico, há um limite prático menor para o comprimento das dimensões físicas que podem, na prática, ser divididas em magnitudes menores. Em contraste, em nossa faculdade de estimativa, esse limite desaparece, e todas as magnitudes são potencialmente infinitamente divisíveis. Apesar dessa diferença prática, teoricamente falando não há diferença entre a estrutura das linhas geométricas e as dimensões físicas. Como resultado, a continuidade geométrica implica que o atomismo físico é falso. Na verdade, Avicena apela à continuidade matemática para rejeitar o

atomismo físico (Avicenna [Ph2]: cap. III.3-5; Lettinck 1999; Dhanani 2015; McGinnis 2019: sec. 3).

Em contraste com Avicena, há filósofos que endossam a continuidade matemática e o atomismo físico simultaneamente. Por exemplo, Shahrastānī (m. 1153) insiste que o julgamento da faculdade de estimativa não é confiável o suficiente para nos convencer de que as grandezas físicas podem suportar divisões potencialmente infinitas. Ele acredita que as grandezas físicas não são infinitamente divisíveis. O número de suas partes, seja real ou mesmo potencial, é finito. Shahrastānī nos lembra que, embora o tamanho do universo seja imaginável como infinito, os filósofos geralmente rejeitam que o universo seja infinito. Baseando-se em uma abordagem semelhante, Shahrastānī argumenta que, embora toda grandeza seja imaginável como infinitamente divisível, há fortes argumentos que mostram que a faculdade de estimativa está equivocada nesse caso e nenhuma grandeza física é infinitamente divisível. A extensibilidade infinita do tamanho do universo na estimativa é compatível com o universo sendo finito. Da mesma forma, a divisibilidade infinita de magnitudes na estimativa poderia ser compatível com o fato de elas terem apenas um número finito de partes (potenciais) no mundo extramental, ou assim Shahrastānī parece acreditar (al-Shahrastānī *Summa philosophiae*, 513; McGinnis 2019). Isso significa que se tomarmos objetos matemáticos como construções meramente estimativas, então podemos reconciliar a continuidade puramente matemática com o atomismo físico.

Propondo uma modificação sutil, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (*Al-maṭīq*, vol. 6, capítulo 6, 63) argumenta contra Demócrito que tudo o

que é divisível na imaginação é divisível no mundo extramental. Ele acredita que há um menor limite para o comprimento das magnitudes divisíveis que podemos imaginar. Não é verdade que toda magnitude, não importa quão pequena, seja divisível na estimativa. Ele não rejeita que na geometria euclidiana as magnitudes sejam infinitamente divisíveis. Mas ele parece não aceitar que seja possível fazer uma imagem visual (através da faculdade de estimativa) de toda magnitude sobre a qual podemos falar no contexto da geometria euclidiana. Abraçando o atomismo físico (em seus trabalhos posteriores), al-Rāzī nega que a geometria euclidiana contínua possa representar a estrutura real do mundo extramental (Setia 2006; Eftekhari 2018; 2019). A alegação de que a continuidade não tem realidade além da faculdade de estimativa é frequentemente reafirmada nos trabalhos de atomistas posteriores como ‘Aḡūd al-Dīn al-’Ījī (m. 1355) (Hasan 2017: 233-35).

## 2. Epistemologia da matemática

### 2.1 Compreendendo conceitos matemáticos

A maioria dos pensadores muçulmanos que falaram sobre a epistemologia dos conceitos matemáticos acredita que esses conceitos são formados por meio de alguns mecanismos cognitivos

cuja primeira entrada são os dados que recebemos por meio de nossos sentidos externos. Os detalhes de tais mecanismos são explicados de diferentes maneiras por diferentes filósofos, dependendo de sua imagem geral da psicologia cognitiva humana. Por exemplo, Avicena apresenta um experimento mental mostrando que nenhum conceito matemático pode ser apreendido na ausência de percepção sensorial (Avicenna [MPh], cap. VII.3, sec. 1; Zarepour 2019; sec. 5; 2021, sec. 3). Isso indica que Avicena endossa algum tipo de empirismo conceitual sobre matemática. Na interpretação literalista da ontologia da matemática de Avicena, objetos matemáticos existem no mundo sensível como atributos conotacionais não sensíveis (*ma'ānī*) de objetos físicos. Como todos os outros atributos conotacionais, entidades matemáticas são percebidas pela faculdade de estimativa. Por exemplo, é a faculdade de estimativa que percebe a dualidade quando vemos dois livros. Em tal experiência, os dados sensíveis coletados pelos sentidos externos seriam transferidos para a faculdade de estimativa por meio da mediação da faculdade do senso comum (*ḥiss mushtarak*). A estimativa nos permite ignorar todas as outras características da experiência que tivemos e perceber a dualidade que não é diretamente acessível aos nossos sentidos externos.

Mesmo na conta literalista da ontologia da matemática, ainda há muitas entidades matemáticas com as quais os matemáticos podem se envolver, mas que não existem no mundo extramental (e.g., uma forma geométrica complexa e extraordinária sem contrapartida no mundo sensível). Avicena acredita que a faculdade da imaginação (*mutakhayyila*) pode construir imagens mentais de tais objetos analisando, sintetizando, separando e combinando as imagens de

itens mais simples que foram previamente percebidos e armazenados em nossas faculdades cognitivas (Zarepour 2021: sec. 3). Mas se endossarmos a interpretação abstracionista da ontologia da matemática de Avicena, então *todos* os objetos matemáticos são construções mentais. Não existe nenhum objeto matemático no mundo extramental que possa ser percebido diretamente pela estimativa. Nessa interpretação, a faculdade de estimativa coopera com a faculdade da imaginação para produzir objetos idealizados, nenhum dos quais tem uma contrapartida fora de nossas mentes. São os atos mentais conduzidos por essas faculdades que nos permitem construir formas geométricas e números (Ardeshir 2008; Tahiri 2016; 2018).

Em qualquer caso, uma vez que a estimativa é uma faculdade corporal, ela não pode se envolver com coisas totalmente imateriais. Então, ela percebe entidades matemáticas como coisas associadas à matéria (embora não com espécies específicas dela). Os objetos de estimativa não são conceitos universais inteligíveis. Então, o processo cognitivo de apreender conceitos matemáticos deve ser completado adicionando o Intelecto Ativo à nossa história (Zarepour 2021). Em uma leitura da epistemologia de Avicena (Nuseibeh 1989; Davidson 1992: cap. 4; Goodman 1992 [2006]; Black 2014), o ato da faculdade de estimativa prepara nossa alma para receber os conceitos universais que serão *emanados* pelo Intelecto Ativo. Em outro relato da epistemologia de Avicena (Hasse 2001; Gutas 2012), o Intelecto Ativo é meramente um reservatório de conceitos inteligíveis aos quais encontramos acesso por causa da função preparatória e ineliminável das faculdades internas. Em suma, a aquisição de conceitos

matemáticos é um processo que começa com a percepção sensorial e termina com a função do Intelecto Ativo. E entre esses dois estágios, a operação das faculdades internas em geral e das faculdades de estimativa e imaginação em particular é necessária e inescapável.

Imagens muito semelhantes, embora muito menos sofisticadas, do procedimento de apreensão de conceitos matemáticos são apresentadas nas obras dos cientistas contemporâneos de Avicena. Por exemplo, Ibn al-Haytham fala sobre apenas duas faculdades: imaginação (*takhayyula*) e distinção (*tamyīz*). A imaginação é a faculdade que constrói objetos matemáticos idealizados de acordo com as impressões que nos são deixadas por meio de nossas percepções sensoriais. Por exemplo, a imaginação nos permite abstrair magnitudes geométricas dos corpos sensíveis que vemos no mundo externo. Entretanto, a transição das imagens de objetos matemáticos para conceitos matemáticos é algo que deve ser realizado pela faculdade de distinção. Essa faculdade desempenha um papel duplo. Por um lado, contribui para analisar, sintetizar, separar e combinar imagens previamente percebidas (ou produzidas). Esse papel é atribuído a *mutakhayyila* na psicologia de Avicena. Por outro lado, a faculdade de distinção é uma substituição do Intelecto Agente. Na filosofia de Ibn al-Haytham, o passo final da conceituação é realizado pela faculdade de distinção. Foi argumentado que o Intelecto Agente e a luz divina não desempenham nenhum papel significativo na teoria do conhecimento de Ibn al-Haytham (Ighbariah & Wagner 2018).

Desenvolvendo um relato mais ou menos similar ao de Avicena, al-Birūnī aceita que algumas entidades matemáticas como linhas e

pontos existem no mundo físico, mas não podem ser apreendidas por nossos sentidos externos. Não obstante, os dados que recebemos por meio de nossas experiências sensoriais nos permitem perceber esses objetos e/ou produzir construções idealizadas que não existem no mundo extramental (Samian 2011). Entretanto, ele não parece ter uma imagem clara da psicologia cognitiva na qual os papéis de diferentes faculdades são explicitamente distinguidos. É por isso que ele oscila entre duas imagens, em uma das quais a estimativa (*wahm*) é a primeira faculdade a apreender objetos matemáticos, enquanto na outra, esse papel deve ser desempenhado pelo intelecto (*aql*). Na última visão, nada abaixo do nível do intelecto pode perceber objetos matemáticos. A hesitação de Al-Bīrūnī entre as duas visões rivais se torna mais aparente, especialmente quando aceitamos que as versões persa e árabe de *Kitāb al-tafhīm* foram escritas por ele mesmo. Por exemplo, na versão árabe, ele afirma que os pontos não podem ser concebidos por nenhuma faculdade além do intelecto (al-Bīrūnī [Astro]: 3). Em contraste, na versão persa, ele atribui esse papel à estimativa (al-Bīrūnī [Instr]: 7). Ele não parece considerar nenhuma fronteira clara entre o inteligível (*ma'qūl*) e o estimativo (*mawhūm*).

No contexto das teorias de *nafs al-'amr* propostas por pensadores muçulmanos posteriores, os sentidos externos, a estimativa e o intelecto cooperam entre si para nos dar uma concepção de entidades matemáticas como elas são em *nafs al-'amr*. Entretanto, o processo através do qual podemos ter acesso e saber sobre o reino de *nafs al-'amr* não é de forma alguma menos misterioso do que o papel do Intelecto Agente na filosofia de Avicena.

## 2.2 Estados epistemológicos dos princípios da matemática

Toda proposição é uma estrutura ordenada constituída de conceitos. Mas para conhecer uma proposição, não basta apenas conhecer seus componentes conceituais. Também precisamos dar mais alguns passos. Seguindo Aristóteles e Euclides, a maioria (se não todos) dos filósofos muçulmanos acredita em relatos fundacionalistas/axiomáticos de epistemologia, segundo os quais todas as instâncias de conhecimento são eventualmente construídas sobre os fundamentos (*mabādi'*) de conceitos e proposições básicos que podem ser conhecidos direta e imediatamente. Conceitos e proposições não básicos podem ser derivados dos básicos por definições (*ta'arīf* ou *ḥudūd*) e silogismos (*qiyāsāt*), respectivamente. Isso significa que, após adquirir os componentes conceituais de uma proposição *P*, ainda precisamos dar os três passos a seguir:

1. ordenar e combinar os conceitos adquiridos para formar *P* como uma unidade estruturada,
2. consentir com a verdade (*taṣdīq*) das proposições fundamentais, e
3. estabelecer a verdade de *P* com alguns silogismos das proposições fundamentais.

Para Avicena, a faculdade da imaginação desempenha papéis cruciais nas etapas (1) e (3). A imaginação nos permite chegar a proposições significativas explorando nosso armazenamento de conceitos previamente apreendidos e combinando-os para fazer

várias estruturas ordenadas de conceitos (e examinar se eles formam ou não uma proposição significativa). Além disso, a imaginação nos permite considerar combinações de proposições para encontrar o(s) silogismo(s) (série de consecutivos) adequado(s) que pode(m) nos levar à proposição desejada. A parte mais crucial desse processo é encontrar termos médios adequados para os silogismos que podem nos levar à conclusão desejada. Na filosofia de Avicena, a faculdade da imaginação empreende essa operação de busca. Uma questão imediata sobre essa visão é como a imaginação, como uma faculdade corporal, pode entreter conceitos universais que se supõe serem entidades inteligíveis totalmente imateriais. Várias respostas possíveis para essa questão são investigadas por, entre outros, Gutas (2001), Adamson (2004) e Black (2013). Na filosofia de Ibn al-Haytham, é a faculdade de distinção que desempenha o papel central em relação a (1) e (3). (Mais sobre (3) será dito na próxima seção).

As coisas ficam mais complicadas quando nos voltamos para (2). Seguindo a antiga tradição grega, os filósofos muçulmanos categorizam os princípios fundamentais das ciências demonstrativas em três grupos: noções comuns/axiomas (*al-uṣūl al-muta'ārafā*), hipóteses (*al-uṣūl al-mawḍū'a*) e postulados (*muṣādarāt*). Grosso modo, noções comuns são as proposições mais óbvias que podemos conhecer – os primeiros princípios que apreendemos. Hipóteses e postulados não são tão óbvios quanto axiomas. Eles, em princípio, precisam ser provados. Esses dois grupos de princípios são geralmente distinguidos com base na atitude epistêmica do aluno que os está aprendendo. Hipóteses são os princípios fundamentais que parecem plausíveis para o aluno, mesmo que ele não tenha provas para eles. Em

contraste, os postulados parecem duvidosos para o aluno, no sentido de que ele pode ter alguns sentimentos e ideias contra a plausibilidade desses princípios. O exemplo mais frequentemente repetido de postulados nas obras de pensadores muçulmanos medievais é provavelmente o postulado das paralelas da geometria euclidiana. Essa classificação é defendida por, entre outros, al-Nayrīzī (m. 922; em Besthorn & Heiberg 1893: 14-26), al-Fārābī (*Al-Manṭiq*, caps. 87-90), Avicena (*al-Burhān*, cap. I.12) e al-Ṭūsī (*Asās al-ʿiqtibās*, cap. V.1.15).

Como hipóteses e postulados matemáticos devem eventualmente ser provados com base em proposições previamente conhecidas, parece que o *status* epistêmico das proposições matemáticas depende, no final, de como apreendemos o mais óbvio desses princípios. Em outras palavras, parece que todas as proposições matemáticas podem ser derivadas de axiomas por meio do mecanismo totalmente *a priori* (= independente da experiência sensorial) do silogismo demonstrativo.

Os pensadores muçulmanos não têm um consenso sobre o *status* epistêmico dos princípios da matemática e os mecanismos cognitivos pelos quais concordamos com a verdade desses princípios. Por exemplo, pode ser demonstrado que, de acordo com Avicena, toda proposição básica da matemática está incluída em *awwalīyāt* (dados primários) ou *fiṭrīyāt* (ou, mais completamente, *muqaddamāt fiṭrīyāt al-qiyās*, que é traduzido como “*data with built-in syllogismes*” [“dados com silogismos embutidos”] por Gutas (2012)). ‘O todo é maior que a parte’ e ‘quatro é par’ são dois dos exemplos mais famosos, respectivamente, de *awwalīyāt* e *fiṭrīyāt*. De acordo com Avicena, *awwalīyāt* não têm termos médios e, portanto, nenhum silogismo

pode ser feito para demonstrá-los. Eles são muito básicos e óbvios para precisar de uma prova (ou para serem demonstráveis). Assim que compreendemos todos os conceitos dos quais uma proposição *awwalī* é constituída, imediatamente concordamos com a verdade dessa proposição. Essas proposições são autoevidentes e necessárias. Ninguém pode ter uma dúvida racional sobre elas. Ao contrário de *awwalīyāt*, *fiṭrīyāt* têm termos médios e devem ser provados. Entretanto, o silogismo através do qual uma proposição *fiṭrī* deve ser estabelecida é tão simples que assim que o termo menor (i.e., sujeito) e o termo maior (i.e., predicado) são compreendidos, o termo médio aparece na mente e a verdade dessa proposição é assentida. Por exemplo, imediatamente após compreender os conceitos QUATRO e PAR, o conceito DIVISÍVEL POR DOIS aparece em nossa mente e podemos afirmar o fato de que '(todo) quatro é par' através do seguinte silogismo (Mousavian & Ardeshir 2018):

(Todo) quatro é divisível por dois.

(Todo) divisível por dois é par.

Logo:

(Todo) quatro é par.

As verdades de *awwalīyāt* e *fiṭrīyāt* são consentidas por meio da operação natural (*fiṭra*) do intelecto. Então, depois de compreender os componentes conceituais delas, podemos compreender essas proposições sem apelar aos dados que recebemos de nossas experiências sensoriais. Essas proposições são constituídas de conceitos *não a priori*. Mas depois de compreendermos os

componentes conceituais delas, essas proposições podem ser justificadas por meio de mecanismos *a priori*. Devemos ser cautelosos, entretanto, para que *a priori* não implique inatismo no sentido de ser dado ao nascer. Avicena rejeita que possuamos qualquer instância de conhecimento proposicional ao nascer. (Para diferentes visões sobre o *status* epistêmico de *awwalīyāt* e *fiṭrīyāt* avicenianos, veja Zarepour 2020a; 2020c; Gutas 2020.)

Relatos mais ou menos semelhantes das proposições básicas da matemática podem ser encontrados em filósofos como al-Fārābī e al-Ṭūsī. Entretanto, tanto alguns contemporâneos de Avicena quanto alguns pensadores pós-avicenianos adotaram uma abordagem mais empírica e/ou mais cética à verdade das proposições matemáticas. Por exemplo, em seu primeiro comentário sobre os *Elementos* de Euclides, *Sharḥ musādarāt*, Ibn al-Haytham segue a visão dominante de que as proposições básicas da matemática são autoevidentes, necessárias e racionalmente indubitáveis. Mas, em seu segundo comentário, *Hall shukūk* ([*Doubts*]), ele endossa uma posição mais empírica e argumenta que adquirimos essas instâncias de conhecimento ao lidar com o uso frequente delas na vida diária. Considere, por exemplo, a noção comum de que ‘coisas que correspondem umas às outras são iguais umas às outras’. Ibn al-Haytham diz que aceitamos essa proposição porque vimos repetidamente que quando um corpo é mapeado ou superposto a outro corpo e os comprimentos deles não excedem um ao outro, nosso intelecto (*aql*) julga que esses corpos (ou, mais precisamente, seus comprimentos) são iguais. Sem ter tais experiências, não poderíamos chegar a concordar com a verdade desse axioma. Portanto, nosso conhecimento de tais axiomas é um tanto

dependente da experiência sensorial (Ibn al-Haytham [*Doubts*] [*Dúvidas*]: 31; R. Rashed 2019).

Em sua *Óptica* (Sabra 1989), Ibn al-Haytham propõe um tratamento interessante do princípio ‘o todo é maior que a parte’, que tem semelhanças marcantes com o tratamento de Avicena de *fiṭrīyāt*. Ele argumenta que esse princípio pode ser provado através do seguinte argumento:

O todo excede a parte.

Tudo o que excede outra coisa é maior que ela.

Logo:

O todo é maior que a parte.

As próprias premissas desse argumento devem ser justificadas através da operação do intelecto ou da faculdade de distinção (para usar a terminologia de Ibn al-Haytham) sobre os dados que recebemos através dos nossos sentidos (Sabra 1989: vol. I, 133-34; Ighbariah & Wagner 2018). Os traços dessas atitudes em relação aos axiomas e noções comuns podem ser encontrados nas obras de Fakhr al-Dīn al-Rāzī e alguns *mutakallimūn* posteriores (Morrison 2014: 220-22; Hasan 2017: sec. 2.4.2; Ighbariah e Wagner 2018: 66-68).

## 2.3 *Ars analytica e ars inveniendi*

Vale a pena mencionar que pensadores muçulmanos também desenvolveram teorias interessantes sobre como podemos chegar às proposições desconhecidas da matemática a partir das conhecidas.

Em outras palavras, eles ofereceram relatos detalhados de como o passo (3) – introduzido na seção anterior – pode ser tomado no contexto da matemática em geral e da geometria em particular. Uma questão central nesse contexto era se e como (e até que ponto) o que está acontecendo na mente de um matemático quando ele descobre (ou inventa) uma verdade matemática corresponde ao que ele apresenta como prova dessa descoberta (ou invenção) no papel. Em particular, era importante para os pensadores muçulmanos saber se a ordem dos passos que um matemático toma para descobrir uma verdade matemática é idêntica à ordem dos diferentes estágios das justificativas que ele fornece para essa verdade.

Uma das primeiras tentativas nesse contexto é a teoria da psicologia da invenção matemática de Thābit Ibn Qurra. Entretanto, foi provavelmente seu neto, Ibrāhīm Ibn Sinān (m. 946), que estabeleceu uma área independente de estudos pertinente às questões acima mencionadas em seu *Sobre o método de análise e síntese nos problemas da geometria* (R. Rashed & Bellosta 2000: cap. I). Ele categoriza problemas geométricos em diferentes grupos com base em diferentes critérios e, fornecendo exemplos concretos, explica como cada grupo de problemas deve ser analisado (*tahlīl*) e como uma solução para eles pode ser sintetizada (*tarkīb*). Ele destaca os possíveis erros e enganos que alguém pode cometer no processo de análise e síntese e elabora como eles podem ser evitados. A próxima figura importante nessa área é al-Sijzī (m. ~1020), que escreveu um livro *Tratado geométrico sobre resolução de problemas* sobre diferentes métodos que podem facilitar o procedimento de resolução de problemas em geometria. Mas o trabalho mais maduro entre esses

tipos de estudos é talvez *Fī al-tahlīl wa al-tarkīb* de Ibn al-Haytham (*Sobre análise e síntese*; R. Rashed 2006 [2017: 219-304]). Uma questão interessante discutida nessa área da filosofia da matemática foi a natureza dos problemas indecidíveis; afirmações para cuja verdade ou falsidade não temos provas. Essa questão foi discutida em particular por al-Samaw'al (m. 1180) no contexto da classificação de problemas geométricos em seu *al-Bāhīr fī al-jabr*. Seu projeto de classificação pode ser entendido como uma sucessão daquele de Ibn Sinān (R. Rashed 1984b [1994: 41-43]; 2008: sec. 3; 2015: 726-32).

## 2.4 Aplicabilidade e confiabilidade da matemática

Se tomarmos objetos matemáticos como objetos puramente mentais ou estimativos (*mawhūm*) que são construídos pelo mecanismo de abstração e não têm realidade extramental, então dificilmente é justificável que a matemática e/ou modelos matemáticos por si só possam nos dar conhecimento confiável do mundo extramental. Não deveria ser surpresa que aqueles que endossam uma explicação não platônica e não literalista da ontologia da matemática acharão essa ciência menos certa e talvez menos valiosa do que ciências como a física e a metafísica. É por isso que alguns estudiosos contemporâneos, que leram Avicena como defensor de uma explicação puramente abstracionista da ontologia da matemática, argumentam que, para ele, a matemática é menos útil e inferior às outras duas ciências (Hasan 2017: 225-26; Fazhoğlu 2014: 11-13). Essa interpretação da visão de Avicena é, obviamente,

problemática se o tomarmos como um literalista em relação à natureza dos objetos matemáticos. Motivado por preocupações semelhantes, Averróis acredita que o fato de o reino dos objetos matemáticos estar separado da realidade extramental faz com que a matemática desempenhe um papel menos significativo na perfeição humana do que a física e a metafísica (Endress 2003: 150).

Dúvidas sobre a capacidade da matemática de representar o mundo extramental com precisão são ainda mais prevalentes entre os atomistas (Dhanani 1994: 101-40; Pines 1936 [1997: 110]). Por exemplo, endossando o atomismo físico em seus trabalhos posteriores, Fakhr al-Dīn al-Rāzī acredita que, uma vez que as magnitudes são supostamente contínuas na geometria euclidiana, esta ciência não pode apresentar uma imagem precisa do mundo atomístico descontínuo (Setia 2006: 126-28).

Em seu *Al-Mawāqif*, al-ʿIjī desafia a confiabilidade das ciências matemáticas devido ao seu envolvimento com entidades estimativas que são mais frágeis (*awhan*) do que uma teia de aranha. Essa analogia se refere ao Alcorão 29:41 (Fazlıoğlu 2014: 6-7). Uma visão similarmente cética da matemática é defendida por Shams al-Dīn Muḥammad al-Bukhārī (m. 1429) em seu comentário sobre o *Ḥikma al-ʿayn* de al-Kātibī al-Qazwīnī. Como muitos de seus predecessores, al-Bukhārī afirma que, comparada à física e à metafísica, a matemática é uma fonte menos confiável de conhecimento sobre as coisas concretamente existentes. É em resposta a tais visões que al-Jurjānī apela à maquinaria do *nafs al-ʿamr* para defender a confiabilidade da matemática. Ele aceita que objetos matemáticos são estimativos e imaginários. Mas ele acredita que eles são imaginados corretamente e

de acordo com a realidade extramental. Nesse aspecto, eles são totalmente diferentes de entidades fictícias, como *montanhas de rubi* ou *homens de duas cabeças*, que não refletem nada na realidade extramental (Hasan 2017: 7). Embora a matemática se origine da estimativa, ela ainda pode expressar verdades significativas sobre as coisas como elas são no *nafs al-'amr*. Ele, portanto, acredita que o julgamento da estimativa pode, em princípio, estar em conformidade com o do intelecto; particularmente no contexto da matemática, onde os produtos da estimativa são construídos de acordo com o que percebemos do mundo extramental por meio de nossos sentidos. Embora objetos matemáticos sejam entidades estimativas, eles não são o resultado de uma imaginação fantasiosa que não tem conexão com a realidade, ou assim al-Jurjānī parece acreditar (Fazlıoğlu 2014; Hasan 2017). A teoria de *nafs al-'amr* foi, entre outras coisas, a tentativa mais promissora de pensadores muçulmanos de reconciliar uma explicação antirrealista da ontologia da matemática com uma explicação realista das verdades matemáticas. Essa teoria pretende fornecer uma explicação de como a matemática, como o estudo de entidades puramente estimativas, pode ser útil no estudo do mundo físico. Infelizmente, a extensão do sucesso desse projeto ainda não foi estudada de forma abrangente.

### 3. Conclusão

O que é apresentado aqui é apenas um breve relato das interessantes visões filosóficas que os pensadores muçulmanos

medievais desenvolveram sobre matemática. Não é de forma alguma exaustivo. Muitos aspectos das visões que discuti aqui ainda não foram estudados na literatura secundária. Não é exagero dizer que a filosofia da matemática de muitos filósofos muçulmanos não foi suficientemente abordada pelos historiadores contemporâneos da filosofia. Mas espero que as coisas reunidas nesta entrada tenham mostrado que a tradição islâmica é um rico recurso para ideias e teorias inovadoras pertinentes à filosofia da matemática (e não – como geralmente se pensa – apenas aos aspectos técnicos da matemática).

## 4. Bibliografia

### 4.1 Fontes primárias

- Abū al-Barakāt, *Al-Mu'tabar fī al-ḥikma*, 'Abdallāh al-'Alawī al-Ḥaḍramī (ed.), Hyderabad: Dā'ira al-ma'ārif al-'uthmāniya, 1939.
- Avicenna, [*al-Burhān*], *al-Shifā'*, *al-Manṭiq*, *al-Burhān* (*Healing. Logic. Book of Demonstration*) [*Cura. Lógica. Livro da demonstração*], Abū l-'Alā 'Afīfī (ed.), Cairo: al-Maṭba'a al-amīriya, 1956.
- , [Pointers] [Indicações], *Al-Ishārāt wa al-tanbihāt, al-Ṭabī'iyāt, with Tūsī's Commentary at the Bottom of Page (Pointers and Reminders)*, Sulaymān Dunyā (ed.), Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1957.
- , *Uyūn al-ḥikma (Elements of Philosophy)* [*Elementos de filosofia*], A. Badawī (ed.), Beirut: Dār al-'Ilm, 1980.
- , *Al-Najāt*, Muhammad Taqī Danishpazhūh (ed.), Tehran: Tehran University Press, 1985.

- , [Mph], *The Metaphysics of “The Healing”*, Michael E. Marmura (ed. and trans.), Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005.
- , *The Physics of “The Healing”*, 4 books. Translated in 2 volumes by Jon McGinnis (ed. and trans.), Provo, UT: Brigham Young University Press, 2009.
- [Ph<sub>1</sub>], *Books I & II*
- [Ph<sub>2</sub>], *Books III & IV*
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān (ed.), 1947, *Al-muthul al-‘aqlīya al-aflāṭūniya*, Cairo: Printing House of the Egyptian Library.
- al-Bīrūnī, [Astro], *Art of Astrology: Kitāb al-tafhīm li-‘awa’il šinā’a al-tanjīm*, translated by R. Ramsay Wright, London: LUZAC & co., 1934.
- , [Instr], *Kitāb al-tafhīm li-‘awa’il šinā’a al-tanjīm (The Book of Instruction) [O livro da instrução]*, Jalaluddin Homaei (ed.), Tehran: Anjuman āsār-e mellī, 1975.
- Di Vincenzo, Silvia, 2021, *Avicenna, ›The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḥal of Avicenna’s Kitāb al-Šifā’*, Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110726565
- Euclid, *The Thirteen Books of Euclid’s Elements*, translated by Thomas Little Heath in 3 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- al-Fārābī, 1890, *Alfārābī’s Philosophische Abhandlungen*, F. Dieterici (ed.), Leiden: E. J. Brill. Arabic versions.
- , [Al-Mantiq], *Al-Mantiq ‘inda al-Fārābī*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dār al-mashriq, 1987.
- , [Enum], *‘Iḥṣā’ al-‘ulūm (Enumeration of the Sciences) [Enumeração das ciências]*, Ali Bou-Melhem (ed.), Beirut: Dār wa maktaba al-hilāl, 1996.

- al-Ghazālī, [*Maqāṣid*], *Maqāṣid al-falāsifa*, Maḥmūd Bijū (ed.), Damascus: Maṭba‘a al-ṣabāḥ, 2000.
- al-Ḥillī, Ibn al-Muṭahhar, *Nihāya al-marām fi ‘ilm al-kalām*, Fāḍil al-‘Irfān (ed.), Qum: Mu’assasa al-imām al-Ṣādiq, 1998.
- al-Khwārizmī, *Kitāb al-jabr wa al-muqābala*, Ali Moustafa Musharrafa and Muhammad Mursi Ahmad (eds), Cairo: Maṭba‘a Būl Bārbiya, 1937.
- Ibn al-Haytham, [Doubts] [Dúvidas], *Kitāb fi ḥall shukūk kitāb Uqlīdis fi al-‘uṣūl wa sharḥ ma‘ānīh (Resolution of Doubts)*, Fuat Sezgin (ed.), Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1985.
- , *Sharḥ musādarāt kitāb Uqlīdis*, Ahmed Azzab Ahmed (ed.), Cairo: Dār al-kutub wa al-wathā’iq al-qawmiya, 2005.
- Ibn ‘Adī, “Maqāla fi ghayr al-mutanāhī” (“Treatise on the Infinite”) [Tratado sobre o infinito], in *Maqālāt Yahyā Ibn ‘Adī al-falsafiya*, Sahban Khalifat (ed.), Amman: The University of Jordan, 1988, 135–140.
- al-Kātibī al-Qazwīnī, Najm al-Dīn, *Hikma al-‘ayn*, Ṣāliḥ Āyḍīn Bin ‘Abd al-Ḥamīd al-Turkī (ed.), Cairo, 2002.
- McGinnis, Jon and David C. Reisman, 2007, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Mullā Ṣadrā, *Al-Shawāhid al-rubūbiya*, Sayyed Jalal al-Din Ashtiani (ed.), Mashhad: Mashhad University Press, 1982.
- , [*Aṣfār*], *Al-Hikma al-muta‘āliya fi al-‘aṣfār al-‘aqliya al-arba‘a*, Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-‘arabī, 1990.
- , *Sharḥ Al-Hidāya al-Athīriya*, M. M. Fūlādkār (ed.), Beirut: Dār iḥyā al-turāth al-‘arabī, 2001.
- Nicomachus, *Kitāb al-madkhal ilā ‘ilm al-‘adad* (كتاب المدخل إلى علم العدد, Introduction to Arithmetic), translation from the original Greek by Thābit Ibn Qurrah, Wilhelm Kutsch (ed.), Beirut, 1958.

- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, 1987, *Al-Maṭālib al-‘āliya fī ‘ilm al-‘ilāhī*, Ahmad Hijazi al-Saqa (ed.), Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī.
- , 1992, *Al-Mabāhith al-mashriqīya*, Qum: Bīdār.
- , *Sharḥ ‘Uyun al-ḥikma, al-Ṭabī‘iyāt*, M. Hejazi and A. A. Saqa (eds), Tehran, 1994.
- al-Samaw’al, *al-Bāhir fī al-jabr* (The splendid book on algebra) [O esplêndido livro sobre álgebra]. Critical edition as *Al-Bahir en Algèbre d’As-Samaw’al*, Salah Ahmad and Roshdi Rashed (eds), Damascus: Presses de l’Université de Damascus, 1972.
- al-Shahrastānī, [*Summa philosophiae*], *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatu l-iqdām fī ‘ilmi ‘l-kalām*, Alfred Guillaume (ed.), London: Oxford University Press, 1937.
- al-Sijzī, *Geometrical Treatise on Problem Solving*, Jan P. Hogendijk (ed.), Muhammad Bagheri (trans.), Tehran: Fatemi, 1996.
- Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, John Walbridge and Hossein Ziai (eds/), Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999.
- The Brethren of Purity, [Epistles], *Epistles of the Brethren of Purity: On Arithmetic and Geometry - An Arabic Critical Edition and English Translation Of Epistles 1 & 2*, Nader El-Bizri (ed./trans.), Oxford: Oxford University Press, 2012.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn, *Asās al-‘iqtibās*, Mudarris Razavi (ed.), Tehran: Tehran University Press, 1948.
- , *Talkhīṣ al-Muḥassal*, Beirut: Dār al-‘aḏwā’, 1985.

## 4.2 Fontes secundárias

- Adamson, Peter, 2004, “Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle”, in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study

- Group, Jon McGinnis and David Reisman (eds), Leiden: Brill, 87-111. doi:10.1163/9789047405818\_008
- , 2007, *Al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001
- Al-Daffa', Ali Abdullah, 1977, *The Muslim Contribution to Mathematics*, London: Croom Helm.
- Ardeshir, Mohammad, 2008, "Ibn Sinā's Philosophy of Mathematics", in Rahman, Street, and Tahiri 2008: 43–62. doi:10.1007/978-1-4020-8405-8\_2
- Arnzen, Rüdiger, 2011, *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflatuniyya und muthul aflatuniyya*, Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110259827
- Avigad, Jeremy, 2007, "Philosophy of Mathematics", in *The Edinburgh Companion to Twentieth-Century Philosophies*, Constantin Boundas (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 234-251.
- Baffioni, Carmela, 2022, "The 'Brethren of Purity' and the Pythagorean Tradition", in Caiazzo, Macris, and Robert 2022: 296–321. doi:10.1163/9789004499461\_011
- Benacerraf, Paul, 1973, "Mathematical Truth", *The Journal of Philosophy*, 70(19): 661–679. doi:10.2307/2025075
- Benevich, Fedor, 2019, "A Rebellion Against Avicenna? Suhrawardī and Abū l-Barakāt on 'Platonic Forms' and 'Lords of Species'", *Ishrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, 9: 23-53.
- Berggren, 2016, *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*, second edition, New York: Springer. doi:10.1007/978-1-4939-3780-6
- Bertolacci, Amos, 2006, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifāʾ: A Milestone of Western Metaphysical Thought*, (*Islamic Philosophy, Theology, and Science* 63), Leiden: Brill.

- Besthorn, Rasmus O. and Johan L. Heiberg, 1893, *Codex Leidensis 399, I: Euclidis Elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum commentariis Al-Narizii; Arabice et Latine ediderunt notisque instruxerunt*, Copenhagen: Libraria Gyldendaliana.
- Black, Deborah L., 2013, "Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power", in *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the Thirteenth Century*, Luis Xavier López-Farjeat and Jörg Alejandro Tellkamp (eds), Paris: Vrin, 59-81.
- , 2014, "How Do We Acquire Concepts? Avicenna on Abstraction and Emanation", in *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, Jeffrey Hause (ed.), New York: Routledge, 126-144.
- Brentjes, Sonja, 2022, "Nicomachean Number Theory in Arabic and Persian Scholarly Literature", in *Caiazzo, Macris, and Robert 2022: 112-140*. doi:10.1163/9789004499461\_005
- Caiazzo, Irene, Constantinos Macris, and Aurélien Robert (eds.), 2022, *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004499461
- Cleary, John J., 1994, "Emending Aristotle's Division of Theoretical Sciences", *The Review of Metaphysics*, 48(1): 33-70.
- Davidson, Herbert A., 1992, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press.
- De Smet, Daniel, 2022, "Pythagoras' Philosophy of Unity as a Precursor of Islamic Monotheism: Pseudo-Ammonius and Related Sources", in *Caiazzo, Macris, and Robert 2022: 277-295*. doi:10.1163/9789004499461\_010
- Dhanani, Alnoor, 1994, *The Physical Theory of Kalām*, Leiden: Brill.

- , 2015, "The Impact of Ibn Sīnā's Critique of Atomism on Subsequent Kalām Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(1): 79-104. doi:10.1017/S0957423914000101
- Eftekhari, Banafsheh, 2018, "The Inconsistency Between Geometrical Continuism and Kalām Atomism in Fakhr al-Dīn Rāzī", *Philosophy of Science (Iran)*, 8(15): 1-26. [[Eftekhari 2018 disponível on-line](#)]
- , 2019, "Fakhr Rāzī's Theory of Motion in Interaction with Aristotelian Physics", *Philosophy of Science*, 9(17): 125. [[Eftekhari 2019 disponível on-line](#)]
- El-Bizri, Nader, 2018, "The Occult in Numbers: The Arithmology and Arithmetic of the Ikhwān al-Ṣafā", in *The Occult Sciences in Pre-Modern Islamic Cultures*, Nader El-Bizri and Eva Orthmann (eds), Beirut: Orient-Institut / Würzburg: Ergon Verlag, 17-40.
- Endress, Gerhard, 2003, "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam", in *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, Jan P. Hogendijk and Abdelhamid I. Sabra (eds), Cambridge MA: The MIT Press, 121-176.
- Fazlıoğlu, İhsan, 2014, "Between Reality and Mentality -Fifteenth Century Mathematics and Natural Philosophy Reconsidered-", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, 1(1): 1-39. doi:10.15808/Nazariyat.1.1.M0001
- Frege, Gottlob, 1884, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: w. Koebner; translated by J. L. Austin as *The Foundations of Arithmetic: A Logic-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Oxford: Blackwell, second revised edition, 1953.
- Goodman, Lenn Evan, 1992 [2006], *Avicenna*, London: Routledge. Updated edition, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006

- Gutas, Dimitri, 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology", in Wisnovsky 2001, 1-38.
- , 2003, "Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna", in *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, David C. Reisman and Ahmed H. Al-Rahim (eds), Leiden: Brill, 145-162.
- , 2012, "The Empiricism of Avicenna", *Oriens*, 40(2): 391-436. doi:10.1163/18778372-00402008
- , 2020, "The Myth of a Kantian Avicenna", *Philosophy East and West*, 70(3): 833-840. doi:10.1353/pew.2020.0039
- Hasan, Moiz, 2017, "Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid Al-Sharīf Al-Jurjānī's (d. 1413) Project", PhD Dissertation, University of Notre Dame.
- Hasse, Dag Nikolaus, 2001, "Avicenna on Abstraction", in Wisnovsky 2001: 39-72.
- Hussey, Edward, 1991, "Aristotle on Mathematical Objects", *Apeiron*, 24(4): 105-133. doi:10.1515/APEIRON.1991.24.4.105
- Ighbariah, Ahmad and Roy Wagner, 2018, "Ibn Al-Haytham's Revision of the Euclidean Foundations of Mathematics", *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 8(1): 62-86. doi:10.1086/695957
- Kaş, Murat, 2021, "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates after the 13th Century", *Ilahiyat Studies*, 12(1): 7-39. doi:10.12730/13091719.2021.121.216
- Kiankhah, Leila, 2015, "A Research on and a Critical Edition of 'the Goals of Metaphysics'", *Sophia Prennis*, 11(2): 119-157. [[Kiankhah 2015 disponível on-line](#)]
- Lear, Jonathan, 1982, "Aristotle's Philosophy of Mathematics", *The Philosophical Review*, 91(2): 161-192. doi:10.2307/2184625

- Lettinck, Paul, 1999, "Ibn Sina on Atomism: Translation of Ibn Sina's Kitab Al-Shifa, Al-Tabi'iyat I: Al-Sama' Al-Tabi'i Third Treatise, Chapter 3-5", *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 4(1): 1-51.
- Mancosu, Paolo, 2009, "Measuring the Size of Infinite Collections of Natural Numbers: Was Cantor's Theory of Infinite Number Inevitable?", *The Review of Symbolic Logic*, 2(4): 612-646. doi:10.1017/S1755020309990128
- Marmura, Michael E., 1960, "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", *Mediaeval Studies*, 22: 232-239. doi:10.1484/J.MS.2.305953
- , 1980, "Avicenna on the Division of the Sciences in the 'Isagoge' of His 'Shifa'", *Journal for the History of Arabic Science*, 4(2): 239-251.
- , 2005, "Translator's Introduction", in *The Metaphysics of the Healing*, Michael E Marmura (ed.), Provo, UT: Brigham Young University Press, xix-xxv.
- , 2006, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His Healing", in *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, James Montgomery (ed.), Louvain: Peeters Publishers, 355-369.
- Marquet, Yves, 2006, *Les "Frères de la pureté", Pythagoriciens de l'Islam: la marque du Pythagorisme dans la rédaction des épîtres des Iḥwān al-Ṣafā'*, Paris: S.E.H.A.
- Masoumi Hamedani, Hossein, 2013, "The Theologian and the Mathematician: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the Geometrical Works of Ibn al-Haytham", *Journal for the History of Science (Iran)*, 11(1): 139-157.
- McGinnis, Jon, 2006, "A Penetrating Question in the History of Ideas: Space, Dimensionality and Interpenetration in the Thought of

- Avicenna”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(1): 47-69.  
doi:10.1017/S0957423906000233
- , 2010, “Avicennan Infinity: A Select History of the Infinite through Avicenna”, *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21: 199-221.
- , 2017, “Experimental Thoughts on Thought Experiments in Medieval Islam”, in *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, and James Robert Brown (eds), London: Routledge, 77-91.
- , 2018, “Mind the Gap: The Reception of Avicenna’s New Argument against Actually Infinite Space”, in *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai, Ali Gheissari, Ahmed Alwishah, and John Walbridge* (eds.), Leiden: Brill, 272-305. doi:10.1163/9789004358393\_015
- , 2019, “A Continuation of Atomism: Shahrastānī on the Atom and Continuity”, *Journal of the History of Philosophy*, 57(4): 595-619. doi:10.1353/hph.2019.0068
- Morrison, Robert, 2014, “What Was the Purpose of Astronomy in Ījī’s *Kitāb al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*?” in *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th–15th Century Tabriz*, Judith Pfeiffer (ed.), Leiden: Brill, 201-229. doi:10.1163/9789004262577\_009
- Mousavian, Seyyed N. and Mohammad Ardeshir, 2018, “Avicenna on the Primary Propositions”, *History and Philosophy of Logic*, 39(3): 201-231. doi:10.1080/01445340.2017.1408739
- Mueller, Ian, 1970, “Aristotle on Geometrical Objects”, *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 52(2): 156-171. doi:10.1515/agph.1970.52.2.156
- , 1990, “Aristotle’s Doctrine of Abstraction in the Commentators”, in *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their*

- Influence, Richard Sorabji (ed.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 463-480.
- Nuseibeh, Sari, 1989, "Al-'Aql al-Qudsi: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", *Studia Islamica*, 69: 39-54. doi:10.2307/1596066
- Pines, Shlomo, 1968, "Thābit b. Qurra's Conception of Number and Theory of the Mathematical Infinite", *Actes du XIe Congrès International d'Histoire des Sciences [1965], Sect. III: Histoire des Sciences Exactes (Astronomie, Mathématiques, Physique)*, Wrocław, 160-166. Reprinted in *The Collected Works of Shlomo Pines*, volume 2, Leiden: Brill, 1986, 423-429.
- , 1974, "Philosophy, Mathematics and the Concepts of Space in the Middle Ages", in *The Interaction Between Science and Philosophy*, Yehuda Elkana (ed.), Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 75-90.
- , 1936 [1997], *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlin: Heine. Translated as *Studies in Islamic Atomism*, Tzvi Langermann (ed.), Michael Schwarz (trans.), Jerusalem: The Magnes Press, 1997.
- Porro, Pasquale, 2011, "Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas", in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (eds), Berlin: De Gruyter, 275-307.
- Rahman, Shahid, Tony Street, and Hassan Tahiri (eds.), 2008, *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, Dordrecht: Springer Netherlands. doi:10.1007/978-1-4020-8405-8
- Rashed, Marwan, 2009, "Thabit ibn Qurra sur l'existence et l'infini: les Réponses aux questions posées par Ibn Usayyid", in *Thābit ibn Qurra: Science and Philosophy in Ninth-Century Baghdad*, Berlin: Walter de Gruyter, 619-674.

- Rashed, Roshdi, 1984a, “Mathématiques et Philosophie Chez Avicenne”, in *Etudes Sur Avicenne*, Jean Jolivet and Roshdi Rashed (eds), Paris: Les Belles Lettres, 29-39.
- , 1984b [1994], *Entre arithmétique et algèbre: recherches sur l’histoire des mathématiques arabes*, Paris: Les Belles lettres. Translated as *The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra*, Angela F. W. Armstrong (trans.), Dordrecht: Springer, 1994.
- , 1993, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle: Ibn al-aytham, théorie des coniques, constructions géométriques et géométrie pratique*, vol. 2, London: Al-Furqān.
- , 1996 [2012], *Fondateurs et commentateurs*, volume 1 of *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation. Translated as *Founding Figures and Commentators in Arabic Mathematics*, volume 1 of *A History of Arabic Sciences and Mathematics*, Nader El-Bizri (ed.), Roger Wareham, Chris Allen, and Michael Barany (trans.), New York: Routledge, 2012. doi:10.4324/9780203636596
- , 1999, “Al-Qūhī vs. Aristotle: On Motion”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 9(1): 7-24. doi:10.1017/S0957423900002587
- , 2006 [2017], *Ibn Al-Haytham: Astronomie, Géométrie sphérique et trigonométrie*, volume 5 of *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation. Translated as *Ibn Al-Haytham’s Geometrical Methods and the Philosophy of Mathematics*, volume 5 of *A History of Arabic Sciences and Mathematics*, J. V. Field (trans.), New York: Routledge. doi:10.4324/9781315168456
- , 2008, “The Philosophy of Mathematics”, in Rahman, Street, and Tahiri 2008: 153-182. doi:10.1007/978-1-4020-8405-8\_6

- , 2015, *Classical Mathematics from Al-Khwarizmī to Descartes*, Michael H. Shank (trans.), New York: Routledge. doi:10.4324/9781315753867
- , 2016, “Avicenne, « philosophe analytique » des mathématiques”, *Les Études philosophiques*, 2016/2(117): 283-306. doi:10.3917/leph.162.0283
- , 2018, “Avicenna: Mathematics and Philosophy”, in *The Philosophers and Mathematics*, Hassan Tahiri (ed.), (Logic, Epistemology, and the Unity of Science 43), Cham: Springer International Publishing, 249-262. doi:10.1007/978-3-319-93733-5\_11
- , 2019, “Ibn al-Haytham, Ibn Sīnā, al-Ṭūsī: Égalité ou congruence”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 29(2): 157-170. doi:10.1017/S0957423919000018
- Rashed, Roshdi and Hélène Bellosta, 2000, *Ibrāhīm ibn Sinān. Logique et géométrie au Xe siècle*, Leiden: Brill.
- Rescher, Nicholas and Haig Khatchadourian, 1965, “Al-Kindi’s Epistle on the Finitude of the Universe”, *Isis*, 56(4): 426-433. doi:10.1086/350044
- Sabra, Abdelhamid Ibrahim, 1989, *The Optics of Ibn al-Haytham*, London: The Warburg Institute.
- , 1997, “Thābit Ibn Qurra on the Infinite and Other Puzzles: Edition and Translation of His Discussions with Ibn Usayyid”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 11: 1-33.
- , 1998, “One Ibn al-Haytham or Two? An Exercise in Reading the Bio-Bibliographic Sources”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 12: 1-40.
- , 2003, “One Ibn al-Haytham or Two? Conclusion”, *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 15: 95-108.
- Samian, A.L., 2011, “Reason and Spirit in Al-Biruni’s Philosophy of Mathematics”, in *Reason, Spirit and the Sacral in the New*

- Enlightenment, Anna-Teresa Tymieniecka (ed.), Dordrecht: Springer Netherlands, 137-146. doi:10.1007/978-90-481-9612-8\_9
- , 2014, “The Question of Divinity in Newton’s and al-Biruni’s Philosophies of Mathematics: A Comparative Perspective”, in *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*, Anna-Teresa Tymieniecka, Nazif Muhtaroglu, and Detlev Quintern (eds.), Dordrecht: Springer Netherlands, 113-123. doi:10.1007/978-94-007-7902-0\_9
- Setia, ‘Adī, 2006, “Atomism versus Hylomorphism in the Kalām of al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī: A Preliminary Survey of the Maṭālib al-‘aliyyah”, *Islam & Science*, 4(2):113-140. [[Setia 2006 disponível online](#)]
- Shamsi, F.A., 1975, “Al-Kindi’s Epistle: On What Cannot Be Infinite and of What Infinity May Be Attributed”, *Islamic Studies*, 14(2): 123-144.
- Spiker, Hasan, 2021, *Things as They Are: Nafs Al-Amr & the Metaphysical Foundations of Objective Truth*, Abu Dhabi: Tabah Research.
- Tahiri, Hassan, 2016, *Mathematics and the Mind: An Introduction into Ibn Sīnā’s Theory of Knowledge*, (SpringerBriefs in Philosophy), Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-25238-4
- , 2018, “The Foundations of Arithmetic in Ibn Sīnā”, in *The Philosophers and Mathematics*, Hassan Tahiri (ed.), Cham: Springer, 297-314. doi:10.1007/978-3-319-93733-5\_13
- Walbridge, John, 2000, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardī and the Heritages of the Greeks*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Wisnovsky, Robert (ed.), 2001, *Aspects of Avicenna*, Princeton, NJ: Markus Wiener.

- Zarepour, Mohammad Saleh, 2016, "Avicenna on the Nature of Mathematical Objects", *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 55(3): 511-536. doi:10.1017/S0012217316000524
- , 2019, "Avicenna against Mathematical Platonism", *Oriens*, 47(3-4): 197-243. doi:10.1163/18778372-04700100
- , 2020a, "Avicenna's Notion of Fiṭrīyāt: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation", *Philosophy East and West*, 70(3): 819-833. doi:10.1353/pew.2020.0038
- , 2020b, "Avicenna on Mathematical Infinity", *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 102(3): 379-425. doi:10.1515/agph-2017-0032
- , 2020c, "Non-Innate A Priori Knowledge in Avicenna", *Philosophy East and West*, 70(3): 841-848. doi:10.1353/pew.2020.0040
- , 2021, "Avicenna on Grasping Mathematical Concepts", *Arabic Sciences and Philosophy*, 31(1): 95-126. doi:10.1017/S0957423920000090
- Zhmod', Leonid Ja., 1989, "'All Is Number'? 'Basic Doctrine' of Pythagoreanism Reconsidered", *Phronesis*, 34(1-3): 270-292. doi:10.1163/156852889X00189
- Ziai, Hossein, 1990, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*, Atlanta, GA: Scholars Press.

## 5. Ferramentas acadêmicas

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

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



# Misticismo na filosofia árabe e islâmica<sup>1</sup>

Mehdi Aminrazavi

O misticismo no contexto islâmico está tradicionalmente associado à noção de *Ḥikmah*, o qual é ao mesmo tempo sabedoria e filosofia (Nasr 1996). A fonte do misticismo e dos elementos místicos no Islã pode ser rastreada até o Alcorão e à própria doutrina islâmica. Alguns dos versículos corânicos foram vistos pelos místicos e pelos filósofos- místicos do Islã como indícios alegóricos e esotéricos para aqueles que são capazes de os ver. “Deus é o Aparente e o Latente”

---

<sup>1</sup> Tradução de Alba Mariano.

Publicado em 7 de março de 2009; revisto com alterações substantivas em 19 de janeiro de 2021. O texto a seguir é a tradução do verbete de Mehdi Aminrazavi, *Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/arabic-islamic-mysticism/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

(Alcorão 57:3)<sup>2</sup>, “Ele concede sabedoria a quem Lhe apraz, e todo aquele que for agraciado com ela, sem dúvida terá logrado um imenso bem” (Alcorão 2:269), e os famosos versículos da luz

Allah é a Luz dos céus e da terra. O exemplo da Sua Luz é como o de um nicho em que há uma candeia; esta está num recipiente; e este é como uma estrela brilhante, alimentada pelo azeite de uma árvore bendita, a oliveira, que não é oriental nem ocidental, cujo azeite brilha, ainda que não o toque o fogo. É luz sobre luz! Allah conduz a Sua Luz até a quem Lhe apraz. Allah dá exemplos aos humanos, porque é Onisciente. (Alcorão 24:35)

todos podem ser interpretados como contendo noções esotéricas. Em todas as épocas esses versículos inspiraram numerosos gnósticos muçulmanos, alguns dos quais, como Shihāb al-Dīn Suhrawardī (séc XII) e Mullā Şadrā (séc XVI) escreveram comentários sobre eles (ex.: o *Sobre a hermenêutica do versículo da luz do Alcorão*, de Mullā Şadrā).

De uma perspectiva mística, todos os desenvolvimentos e interações posteriores entre a filosofia islâmica e outras tradições intelectuais devem ser vistas como expressões racionais dos elementos místicos no interior do ambiente islâmico. Elementos místicos existem no Islã de duas formas diferentes e independentes. Basicamente, o Sufismo representa a dimensão esotérica do Islã em sua forma pura, enquanto as características mais teoricamente

---

<sup>2</sup> NdO: Para a tradução das passagens do Alcorão, usou-se a tradução de Samir El Hayek.

importantes do misticismo islâmico foram incorporadas gradualmente na tradição filosófica. O misticismo islâmico, portanto, apoia-se em dois pilares: o primeiro prático e em seguida o filosófico, ou seja, a sabedoria esotérica pode ser alcançada por meio da sabedoria prática, a qual inclui purificação interior e ascetismo, ou por meio de um tipo de filosofia que inclui, mas não está limitada à, razão discursiva.

Conteúdo: 1. Neoplatonismo e sufismo | 2. A tradição ismaelita | 3. O “período do declínio filosófico” e a Escola de Shiraz | 4. A Escola de Isfahan e Mulla Sadra | 5. O caso de Rūmī | 6. Conclusão | 7. Bibliografia | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis on-line

## 1. Neoplatonismo e sufismo

Seguindo as primeiras escolas teológicas de pensamento no Islã, entre as quais estavam os deterministas (qadaritas), os escatologistas (murjitas e waditas) e os teólogos inspirados na fé (asharitas), surgiram a tradição filosófica islâmica e diversas escolas de pensamento. Embora Al-Kindī seja reconhecido como o primeiro filósofo muçulmano, a amplitude do impacto do pensamento helênico na filosofia islâmica é mais bem compreendida no desenvolvimento filosófico de Abū Nasr Fārābī (séc. X). Al-Fārābī, que é considerado o pai da lógica na tradição filosófica islâmica, é também o primeiro a adotar o neoplatonismo, ainda que em um sentido limitado. Foi seu

paradigma que abriu o caminho para a entrada do misticismo na filosofia islâmica.

O neoplatonismo, que continuou a ser um dos aspectos mais importantes da filosofia islâmica, realizou duas funções, a intelectual e a prática, ambas das quais se tornaram parte integrante da vida filosófica. Filosoficamente, o neoplatonismo ofereceu as respostas para as questões mais importantes do contexto islâmico, tais como de que maneira a multiplicidade surge da unidade e como a corporalidade é emanada de um Deus in corpóreo, assim como explicações para a ordem de ascendência e descendência dos seres.

O misticismo em Al-Fārābī se manifesta de duas formas, filosófica e prática. Filosoficamente, como fica evidente na *Epístola sobre o intelecto (Risālah fi'l-'aql)*, sua interpretação do conceito dos quatro intelectos abriu o caminho para seu sucessor Avicena (Ibn Sīnā) (c. 981-1037), que fez completamente uso do neoplatonismo. Al-Fārābī não tentou em suas obras apenas reconciliar as opiniões de Platão e Aristóteles – Platão sendo visto como uma espécie de figura mística –, mas também, em suas discussões sobre filosofia política, ele substituiu o rei-filósofo de Platão por um Imã cuja compreensão da verdade é intuitiva, que conhece não apenas as virtudes teóricas mas também as práticas. No entanto, embora suas composições musicais fossem cantadas em algumas ordens sufis da Turquia e no continente Indo-paquistânês e possamos ver a influência do sufismo em seu *Molduras da sabedoria (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, relatos sobre ele ter sido um sufi praticante são um tanto nebulosos.

Quanto ao mestre dos peripatéticos, Avicena (Ibn Sīnā), o consenso entre os especialistas é que Avicena foi um racionalista que

incorporou certos conceitos vindos de Platão, Aristóteles e do neoplatonismo e que a característica marcante de seus escritos filosóficos é serem de natureza discursiva. A partir daqui, há geralmente duas interpretações da filosofia de Avicena: há quem o veja apenas como um racionalista que não tinha nada a ver com o misticismo e há quem argumente que tardiamente Avicena se adotou o misticismo na medida em que isso se reflete em alguns dos seus trabalhos tardios.

A maioria dos especialistas ocidentais em Avicena o veem como apenas um racionalista, similar a al-Fārābī e Averróis, (Gutas 2006, Adamson 2013) baseados principalmente em seus escritos discursivos e racionalistas. Muitos filósofos muçulmanos, em particular especialistas iranianos em Avicena, têm uma leitura mais ampla dos escritos de Avicena e tendem a concordar que tardiamente Avicena desenvolveu um interesse no misticismo. (Nasr & Leaman 1996, Inati 1996).

Para Avicena, assim como para muitos filósofos muçulmanos, a tarefa filosófica derradeira era, em particular, desvelar o mistério da criação, como a unidade divina tornou-se a multiplicidade do mundo de existentes. Para resolver esse enigma, Avicena adotou o esquema neoplatônico de emanção, que também foi usado não apenas pelos sufis e gnósticos islâmicos para explicar a jornada espiritual do homem até Deus, mas também por quase todos os filósofos místicos de Suhrawardī e Mullā Ṣadrā a Sabziwārī e Ṭabāṭabā'ī.

Avicena não foi um sufi praticante com nenhuma afiliação conhecida com a ordem sufi. De fato, o encontro de Avicena com o grande mestre sufi Abū Sa'īd Abu'l-Khayr (m. 1049) e a presença de

uma “filosofia oriental” (*al-ḥikmat al-mashraqiyyah*) em seus escritos são provavelmente apócrifos. No entanto, a presença de alguns elementos místicos em alguns de seus escritos tardios é considerada por alguns como indiscutível (Aminrazavi 2003). Por exemplo, no nono capítulo da sua principal obra filosófica *Indicações e lembretes* (*Remarks and Treatments, al-Ishārāt wa'l-tanbihāt*), na seção intitulada *Sobre as estações dos conhecedores* (*Fī maqāmāt al-'ārifīn*), Avicena aparentemente oferece uma explicação sobre a doutrina sufi e defende abertamente o método gnóstico e sufi de atingir a verdade. Enquanto a autoria de alguns dos escritos em persa a ele atribuídos está sujeita a debate, em alguns de seus escritos alegóricos, como o *Tratado sobre a ascensão* (*Mī'rāj nāmah*), *Tratado sobre os pássaros* (*Risālat al-ṭaīr*), *Salmān e Absāl, Vivo, filho do desperto* (*Ḥayy ibn Yaqzān*) e o *Tratado sobre o amor* (*Risālah fī'l-'ishq*), para não mencionar seu famoso poema *Ode à alma* (*al-Qaṣidah al-'ayniyyah*), a presença de elementos sufis e gnósticos é vividamente aparente para quem segue estas interpretações.

Com Avicena, que representa o ápice do racionalismo na Pérsia, vieram duas outras correntes intelectuais. Por um lado, tem-se a grande figura de Abū Ḥāmid Ghazzālī, que rejeitou a filosofia como um todo e se tornou o expoente do sufismo. Por outro lado, tem-se o aparecimento da filosofia ismaelita, que incorporou ideias sufis e do hermetismo pitagórico no interior de um contexto filosófico.

Ghazzālī, um jurista ortodoxo e o principal expoente da fé baseada na teologia (asharita), tendo estudado filosofia, pensou que o raciocínio discursivo repousava em uma base sólida, mas logo se voltou contra a filosofia, oferecendo uma crítica devastadora contra a

razão em *A incoerência dos filósofos (Tahāfut al-falāsifah)*<sup>3</sup>. Desiludido com as ciências do intelecto, ele praticou o ascetismo durante anos de reclusão e finalmente encontrou respostas na tradição Sufi. A jornada espiritual de Ghazzālī, de um jurista ortodoxo a um Sufi, é um dos mais notáveis testemunhos da transformação de um sábio muçulmano que se voltou da vida exterior para a vida interior do Islã e encontrou o sufismo como o único caminho para a verdade. Ele passou o resto de sua vida escrevendo, ensinando e praticando o sufismo.

Ghazzālī é um dos poucos místicos cuja linha de sufismo envolve a ortodoxia religiosa, um quadro intelectual gnóstico e a dimensão mais prática e ascética do caminho espiritual. Ao contrário dos sufis antinomianistas, que violavam a lei islâmica (*Shari'ah*), e a atitude mais relaxada de outros sufis, Ghazzālī foi um observador austero e ardente da lei islâmica.

Ele escreveu extensamente sobre misticismo argumentando ser ele o único reto caminho para a verdade. Uma obra notável entre seus escritos sobre o misticismo é *O nicho da luz (Mishkāt al-anwār)*, uma obra importante de natureza iluminacionista que influenciou a formação da doutrina da iluminação (*ishrāq*) por Suhrawardī (Aminrazavi 1996). Partes da sua obra- prima *Revivificação das ciências da religião (Ihyā' al-'ulūm al-dīnī)*, assim como o livro XXXV do *Ihyā*, o *Livro da fé na unidade divina e a crença na providência divina*, é essencialmente devotado à uma explicação da doutrina Sufi. Ele também escreveu um grande número de pequenos comentários sobre a significado espiritual do jejum, da oração, da invocação dos nomes e

---

<sup>3</sup> NdO: há uma tradução em português desta obra feita por Catarina Belo: Al-Ghazali. *A incoerência dos filósofos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.

atributos divinos, e da música espiritual como instrumento de purificação da alma.

## 2. A tradição ismaeliata

Do lado ismaelita, o uso da doutrina esotérica do hermetismo e dos ensinamentos dos místicos greco-alexandrinos foram adotados pelos filósofos ismaelitas. Conceitos como a emanção do Uno, o ascetismo, o corpo como prisão da alma, a iniciação aos mistérios da gnose (*ma'rifah*), os níveis de interpretação da hermenêutica espiritual (*ta'wīl*), a geometria sagrada com seu simbolismo místico, os ciclos de profecia e o papel iniciático dos imãs xiitas estavam entre os muitos temas da tradição filosófica ismaelita. Entre as figuras ismaelitas mais notáveis nos séculos X e XI está Jabir Ibn Ḥayyān, (c. 721 - c. 815 CE) que foi mais do que um cientista e químico e ofereceu em seu *O livro das pedras* (*Kitāb al-ahjār*) uma interpretação mística da ciência das letras e dos conceitos matemáticos influenciados pela geometria pitagórica. Deve-se notar que ele era uma figura sob cujo nome podem ter sido reunidas obras de muitos pensadores diferentes. Abū Ya'qub Sijistānī também foi uma figura notável do movimento, cujos escritos místicos em *Desvelamento do oculto* (*Kashf al-mahjūb*) e *O livro das fontes* (*Kitāb al-yanābi'*) fornecem um comentário esotérico nos principais assuntos filosóficos e religiosos (ver Nasr & Aminrazavi 1999/2001). Sijistānī, cujos escritos devem ser considerados como comentários espirituais sobre a doutrina gnóstica referente à partida da alma em direção ao seu estado paradisíaco, centra-se na unidade

divina, nos intelectos tanto humano quanto divino e nos diferentes tipos de alma junta a sua relação com o corpo. Nos escritos citados acima, Sijistānī trata sistematicamente das noções de criação, da função dos profetas como guias espirituais e do simbolismo oculto dos ensinamentos deles. À medida em que se passa do nível exterior para o nível interior e esotérico do Islã, ganha-se a consciência necessária para compreender o simbolismo dos ensinamentos proféticos. Entre outros importantes textos místicos esotéricos dessa tendência está *Ciência da profecia (A'lām al-nubuwwah)*, de Abū Ḥātim Rāzī's (811-891 CE), no qual o conceito de emanação é aplicado à noção cosmológica do *Sê (kun)* e oferece uma explicação mística sobre como a alma humana é um traço da alma mais elevada que é perfeita.

Deve-se também mencionar Ḥamīd al-Dīn Kirmānī (m. 996 - 1021 CE) e seus numerosos escritos sobre sufismo e gnosticismo, o mais notável sendo *Repouso do intelecto (Rāḥat al-'aql)*. Proeminente filósofo ismaelita, considerado por alguns como o “Avicena ismaelita”, ele argumentou que um entendimento da verdade está baseado em dois preceitos. Primeiro, deve-se levar uma vida moralmente virtuosa e, segundo, o adepto deve se preparar filosoficamente. Os capítulos de *Rāḥat al-'aql* são chamados *aswar* (recintos) e os parágrafos *mashāri'* (caminhos). O aprendiz tem de viajar por cinquenta e seis caminhos no interior de sete recintos para que a alma conquiste o conhecimento da realidade. A realidade, de acordo com Kirmānī, é dividida em quatro níveis diferentes: o primeiro é o mundo da criação divina ou o mundo não corpóreo (*'alām al-ibdā'*); o segundo, o reino corpóreo (*'ālam al-jism*); terceiro, o domínio da religião (*'ālam al-dīn*) e,

finalmente, o retorno do mundo à sua unidade original com Deus (Baumstark 1932; Corbin 1961; Corbin 1964, 130-1; Hunzai 1986).

Talvez a figura mais importante da tradição ismaelita, alguém que foi simultaneamente poeta e filósofo, tenha sido Nāṣir-i Khusraw (1004 - c.1072 CE). Seja em sua coleção de poemas místicos e didáticos conhecida como *Divān*, seja em suas obras místicas orientais, como *O sol das duas sabedorias* (*Jāmi' al-ḥikmattayīn*) e *Conhecimento e libertação* (*Gushāyesh wa rahāyesh*) ele incansavelmente oferece conselhos sobre a purificação da alma e sobre a busca da jornada espiritual. A tentativa de reconciliação entre o sufismo e a razão de Nāṣir-i Khusraw é vista no seu *O sol das duas sabedorias*, no qual ele argumenta que “os sábios da verdadeira religião” (*ḥukamāy-i dīn-i ḥaqq*) e os filósofos estão de acordo. Para Nāṣir-i Khusraw, a ciência da alma é o caminho para alcançar o conhecimento verdadeiro, conhecimento que transcende a diferença entre aquele que percebe e a percepção. Ele escreve:

Entre o cognoscente e o conhecido  
Reside uma distinção para aquele que  
Despertou do sono da desatenção.

Nāṣir-i Khusraw oferece instruções específicas sobre como um aprendiz deve seguir o caminho espiritual, baseando-se em práticas ascéticas específicas. Semelhante às figuras de Santo Agostinho e São Francisco de Assis, Nāṣir-i Khusraw seguiu um estilo de vida hedonista no início da vida, mas passou por uma metamorfose espiritual e se dedicou ao caminho sufi. Ecos de ambas as fases de sua vida podem ser vistos em suas obras (Hunsburger 2000).

Há também várias obras enciclopédicas da tradição ismaelita cujos autores são desconhecidos. Muitas delas tratam de ideias místicas e sufis. Entre as obras que foram influentes na disseminação das ideias gnósticas estão tratados como *Irmãos da pureza* (*Ikhwān al-ṣafā*) e *A mãe dos livros* (*Umm al-kitāb*) (Daftary 1990; Nasr & Aminrazavi 1999/2001).

### 3. O “período do declínio filosófico” e a escola de Shiraz

Tradicionalmente, os historiadores da filosofia argumentam que após Ghazzālī, no século XI CE, a atividade filosófica na parte persa e oriental do mundo islâmico foi eclipsada e transferida para a Espanha islâmica. Há aqueles que atribuem esse fato ao ataque mordaz de Ghazzālī aos filósofos, mas isso é, em grande parte, um mito. O mundo islâmico da época era tão grande e o meio intelectual tão rico e diversificado que nenhum livro poderia acabar com sua filosofia e raciocínio discursivo. Embora seja verdade que a filosofia peripatética tenha sofrido um eclipse temporário na Pérsia, o motivo está na realidade sociopolíticas da dinastia Saljūq e na luta do mundo islâmico contra forças externas, como as Cruzadas. Estudos recentes, como o de Qasim Kaka'i no *Journal of Andishah-yi Dini*, revelaram que o chamado período de declínio filosófico foi, na verdade, uma era vibrante de atividade intelectual na parte sul da Pérsia, onde surgiu a chamada “Escola de Shiraz”. Essa escola, cuja característica marcante

foi sintetizar o racionalismo, o misticismo, a intuição intelectual e até mesmo o sufismo popular, foi, sem dúvida, a precursora da Escola de Isfahan.

Entre os grandes mestres do misticismo filosófico vindos da Espanha, Ibn Masarrah (883-931 EC) se destaca. Ele era um asceta cujas opiniões sobre a busca mística da unidade da alma com Deus constituíam um tema importante em seu misticismo filosófico. Outros incluem Ibn Ḥazm (994-1064), que enfatizou o amor místico, Ibn-Bājjah (1095-1138 CE), que tratou o conceito de intuição intelectual e mística como a faculdade que experimenta as realidades divinas, Ibn Al-Sid de Badajoz (1052-1127 CE), que desenvolveu o que alguns chamaram de misticismo matemático, e Ibn-Ṭufayl (c. 1105 - 1185 CE), cuja alegoria mística *Vivo, filho do desperto* (*Ḥayy ibn Yaqẓān*) e seu conceito de Intelecto Ativo o tornaram um importante expoente do misticismo na tradição filosófica islâmica. Por fim, há o filósofo sufi Ibn Sabʿīn (1217- 1268 CE), que se esforçou para promover uma aproximação entre a filosofia e o sufismo em um tratamento sistemático de temas místicos.

Apesar da importância das figuras acima, nenhuma delas alcançou a eminência do maior mestre do sufismo gnóstico e filosófico, Shaykh Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī (1165-1240 CE), frequentemente chamado de *Shaykh al-Akbar* (*O Maior Mestre*). Ibn ʿArabī, cujas obras enciclopédicas, *As molduras da sabedoria* (*Fuṣūṣ al-ḥakam*) e *Vitórias de Meca* (*Futuḥāt al-Makkiyah*), nos fornecem um dos paradigmas místicos mais complexos do gênero místico islâmico. Frequentemente referido como a “Doutrina da Unidade do Ser” (*wahdat al-wūjūd*), o misticismo filosófico de Ibn ʿArabī oferece uma

vasta síntese de ideias gnósticas e sufis, bem como um tipo de discurso filosófico que, pela primeira vez, formula a doutrina sufi. Com Ibn ‘Arabī vemos um esforço monumental para comentar uma gama completa de aspectos metafísicos, cosmológicos e psicológicos do gnosticismo, fornecendo assim uma visão da realidade cuja realização requer a prática do caminho sufi. O edifício filosófico-místico de Ibn ‘Arabī é um processo de hermenêutica espiritual (*ta’wīl*) que se baseia na linguagem do simbolismo para guiar um iniciante do exterior (*zāhir*) para o interior (*bāṭin*). Para Ibn ‘Arabī, o cosmos inteiro representa signos (*ayāt*) que se oferecem à exegese simbólica, um processo cujo ápice é o Homem Universal (*al-insān al-kāmil*). Ibn ‘Arabī, cuja doutrina da Unidade do Ser (*waḥdat al-wūjūd*) foi interpretada por muitos como panteísmo, teve o cuidado de argumentar que, embora Deus habite nas coisas, o mundo “não está” em Deus. Para Ibn ‘Arabī, os seres humanos são microcosmos e o universo é o macrocosmo; o Homem Universal é aquele que realiza todas as suas potencialidades inerentes, incluindo o sopro Divino que foi soprado no homem por Deus no início da criação, como diz o Alcorão. Para Ibn ‘Arabī, é a realização espiritual de Deus dentro da alma que leva à união com Deus (ver Nasr 1964; Chittick 1989 e 2007).

No século XII d.C., durante o chamado “período de declínio” das atividades filosóficas, a figura mais notável foi o filósofo místico, Shaykh Shihāb al-Dīn Suhrawardī, fundador da Escola da iluminação (*Ishrāq*). Suhrawardī, que era um peripatético, escreveu quatro grandes obras, principalmente na tradição aristotélica. Ele também escreveu várias obras em uma tradição esotérica peculiar, usando o que ele chamou de “linguagem da iluminação” (*lisān al-ishrāq*). Em

seus escritos iluminacionistas, Suhrawardī se baseia no neoplatonismo, mas substitui conceitos como ser e existência por luz e iluminação, oferecendo assim o que pode ser chamado de uma versão gnóstico-iluminacionista da filosofia aviceniana (Aminrazavi, 2003). Ele apresentou sua doutrina da iluminação em sua principal obra, *A filosofia da iluminação (Ḥikmat al-ishrāq)*.

Em seus escritos sufis, Suhrawardī emprega tanto a alegoria quanto a linguagem didática para aconselhar o aprendiz a seguir o caminho sufi, muitas vezes com instruções específicas sobre práticas ascéticas. A sabedoria prática constitui um componente inseparável da doutrina *ishrāqī*, tanto que na introdução de sua obra magna, *A filosofia da iluminação*, Suhrawardī adverte o leitor de que os segredos do livro permanecerão ocultos para o leitor, a menos que ele jejue por quarenta dias e evite consumir carne. Suhrawardī, assim como Ibn 'Arabī, usa o simbolismo da natureza e dos animais para oferecer uma hermenêutica espiritual (*ta'wīl*) que começa com a filosofia discursiva, mas termina com a gnose e o retorno espiritual do homem à sua morada original.

Também se atribui a Suhrawardī a defesa de uma teoria epistemológica conhecida como “conhecimento por presença” (*ilm al-ḥuḍurī*), na qual o conhecimento é alcançado direta e experiencialmente quando o cognoscente, o conhecido e a relação epistêmica se tornam um e o mesmo (Yazdi 1992). As obras de Suhrawardī sobre o sufismo, a maioria das quais escritas em persa, incluem *O intelecto vermelho ('Aql-i surkh)*, *O canto da asa de Gabriel (Āwaz-i par-i Jibrā'īl)*, *História do exílio ocidental (Qiṣṣat al-ghurbat al-gharbiyyah)*, *Linguagem dos cupins (Lughat-i murān)*, *Tratado sobre o*

*estado da infância (Risālah fi ḥālat al-ṭufulīyyah), Um dia entre os sufis (Ruzī bā jamā'at-i ṣūfiyān), O som do grifo (Safīr-i simurg), Tratado da ascensão noturna (Risālah fi'l-mi'rāj) e Tratado da iluminação (Partaw-nāmah)* (Aminrazavi 1994).

A filosofia iluminacionista de Suhrawardī influenciou muitos filósofos que escreveram comentários importantes sobre textos gnósticos e sufis, entre eles Qutb al-Dīn Shirāzī (1236-1311 EC), Muḥammad Shahrazurī (m. 1153 EC) e Ibn Turkah Iṣfahānī (c. 1362-1433 EC). Vários filósofos racionalistas que aderiram às ideias sufis e, muitas vezes, praticaram o sufismo, tornaram-se expoentes do misticismo filosófico. Os filósofos místicos pós-suhrawardianos, que continuaram a refinar a aproximação entre a filosofia e o misticismo, ficaram conhecidos como a “Escola de Shirāz”.

Estudos recentes, como o de Qasim Kaka'i no *Journal of Andishah-yi Dini*, revelaram que o que tradicionalmente tem sido considerado como o período de declínio das atividades filosóficas na Pérsia foi, na verdade, um período muito frutífero de atividades filosóficas na parte sul da Pérsia. Entre os séculos XI e XVI, Shiraz tornou-se o centro do pensamento sufi e gnóstico da Pérsia. Começando com Qutb al-Dīn Shirāzī, que escreveu um importante comentário sobre a *Filosofia da iluminação* de Suhrawardī na tentativa de esclarecer o pensamento iluminacionista dele, a Escola de Shiraz produziu vários filósofos sufis. O sucessor de Qutb al-Dīn Shirāzī, Mīr Ṣadr al-Dīn Dashtakī (1424 CE.), tratou do problema da existência e da questão de sua primazia. Jalāl al-Dīn Dawānī (1427 CE.), outro filósofo dessa tradição, escreveu sobre assuntos exotéricos, como a lei, bem como sobre assuntos esotéricos. Sua obra sobre a relação entre o

sufismo, a ética e o pensamento iluminacionista, intitulada *Centelhas de iluminação nas virtudes da ética* (*Lawāmi' al-ishrāq fī makārim al-akhlāq'*), também conhecida como *Ética jalaliana* (*Akhlāq-ī Jalālī*), é de particular importância. Essa obra ainda é usada hoje pelos mestres sufis como um guia prático sobre como a ética espiritual pode purificar a alma. Dawānī também escreveu vários comentários sobre a filosofia da iluminação de Suhrawardī, como *Formas de luminosidade relativas aos templos de luz* (*Shawākil al-ḥur fī sharḥ hayākil al-nūr*). O próximo filósofo místico pertencente à Escola de Shirāz é Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr Dashtakī (n. 1461), o filho mais velho de Ṣadr al-Dīn Dashtakī e o maior filósofo gnóstico desse período. Chamado de “universidade de um homem só”, ele era bem versado em direito e jurisprudência, bem como em sufismo teórico. Entre suas muitas obras, destaca-se a *Estações da Sabedoria* (*Maqāmāt al-'arīfīn*), um trabalho profundamente gnóstico que veio a simbolizar o espírito da Escola de Shirāz. Nela, Dashtakī apresenta um rico comentário esotérico sobre os versos do Alcorão, os *ḥadīth* e os ditos de mestres sufis como Ḥallāj (858-922 CE.), Rūmī (1207-1273 EC.) e Ḥāfiz (1320-1388 EC.), entre outros, proporcionando ao leitor uma compreensão de como o amor a Deus pode levar à unidade transcendental do ser. A influência de Ibn 'Arabī é bastante evidente nessa obra. Mais uma vez, a aproximação entre a filosofia peripatética, a doutrina *ishrāqī*, a teologia e o gnosticismo (*'irfān*) é feita para ajudar quem busca a verdade a encontrar seu caminho através do labirinto de armadilhas espirituais.

Entre outros filósofos desse período, não necessariamente afiliados à Escola de Shirāz, mas interessados no sufismo, estão Naṣīr

al-Dīn Ṭūsī (1201-1274), que escreveu uma obra sobre a ética sufi intitulada *Descrição dos nobres* (*Awṣāf al-ashrāf*), bem como Afd'al al-Dīn Kāshānī (m 1213), poeta e filósofo sufi. Este último era um aristotélico rigoroso que escreveu extensos comentários sobre lógica e outros aspectos do pensamento aristotélico. Embora a maioria de suas cinquenta e duas obras seja de natureza filosófica, Kāshānī vê a tarefa da filosofia como a de facilitar “seguir o caminho de Deus”, como sugere o título de uma de suas obras. Seu comentário sobre Ibn 'Arabī, suas referências a outros gnósticos e sufis e sua poesia mística o identificaram mais como um sufi do que como um filósofo racionalista. Escrevendo quadras no estilo de Omar Khayyam<sup>4</sup> (1048-1131), é em sua poesia que o sufismo é mais aparente. Em uma quadra, ele diz,

Ó puro sufi que busca Deus,  
Ele não tem lugar, de onde você O busca?  
Se você O conhece, por que O busca?  
Se não O conhece, quem está buscando? (Chittick 2001)

Passando da Pérsia para a Índia, no século XI CE., quando a dinastia persa dos gasnévidas começou a governar a Índia, o misticismo filosófico e a prática do sufismo se tornaram populares entre os filósofos muçulmanos indianos. Entre as figuras centrais desse movimento estão Shaykh Yousef Gardīi Multānī, Shaykh Ismā'īl Lahorī, Imām Ḥasan San'ānī e Shaykh Abu'l-Ḥasan 'Alī Hujwāirī, o

---

<sup>4</sup> NdO: há um artigo sobre este autor por Seyed N. Mousavian, Sumner Suzanne, Mehdi Aminrazavi e Glen Van Brummelen publicado no vol. I, parte 1 desta coleção.

filósofo sufi e autor de *Desvelando o velado* (*Kashf al-mahjūb*). Naquela época, os missionários ismaelitas, que haviam difundido a interpretação gnóstica do Islã na Índia, já haviam criado um ambiente intelectual receptivo para as ideias sufis e gnósticas. No século XIV CE., devido à migração de filósofos persas e seus alunos para o norte da Índia, a filosofia de orientação mais mística das figuras acima também ganhou popularidade na Índia.

Nos dois séculos seguintes, apesar da ascensão e queda de várias dinastias, o apoio aos filósofos na Índia em geral não mudou. O mecenato aos sufis atingiu um novo patamar durante o período mongol, cujos governantes eram particularmente interessados na tradição sufi em todas as suas manifestações, especialmente na filosofia, na poesia e nas artes visuais. Filósofos persas notáveis como Taftazānī (c. 1322-1390 CE.) e Jurjānī (1097-1127 CE.) foram para a Índia nessa época. Eles foram seguidos por figuras como Mīr Faṭḥ Allāh Shirāzī, que reformou os currículos educacionais para enfatizar os ensinamentos das filosofias místicas de seus professores persas.

O misticismo filosófico continuou na tradição filosófica islâmica do norte da Índia em figuras como Khāwjah Muḥammad Baqī bī'llāh (n.1563), um célebre místico e fundador da ordem sufi naqshbandī, bem como de seu aluno Shaykh Aḥmad Sirhindī (1564-1624), proponente da doutrina da “Unidade da consciência” (*waḥdat al-shuhūd*) e autor de *Epístolas* (*Maktubāt*). Outros filósofos muçulmanos do continente indo-paquistanês que incorporaram o misticismo foram Mullā ‘Abd al-Ḥakīm Siyalkotī, Mullā Maḥmūd Junpurī Faruqī e Mīrzā Muḥammad Zāhid Harawī (1603-1652), que se tornou o proponente da filosofia iluminacionista de Suhrawardī; e, talvez o

mais conhecido filósofo-místico, Shāh Waliullāh, que viveu no século XVIII EC. Waliullāh tentou conciliar a doutrina de Ibn-‘Arabī sobre “A unidade do ser” (*waḥdat al-wūjūd*) e a doutrina de Sirhindī sobre a “Unidade da consciência” (*waḥdat al-shuhūd*). Além de seus inúmeros escritos sobre a fundação da metafísica sufi, Shāh Waliullāh deve receber o crédito por dar legitimidade à doutrina mística, apesar dos ataques de juristas ortodoxos que viam seu sufismo como herético.

## 4. A escola de Isfahan e Mulla Sadra

De volta à Pérsia, ocorreu o advento da dinastia safávida no século XVI CE., cujos fundadores eram sufis praticantes afiliados ao grande mestre sufi Ṣafī al-Dīn Ardabīlī (1252-1334 CE.). Lá, o uso da doutrina sufi, da filosofia e do ascetismo em um único paradigma filosófico atingiu seu ápice. A questão mais importante do que veio a ser chamado de “Escola de Isfahan” foi a “realidade do ser” (*ḥaqīqat al-wūjūd*) em oposição ao “conceito de ser” (*mafḥūm al-wūjūd*).

O fundador da Escola de Isfahan, Mīr Dāmād (m 1631 ou 1632 CE.), era um seguidor da filosofia da iluminação de Suhrawardī, chegando a escolher o pseudônimo *ishrāq* (iluminação). Ele não só escreveu extensivamente sobre o fundamento metafísico do misticismo em sua principal obra *Fagulhas de fogo* (*al-Qabasāt*), como também em seus *Êxtases* (*Al-Jadhawāt*), *Estados místicos celestiais* (*Khalsat al-malakūt*) e suas *Desassociações* (*al-Khl’iyyāt*), mas também

escreveu poesia mística. Apesar de Mīr Dāmād ter escrito extensivamente sobre a filosofia peripatética e, especialmente, sobre o conceito de tempo, ele deve ser creditado com uma interpretação gnóstica da filosofia aviceniana. Sua estrutura filosófico-mística, baseada no primado da essência, fornece a estrutura intelectual para a ascensão da alma e sua eventual unidade com sua fonte.

No entanto, foi seu aluno Şadr al-Dīn Shirāzī, conhecido como Mullā Şadrā, que talvez tenha sido o maior metafísico da tradição filosófica islâmica. Sua grande síntese da filosofia discursiva, da intuição intelectual e do ascetismo ficou conhecida como a “Teosofia transcendental” (*al-ḥikmat al-muta‘āliyah*). Essa perspectiva filosófica, de acordo com Mullā Şadrā, foi revelada a ele por Deus após muitos anos de purificação interior. Com Mullā Şadrā, uma tentativa de oferecer um comentário espiritual (*ta’wīl*) a partir de uma perspectiva gnóstica xiita sobre o Alcorão e o conceito de “autoridade espiritual” (*wilāyah*) atinge seu ápice.

Sua obra-prima, *As quatro jornadas do intelecto* (*al-Asfār al-arba‘āt al-aqlīyyah*) é uma exposição filosófica e gnóstica do mais alto calibre, na qual a jornada descendente e ascendente da alma de, e para, Deus, é tratada em detalhes. Essa obra, que é uma enciclopédia de gnose, filosofia e misticismo, incorpora muito do que Ibn ‘Arabī e outros filósofos místicos haviam apresentado até então. Para Mullā Şadrā, a criação representa quatro jornadas: a Queda, na qual a unidade se torna multiplicidade, é a primeira, seguida pela jornada terrena, na qual a dor da separação causa um anseio existencial em direção à morada original. De acordo com Mullā Şadrā, a ascensão espiritual do homem por meio do caminho do sufismo e do

gnosticismo constitui a terceira parte dessa jornada até que a unidade seja novamente alcançada. Finalmente, há a permanência no reino Divino, da Verdade (*ḥaqq*) para a Verdade, um estado que apenas poucos das elites espirituais podem experimentar.

Mullā Ṣadrā pode ser considerado como o revivificador da autêntica sabedoria mística a ser alcançada por meio do misticismo e da intuição intelectual não dissociada da racionalidade. Mullā Ṣadrā faz uso extensivo de análises lógicas e provas demonstrativas, que se baseiam no que ele chama de “princípio iluminativo” (*qā’idah ishraqiyyah*); isto é, o que entrou no coração (*al-waridāt al-qalbiyyah*), ou “conhecimento divinamente realizado” (*taḥqīq ‘arshī*).

Algumas obras que são indicativas de seu compromisso com o misticismo filosófico são: *Penetrações metafísicas* (*al-Mashāri’*), *Sabedoria do trono* (*Ḥikmat al-‘arshiyah*), *A unidade do cognoscente e do conhecido* (*Ittiḥād al-‘āqil wa’l-ma’qūl*) e *Segredos dos versos do Alcorão* (*Asrār al-āyāt*), um comentário gnóstico sobre os famosos versos da luz<sup>5</sup>.

Mullā Ṣadrā deixou uma marca duradoura na filosofia islâmica e, especialmente, no vínculo entre a filosofia e o misticismo, tornando a integração do misticismo uma parte essencial do filosofar. Seus alunos levaram seu legado filosófico até a era moderna. ‘Abd al-Razzāq Lāhijī (m. 1661-1662 CE.) escreveu um comentário sobre *Os segredos do jardim* (*Sharḥ-i gulshan-i rāz*), que é uma exposição detalhada do caminho espiritual e da jornada de uma pessoa pelo labirinto dos estados e etapas do caminho sufi. Mīr Findiriskī (m. 1640-41 EC.) escreveu um comentário místico sobre o *Yoga Vaishishe*, e Mullā

---

<sup>5</sup> NdO: Alcorão 24:35.

Muḥsin Fayḍ Kāshānī (m. 1680 CE.) escreveu um tratado místico intitulado *As palavras ocultas (Kalimāt-i maknunah)*, bem como *Gnose divina (al-Ma'ārif al-ilāhiyyah)*. Qāḍī Sa'id Qummī (m. 1696 CE.), outro aluno de Mullā Ṣadrā e um neoplatônico convicto, é autor de vários tratados místicos, como os *Segredos das adorações (Asrār al-'ibādāt)*, bem como de uma importante obra gnóstica intitulada *Comentário sobre as Enéadas (Ta'liqāt bar Uthūlūjiyā)*, quer dizer, a pseudo *Teologia de Aristóteles*, derivada das *Enéadas* de Plotino<sup>6</sup>.

As obras acima, todas elas continuações da filosofia sadriana, elaboram mais profundamente os pontos sutis da teosofia transcendentalista, que se baseava firmemente na primazia da existência sobre a essência, a gradação e a unicidade que aparece como multiplicidade. A questão é como transcender o mundo dos objetos que aparecem como muitos, para ver a Unicidade que está no coração da multiplicidade. A resposta pós-suhrawardiana e sadriana é que uma combinação de sabedoria prática e intuição intelectual, que transcende o raciocínio discursivo, fornece a visão para enxergar a Unicidade que está no coração da multiplicidade.

## 5. O caso de Rūmī

Muḥammad Jalāl al-Dīn Balkhī, mais conhecido como “Rūmī”, é considerado por muitos como um dos maiores poetas sufis da tradição islâmica. Em sua obra magna, *Mathnawī*, que foi chamada por alguns

---

<sup>6</sup> O autor remete aqui ao verbete de Peter Adamson, *Teologia de Aristóteles*, que se encontra traduzido no Vol. II desta coleção.

de “O Alcorão persa”, Rūmī despreza o pensamento discursivo e ridiculariza os filósofos por andarem sobre pernas de pau:

As pernas dos racionalistas são como pernas de pau;  
Quão inflexíveis e firmes são os pés de madeira!  
(Nicholson, I: 2127)

No entanto, ele se tornou uma figura influente na tradição do sufismo filosófico pós-aviceniano.

A crítica de Rūmī à filosofia peripatética está mais próxima da crítica de Ghazzālī ao racionalismo do que de uma rejeição total a ele. Defendendo a “humildade epistemológica”, Rūmī oferece uma crítica às teorias epistemológicas tradicionais, como a verdade por correspondência, autoridade e raciocínio, ao mesmo tempo em que permite um aspecto mais experiencial da verdade.

Em seu *Mathnawī*, Rūmī também critica a confiabilidade das afirmações de verdade baseadas na experiência sensível:

Todos os sentidos do homem são impermanentes  
Pois na presença da luz do Dia da Ressurreição eles não são  
/ nada.  
A luz dos sentidos e dos espíritos de nossos pais  
Não é totalmente evanescente e nada como as plantas  
(Nicholson, IV: 431-33)

Embora os sentidos nos forneçam algum conhecimento, esse não é o tipo de conhecimento que pode levar à descoberta da verdade espiritual e existencial.

Rūmī também rejeita a ideia de “verdade por autoridade” e faz alusão aos perigos de seguir cegamente aqueles que afirmam conhecer a verdade. Sua crítica é particularmente dirigida aos juristas muçulmanos que aderem à teoria do mandamento divino.

Uma miríade de conformistas servis que seguem  
/ conjecturas  
São atirados às profundezas mais baixas, atingidos por  
/ escrúpulos.  
Pois por seguirem de modo especulativo precedentes e  
/ suposições lógicas  
É seu alicerce e a própria fibra e asa de seu voo.  
Seu demônio interior desperta neles dúvidas e argumentos  
/ ilusórios  
Até que, incultamente, despençam de cabeça como cegos  
(Nicholson, IV: 2125-27)

Quanto à aplicação da razão, que está no centro do empreendimento filosófico, Rūmī divide o intelecto em intelecto universal (*‘aql-i kullī*) e intelecto particular (*‘aql-i juz’ī*). Enquanto o intelecto universal se ocupa das questões do reino Divino, o escopo do intelecto particular está restrito a este mundo. Em resposta aos racionalistas muçulmanos (mutazilitas), Rūmī afirma:

A diferença entre os intelectos era intrínseca na origem –  
Você deve ouvir a doutrina de acordo com os  
/ tradicionalistas

- Ao contrário da opinião dos mutazilitas,  
que sustentam que todos os intelectos, em sua origem,  
eram basicamente iguais,  
Mas, por meio da experiência e do aprendizado, as mentes  
/ aumentam ou diminuem  
Assim, uma se torna mais conhecedora do que a outra –  
A doutrina deles é falsa porque até mesmo o conselho de  
/ um menino  
Que não tem experiência em nenhum plano de ação –  
Dessa criança pequena brotará um pensamento  
Que um velho sábio com muita experiência não faz ideia  
(Nicholson, III: 1539-43)

E novamente Rūmī afirma:

O animal humano que, por meio de engano e astúcia,  
/ conhece...  
Os meandros da ciência da geometria  
Ou astronomia, medicina e filosofia  
Que dizem respeito a este mundo  
Está impedido de encontrar o caminho para o sétimo céu.  
Todas essas ciências são adequadas para a construção de  
/ um estábulo;  
Servem como colunas para a morada de camelos e vacas.  
O propósito delas é apenas permitir que o animal  
/ sobreviva um ou dois dias  
E ainda assim esses imbecis chamam essas ciências de  
/ “mistérios”  
(Nicholson, IV: 1519-1516)

Tendo criticado as teorias da verdade por correspondência, autoridade e raciocínio, Rūmī defende um entendimento mais existencial da verdade, ao qual ele, juntamente com muitos filósofos islâmicos, se refere como o intelecto universal. Ele nos diz:

O outro intelecto é uma dádiva de Deus,  
cuja fonte é como uma nascente dentro da alma.  
Quando a água do conhecimento jorra do coração,  
Ela não se torna fétida, não envelhece nem se deteriora.  
Se o caminho por onde ela flui estiver bloqueado, por que  
/ se preocupar?  
Pois, como uma fonte, ele jorra constantemente da casa.  
O intelecto adquirido é como uma corrente de água  
Que desce das colinas para as casas;  
Se o caminho da água for obstruído, ele é desfeito:  
Busque a fonte em seu próprio interior  
(Nicholson, IV: 1964-68)

A confiança dos filósofos apenas na razão entra em conflito com a validade do conhecimento por intuição e da revelação divina, de acordo com Rūmī:

O filósofo, por meio de pensamentos e suposições, está em  
/ negação.  
Diga a ele que vá e esmague sua cabeça contra este muro.  
A linguagem da água, da terra e da lama  
É compreensível para os sentidos do coração dos adeptos.

O filósofo que é cético sobre o pilar lamentoso<sup>7</sup>  
Está ele mesmo afastado dos sentidos dos sábios.  
Tais coisas são, diz ele, apenas um reflexo de paixões  
/ melancólicas  
Que geram essas fantasias selvagens na mente das pessoas  
(Nicholson, I: 3278-81)

Onde Rūmī e alguns filósofos concordam é na existência da própria faculdade da intuição, que é frequentemente associada ao intelecto universal. De acordo com Rūmī, essa faculdade, que deve ser “despertada” pela prática do árduo processo do caminho místico, leva ao despertar dos cinco sentidos espirituais internos que complementam os cinco sentidos físicos externos. Todos os dez sentidos são controlados pelo “coração” simbólico – o órgão da percepção suprassensorial.

Há cinco sentidos [espirituais] além desses cinco sentidos  
/ [físicos]  
Os primeiros são como ouro vermelho e os últimos como  
/ cobre.  
No mercado, onde os especialistas estão ocupados  
Como os sentidos de cobre e de ouro deveriam ter o  
/ mesmo preço?  
A nutrição dos sentidos físicos é turva e tenebrosa;  
O sentido espiritual cega e se alimenta do sol  
(Nicholson, II: 49-51)

---

<sup>7</sup> Sobre o “pilar lamentoso”, consulte o Comentário sobre *Mathnawī* de Nicholson, livro 1, p. 141 (versículo 2113).

Fique em silêncio, fique em silêncio, beba  
/ silenciosamente.

Cubra-se, cubra-se, pois você é o tesouro escondido.

Não fale, não fale sobre essa revelação de meu coração

Para que você não fique desorientado, para que não  
/ permaneça perplexo

(*Kulliyāt-i Shams*, vol. 2, ghazal 637, vv. 6649, 6653)

O impacto de Rūmī na filosofia islâmica pode ser visto em vários comentários sobre o gnosticismo filosófico que foram influenciados por suas obras. A tradição de escrever comentários ou citar Rūmī, que aparece nas obras de Mullā Ṣadrā, Lāhijī e Sabziwārī, continua até a era moderna.

## 6. Conclusão

Embora a filosofia pós-sadriana na tradição islâmica nunca tenha alcançado o nível de resultado dos grandes mestres do período safávida, a escola de metafísica de Sadra encontrou seguidores nos períodos que se seguiram, dentro e fora da Pérsia. Embora a influência de Mullā Ṣadrā tenha sido marginal no mundo árabe, que geralmente parece ter se distanciado das questões metafísicas tradicionais, na Índia, a filosofia sadriana foi bem recebida e é ensinada nas escolas tradicionais até hoje.

Com o advento da dinastia Qājār no Irã, no início do século XVIII CE., a filosofia sadriana tornou-se novamente o ponto central da atividade filosófica. Os maiores defensores da gnose e do misticismo

filosófico nesse período vieram a ser conhecidos como a “Escola de Teerã”. Essa escola incluía Mullā ‘Alī Nuī (m. 1830-1 CE.), cuja obra *Glosas sobre os Segredos dos versoss* é um comentário esotérico sobre certos versos do Alcorão, Mullā Ismā‘īl Khāju‘ī (m. 1759 EC.), que escreveu sobre o conceito de tempo em um contexto gnóstico, e a figura mais célebre desse período, Ḥajj Mullā Hādī Sabziwārī (1797-1873 EC.), cujo *Comentário sobre tratados (Sharḥ-i manẓumah)* é um compêndio de gnosticismo filosófico. Sabziwārī, que também escreveu poesia mística sob o pseudônimo de *Asrār (Segredos)*, promoveu uma aproximação entre muitas vertentes diferentes da filosofia mística e considerou o ascetismo como parte central de uma vida filosófica.

Com a morte de Sabziwārī em 1797 CE, Teerã se tornou o centro da atividade filosófica, grande parte da qual se concentrava na filosofia de Mullā Ṣadrā e Sabziwārī. As características marcantes da Escola de Teerã eram que o conhecimento é hierárquico em essência e que a filosofia discursiva, embora útil, é em última instância limitada. Nessa tradição, é por meio da intuição intelectual, da iluminação e da purificação interior que a realidade da existência pode ser experimentada (Sabzavārī 1969; Ashtiyānī 1973). Entre outros mestres desse período estão Mullā ‘Abdallāh Zunuzī (m. 1841-42 EC.), autor de *Divinos clarões de luz (al-Lama‘āt al-ilāhiyyah)*, e seu filho, Mullā ‘Alī Zunuzī (m. 1889-1900 EC.), autor de *Maravilhas da sabedoria (Badāyī‘ al-ḥikam)*. Ambas as obras são comentários gnósticos e místicos sobre uma ampla gama de problemas filosóficos. Como a Escola de Teerã era dominada por grandes estudiosos que também eram juristas, ela continuou na tradição sadriana e sabziwariana, mas se distanciou do

sufismo popular, no qual eles identificaram uma atitude relaxada e até mesmo tendências antinômicas em relação à lei islâmica (*Shari'ah*). A ênfase na piedade, no ascetismo e na purificação da alma dentro dos limites prescritos pela *Shari'ah*, talvez parcialmente uma reação à modernidade, é a característica marcante da Escola de Teerã. O número de filósofos muçulmanos que se tornaram defensores da filosofia mística no mundo islâmico é muito grande para ser mencionado aqui, mas claramente o misticismo é uma tradição viva que continua a ocupar o papel central na filosofia do mundo muçulmano. É praticamente impossível explicar completamente todas as tradições de misticismo na tradição filosófica islâmica, mas essas tradições existem em quase todos os países muçulmanos atualmente (consulte Kiliç, 1996).

O impacto do misticismo na filosofia islâmica foi tão profundo que mudou a própria essência e definição de filosofar. O empreendimento de filosofar na tradição islâmica é visto pela maioria não apenas como um exercício intelectual, mas como a dimensão intelectual da jornada espiritual da alma em direção à revelação da verdade. A filosofia autêntica, de acordo com os filósofos místicos muçulmanos, está, portanto, comprometida em fornecer um comentário racionalista sobre as questões que tradicionalmente pertenciam apenas ao domínio místico.

## 7. Bibliografia

### 7.1 Fontes primárias

- Ashtiyānī, Mehdi, 1973. *Commentary on Sabzawārī's "Sharḥ-i manẓumah"*, A. Falaturi and M. Mohaghegh (eds.), Tehran.
- Sabzavārī, M. H., 1969. *Sharḥ-i manẓumah*, Toshihiko Izutsu and Mehdi Mohaghegh (eds.), Tehran: Tehran University Press.
- Shirazi, Mullā Ṣadrā, 2004. *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Quran*, Translated, Introduced and Commentary by Latimah-Parvin Peerwani, London: Islamic College for Advanced Studies Press.

### 7.2 Fontes secundárias

- Afifi, A.E., 1951. "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (4): 840-855.
- Aminrazavi, M., 1994. "The Significance of Suhrawardī's Persian Sufi Writings in the Philosophy of Illumination." in *Classical Persian Sufism: From Its Origin to Rumi*, ed. L. Lewisohn, London: KNP Press, pp. 259-283.
- , 1996. *Suhrawardī and the School of Illumination*, London: Curzon Press.
- , 2003. "The Logic of Orientals: Whose Logic and Which Orient?" in *Beacon of Knowledge: Essays in Honor of S. H. Nasr*, M. H. Faghfourī (ed.), Louisville, KY: Fons Vitae, pp. 41-49.
- , 2003. "How Avicennian was Suhrawardī's Theory of Knowledge?" *Philosophy, East & West*, 53 (2): 203-214.

- Baumstark, A., 1932. "Zu den Schriftzitate al-Kirmānīs", in *Der Islam*, 20: 308-13; in C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Volume I, Leiden: Brill, 1943, pp. 325-6.
- Chittick, W. C., 2007. *Ibn Arabī, Ibn Arabī's Metaphysics of Imagination*, Oxford: Oneworld Press.
- , 1989. *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, NY: SUNY Press.
- , 2001. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Corbin, H., 1980. *Avicenna and the Visionary Recital*. W.R. Trask (trans.), Princeton: Princeton University Press.
- , 1961. *Trilogie ismaélienne*, Tehran-Paris: L'Institut Franco-Iranien and Adrien-Maisonneuve.
- , 1964. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard.
- Daftary, F., 1990. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutas, D., 2000. "Avicenna's Eastern ('Oriental') Philosophy: Nature Contents, Transmission." *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 159-180.
- , 2006. "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," in M. Cândida-Pacheco and J. Francisco-Meirinhos (eds), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*, Brepols: Turnhout, Volume 1, 351-72.
- Ha'irī, Y. M., 1992. *Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, Albany, NY: SUNY Press.
- Houben, J.J., 1956. "Avicenna on Mysticism," *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: Iran Society.
- Hunzai, F. M., 1986. *The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamid al-Dīn al-Kirmānī*, Ph.D. Dissertation, McGill University.
- Hunsburger, A.C., 2000. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan*, London: I.B. Tauris.

- Inati, Sh., 1996. *Ibn Sina and Mysticism*, New York, London: Kegan Paul International.
- Kiliç, M. E., 1996. "Mysticism" in *History of Islamic Philosophy*, Part I, S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), London: Routledge Press, pp. 947-958.
- Nwyia, P., 1970. *Exègèse coranique et langage mystique*, Beirut.
- Nasr, S.H. & Aminrazavi, M., 1999/2001. *An Anthology of Philosophy in Persia*, Volumes 1 & 2, New York: Oxford University Press.
- , 1996. "Introduction to the Mystical Tradition" in *History of Islamic Philosophy*, Part I, S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), London: Routledge, pp. 367-373.
- , 1964, *Three Muslim Sages*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- , 1967. "Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World." *Islamic Studies*, Beirut.
- Nasr, S.H. and Leaman, O., 1996. *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Schimmel, A., 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

## 8. Ferramentas acadêmicas

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

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

## 9. Outros recursos disponíveis on-line

[Islamic Philosophy Online](#) [ Filosofia islâmica on-line ], hospedado por *The Journal of Islamic Philosophy*.

# A influência da filosofia árabe e islâmica no pensamento judaico<sup>1</sup>

Mauro Zonta<sup>†</sup>  
Charles Manekin

A “influência” da filosofia árabe e islâmica no pensamento judaico nunca foi estudada como um todo. De fato, nos últimos tempos, ela ainda não foi objeto de uma análise abrangente e detalhada além daquela feita em um artigo mais geral (Zonta 1997a; ver também uma tabela ampla e um breve esboço das obras filosóficas

---

<sup>1</sup> Tradução de Arthur Stigert Christo.

Publicado pela primeira vez em 10 de dezembro de 2007, revisado com alterações substantivas em 6 de maio de 2016. O texto a seguir é a tradução do verbete de Mauro Zonta e Charles Manekin, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/arabic-islamic-judaic/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-judaic>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

árabe-hebraicas: Zonta 2011b e 2011c). Este artigo se concentrou em alguns temas específicos dessa “influência”, ou seja, nas citações, traduções e interpretações dos textos escritos por alguns filósofos árabe-islâmicos (os Irmãos da Pureza, Avicena e Averróis), mas não incluiu outros autores, como al-Kindi, al-Ghazali ou Ibn Bajja, nem algumas figuras menores que deixaram alguns rastros na filosofia judaica medieval. É claro que a questão da “influência” geral dos filósofos árabe-islâmicos sobre autores proeminentes como Ibn Gabirol e Maimônides foi examinada em artigos específicos e partes de livros (veja em particular Pessin 2007, Davidson 2011, Pessin 2013). No entanto, isso não aconteceu no caso de outros autores judeus, embora vários estudiosos contemporâneos tenham encontrado diversas referências mais ou menos explícitas ou implícitas à filosofia árabe e islâmica medieval em muitos autores judeus em atividade no período de 900 a 1500: entre os mais conhecidos, estão Jacob al-Qirqisani, Isaac Israeli, Solomon Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda, Abraham bar Hiyya, Joseph Ibn Zaddiq, Moses Ibn Ezra, Judah Halevi, Abraham Ibn Daud, Moisés Maimônides, Samuel Ibn Tibbon, Shem Tov Ibn Falaquera, Levi ben Gershom (Gersônides), Moisés Narboni e Hasdai Crescas. Em geral, a descoberta dessas referências não levou os estudiosos contemporâneos a chegarem nem mesmo a conclusões provisórias sobre a real extensão dessa “influência” e as formas de disseminação dela entre os autores judeus, com exceção de alguns casos particulares - por exemplo, o das fontes árabes da lógica judaica do século XIV em Provença (Cf. Zonta 1997b).

Devido à complexidade do tema e à substancial escassez de trabalhos anteriores especial e sistematicamente dedicados a isso,

uma análise abrangente, ou até mesmo detalhada, da “influência” da filosofia árabe e islâmica no pensamento judaico deve observar alguns limites. O conceito de “influência” em si deve ser restrito aos casos em que um emprego direto e evidente, se não necessariamente explícito, de fontes árabes e islâmicas por autores judeus tenha sido ou possa ser claramente verificado. (Por exemplo, é sabido que Maimônides conhecia e empregava diretamente várias fontes filosóficas árabes; entretanto, deve-se admitir que, em muitos casos, os autores judeus da Idade Média tardia conheciam e empregavam essas fontes não diretamente, mas por meio de Maimônides). Essa análise não deve se limitar aos casos em que o texto (ou os textos) de um autor foram meramente “traduzidos” para o hebraico ou citados literalmente em seus originais árabes. Esses casos foram estudados em alguns livros (Steinschneider 1893, trad. Manekin et al. 2013, Manekin & Biesterfeldt 2022, Zonta 1996) e em vários artigos recentes, mas essa análise deve agora se estender aos casos em que esses textos foram comentados e, em alguns casos, de fato empregados por pensadores judeus de forma direta para construir sua própria filosofia. (A esse respeito, deve-se observar que muitos filósofos judeus do final da Idade Média parecem ter conhecido a filosofia de Avicena; na realidade, alguns deles podem não a ter conhecido diretamente, mas travado contato com ela por meio de al-Ghazali, principalmente – como pode ter acontecido também no caso de Maimônides). Um exame histórico dessa influência deve proceder não de acordo com as linhas principais da história da filosofia judaica, mas de acordo com a ordem cronológica dos vários filósofos árabes e islâmicos que foram lidos por autores judeus, seja em seus textos originais, seja em traduções hebraicas

medievais ou, em alguns casos, até mesmo em versões latinas medievais – e deve ficar claro que os filósofos judeus aparentemente não usaram como fontes autores árabes em atividade após o ano de 1200, aproximadamente. Esse exame deve considerar que a “filosofia árabe” e a “filosofia islâmica” não podem ser totalmente identificadas, mas a relação delas parece ser, às vezes, como a interseção de dois conceitos que não são completamente idênticos. (Por exemplo, algumas obras importantes da filosofia islâmica, como *O livro da ciência* (*Danesh name*), de Avicena, foram escritas em persa, enquanto alguns filósofos cristãos medievais atuantes no Oriente Médio escreveram suas obras em árabe e deveriam ser incluídos nos casos de “influência da filosofia árabe [cristã] no pensamento judaico”).

Conteúdo: 1. Al-Kindi | 2. Abu Bakr al-Razi | 3. Os Irmãos da Pureza (Ikhwan al-Safa) e seus seguidores | 4. Al-Farabi | 5. Avicena | 6. Al-Ghazali | 7. Ibn Bajja | 8. Ibn Tufayl | 9. Averróis (Ibn Rushd) e alguns de seus seguidores | 10. Fakhr al-din al-Razi e Sihab al-din al-Suhrawardi | 11. Autores cristãos-árabes | 12. Bibliografia | 13. Ferramentas acadêmicas | 14. Outros recursos disponíveis on-line

## 1. Al-Kindi

Os vestígios da “influência” de al-Kindi (796-866) no pensamento judaico medieval parecem ter sido bastante escassos a não ser por algumas citações e passagens certamente tiradas de suas obras, e de uma delas em particular. De qualquer forma, elas parecem ter sido substancialmente limitadas à primeira fase de sua produção

intelectual, quando a influência do neoplatonismo (ou melhor, do primeiro aristotelismo árabe-islâmico, no qual Plotino e Proclo desempenharam um papel fundamental como intérpretes da metafísica) parece ter sido mais forte. De fato, em vez de falar da influência de al-Kindi no pensamento judaico, deve-se falar de uma espécie de “kindismo” judaico por meio da influência de alguns dos seguidores árabes (em especial cristãos árabes) de al-Kindi. (Ver item 11, abaixo).

Os primeiros vestígios da influência de al-Kindi foram encontrados em Jacob al-Qirqisani, um autor judeu caraíta habitante da Mesopotâmia (onde o próprio al-Kindi viveu um século antes) na primeira metade do século X. Na principal obra não filosófica publicada por al-Qirqisani, o *Livro sobre as luzes e sobre as torres de guarda* (*Kitab al-anwar wa-l-maraqib*), um estudo das partes legais do Pentateuco, Georges Vajda identificou algumas passagens da *Epístola sobre a quididade do sono e da visão* (*Risala fi mahiyya al-nawm wa-l-ru'ya*), de al-Kindi, que al-Qirqisani teria empregado em sua descrição do conceito de “sono” (Vajda 1941-1945, 115-122). Outros vestígios de uma obra filosófica de al-Kindi, sua *Epístola sobre a causa que produz o refluxo e o fluxo* (*Risala fi l-'illa al-fa'ila li-l-madd wa-l-jazr*), foram encontrados por Bruno Chiesa em uma passagem sobre a criação do mundo na obra teológico-filosófica mais importante (e ainda não publicada) de al-Qirqisani, o *Livro dos jardins* (*Kitab al-riyad*), um estudo das partes não legais do Pentateuco (Chiesa 1989, 95). É claro que ainda é necessária uma análise completa da própria “filosofia” de al-Qirqisani, conforme encontrada nesta última obra para que se possa avaliar a força real da influência de al-Kindi em seu pensamento.

Depois de al-Qirqisani, outros traços da influência filosófica de al-Kindi podem ser encontrados em pensadores judeus posteriores. O mais importante deles aparece em Isaac Israeli, que viveu no Egito e na Tunísia entre c. 850 e c. 950 (de acordo com outros estudiosos, entre c. 830 e c. 932). Uma das principais obras filosóficas de Israeli, seu *Livro de definições* (*Kitab al-hudud*), é basicamente uma adaptação judaica da obra de al-Kindi sobre o mesmo assunto, a *Epístola sobre as definições e as descrições das coisas* (*Risala fi hudud al-ashya' wa-rusumiha*): Israeli adaptou para os leitores judeus e, às vezes, comentou várias definições de termos filosóficos e teológicos do próprio al-Kindi – como foi demonstrado por Samuel Miklos Stern (Altmann e Stern 1958, 3-78). O emprego da filosofia de al-Kindi por Israeli para construir seu próprio trabalho filosófico parece ser o caso mais relevante da influência de al-Kindi na filosofia judaica medieval.

Um segundo caso é o de Shem Tov Ibn Falaquera (c. 1225 - c. 1295), um filósofo judeu espanhol que escreveu várias obras encaixando citações (traduzidas para o hebraico e ocasionalmente adaptadas por ele para seu próprio uso) de muitas fontes árabe. Em seu *Bálsamo para a tristeza* (*Seri ha-yagon*), ele foi fortemente influenciado e inseriu várias citações de *Sobre o modo para afastar as preocupações* (*Fi hila li-daf' al-ahzan*), de al-Kindi, conforme comprovado por vários estudiosos (Ritter e Walzer 1938 [1943], Klugman-Barkan 1971). Com exceção desses dois casos, apenas vestígios muito escassos do conhecimento da obra de al-Kindi foram encontrados na filosofia judaica medieval: pode-se mencionar uma referência à zoologia de al-Kindi encontrada na obra filosófico-filológica ainda inédita de Moisés Ibn Ezra, o *Tratado do jardim sobre*

*os significados metafóricos e verdadeiros (da Bíblia)* (*Maqala al-hadiqa fi ma'na l-majaz wa-l-haqiqa*), escrito na Espanha cristã por volta de 1130 (ver ms. de Jerusalém, Biblioteca Nacional e Universitária Judaica, 8º 570, páginas 206, linha 8 - 207, linha 7).

## 2. Abu Bakr al-Razi

A má reputação de Abu Bakr al-Razi (c. 850 - c. 925) como um filósofo do Islã medieval “heterodoxo” e “descrente” parece ter influenciado a maioria dos autores judeus medievais, como aparenta ser o caso de Maimônides, em particular. Entretanto, isso não impediu que alguns deles citassem e empregassem algumas de suas obras como fontes para a construção do próprio pensamento.

Quanto ao julgamento severo de Maimônides sobre al-Razi como filósofo, ele foi claramente baseado no conhecimento do conteúdo geral de sua metafísica e teologia, conforme encontrado no *Livro da ciência divina*, de al-Razi (*Kitab al-'ilm al-ilahi*), conforme encontrado tanto no *Guia dos perplexos*<sup>2</sup> (*Dalalat al-ha'irin*) quanto em uma de suas cartas ao tradutor “oficial” de sua obra, Samuel Ibn Tibbon. Nessa última, ele afirma que o livro *Ciência divina* de al-Razi não é útil, uma vez que al-Razi era apenas um médico (e não um verdadeiro filósofo) (Marx 1934-1935, 378; sobre a real influência da carta de Maimônides, veja também Harvey 1992). Na terceira parte,

---

<sup>2</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português a partir da tradução hebraica moderna de Schwartz (Maimonides. *Guia dos perplexos*. Trad. Y. F. Horwitz. São Paulo: Sefer, 2018).

capítulo 12, do *Guia*, de forma mais explícita, ele afirma que o livro de al-Razi está repleto de ideias delirantes e ignorância: de acordo com ele, al-Razi pensava que na vida humana há certamente mais mal do que bem, de modo que até mesmo a bondade divina deveria ser seriamente questionada (Moses Maimonides [GP], 2:441-442). Apesar disso, dois outros filósofos judeus, pelo menos, mencionaram al-Razi e empregaram algumas de suas ideias. Moisés Ibn Ezra, no capítulo 5 de seu *Tratado do jardim*, cita uma passagem de al-Razi sobre o movimento e a comenta afirmando que al-Razi é contrário à opinião de Aristóteles e apoia a de Platão (ver ms. de Jerusalém, Biblioteca Nacional e Universitária Judaica, 8<sup>o</sup> 570, página 51, linhas 5-8). Abu l-Barakat Ibn Malka al-Baghdadi, que trabalhou em Bagdá por volta de 1150, em seu *Livro sobre o ponto de vista (Kitab al-mu'tabar)* – baseado principalmente na filosofia de Avicena e possivelmente escrito antes da conversão do autor ao Islã – seguiu em alguns casos as doutrinas de al-Razi, em particular sua ideia de duas ideias diferentes de tempo, “tempo eterno” e “tempo criado” (ver Pines 1979, 151-153).

### 3. Os Irmãos da Pureza (Ikhwan al-safa) e seus seguidores

A enciclopédia científico-filosófica árabe-islâmica com o título *Epístolas dos Irmãos da Pureza e dos amantes da fé (Rasa'il ikhwan al-safa' wa-khullan al-wafa')*, que inclui 52 tratados sobre ciências matemáticas, lógica, ciências físicas, metafísica, antropologia e

teologia, teve uma influência relevante, embora inesperada e geralmente não estudada, no pensamento judaico medieval nos séculos XI a XV na Espanha e em Provença, e também no Iêmen.

De acordo com uma tradição, a enciclopédia, possivelmente escrita no Oriente Médio na primeira metade do século IX por um autor ainda desconhecido (talvez Abu-l Qasim Maslama al-Majriti, morto em 964; consulte Carusi 2000, 500-502 e Baffioni 2021), era conhecida na Espanha por volta de 1050. De fato, pode haver alguns traços da influência dela sobre Salomão Ibn Gabirol (Avicebron, 1021-1058 ou 1070), um dos mais conhecidos filósofos judeus medievais, que viveu e atuou na Andaluzia na primeira metade do século XI. De acordo com Jacques Schlanger (ver Schlanger 1968, 94-97), Ibn Gabirol pode ter tirado dos Irmãos da Pureza a correspondência entre a hierarquia dos seres e a série dos dez primeiros números, bem como a referência à doutrina de alguns sábios sobre a necessidade de “cultivar” nossas almas por meio do estudo das coisas celestiais. De acordo com Georges Vajda (ver Vajda 1947, 24-33), traços mais relevantes podem ser encontrados no capítulo dois da *Introdução aos deveres do coração* (*Hidaya ila fara'id al-qulub*), escrito pelo autor judeu espanhol Bahya Ibn Paquda no período de 1050-1080, no qual pode haver algumas concordâncias com as doutrinas cosmológicas dos Irmãos da Pureza, bem como um estilo muito semelhante ao defendê-las. De fato, esses dois casos não provam o uso direto da obra dos Irmãos por esses dois filósofos judeus. Os primeiros traços seguros de uma influência direta das doutrinas dos Irmãos da Pureza são encontrados em duas obras escritas em duas áreas espanholas diferentes em judaico-árabe (a língua dos judeus que viviam em países

árabes) por volta de 1130, e possivelmente influenciando uma à outra: o *Livro do microcosmo* (*Kitab al-'alam al-sagir*) de Joseph Ibn Zaddiq (m. 1149) e o *Tratado do jardim* de Moisés Ibn Ezra. O texto original da obra de Joseph Ibn Zaddiq, um juiz rabínico que vivia em Córdoba, foi perdido, mas uma tradução anônima do hebraico medieval ainda está preservada em alguns manuscritos e foi publicada duas vezes (recentemente em Ibn Zaddiq [MC]). Ela inclui várias referências evidentes, mas não literais, às doutrinas dos Irmãos da Pureza (consulte Vajda, 1949), e sua relação com elas foi implicitamente admitida pelo próprio autor logo no início de sua obra, como segue:

Observei que o caminho para essa grande e, de fato, inspiradora, sabedoria, é obter uma compreensão dos escritos dos filósofos puros e dos sábios piedosos [...]. (Ibn Zaddiq [MC, 54])

Além disso, em sua carta a Samuel Ibn Tibbon, Maimônides afirmou explicitamente:

Não li o *Microcosmo* de Joseph Ibn Zaddiq, mas conheço o autor, seu valor e o valor de seu livro: certamente ele segue as ideias dos Irmãos da Pureza. (Marx 1934-1935, 379)

Essa afirmação, de acordo com Sarah Stroumsa, deve ser interpretada como uma crítica substancial das visões filosóficas de Ibn Zaddiq (Stroumsa 1990). Quanto a Moisés Ibn Ezra, seu *Tratado do jardim* está claramente repleto de referências a passagens e doutrinas indiretamente inspiradas e, em alguns casos, literalmente extraídas

dos Irmãos da Pureza. Conforme demonstrado recentemente por Paul Fenton em seu livro sobre o conteúdo da obra de Ibn Ezra (Fenton 1997; ver também Fenton 1976, p. 297), o *Tratado do jardim* inclui pelo menos trinta e seis passagens das *Epístolas dos Irmãos da Pureza*, bem como vários casos em que sua influência parece ser bastante evidente. Por exemplo, os Irmãos da Pureza influenciaram claramente as doutrinas de Ibn Ezra sobre a criação do mundo a partir do Primeiro Intelecto e a processão dos seres de Deus em direção à matéria, sobre a natureza como um poder da Alma Universal, bem como sobre o homem como um microcosmo. No mesmo período, até mesmo Abraham Ibn Ezra, o conhecido autor e cientista judeu-espanhol que esteve em atividade na Itália, na França e na Inglaterra no período de 1140 a 1160, conhecia e fazia uso dos Irmãos da Pureza (consultar Jospe 1994, 46-48).

Possivelmente como consequência da difusão das obras acima, a influência da Irmãos da Pureza parece ter se espalhado entre vários filósofos judeus que atuavam na Espanha durante o século XIII. Em alguns casos, essa influência passou por outros autores árabe-islâmicos menores, cujo trabalho era bem conhecido entre os leitores judeus espanhóis. O filósofo islâmico-espanhol Ibn al-Sid al-Batalyawsi (de Badajoz, m. 1127) escreveu uma espécie de compêndio das doutrinas dos Irmãos, o *Livro dos jardins* (*Kitab al-hada'iq*), que foi muito difundido entre os autores judeus (Kaufmann 1880, 32-63), seja em seu texto árabe original ou em suas três traduções hebraicas medievais (escritas entre 1200 e 1370: consulte Steinschneider 1893, 286-288; Richler 1977; Eliyahu 2010), muitas vezes sob o título *Livro dos círculos intelectuais* (*Sefer ha-'agullot ha-re'yoniyyot*). Este foi uma das

fontes diretas de um filósofo e cabalista espanhol, Isaac Ibn Latif, que falou sobre a doutrina dos Irmãos sobre os cinco graus da alma (vegetal, animal, humana, sapiencial e profética) em seu livro em hebraico *Os portões dos céus* (*Sha'ar ha-shamayim*), escrito no período de 1230 a 1250 (consulte Heller-Wilensky 1967, 199). Outra obra anônima, *A balança das especulações* (*Me'ozney ha-tyyunim*), escrita em hebraico (ou em uma versão original judaico-árabe perdida) na Espanha do século XIII, está repleta de passagens sobre numerologia, cosmologia, teologia e ciências naturais: algumas delas podem ter sido inspiradas pelo compêndio de al-Batalyawsi, mas outras foram evidentemente retiradas da *Epístola dos Irmãos da Pureza*, em particular aquelas referentes à essência da fé, mineralogia e botânica (Abrahamov 1995).

Finalmente, deve-se observar que os Irmãos da Pureza foram empregados como fonte filosófica direta por Shem Tov Ibn Falaquera em várias ocasiões. Em sua antologia filosófica neoplatônica, *O livro dos graus* (*Sefer ha-ma'alot*), uma citação hebraica atribuída a um “sábio” (será que Falaquera sabia que a obra foi feita por al-Majriti?) é, na realidade, uma passagem literal da *Epístola dos Irmãos da Pureza* que trata da relação entre a Alma Universal e as almas particulares. *O livro do buscador* (*Sefer ha-mevaqqesh*) de Falaquera, uma espécie de enciclopédia popular curta escrita em 1263, está repleto de citações da maioria dos tratados dos Irmãos. Essas citações tratam de vários temas, como a diferença entre ciência e fé, algumas questões matemáticas, os princípios da astronomia e da música, o significado do termo “natureza”, a doutrina da *anima mundi*, os climas, bem como algumas doutrinas sobre lógica, meteorologia, música (sobre esse ponto,

consulte Shiloah 1968), astrologia e ciências naturais, e até mesmo alguns contos morais. As doutrinas científicas dos Irmãos também exerceram uma influência considerável sobre os autores judeus do século XIII. Nos livros três e quatro de sua volumosa enciclopédia científica e filosófica, *As opiniões dos filósofos (De'ot ha-filosofim)*, escrita por volta de 1270 e ainda não publicada, Falaquera cita várias passagens dos Irmãos referentes à mineralogia e à botânica, nas quais pode ser encontrada uma espécie de mistura de doutrinas aristotélicas e alquimia. As doutrinas mineralógicas de Falaquera devem ter influenciado diretamente o tratamento da mineralogia em outros textos hebraicos, escritos por volta de 1300, em particular em *Os portões dos céus*, de Gershom ben Solomon de Arles, e em um tratado alquímico falsamente atribuído a um autor árabe. Por fim, a zoologia e a matemática dos Irmãos da Pureza foram empregadas por Qalonymos ben Qalonymos para escrever seus próprios livros em hebraico sobre moral (*Epístola sobre os animais, Iggeret ba'aley hayyim*) e sobre matemática (*Livro dos reis, Sefer ha-melakim*: consulte Lévy 1996, 69).

A suposta conexão entre a *Epístola dos Irmãos da Pureza* e o ismaelismo deveria ter sugerido a adoção dessa obra como uma das principais fontes do chamado “ismaelismo judaico” encontrado no judaísmo iemenita medieval tardio. Esse “ismaelismo judaico” consistia em adaptar ao judaísmo algumas doutrinas ismaelitas sobre cosmologia, profecia e hermenêutica (Kiener, 1984). Há vários casos que mostram que os Irmãos da Pureza influenciaram alguns filósofos e autores judeus iemenitas no período de 1150 a 1550 (Langermann, 1996). Por exemplo, o capítulo dois da obra teológico-filosófica

judaico-árabe de Natanael Ibn al-Fayyumi, o *Jardim dos intelectos* (*Bustan al-'uqul*), escrito no Iêmen em 1165, inclui uma correspondência entre os números de 1-10 e dez conceitos científicos e filosóficos (faculdades da alma, sentidos, direções, substâncias e partes do corpo, etc.), a maioria dos quais idênticos aos listados pelos Irmãos da Pureza. Alguns traços da doutrina dos Irmãos sobre a processão de seres a partir do Primeiro Intelecto, bem como da numerologia, são encontrados em dois *midrashim* - isto é, interpretações judaico-árabes de textos bíblicos - filosóficos iemenitas escritos entre 1420 e 1430: o *Aprender com alegria* (*Midrash ha-hefez*) de Zerayah ha-Rofé (Yahya al-Tabib) e a *Lâmpada dos intelectos* (*Siraj al-'uqul*) de Hoter ben Solomon (Mansur ibn Sulayman al-Dhamari) (consulte Blumenthal 2007).

## 4. Al-Farabi

A “influência” do “segundo mestre” árabe (ou seja, o segundo Aristóteles), Abu Nasr al-Farabi (870-950), é evidente em muitos campos da filosofia judaica medieval: epistemologia, lógica, metafísica e teologia, ética e até mesmo física.

A principal obra de Al-Farabi no âmbito da epistemologia, a *Enumeração das ciências* (*Ihsa' al-'ulum*) – sobre o conteúdo geral da linguística, lógica, ciências matemáticas, física e metafísica, ética e até mesmo jurisprudência e religião islâmicas –, exerceu uma influência importante sobre vários estudiosos judeus no período de 1200 a 1400. Joseph ben Judah Ibn 'Aqnin (m. 1226), um judeu marroquino seguidor

de Maimônides, inseriu longas seções do texto árabe original no capítulo 27 de sua principal obra ética, *A medicina das almas* (*Tibb al-nufus*); em seu comentário sobre o *Cântico dos cânticos*, *A revelação dos segredos* (*Inkishaf al-asrar*), ele citou várias outras obras farabianas sobre epistemologia, lógica, metafísica e até mesmo música. Shem Tov Ibn Falaquera inseriu várias passagens (em hebraico) dessa obra em sua própria “enumeração das ciências”, a segunda parte do *Início da ciência* (*Reshit hokhmah*), provavelmente escrita por volta de 1250 (Efros 1935; Strauss 1936; sobre o conhecimento de Falaquera das obras de al-Farabi, consulte Harvey 2002). Qalonymos ben Qalonymos traduziu a obra inteira para o hebraico em 1314, juntamente com outra breve “introdução a Aristóteles” feita pelo próprio al-Farabi. De forma significativa, ele mesmo inseriu nela seu próprio tratamento de alguns assuntos que não constavam no texto árabe original, muito provavelmente porque al-Farabi os rejeitava como ciências reais: medicina, alquimia e magia. A versão de Qalonymos foi posteriormente citada por alguns estudiosos judeus, principalmente durante os séculos XIV e XV. No que diz respeito à filosofia em geral, deve-se observar que Falaquera fez uma espécie de resumo hebraico completo de três obras importantes de al-Farabi e as inseriu na terceira parte do *Início da ciência*: a *Obtenção da felicidade* (*Tahsil al-sa’da*), a *Filosofia de Platão* (*Falsafa Aflatun*) e a *Filosofia de Aristóteles* (*Falsafa Aristu*), difundindo assim entre os judeus o conhecimento do conteúdo geral de todas as obras de Platão e Aristóteles (Strauss 1936; ver também Mahdi 1962). Falaquera também citou uma breve passagem introdutória da *Epístola* de al-Farabi *Sobre o conhecimento*

*da filosofia* em seu *Livro dos graus* (conforme apontado em Chiesa e Rigo, 1993).

Quanto à lógica, al-Farabi exerceu até mesmo uma influência mais forte sobre a filosofia judaica medieval, que aparentemente era quase como a exercida pelo comentador “oficial” mais conceituado da lógica aristotélica: Averróis. De acordo com Maimônides, não havia necessidade de estudar textos lógicos, exceto os de al-Farabi, já que “tudo o que ele escreveu [...] está repleto de sabedoria e [...] ele foi um autor muito válido” (Marx 1934-1935, 379). Certamente, as obras lógicas (e também não-lógicas) de al-Farabi influenciaram o *Tratado sobre a arte da lógica* (*Maqala fi sina'a al-mantiq*), geralmente atribuído a Maimônides, e provavelmente escrito por volta de 1160 (consulte Brague 1996; a autoria de Maimônides foi recentemente contestada por Davidson 2005, 313-322): esse texto foi traduzido três vezes para o hebraico nos séculos XIII e XIV e foi obviamente difundido entre os leitores judeus no final da Idade Média. De fato, quase todas as suas obras lógicas foram traduzidas para o hebraico ou, pelo menos, amplamente empregadas por vários filósofos judeus medievais nos séculos XIII-XV (entre outros, por Samuel Ibn Tibbon em seu *Comentário sobre os termos difíceis* (*Perush ha-millot ha-zarot*): Robinson 2009), embora a extensão real de sua influência na lógica judaica ainda não tenha sido examinada em todos os seus aspectos. Quanto às muitas traduções para o hebraico de seus epítome ou breves comentários” à *Isagoge*, de Porfírio e ao *Organon*, de Aristóteles, provavelmente cinco grupos dessas traduções (não abrangendo toda a série de epítomes) podem ser identificados: algumas traduções foram feitas muito cedo, possivelmente antes de 1200; algumas outras

devem ser atribuídas a um judeu espanhol, Moisés Ibn Lagis; algumas outras foram feitas por membros da família de Ibn Tibbons durante o século XIII e foram frequentemente empregadas como fontes por alguns filósofos judeus dos séculos XIV e XV (Judah ben Isaac Cohen, Abraham Avigdor); outras traduções consistiam em revisões, feitas antes de 1320, das traduções tibonianas e certamente eram conhecidas por Hezekiah bar Halafita (veja o item 7, abaixo); finalmente, duas traduções (as únicas dos epítomes de al-Farabi da *Retórica* e da *Poética*, de Aristóteles) foram provavelmente feitas por Todros Todrosi, um tradutor de filosofia que trabalhava em Arles, por volta de 1330 (sobre todas essas traduções, consulte Zonta 1996, 189-193). Em particular, o epítome das *Categorias* de al-Farabi foi citado e comentado por um filósofo judeu desconhecido, Sar Shalom, possivelmente em atividade em Provença por volta de 1300 (Zonta 1997b, 523).

Também se pode demonstrar que alguns dos grandes comentários (*tafasir*) de al-Farabi à lógica de Aristóteles, mesmo aqueles que agora se perderam em seu texto original árabe, influenciaram os filósofos judeus. O *Grande comentário às Categorias* está preservado quase que somente devido às muitas citações feitas por um autor judeu da Idade Média tardia, Judah ben Isaac Cohen, e foi publicado muito recentemente (Zonta 2006a). O *Grande comentário ao De interpretatione*, encontrado em árabe, foi traduzido para o hebraico antes de 1334 (o texto de sua introdução em hebraico ainda existe) e parece ter influenciado Gersônides também (Manekin, 1985, 98 e n. 41; Glasner 2002, 252- 254). Muitas passagens do *Grande comentário ao livro oito dos Tópicos*, perdidas em árabe, foram

traduzidas para o hebraico por Todros Todrosi em 1334 (Davies e Lamprakis 2022). Como provado por Georges Vajda (Vajda 1965), Maimônides conhecia e implicitamente empregou o epítome dos *Tópicos* de al-Farabi, livro um, capítulo 11, como fonte de uma passagem do *Guia dos perplexos*, parte dois, capítulo 25, referente a uma discussão entre as duas diferentes doutrinas da eternidade do mundo de acordo com Aristóteles e Platão. Ele também conhecia e parafraseou algumas passagens de outras obras lógicas de al-Farabi (o epítome do *De interpretatione*, o *Grande comentário aos Primeiros analíticos*: ver Davidson 2005, 113-114).

Quanto à obra mais famosa de al-Farabi, o *Livro das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*<sup>3</sup> (*Kitab ara' ahl al-madina al-fadila*), além de algumas citações curtas encontradas no *Tratado do jardim* de Moisés Ibn Ezra (Fenton 1976, 297) e na obra de Isaac Ibn Latif mencionada acima (Chiesa 1986, 80), o emprego mais relevante desse texto como fonte para a metafísica e a teologia é encontrado no *Livro dos graus* de Falaquera e, em particular, no livro dez de sua enciclopédia *As opiniões dos filósofos*, onde seu tratamento geral da natureza de Deus misturou as opiniões de al-Farabi e Averróis (Chiesa 1986, 81-84). A *Cidade virtuosa* de al-Farabi parece ter sido ignorada pela maioria dos filósofos judeus medievais: de fato, Moisés Ibn Tibbon não a traduziu para o hebraico, mas preferiu traduzir *O regime político* (*al-Siyasa al-madaniyya*) de al-Farabi (Steinschneider 1893, 290-292) – outro texto farabiano conhecido e citado por Falaquera

---

<sup>3</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português (Alfarabi. *A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018).

(Plessner 1956, 189-193). De acordo com Pines, embora a obra anterior de al-Farabi não seja citada explicitamente no *Guia dos perplexos*, ela certamente estava entre as principais fontes da doutrina de Maimônides sobre os diferentes papéis desempenhados pelo filósofo e pelo profeta (consulte Moses Maimonides 1962, 1:lxvii-xcii). A ideia de al-Farabi sobre a relação entre a filosofia e a religião, segundo a qual a primeira está em uma posição substancialmente mais elevada em relação à segunda, conforme encontrado em seu *Livro das letras* (*Kitab al-huruf*) e *Livro da religião* (*Kitab al-milla*), influenciou fortemente as ideias de Maimônides sobre o assunto (ver Berman 1974). Ademais, o *Livro das letras* foi mais tarde empregado como fonte para o tratamento da linguística por Falaquera em seu *Início da ciência*. De acordo com Davidson, Maimônides citou e empregou explicitamente o *Regime político* de al-Farabi sob o título *Os seres mutáveis* (*al-Mawjudat al-mutaghayyira*) para discutir a questão da eternidade do mundo na segunda parte, capítulo 74, do *Guia* (Davidson 2005, 113). Deve-se observar que os filósofos judeus europeus que estiveram em atividade nos séculos XIII e XIV demonstram ainda mais interesse em outra obra de al-Farabi: o tratado *Sobre o intelecto* (*Risala fi l-'aql*). Esse interesse foi aparentemente despertado por Maimônides, que citou e comentou algumas passagens desse livro sobre a ideia que os teólogos tinham do intelecto humano e o papel do intelecto agente em seu *Guia* (veja o que foi escrito por Pines em Moses Maimonides 1962, 1:lxvii-lxxxiii). Conforme demonstrado recentemente por Gad Freudenthal, pelo menos três versões da obra em árabe para o hebraico (uma de Qalonymos ben Qalonymos e duas anônimas) foram escritas, lidas e,

em um caso, pelo menos, comentadas na Europa Ocidental entre aproximadamente 1150 e 1320 (Freudenthal 2003). Além disso, as doutrinas farabianas (se não forem referências diretas às obras de al-Farabi) sobre alguns conceitos-chave da metafísica e da teologia (a Causa Primeira, a profecia, etc.) ainda circulavam na Espanha por volta de 1350 (consulte Vajda 1962, 216-217, onde essas doutrinas são encontradas na obra de Joseph Ibn Waqqar).

Quanto à ética, os primeiros vestígios da doutrina de al-Farabi sobre a diferença entre os filósofos e as classes inferiores de homens são encontrados em Abraham bar Hiyya (Vajda 1938). Entretanto, a afirmação de al-Farabi, conforme encontrada em seu comentário perdido à *Ética nicomaqueia*, de Aristóteles, condicionando a providência individual à obtenção da perfeição e excelência humanas, parece ter influenciado a ideia de Maimônides sobre a providência individual, conforme encontrada na parte três, capítulo 18, do *Guia dos perplexos* (Moses Maimonides 1962, 1:1xxix-lxxxii; Davidson 2005, 113). Outras obras éticas de al-Farabi, a *Epístola do guia para o caminho da felicidade* (*Risala fi l-tanbih 'ala sabil al-sa'ada*) e os *Aforismos selecionados* (*Fusul muntaza'a*), também foram traduzidas para o hebraico, provavelmente por volta de 1300, e citadas por alguns filósofos judeus: Shem Tov Ibn Falaquera (Plessner 1956, 179-183), Qalonymos ben Qalonymos, Josef Ibn 'Aqnin (Steinschneider 1893, 290-292)

De acordo com Yair Shiffman, uma obra perdida de al-Farabi sobre física, seu *Grande comentário à Física de Aristóteles*, também foi implicitamente citada por Falaquera em seu *Guia ao Guia* (*Moreh ha-Moreh*), um comentário filosófico sobre o *Guia* de Maimônides escrito

em 1280 (Shem Tov Ibn Falaquera [MM], 234). De fato, uma passagem dele sobre as diferenças formais e materiais entre os céus e as estrelas é explicitamente citada e comentada pelo próprio Maimônides no capítulo 19 da segunda parte do *Guia dos perplexos* (veja Moses Maimonides 1962, 2:239).

## 5. Avicena

A principal razão do interesse de vários filósofos judeus medievais por Avicena (Ibn Sina, 980-1037) pode ter sido o interesse do próprio Avicena em uma tentativa de conciliação entre a filosofia aristotélica e a religião (veja Harvey 2009). Esse interesse se deu em razão da atitude especial do filósofo em relação ao Islã, e ao Islã xiita em particular, uma atitude que os filósofos judeus avicenianos obviamente aplicaram ao judaísmo. Parece que esses filósofos consideravam Avicena um defensor substancial da religião em detrimento da filosofia, associando-o assim à própria posição de al-Ghazali com relação à filosofia. Dessa forma, o “avicenismo judaico” foi lentamente absorvido em uma espécie de “ghazalismo judaico”, visando uma defesa do judaísmo contra o averroísmo (ver item 6, abaixo). Entretanto, de acordo com um exame mais recente, profundo e amplo de todos os materiais em judeu-árabe e hebraico que chegaram até nós sobre Avicena como filósofo, místico e médico na Idade Média judaica, é evidente que, entre os autores judeus de filosofia, os “avicenianos comprometidos” eram realmente poucos, enquanto os “avicenianos ecléticos”, que empregavam uma série de ideias mais ou

menos avicenianas, eram muitos - mesmo que alguns deles não tenham lido Avicena diretamente (Freudenthal e Zonta 2012, Harvey 2015, Freudenthal e Zonta, 2016).

Avicena foi a principal fonte de uma importante doutrina que se difundiu entre vários filósofos judeus dos séculos XI e XII, como já demonstrado por Harry A. Wolfson (Wolfson 1935). Segundo essa doutrina, existem na mente do homem cinco sentidos internos (sentido comum, estimativa, imaginação, pensamento e memória). Um primeiro vestígio dessa doutrina foi encontrado em Bahya Ibn Paquda. No entanto, ele pode tê-la tirado de um compêndio filosófico ou teológico árabe inspirado em Avicena. Esse emprego ocasional de Avicena como fonte para um ponto específico do pensamento de um filósofo judeu medieval pode ter acontecido no caso do *Livro do microcosmo* de Joseph Ibn Zaddiq, conforme observado por Vajda em seu estudo sobre as fontes filosóficas desse último (ver Vajda 1949, 180). Um caso mais importante é o do conhecido autor judeu espanhol Judah Halevi (1085-1141). Em sua principal obra em judeu-árabe, o *Livro do Khazar* (em hebraico, *Sefer ha-Kuzari*), uma defesa explícita do judaísmo em relação às outras religiões e também à filosofia, ele empregou de modo significativo a *Epístola sobre a alma* (*Risala fi l-nafs*), de Avicena, como uma fonte direta e literal, embora implícita, para sua descrição da alma do homem no capítulo 12 do livro 5, como definitivamente demonstrado por David H. Baneth (veja sua introdução a Judah Halevi [SK]). Além disso, uma obra mais “mística” de Avicena, *Vivo, filho do Acordado* (*Hayy ibn Yaqzan*)<sup>4</sup>,

---

<sup>4</sup> NdO: há uma tradução desta obra para o português a partir da tradução francesa de Gauthier (Ibn Tufayl. *O filósofo autodidata*. São Paulo: UNESP, 2005).

aparentemente inspirou Abraham Ibn Ezra a escrever sua própria obra em hebraico sobre o mesmo assunto, o *Iggeret Hay ben Meqits* (por volta de 1150), conforme demonstrado por Israel Levin (veja Levin 1983).

De qualquer forma, uma influência mais ampla da filosofia de Avicena no pensamento judaico medieval surgiu após 1150. O primeiro caso significativo é o de Abraham Ibn Daud, que viveu em Toledo entre 1110 e 1180, aproximadamente. Como fica claro em sua obra filosófica, a *Fé exaltada* (*al-'Aqida al-rafi'a'*, perdida em seu original judeu-árabe, mas preservada em duas traduções hebraicas do século XIV: Ibn Da'ud [ER]), ele foi o primeiro judeu aristotélico, mas certamente empregou como suas principais fontes Avicena e al-Ghazali. Conforme demonstrado em estudos recentes de Amira Eran, e em particular em seu livro sobre o conteúdo da obra de Ibn Daud (Eran 1998, 27), as influências avicenianas aparecem principalmente no primeiro livro da *Fé exaltada*, onde são estudados temas filosóficos como as categorias, a matéria e o movimento, as almas e os corpos celestes. Entretanto, ao tratar desses temas, Ibn Daud não se referiu diretamente ao conteúdo da principal enciclopédia de Avicena que chegou até nós, *A cura* (*al-Shifa'*), mas à sua enciclopédia menor de lógica, física e metafísica, *A salvação* (*al-Najat*). Além disso, pode-se sugerir que, na realidade, Ibn Daud empregou al-Ghazali como sua principal fonte para construir seu próprio “avicenianismo” em vez do próprio Avicena (veja o item 6, abaixo), assim como vários filósofos judeus medievais posteriores o fizeram, começando por Maimônides.

Maimônides parece não ter considerado Avicena como uma fonte filosófica realmente direta e importante. Embora ecos claros das

doutrinas avicenianas sobre a distinção entre essência e existência, entre seres necessários e contingentes, bem como a conhecida prova aviceniana da existência de Deus tenham sido encontrados no *Guia dos perplexos* (consulte Moses Maimônides 1962, 1:xciii-ciii), o julgamento explícito de Maimônides sobre o pensamento de Avicena parece ser substancialmente frio (para uma interpretação diferente desse julgamento, consulte, no entanto, Dobbs-Weinstein 2002). Em sua carta a Samuel Ibn Tibbon, ele afirma que “os livros de Avicena, embora sejam sutis e difíceis, não são como os de al-Farabi; no entanto, eles são úteis, e ele também é um autor cujas palavras devem ser estudadas e compreendidas” (Marx 1934-1935: 380; ; Forte 2016: 77-78).

O julgamento morno de Maimônides sobre Avicena não impediu que muitos estudiosos judeus posteriores estudassem as obras dele e as empregassem como fontes para sua própria filosofia. Até mesmo o tradutor do *Guia* de Maimônides, Samuel Ibn Tibbon, referiu-se diretamente às doutrinas e afirmações de Avicena sobre meteorologia, tanto em sua tradução hebraica (incluindo alguns comentários) da *Meteorologia* de Aristóteles, quanto em sua obra *Tratado sobre “as reunião das águas”* (*Ma'amar be-yiqqawu ha-mayim*), conforme demonstrado por Resianne Fontaine em sua edição crítica e tradução inglesa da primeira obra (Fontaine 1995). E esse filósofo judeu pode ser visto, mesmo que provisoriamente, como um “aviceniano comprometido”. Shem Tov Ibn Falaquera, cujas muitas obras parecem ter sido uma espécie de “bacia de citações”, referiu-se a várias obras filosóficas de Avicena e as empregou como fontes para suas próprias exposições do pensamento de Maimônides e Aristóteles, no *Guia do*

*Guia* e nas *Opiniões dos filósofos*, bem como em algumas outras obras menores. Em particular, ele citou algumas passagens do *A cura* sobre corpos celestes, mineralogia, zoologia, psicologia e metafísica, citou várias passagens do *A salvação* sobre lógica e psicologia, fez um resumo do conteúdo da *Epístola sobre a alma*, até mesmo citou pequenas passagens das *Indicações e lembretes* (*al-Isharat wa-l-tanbihat*), de Avicena e, por fim, Avicena foi provavelmente uma das principais fontes para o dicionário filosófico de Falaquera, colocado no início das *Opiniões dos filósofos*, bem como para sua própria classificação das ciências na segunda parte do *Princípio da sabedoria*. A influência de Avicena no pensamento científico judaico continuou após 1300; por exemplo, alguns traços dela são encontrados também na paráfrase hebraica de uma obra pseudoaviceniana feita por um estudioso judeu provençal, Salomão ben Moses de Melgueil (m. entre 1306 e 1309) (consulte Glasner 1996).

Provavelmente, um caso importante de “avicenianismo judaico” eclético surgiu na Provença e na Espanha do século XIV. A principal característica dele era o emprego de alguns aspectos da filosofia de Avicena em favor da tradição religiosa judaica, embora esses aspectos não fossem evidentemente empregados contra a tradição filosófica aristotélica representada pelo racionalismo de Averróis. De fato, alguns desses “avicenianos judeus” ecléticos tentaram chegar a um acordo substancial entre a religião judaica e a filosofia; alguns outros podem ter tido um efeito oposto, como aconteceu, por exemplo, no caso de Abner de Burgos.

Judah ben Solomon Natan, um médico e tradutor que esteve em atividade em Provença por volta do ano de 1330, declarou

explicitamente o motivo de seu interesse em Avicena na introdução de sua tradução hebraica das *Intenções dos filósofos* (*Maqasid al-falasifa*), de al-Ghazali, na qual ele afirma que traduziu esse livro porque ele era muito útil para conciliar a tradição religiosa e a filosofia, e encontrou uma correspondência substancial entre esse livro e algumas partes de *A cura* de Avicena sobre física e metafísica, bem como de *A salvação*. A tradução de Judah Natan foi utilizada por seu amigo Todros Todrosi em sua própria tradução da obra “aviceniana” *As fontes das perguntas* (*‘Uyun al-masa’il*). Na introdução dessa obra ele afirma ter encontrado a mesma opinião expressa no livro de al-Ghazali mencionado acima. Aqui e em sua antologia filosófica (datada de 1334), Todros citou algumas das passagens de Avicena sobre questões lógicas, físicas e metafísicas: ele as retirou das seções lógicas de *A cura* (ele também citou uma passagem sobre o movimento infinito do livro três, capítulo 8 da seção física dessa obra) e das *Indicações e lembretes*, de Avicena. Por fim, ele foi o único autor hebreu medieval que escreveu uma tradução quase completa de uma das obras filosóficas de Avicena: os livros dois e três de *A salvação* sobre física e metafísica (ed. e trad. Berzin 2015).

Dois outros autores judeus provençais utilizaram Avicena: Judah Cohen, que pode ter estado em atividade em Provença por volta de 1350, foi aparentemente inspirado pela *Epístola sobre o amor* (*Risala fi l-ishq*), de Avicena (Vajda 1977, 136); o conhecido filósofo e comentador judeu de Averróis, Moisés Narboni, que lá viveu no período de 1300-1360, ocasionalmente citava alguma passagem de *A cura* e de *A salvação* em seu próprio comentário “averroísta” sobre as *Intenções dos filósofos* (Steinschneider 1893, 318). Várias abordagens de

Avicena são encontradas na Espanha dos séculos XIII e XIV: a metafísica de Avicena foi a principal fonte do *Tratado metafísico* (lit. “divino”) (*Maqala ilahiyya*) de Moisés ha-Levi, escrito em judeu-árabe provavelmente antes de 1300, cujo conteúdo foi estudado em detalhes por Vajda (consulte Vajda, 1948) – aqui há um dos poucos casos de “avicenianismo comprometido”. O filósofo judeu Abner de Burgos (1270-1350, aproximadamente), antes e depois de se converter ao cristianismo parece ter usado Avicena com frequência em favor do determinismo e contra Averróis (ele se refere a algumas passagens de *A sabedoria oriental* (*al-Hikma al-mashriqiyya*), de Avicena, mas pode a ter conhecido por Ibn Tufayl; consulte Szpiech 2010 e Zonta 2012). Josef Ibn Waqqar, em seu *Tratado pela reconciliação entre a filosofia e a lei religiosa* (*Maqala al jami‘a bayna l-falsafa wa-l-shari‘a*) – escrito em judeu-árabe por volta de 1360 e analisado por Vajda – tentou até mesmo reconciliar Averróis, Avicena e al-Ghazali em um campo muito difícil: a metafísica (Vajda 1962, 132). De uma forma diferente e indireta, o círculo neoplatônico de autores judeus de *supercomentários* em hebraico sobre os comentários bíblicos de Abraham Ibn Ezra, esteve em atividade na Espanha na segunda metade do século XIV e em Provença nas primeiras décadas do século XV, poderia ter empregado ideias avicenianas para defender a doutrina do determinismo astral (ver Schwartz, 1996). Ainda indiretamente, o pensamento de Avicena poderia ter influenciado algum aspecto da filosofia de Hasdai Crescas (ver item 6, abaixo). De acordo com Dov Schwartz, o papel desempenhado por Avicena na influência de alguns aspectos do pensamento judaico do século XIV e também do século XV foi ainda mais amplo do que o desempenhado

por Averróis, que até agora era considerado o “mestre” mais importante da filosofia judaica medieval tardia depois de Maimônides (Schwartz 1995, 420).

## 6. Al-Ghazali

Notavelmente, há indícios de que até mesmo o principal representante da teologia sunita árabe-islâmica, al-Ghazali (1058-1111), exerceu uma importante “influência” sobre alguns aspectos da filosofia e do pensamento judaico medieval. Esse fato ainda não foi sistematicamente estudado e explicado pelos acadêmicos, mas não pode ser facilmente negligenciado. Além disso, no século XIV aparentemente havia uma espécie de “ghazalismo judaico”, baseado nas obras de al-Ghazali (tanto filosóficas quanto teológicas), de modo que muitos aspectos de seu pensamento como um típico pensador islâmico foram curiosamente empregados para defender alguns aspectos semelhantes da tradição religiosa judaica.

Os primeiros traços seguros de uma influência de al-Ghazali no pensamento judaico apareceram bem cedo, por volta de 1160, quando Abraham Ibn Daud empregou sua principal obra filosófica, *As intenções dos filósofos*, como uma das principais fontes não reconhecidas de sua *Fé exaltada* (ver Eran 1998, 27). É bastante significativo o fato de que a obra de al-Ghazali influenciou não apenas o conteúdo do primeiro livro da *Fé exaltada* sobre alguns aspectos da filosofia aristotélica (lógica, física e metafísica), mas também o segundo livro, sobre teologia (a incorporeidade, a unidade e os

atributos de Deus, bem como a criação divina, a profecia e a providência). Possivelmente, al-Ghazali também pode ter exercido uma influência semelhante sobre Maimônides e sobre seu pensamento filosófico em particular. De fato, não há menções diretas e explícitas a al-Ghazali nem no *Guia dos perplexos*, nem na carta de Maimônides a Samuel Ibn Tibbon, mencionada acima, mas alguns traços de doutrinas avicenianas em algumas das obras de Maimônides (tanto no *Guia* quanto em outras) também poderiam ser explicados como resultados de uma influência de Avicena por meio de al-Ghazali e das *Intenções dos filósofos*, deste último em particular, como apontado por Herbert Davidson e outros estudiosos (Davidson 2005, 104; veja também Pines 1971, 958; para um estudo de caso particular, veja Eran 2001). Davidson, em particular, afirma que “praticamente tudo de caráter metafísico atribuído por Maimônides a Aristóteles, mas, na verdade, derivado de Avicena, estava disponível para ele por meio de Ghazali”. De acordo com ele, há semelhanças impressionantes, mesmo em alguns pontos da fraseologia, entre Maimônides e al-Ghazali (sobre esses pontos: Davidson 2004, 732; ver também Davidson 2005, 115 e Langermann 2019).

Provas diretas e explícitas da influência de al-Ghazali na filosofia judaica medieval apareceram na Espanha e em Provença a partir de 1270. O primeiro caso é encontrado no *Livro dos graus*, de Shem Tov Ibn Falaquera, onde duas passagens foram certamente retiradas das *Intenções dos filósofos* (Chiesa 1986, 86). O segundo e mais importante caso é o de Isaac Albalag, um filósofo judeu catalão ou provençal que primeiro traduziu a obra para o hebraico e depois a comentou em sua obra *Correção das opiniões [dos filósofos]* (*Tiqqun ha-de'ot*), escrita no

final do século XIII. Conforme demonstrado por Vajda, que publicou uma edição crítica do comentário de Albalag e estudou detalhadamente seu conteúdo filosófico (Vajda 1960, Yishaq Albalag [TD]), ele não empregou al-Ghazali para o defender, mas para o criticar. Ao contrário de al-Ghazali, Albalag parece ter adotado a doutrina da existência de duas verdades, a filosófica (reservada para filósofos sábios e experientes) e a religiosa (reservada para pessoas comuns). Depois de Albalag, na primeira metade do século XIV, as *Intenções* de al-Ghazali foram traduzidas para o hebraico em Provença duas vezes: por Judah Natan, que supostamente escreveu essa tradução para refutar os argumentos dos “assim chamados filósofos” (em hebraico, *mitpalsefim*), ou seja, os averroístas (ver item 5, acima) e por um tradutor anônimo, possivelmente Moisés Narboni ou alguém trabalhando para ele. De fato, Narboni comentou as *Intenções* de uma forma totalmente diferente, substancialmente averroísta (veja Steinschneider 1893, 311-319). Outras provas evidentes da influência direta da obra filosófica de al-Ghazali no pensamento judaico do século XIV são encontradas em alguns autores espanhóis, em atividade após 1350, por exemplo, na enciclopédia filosófica de Moisés ben Judah, *O amor aos prazeres [intelectuais]* (*Ahavah ba-ta’anugim*), escrita em 1354 (Eisenmann 2000, edição parcial, Moses ben Judah [ABT]).

Na Espanha do século XV e até mesmo depois, muitos comentários, principalmente sobre a seção metafísica das *Intenções*, foram escritos por alguns filósofos (Isaac Ibn Shem Tov, Eli Habillo, Moisés Almosnino e alguns autores anônimos). Eles foram identificados por Steinschneider (Steinschneider 1893, 320-325), mas

ainda precisam de um estudo mais aprofundado. Esse amplo emprego da obra de al-Ghazali como fonte filosófica pode ser explicado como um caminho mais fácil para o conhecimento do conteúdo geral da lógica, da física e da metafísica aristotélicas (ver Harvey, 2001)

No entanto, as *Intenções* de al-Ghazali não foi sua única obra conhecida e empregada como fonte por autores judeus do final da Idade Média. Eles certamente foram influenciados por outras duas obras filosóficas dele sobre lógica: a *Balança do conhecimento* (*Mi'yar al-'ilm*) e a *Pedra de toque do intelecto* (*Mihakk al-nazar*). Ambas foram citadas explicitamente por Todros Todrosi em sua antologia filosófica, e a primeira delas, possivelmente traduzida para o hebraico antes do final do século XV, foi certamente utilizada como fonte por dois filósofos judeus, Zerayah Hen (em atividade em Roma entre 1277 e 1290) e Moisés Narboni. Alguns desses autores, em sua maioria residentes na região norte da Espanha, conheciam e empregavam algumas das obras éticas e até mesmo teológicas de al-Ghazali (consulte Steinschneider 1893, 328-330, 342-347): o *Equilíbrio das ações* (*Mizan al-a'mal*) foi traduzido para o hebraico por Abraham Ibn Hasdai, de Barcelona, por volta de 1210-1230; as *Lâmpadas das luzes* (*Mishkat al-anwar*) foram traduzidas duas vezes no século XIV; a *Incoerência dos filósofos*<sup>5</sup> (*Tahafut al-falasifa*) foi traduzida antes de 1411 por Zerayah ha-Levi Saladin - provavelmente, um membro do círculo catalão de Hasdai Crescas, que pode ter empregado a obra de al-Ghazali como uma das fontes não declaradas de sua famosa *Luz do Senhor* (*Or Adonai*), uma crítica profunda de alguns pontos-chave da

---

<sup>5</sup> NdO: há uma tradução em português desta obra feita por Catarina Belo (Al-Ghazali. *A incoerência dos filósofos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023).

filosofia aristotélica. (Entretanto, essa hipótese foi criticada por Harry A. Wolfson: veja Wolfson 1929a, 11-16).

## 7. Ibn Bajja

Diversas obras filosóficas do autor espanhol árabe-islâmico Abu Bakr Ibn Bajja (m. 1138), geralmente chamado de “Ibn al-Sa'igh” pela tradição judaica, eram conhecidas e utilizadas pelos filósofos judeus medievais.

O primeiro desses filósofos que dá evidências de ter sido “influenciado” por ele é um conhecido compatriota e contemporâneo judeu, Judah Halevi. Como mostrado por Shlomo Pines (ver Pines 1980, 210-217), no capítulo 1 do livro 1 de seu *Livro de Khazar*, ele reflete não a filosofia de Avicena (como faz em outros momentos de sua obra: ver item 5, acima), mas sim a de Ibn Bajja, conforme exposta em sua *Epístola sobre a conjunção do intelecto agente com o homem (Risala al-ittisal)*, e apresenta uma espécie de resumo de suas principais ideias sobre Deus e o mundo. Maimônides tinha a mais alta estima por Ibn Bajja: ele afirmou que “ele era um grande e sábio filósofo, e todas as suas obras são certas e corretas”, e possivelmente também o apreciava como comentador de Aristóteles (Marx 1934-1935, 379). Em alguns casos, ele foi certamente influenciado pelo pensamento de Ibn Bajja: no *Guia dos perplexos* ele se refere explicitamente a algumas de suas ideias filosóficas e científicas e revela, em particular, a influência de suas doutrinas sobre a existência de apenas um intelecto após a morte, a possibilidade da conjunção entre o homem e o intelecto agente, a

divisão dos homens em três classes (de acordo com seus diferentes graus de conhecimento das verdades mais elevadas), bem como a ideia do profeta como um homem solitário perfeito, que parece ter sido inspirada pela conhecida obra de Ibn Bajja, o *Regime do solitário* (*Tadbir al-mutawahhid*). Ademais, Maimônides também conhecia a hipótese de Ibn Bajja segundo a qual Deus seria o espírito do corpo celeste que inclui tudo o que está ao redor da Terra (veja as observações de Pines em Moses Maimonides [GP], 1:ciii-cvii; sobre o conhecimento de Maimônides das doutrinas de Ibn Bajja, veja também Davidson 2005, 114-115). A última ideia foi encontrada por Maimônides no comentário de Ibn Bajja à *Física* de Aristóteles, uma obra que parece ter sido bem conhecida por um filósofo judeu medieval posterior: Shem Tov Ibn Falaquera. Conforme demonstrado por Bruno Chiesa e Yair Shiffman (Chiesa 1986, 85-86; Shem Tov Ibn Falaquera [MM], 156-157, 180, 207, 221-223, 265-266, 277, 318, 323-328, 331-332), ao comentar o *Guia* de Maimônides, Falaquera citou mais ou menos literalmente e comentou brevemente várias passagens extraídas de várias obras de Ibn Bajja: não apenas seu *Regime do solitário* e sua *Epístola sobre a conjunção*, mas também sua *Epístola de despedida* (*Risala al-wada'*) e algumas obras menos conhecidas, como o já mencionado comentário à *Física* e o comentário ao *De anima* de Aristóteles; algumas dessas citações também são encontradas no *Livro dos graus*, de Falaquera.

Três outros filósofos judeus que viveram na primeira metade do século XIV demonstraram grande interesse no pensamento filosófico de Ibn Bajja: Hezekiah bar Halafta, David Ibn Bilia e Moisés Narboni. Hezekiah bar Halafta (apelidado de “Bonenfant de Millau”), um

filósofo judeu provençal, escreveu em 1320 um *supercomentário* para uma versão do *Summule logicales*, de Pedro da Espanha, em que várias passagens retiradas dos supercomentários de Ibn Bajja sobre os próprios epítomes de al-Farabi da *Isagoge* de Porfírio, das *Categorias* e do *De interpretatione*, de Aristóteles, são encontradas e comentadas: esse foi o primeiro e possivelmente único caso da influência de Ibn Bajja como lógico e como intérprete de al-Farabi no tratamento judaico medieval da lógica (Zonta 1997b, 576-583, Zonta 2010b, 112-113). David Ibn Bilia, um judeu português que trabalhou no período de 1320 a 1340, encomendou uma tradução da *Epístola da despedida* a um certo Hayyim Ibn Vivas: ele escreveu notas marginais em alguns pontos (veja Steinschneider 1893, 358-359). Moses Narboni também comentou essa *Epístola* (veja Hayoun 1990a; edição crítica em Hayoun 1990b). Além disso, ele encomendou (ou escreveu ele mesmo) e comentou um compêndio em hebraico do *Regime* de Ibn Bajja (edição crítica em Hayoun 1987). A abordagem positiva de Narboni em relação a esse filósofo árabe-islâmico pode ter sido sugerida pelas afirmações de Maimônides sobre Ibn Bajja. Narboni era um averroísta declarado (ver item 9, abaixo), mas ele pode ter tentado encontrar em Ibn Bajja algo que estivesse de acordo com o pensamento filosófico de Averróis.

## 8. Ibn Tufayl

A única obra conhecida do filósofo árabe-islâmico espanhol Ibn Tufayl (morto em 1185), o *Vivo, filho do Desperto* (*Hayy ben Yaqzan*), exerceu uma “influência” substancialmente limitada sobre a filosofia

judaica medieval. Por exemplo, Pines afirma que “não há evidências que mostrem que Maimônides tenha sido influenciado de alguma forma pelo relato filosófico de Ibn Tufayl”, embora essa influência não possa ser totalmente excluída (Moses Maimonides [GP], 1:cvi; veja também Davidson 2005, 115-116).

O principal entre os pouquíssimos casos de influência direta de Ibn Tufayl sobre uma figura relevante do pensamento judaico medieval é a tradução hebraica anônima de sua obra (com o título *Iggeret Hayawan ben Yaqtan*), que foi comentada por Moisés Narboni; O comentário de Narboni (aparentemente o único existente sobre esse texto) foi escrito em 1349 e foi publicado recentemente por Maurice-Ruben Hayoun e Yair Shiffman (Hayoun 2002, Moses Narboni [NH]). O comentário de Narboni leva o título *Epístola da conjunção (Iggeret ha-devequt)*, mostrando assim que Narboni pode ter comentado esse texto em particular para encontrar nele uma confirmação substancial da conhecida doutrina sobre a conjunção entre o homem e o intelecto agente. Na verdade, assim como no caso das obras filosóficas de Ibn Bajja, o próprio Narboni pode ter sido o tradutor dessa obra do árabe para o hebraico ou, pelo menos, pode ter atribuído essa tradução a um membro de sua “equipe”. A interpretação de Narboni da obra de Ibn Tufayl influenciou vários filósofos judeus do século XV, principalmente na Espanha e na Itália, que conheciam e, em alguns casos, estavam fortemente ligados ao averroísmo (ver Steinschneider 1893, 366-368): Joseph Ibn Shem Tov (que viveu por volta de 1450), Abraham Bibago (m. 1489), Isaac Arama, Isaac Abravanel (1437-1508), Yohanan Alemanno (que viveu na segunda metade do século XV). Finalmente, deve-se observar que as obras de

Ibn Tufayl (não apenas o *Vivo, filho do Desperto*, mas também algumas obras menores, aparentemente perdidas em seus textos árabes originais) apareceram entre as principais fontes de um exemplo típico de “avicenianismo judaico” eclético na Espanha do século XIV: o *Tratado pela reconciliação entre a filosofia e a lei religiosa*, de Joseph Ibn Waqqar (consulte Vajda 1962, 128, 132).

## 9. Averróis (Ibn Rushd) e alguns de seus seguidores

Averróis (Ibn Rushd, 1126-1198) é geralmente considerado o principal “mestre” da filosofia islâmica entre os judeus no final da Idade Média, embora ele possa ter tido que compartilhar essa posição-chave com Avicena e al-Ghazali. Quase todas as suas obras filosóficas foram traduzidas do árabe para o hebraico no período de 1230 a 1330, às vezes até mais de uma vez (apenas uma delas foi traduzida posteriormente do latim para o hebraico, por volta de 1480). Quase todas foram citadas, resumidas, parafraseadas, anotadas e comentadas por vários filósofos durante os séculos XIV e XV. De fato, alguns desses textos são preservados apenas por meio dessas traduções, devido à perda de suas versões originais, e seu sucesso entre os filósofos judeus foi certamente maior do que o sucesso que alcançaram entre os pensadores árabes, e provavelmente igual ao sucesso que alcançaram entre os cristãos latinos. Uma história real do “averroísmo judaico” ainda não foi escrita, de modo que a maioria das informações sobre

essa tradição pode ser encontrada no livro de Steinschneider sobre traduções judaicas medievais (Steinschneider 1893, 49-339, trad. Manekin et al. 2013 e 2022).

Maimônides deu o tom dessa abordagem judaica a Averróis ao afirmar em sua carta a Samuel Ibn Tibbon: “Tome cuidado para não ler os livros de Aristóteles sem os comentários sobre eles: os de Alexandre (de Afrodisias), os de Temístio e os de Averróis” (Marx 1934-1935, 378, Cf. Forte 2016, pp. 70-74, que especula que o nome de Averróis foi inserido por um escriba posterior). Há alguns indícios do fato de que Maimônides e Averróis concordavam em alguns pontos-chave de suas doutrinas, especialmente nos campos da metafísica e da teologia. No entanto, Maimônides declarou explicitamente em uma carta a seu discípulo Joseph ben Judah, escrita quando ele havia acabado de completar algumas partes do *Guia*, que ele havia recebido uma cópia da maioria dos comentários de Averróis a Aristóteles, mas ainda não os havia lido (sobre a relação entre Maimônides e Averróis, veja as observações de Pines em Moses Maimonides [GP], 1:cviii-cxxi; e veja Davidson 2005, 108-110). De fato, ainda não foi encontrada uma prova concreta e segura da influência de Averróis no pensamento filosófico de Maimônides, mas os estudiosos encontraram paralelos, o que não é surpreendente, já que eles eram contemporâneos e herdeiros da tradição filosófica aristotélica andaluza. De qualquer forma, Maimônides abriu caminho para uma espécie de adoção de Averróis como um intérprete não oficial e “judaizante” de Aristóteles: os muitos seguidores judeus do pensamento de Maimônides, na Europa Ocidental (que estiveram em atividade na Espanha, em Provença e na Itália entre os séculos XIII e XV), parecem ter se referido às palavras

acima como uma justificativa para empregar os comentários de Averróis na leitura e interpretação das obras de Aristóteles. É significativo eles geralmente não terem empregado nem Alexandre, nem Temístio, ou seja, os outros dois comentadores recomendados por Maimônides. A escolha particular por Averróis pode ser explicada pelo exemplo dado pelos comentadores cristãos latinos da mesma época, ou pela disponibilidade mais fácil de seus comentários na Espanha (onde foram escritos e se espalharam durante a vida de Averróis) em relação aos de al-Farabi, Avicena e Ibn Bajja, ou pela utilidade didática deles para conhecer em detalhes as palavras de Aristóteles e as opiniões de todos os outros comentadores gregos e árabes que Averróis citou e discutiu em suas obras. Shem Tov Ibn Falaquera, na introdução de sua obra *As opiniões dos filósofos* (um comentário detalhado sobre a física e a metafísica de Aristóteles), afirma: “Tudo o que escrevi aqui corresponde às palavras de Aristóteles, conforme comentadas pelo sábio Averróis. Ele foi o último dos comentadores (de Aristóteles) e reuniu a nata das obras dos comentadores anteriores, bem como das palavras de Aristóteles”.

Um papel fundamental na transmissão aos filósofos judeus de um conhecimento direto da filosofia de Averróis foi obviamente desempenhado pelas traduções de suas obras do árabe para o hebraico, incluindo os vários comentários de Averróis aos textos de Aristóteles. Esse processo de tradução envolveu vários estudiosos: em ordem cronológica aproximada, foram eles:

– Jacob Anatoli, que concluiu em Nápoles, em 1232, sua tradução dos médio comentários (*talkhisat*) de Averróis à *Isagoge*, de Porfírio,

bem como às *Categorias*, de Aristóteles (Averrois Cordubensis [CIC]), *De interpretatione*, *Primeiros e segundos analíticos*.

– Moisés Ibn Tibbon, que escreveu em Provença, no período de 1244 a 1261, suas traduções dos epítomes de Averróis da *Física*, do *De caelo*, do *De generatione* (Averrois Cordubensis [DGC]), do *Meteorológico*, do *De anima*, do *De sensu et sensato* (Averrois Cordubensis [CPN]) e da *Metafísica*, bem como do *Médio comentário ao De anima* [edição crítica: Ivry 2003];

– Salomão Ibn Ayyub, que escreveu em Béziers, em 1259, sua tradução do *Médio comentário ao De caelo*.

– Shem Tov ben Isaac de Tortosa, que escreveu, por volta de 1255-1260, sua tradução do *Médio comentário ao De anima*.

– Zerayah Hen, que concluiu em Roma, em 1284, sua tradução do *Médio comentário à Física* e do *Médio comentário à Metafísica* [edição crítica: Zonta 2011];

– Jacob ben Makhir (que concluiu na Provença, em 1289, sua tradução do *Epítome da Isagoge* de Porfírio e da *Epítome ao Organon* de Aristóteles, incluindo a *Retórica* e a *Poética*, e traduziu em 1302 o *Médio comentário ao De partibus* e o *Médio comentário ao De generatione animalium* de Aristóteles.

– Qalonymos ben Qalonymos, que traduziu em Arles, no período de 1313-1317, os médio comentários aos *Tópicos*, às *Refutações sofisticas*, à *Física*, ao *De generatione* (Averróis [DGC]), aos *Meteorológicos* e à *Metafísica* [ver Zonta 2010 e 2011], bem como os grandes comentários aos *Segundos analíticos*, à *Física* e, possivelmente, também o à *Metafísica* [sobre a última obra, no entanto, ver Halper 2010 e 2013].

– Samuel de Marselha, que traduziu em Beaucaire, entre 1320 e 1322, o *Médio comentário à Ética nicomaqueia* [edição crítica: Berman 1999], bem como o *Médio comentário à República* de Platão<sup>6</sup> [edição crítica: Rosenthal 1956, 1966], e revisou as versões anteriores do árabe para o hebraico do *Epítome do Organon* e do *Médio comentário à Isagoge* de Porfírio, de Averróis.

– Moisés de Salon, que traduziu, por volta de 1320, o *Grande comentário à Metafísica*, possivelmente empregando a tradução anterior de Qalonymos, Cf. Halper 2010 (160-161).

– Todros Todrosi, que traduziu em Trinquetaille, em 1337, o *Médio comentário à Retórica* e o *Médio comentário à Poética* [edições críticas: Goldenthal 1842, Lasinio 1872].

A primeira parte do comentário de Averróis sobre o *De intellectu* atribuído a Alexandre de Afrodisias também foi traduzida para o hebraico (edição crítica: Davidson 1988). Outras obras filosóficas de Averróis são conhecidas por meio de versões do árabe para o hebraico feitas no século XIV. Elas incluem:

– *Questões sobre lógica* (inclui perguntas de alguns de seus seguidores árabe-islâmicos espanhóis, a saber, Abu l-Qasim ibn Idris, Abu l-Ḥajjaj ibn Tulmus, e Abu ‘Abd ar-Rahman Ibn Tahir),

– *Questões sobre física* (tradução para o inglês: Goldstein 1990; incluindo também perguntas de Abū l-Qasim Ibn Idris e Abu Ja‘far Aḥmad ibn Sabiq),

---

<sup>6</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português a partir do latim (Averróis. *Comentário sobre a República*. Trad. Anna Lia de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira. Perspectiva, 2015).

– *De substantia orbis (Fi l-jirm al-samawi)*<sup>7</sup> – que se perdeu em árabe, mas está preservado em uma tradução anônima do hebraico medieval publicada em uma edição crítica por Arthur Hyman (Averroes [DSO]); sobre outro aspecto da tradição hebraica medieval dessa obra, consulte Rigo 1992),

– a *Epístola sobre a possibilidade da conjunção do intelecto* – que se perdeu em árabe, mas foi preservada em uma tradução hebraica anônima comentada por Moisés Narboni (edição crítica de Kalman P. Bland em Ibn Rushd [EPC])

– e o tratado *Sobre o primeiro motor (Fi l-muharrrik al-awwal)* – que se perdeu em árabe, mas é preservado em algumas citações hebraicas medievais por Moisés ha-Levi (veja Wolfson 1950) e Shem Tov Ibn Falaquera.

Além disso, a defesa de Averróis da filosofia aristotélica (e da sua própria) contra os ataques de al-Ghazali, *A Incoerência da Incoerência (Tahafut al-tahafut)*, foi primeiramente empregada como fonte principal para o *Guia ao Guia*, de Falaquera, e depois traduzida duas vezes para o hebraico em Provença, antes de 1340, por um autor anônimo (Moses Narboni?) e por Qalonymos ben David Todrosi (talvez um averroísta judeu). Pelo primeiro foi usado para defender o aristotelismo, e pelo segundo para mostrar suas contradições internas (Steinschneider 1893, 332-337). Finalmente, até mesmo uma obra bastante curta sobre o intelecto do filho de Averróis, Abu Muhammad 'Abdallah Ibn Rushd, foi traduzida para o hebraico e pode ter tido

---

<sup>7</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português a partir do latim (Averróis. *Exposição sobre a substância do orbe*. Trad. Anna Lia de A. Prado e Rosalie H. de S. Pereira. Edipucrs, 2006).

alguma influência no pensamento judaico medieval tardio (Burnett e Zonta 2000).

Quase todas essas obras foram citadas e comentadas por vários filósofos judeus dos séculos XIV e XV (quanto ao importante caso da *Física*, de Aristóteles, consulte Glasner 2011). Passagens mais ou menos literais extraídas dos comentários a Aristóteles são encontradas na primeira parte da enciclopédia de Judah ben Solomon ha-Cohen, *A exposição da ciência (Midrash ha-hokhmah)*, escrita em judeu-árabe e depois traduzida para o hebraico no período de 1235-1247 (Fontaine 2000; edição crítica e tradução da seção sobre Física em Fontaine 2023), e em *As opiniões dos filósofos* (Harvey 2000), de Falaquera. No entanto, a influência desses comentários foi amplamente difundida em Provença, na primeira metade do século XIV, quando uma série de supercomentários a eles foi escrito. O famoso filósofo e cientista judeu Levi ben Gershom (Gersonides, 1288-1344), que esteve em atividade em Avignon e em outros lugares de Provença a partir de 1319, escreveu uma série de *supercomentários* aos comentários de Averróis sobre Aristóteles no período de 1320-1324. Alguns de seus “alunos” (S. ha-Levi, Porfash, Salomão de Urgul, Vital), bem como o filósofo judeu provençal Yeda’yah ha-Penini de Béziers (c. 1280 - c. 1340), seguiram seu exemplo (consulte Glasner 1995). Devido à sua abordagem inovadora e, às vezes, crítica ao estudo do aristotelismo de Averróis, Gersônides foi certamente o intérprete judeu mais original da filosofia de Averróis no século XIV; mas ele não foi o único importante. Uma abordagem mais fiel a Averróis é encontrada em Moisés Narboni, que escreveu vários comentários ainda não publicados sobre suas obras (não apenas *supercomentários* aos seus comentários aristotélicos, mas

também comentários sobre alguns outros textos filosóficos de Averróis) e o considerava o intérprete ideal do aristotelismo. Ele afirmava que não havia necessidade de verificar os ensinamentos de Aristóteles, uma vez que eram certamente verdadeiros, como confirmado pela afirmação de Averróis de que Aristóteles tinha a primeira e a última palavra sobre tudo.

O averroísmo judaico, no sentido de uma concordância substancial com a interpretação de Averróis das obras de Aristóteles, continuou na Espanha e na Itália do século XV. Por exemplo, ele foi encontrado nos supercomentários filosóficos sobre os médio comentários de Averróis aos *Segundos analíticos* e à *Metafísica*, escritos por volta de 1450 pelo judeu aragonês Abraham Bibago, bem como nas obras de um membro de uma família de filósofos judeus espanhóis, os Ibn Shem Tovs: Isaac ben Josef Ibn Shem Tov, que esteve em atividade no período de 1470 a 1490, escreveu uma série de supercomentários aos comentários de Averróis à *Física* de Aristóteles (Wolfson 1929b). Traços evidentes disso podem ser encontrados também em Elijah Delmedigo (1460-1493), que elogiou Averróis como o melhor filósofo depois de Aristóteles e Alexandre de Afrodísias. (Sobre a influência de Averróis em Delmedigo, consulte Engel 2023.)

Entretanto, em alguns casos, parece que essa forma de averroísmo foi curiosamente influenciada por algumas tendências escolásticas latinas, como o tomismo e o averroísmo latino. Isso pode ter acontecido no supercomentário hebraico anônimo ao *Médio comentário à Ética nicomaqueia*, provavelmente escrito na Espanha por volta de 1440, bem como nas obras escritas por um autor italiano do século XV: Judah Messer Leon (c. 1425 - c. 1498), cujo comentário

em massa sobre os livros um, dois e três da *Física* de Aristóteles, bem como seus comentários sobre os livros do *Organon*, foram explicitamente baseados no “médio comentário e no grande comentário de Averróis a Aristóteles, mas empregaram muitas fontes escolásticas diretas ou indiretas (ver Zonta 2006b, 214-217 e Zonta 2012-2013; para a lógica, Manekin 2011, 132). Em outros casos, alguns filósofos judeus espanhóis do século XV chegaram a atacar abertamente o averroísmo como uma tendência antiquada: Eli Habillo fez isso por volta de 1470, ao apresentar sua própria tradução das questões de Antonius Andreas à *Metafísica* de Aristóteles.

Finalmente, deve-se notar que até mesmo algumas das obras “religiosas” de Averróis foram traduzidas para o hebraico e empregadas como fontes por alguns filósofos judeus: o *Discurso decisivo*<sup>8</sup> (*Fasl al-maqal*) (uma edição crítica da tradução hebraica apareceu em Golb 1956-1957), o *Apêndice* (*Damima*) a ele (ver Vajda 1954), e a *Revelação dos métodos de prova relativos aos princípios da religião* (*Kashf fi manahig al-adilla fi ‘aqa’id al-milla*) (ver Di Donato 2006). Todas essas obras inspiraram algumas partes do comentário de Falaquera sobre o *Guia* de Maimônides, bem como sua defesa da filosofia na *Epístola de debate para explicar a concordância entre a lei religiosa e a ciência* (*Iggeret ha-wikkuah be-ve’ur ha-haskamah asher beyn ha-Torah we-ha-hokmah*; edição crítica: Harvey 1987). No entanto, além desse caso, eles parecem não ter tido nenhuma

---

<sup>8</sup> NdO: esta obra tem duas traduções para o português (Averróis. *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*. Trad. Catarina Belo. Impresna Nacional-Casa da Moeda, 2006 e Averróis. *Discurso decisivo*. Trad. Aida R. Hanania, Martins Fontes, 2005).

influência extensa na filosofia judaica medieval tardia, com exceção da influência do *Discurso decisivo* sobre Elijah Delmedigo (Licata 2013).

## 10. Fakhr al-din al-Razi e Sihab al-din al-Suhrawardi

Dois autores islâmicos que pertencem a diferentes formas de avicenianismo islâmico, Fakhr al-din al-Razi (m. 1210) e Sihab al-din al-Suhrawardi (1155-1191), dão evidências de terem exercido sua “influência” sobre alguns filósofos judeus, tanto na Europa quanto no Oriente Médio.

Fakhr al-din al-Razi, um fiel seguidor e comentador de Avicena e de suas obras como intérprete de Aristóteles, foi explicitamente mencionado e empregado como fonte por três autores “avicenianos judeus” do século XIV (veja o item 5, acima). Judah ben Solomon Natan mencionou as *Pesquisas orientais* de al-Razi (*al-Mabahit al-mashriqiyya*) como um de seus pontos de referência na introdução de sua tradução das *Intenções dos filósofos*, de al-Ghazali. Todros Todrosi colocou algumas passagens da mesma obra, que ele pessoalmente traduziu do árabe para o hebraico, na margem de sua própria tradução da obra de pseudo-Farabi, *As fontes das perguntas*. São elas: a definição de al-Razi do conceito de “notificação” ou “definição” e uma passagem relativa à metafísica sobre sua explicação “aviceniana” da cadeia das emanações dos intelectos a partir do Intelecto Primeiro, que Todros

compara com uma passagem semelhante tirada de *A salvação*, de Avicena. Além disso, em sua antologia filosófica, Todros menciona outras passagens sobre lógica supostamente extraídas de al-Razi, que ainda não foram identificadas. Finalmente, Joseph Ibn Waqqar cita explicitamente duas passagens do comentário de al-Razi às *Indicações e lembretes*, de Avicena e ao *Núcleo das Indicações (Lubab al-isharat)* (ver Vajda 1962, 125-126).

Quanto a Suhrawardi, um dos intérpretes islâmicos “místicos” de Avicena, ele pode ter se inspirado em algumas das ideias filosóficas do *Livro sobre o ponto de vista* de Abu l-Barakat, em particular sua ideia sobre os anjos (consulte Pines 1979, 254- 255), e foi explicitamente citado por David ben Joshua Maimônides (consulte Fenton 1984, 36-37).

## 11. Autores cristãos-árabes

Alguns filósofos árabes cristãos que atuaram nos séculos IX e X dão indícios de terem exercido sua “influência” sobre o pensamento judaico medieval. O primeiro deles foi Abd al-Masih Ibn Na‘ima al-Himsi, um colaborador de al-Kindi. Sua famosa obra filosófica em árabe, a “versão mais curta” da *Teologia de Aristóteles*<sup>9</sup> (uma reformulação de partes dos livros quatro, cinco e seis das *Enéadas* de Plotino), bem como outros textos árabes relacionados a ela (os *Ditos*

---

<sup>9</sup> NdO: há uma tradução desta obra em português por Catarina Belo (*A teologia de Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010).

*do sábio grego*, o *De causis*<sup>10</sup> e o *Livro das cinco substâncias* do pseudo-Empédocles), podem ter exercido sua influência direta sobre Salomão Ibn Gabirol, conforme sugerido por Jacques Schlanger (ver Schlanger 1968, 52-109). Além disso, uma “versão mais longa” da *Teologia de Aristóteles* pode ter sido escrita por um estudioso judeu-árabe no Egito do século X ou XI: ela foi aparentemente citada por Shem Tov Ibn Falaquera (Langermann 1999), que, de qualquer forma, também conhecia e empregava a “versão mais curta” (Fenton 1992), e foi traduzida para o hebraico no século XVI por Moisés Arovas (sobre essa tradução, agora perdida, consulte Fenton 1986). Falaquera escreveu também um resumo do *Livro das cinco substâncias* (editado em Kaufmann 1899, 17-37), que se mostra útil para reconstruir o conteúdo do texto original perdido (veja a tradução francesa de Gyöngy Hegedüs em De Smet 1998, 208-231). O principal papel na influência da filosofia judaica foi desempenhado pelo *De causis*, uma obra árabe que mistura alguns aspectos da teologia de Plotino e Proclo e foi provavelmente escrita no século IX no círculo de al-Kindi por um autor ainda não identificado (um cristão-árabe?). Ele foi traduzido para o hebraico quatro vezes no período de 1260 a 1480 e exerceu sua “influência” sobre vários filósofos judeus (consulte Rothschild 1985, 1994).

Também uma obra filosófica menor de um autor árabe cristão do século IX, o *Livro sobre a diferença entre espírito e alma* (*Kitab al-fasl bayna l-ruh wa-l-nafs*), foi traduzida para o hebraico na Idade Média (Steinschneider 1893, 289) e foi citada por alguns autores judeus

---

<sup>10</sup> NdO: há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção (*Livro das Causas - Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos, Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2024).

medievais. Finalmente, na primeira metade do século X, no círculo de seguidores de al-Farabi, houve uma “troca de opiniões” sobre algumas doutrinas metafísicas: ela envolveu o filósofo árabe cristão Yahya Ibn ‘Adi e dois estudiosos judeus menores, Ibn Abi Sa’id al-Mawsili e Bishr ibn Sam’an ibn ‘Irs, conforme demonstrado por Shlomo Pines (Pines 1955).

## 12. Bibliografia

### 12.1 Fontes primárias

- Averroes / Ibn Rushd, [DSO], *De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text, With English Translation and Commentary*, ed. A. Hyman, Cambridge, Mass. and Jerusalem: The Medieval Academy of America and Israel Academy of Arts and Sciences, 1986.
- , [CPN], *Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, ed. H. Blumberg, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1954.
- , [DGC], *Commentarium medium et Epitome in Aristotelis De generatione et corruptione libros*, ed. S. Kurland, Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1958.
- , [CIC], *Commentarium medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*, ed. H. Davidson, Cambridge, Mass. and Los Angeles: The Medieval Academy of America, 1969.
- , [EPC], *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect, with the Commentary of Moses Narboni*, ed. K.P. Bland, New York: Ktav Publishing House, 1982.

- Ibn Da'ud, A., [ER], *Ha-emunah ha-ramah (Exalted Faith)*, ed. A. Eran, Jerusalem: Ben Tzvi Institute, 2019.
- Ibn Zaddiq, Joseph, [MC], *The Microcosm of Joseph Ibn Saddiq*, ed. S. Horovitz (1903), and trans. J. Haberman., Madison, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 2003.
- Judah Halevi, [SK], *Kitab al-radd wa 'l-dalil fi 'l-din al-dhalil*, ed. D.H. Baneth, Jerusalem: Magnes, 1977.
- Maimonides, Moses, [GP], *The Guide of the Perplexed*, tr. S. Pines, 2 vols., Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Moses ben Judah, [ABT], *Sefer Ahavah ba-ta'anugim* I:1-7, ed. E. Eisenmann, Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2013.
- Narboni, Moses, [NH], *Perush Narboni le-"Hayy ben Yoqtan" le-Ibn Tufayl*, ed. Yair Shiffman, Jerusalem, Ben Tzvi Institute, 2018.
- Shem Tov Ibn Falaquera, [MM], *Moreh ha-Moreh*, ed. Y. Shiffman, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 2001.
- Yis'haq Albalag, [TD], *Sefer tiqqun ha-de'ot*, ed. G. Vajda, Jerusalem: Israel Academy of Arts and Sciences, 1973.

## 12.2 Fontes secundárias

- Abrahamov, B., 1995, "The Sources of the Book Mozney ha-'iyyunim le-sedeq ha-sar'efim (in Hebrew)," *Daat*, 34: 83-86.
- Altmann, A. and S.M. Stern, 1958, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Baffioni, Carmela, 2021, "Ikhwân al-Safâ," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/ikhwan-al-safa/>>.
- Berman, L.V., 1974, "Maimonides, The Disciple of Alfarabi," *Israel Oriental Studies*, 4: 54-78.

- , 1999, *Middle Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics in the Hebrew Version of Samuel ben Judah*, Jerusalem: Israel Academy of Arts and Sciences.
- Berzin Gabriella, 2015, *Avicenna in Medieval Hebrew Translation: Todros Todrosi's Translation of Kitab Al-Najat on Psychology and Metaphysics*, Leiden: Brill.
- Blumenthal, D.R., 2007, "Hoter ben Shelomo and His Worldview," in D.R. Blumenthal, *Philosophic Mysticism. Studies in Rational Religion*, Ramat Gan: Bar-Ilan University, 155-171.
- Brague, R., 1996, *Maimonide, Traité de logique*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Burnett, Ch. and M. Zonta, 2000, "Abu Muhammad 'Abdallah Ibn Rusd (Averroes Junior), On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect Whilst it is Clothed with the Body," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 67: 295-335.
- Carusi, P., 2000, "Il trattato alchemico Rutbat al-hakim. Alcune note sulla sua introduzione," *Oriente Moderno* (n.s.), 80(19): 491-502.
- Chiesa, B., 1986, "Note su al-Farabi, Averroè e Ibn Bagga (Avempace) nella tradizione ebraica," *Henoch*, 8: 79-86.
- , 1989, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia: Paideia.
- Chiesa B. and C. Rigo, 1993, "La tradizione manoscritta del Sefer ha-ma'alot e una citazione ignorata della Risala fi 'ilm al-falsafa di al-Farabi," *Sefarad*, 53: 3-15.
- Davidson, H., 1988, "Averroes' Commentary on *De intellectu* by Alexander of Aphrodisias (in Hebrew)," *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 7: 205-217.
- , 2004, "Maimonides, Aristotle, and Avicenna," in *De Zénon d'Elée à Poincaré. Recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed*, R. Morelon and A. Hasnawi (eds.), Louvain and Paris: Peeters, 719-734.

- , 2005, *Moses Maimonides. The Man and His Works*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- , 2011, *Maimonides the Rationalist*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Davies, D. and A. Lamprakis, 2022, “Al-Fārābī’s Commentary on the Eighth Book of Aristotle’s Topics in Ṭodros Ṭodrosi’s Philosophical Anthology” (Introduction, Edition of the Text, and Annotated Translation), in *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 10: 24-88.
- De Smet, D., 1998, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Brussels: Koninklijke Accademie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België.
- Di Donato, S., 2006, “La trasmissione del Kitab al-kasf ‘an manahig al-adilla fi ‘aqa’id al-milla: gli indizi delle diverse tradizioni del trattato nella traduzione ebraica,” paper read at the 14th Annual Symposium of the Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale Averroès, l’averroïsme, l’antiaverroïsme (Genève, October 4th-6th, 2006).
- Dobbs-Weinstein, I., 2002, “Maimonides’ Reticence Towards Ibn Sina,” in *Avicenna and His Heritage*, J. Janssens and D. De Smet (eds.), Leuven: Leuven University Press, 281-296.
- Efros, I., 1935, “Palquera’s Reshit Hokmah and Alfarabi’s Ihsa’ al-‘Ulum,” *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 25: 227-235.
- Eisenmann, E., 2000, “Ahavah ba-Ta’anugim: A Fourteenth-Century Encyclopedia of Science and Theology,” in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed.), Dordrecht, Boston and London: Kluwer, 429-440.
- Engel, M., 2023, “Elijah Delmedigo,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL =

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/delmedigo/>.

- Eran, A., 1998, *From Simple Faith to Sublime Faith. Ibn Daud's Pre-Maimonidean Thought* (in Hebrew), Hakibbutz Hameuhad.
- , 2001, "Al-Ghazali and Maimonides On the World to Come and Spiritual Pleasures," *Jewish Studies Quarterly*, 8: 137-166.
- Fenton, P., 1976, "Gleanings from Moseh Ibn 'Ezras' Maqalat al-Hadiqa," *Sefarad*, 36: 285-298.
- , 1984, "The Literary Legacy of David ben Joshua Maimonides, Last of the Maimonidean *Negidim*," *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 75: 1-56.
- , 1986, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, Jill Kraye, William F. Ryan and Charles B. Schmitt (eds.), London: The Warburg Institute, 241-264.
- , 1992, "Shem Tov Ibn Falaquera and the 'Theology of Aristotle' (in Hebrew)," *Daat*, 29: 27-39.
- , 1997, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XIIIe siècle*, Leiden: Brill.
- Fontaine, R., 1995, *Otot ha-shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, Leiden: Brill.
- , 2000, "Judah ben Solomon ha-Cohen's Midrash ha-Hokhmah: Its Sources and Use of Sources," in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed.), Dordrecht, Boston and London: Kluwer, 191-210.
- , 2023, *A Hebrew Encyclopedia of the Thirteenth Century Natural Philosophy in Judah ben Solomon ha-Cohen's Midrash ha-Hokhmah Edition, Translation, Study*, Leiden: Brill.

- Forte, Doron, 2016, "Back to the Sources: Alternative Versions of Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon and Their Neglected Significance," *Jewish Studies Quarterly*, 23: 47-70
- Fraenkel, C., 2013, "Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo's Averroism and Its Impact on Spinoza," in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, A. Akasoy and G. Giglioli (eds.), Dordrecht: Springer.
- Freudenthal, G., 2003, "Ketav ha-da'at or Sefer ha-Sekhel we-hamuskalot: The Medieval Hebrew Translations of al-Farabi's Risalah fi'l-'aql. A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology," *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 93: 29-115.
- , 2011a, "The Assimilation of Greco-Arabic Learning by Medieval Jewish Cultures: A Brief Bibliographic Introduction," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, G. Freudenthal (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 13-16.
- , 2011b, "Arabic and Latin Cultures as Resources for the Hebrew Translation Movement: Comparative Considerations, Both Quantitative and Qualitative", in *Science in Medieval Jewish Cultures*, G. Freudenthal (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 74-105.
- Freudenthal, G. and M. Zonta, 2012, "Avicenna Among Medieval Jews. The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West", *Arabic Sciences and Philosophy*, 22: 217-287.
- Glasner, R., 1995, "Levi ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century", *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 86: 51-90.
- , 1996, "The Hebrew Version of De celo et mundo Attributed to Ibn Sina", *Arabic Sciences and Philosophy*, 6: 89-112.
- , 2002, "On Gersonides' Knowledge of Languages", *Aleph*, 2, 235-257.

- , 2011, “The Evolution of the Genre of Philosophical-Scientific Commentary: Hebrew Supercommentaries on Aristotle’s Physics’, in *Science in Medieval Jewish Cultures*, G. Freudenthal (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 182-206.
- Golb, N., 1956-1957, “The Hebrew Translation of Averroes’ *Fasl al-Maqal*,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 25: 91-113; 26: 41-64.
- Goldenthal, J., 1842, *Be’ur Even Rushd le-Sefer ha-halasa le-Aristu*, Leipzig: H. Franke.
- Goldstein, H.T., 1990, *Averroes’ Questions in Physics*, Dordrecht: Springer.
- Halper, Y., 2010, *Averroes on Metaphysical Terminology. An Analysis and Critical Edition of the Long Commentary on Aristotle’s Metaphysics Delta*, Ph. D. Thesis, 2 vols., Bar-Ilan University of Ramat-Gan.
- , 2013, “Revision and Standardization of Hebrew Philosophical Terminology in the Fourteenth Century: The Example of Averroes’ Long Commentary on Aristotle’s *Metaphysics D*,” *Aleph*, 13: 95-137.
- Harvey, S., 1987, *Falaquera’s Epistle of the Debate. An Introduction to Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies.
- , 1992, “Did Maimonides’ Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?,” *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 83: 51-70.
- , 2000, “Shem-Tov Ibn Falaquera’s *De’ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources,” in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed.), Dordrecht, Boston and London: Kluwer, 211-247.

- , 2001, “Why did Fourteenth-Century Jews Turn to Alghazali’s Account of Natural Science?”, *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 91: 359-376.
- , 2002, “Falaquera’s Alfarabi. An Example of the Judaization of the Islamic Falasifah,” *Trumah*, 12: 97-112.
- , 2009, “Avicenna’s Influence on Jewish Thought: Some Reflections,” *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Y. T. Langermann (ed.), Turnhout: Brepols, 327-340.
- , 2015, “Some notes on ‘Avicenna among Medieval Jews,’” *Arabic Sciences and Philosophy*, 25(2): 249-77.
- Hayoun, M.-R., 1987, “Moses of Narbonne and Ibn Bajja (I): the edition of the Hebrew translation of the Regimen of the Solitary Man (in Hebrew),” *Daat*, 18: 27-44.
- , 1990a, “Ibn Bajja et Moïse de Narbonne: édition de l’Iggeret ha-Petirah,” in *Alei Shefer. Studies in the Literature of Jewish Thought*, M. Hallamish (ed.), Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 75-93.
- , 1990b, “Moses of Narbonne and Ibn Bajja (II): the Hebrew version of the Epistle of Farewell (in Hebrew),” *Daat*, 25: 93-125.
- , 2002, “Moses Narbonis Kommentar zum Hayy ibn Yaqzan des ibn Tufayl,” *Trumah*, 12: 199-204, and Hebrew section.
- Heller-Wilensky, S.O., 1967, “Isaac Ibn Latif - Philosopher or Kabbalist?”, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, A. Altmann (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 185-223.
- Horovitz, S., 1903, *Der Mikrokosmos der Josef Ibn Saddik*, Breslau: Schatzky.
- Ivry, A.L., 2003, *The Commentary of Averroes on Aristotle’s De Anima in the Hebrew Translation of Moses b. Samuel Ibn Tibbon* (in Hebrew), Jerusalem: Israel Academy of Arts and Sciences.
- Jospe, R., 1994, “Torah and Astrology According to Abraham Ibn Ezra (in Hebrew),” *Daat*, 32/33: 31-52.

- Kaufmann, D., 1880, *Die Spuren al-Batlaḡuṣi's in der juedischen Religionsphilosophie*, Budapest: Jahresbericht des Landes-Rabbinerschule in Budapest.
- , 1899, *Studien ueber Salomon ibn Gabirol*, Budapest: Jahresbericht des Landes-Rabbinerschule in Budapest.
- Kiener, R., 1984, "Jewish Isma'ilism in Twelfth Century Yemen," *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 74: 249-266.
- Klugman-Barkan, R., 1971, *Shem Tob ben Joseph Ibn Falaquera's "Sori Yagon" or "Balm for Assuaging Grief". Its Literary Sources and Traditions*, Ph.D. Thesis, Columbia University, Ann Arbor, Michigan: Xerox University Microfilms.
- Langermann, Y.T., 1996, *Yemenite Midrash. Philosophical Commentaries on the Torah*, San Francisco: Harper.
- , 1999, "A New Hebrew Passage from the "Theology of Aristotle" and Its Significance", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9: 247-259.
- , 2019, "Al-Ghazālī's Purported 'Influence' on Maimonides: A Dissenting Voice in Trending Scholarship", in *Interpreting Maimonides: Critical Essays*, C. Manekin & D. Davies (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 26-45.
- Lasinio, F., 1872, *Il commento medio di Averroè alla Poetica di Aristotele*, Pisa: Annali delle Università Toscane.
- Levin, I., 1983, *Igeret Hay ben Mekitz by Abraham Ibn Ezra. A Critical Edition Supplemented with a Hebrew Translation of the Arabic Original Hay Ibn Yaḡizian by Abu Abi Alhusain Ibn Abdalla Ibn Sina* (in Hebrew), Tel Aviv: Katz Institute for the Study of Hebrew Literature, Tel Aviv University.
- Lévy, T., 1996, "L'histoire des nombres amiables: le témoignage des textes hébreux médiévaux", *Arabic Sciences and Philosophy*, 6: 63-87.

- Licata, Giovanni, 2013, *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*, Macerta: Edizioni Università di Macerata.
- Mahdi, M., 1962, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York: The Free Press of Glencoe.
- Manekin, C., 1985, "Preliminary Observations on Gersonides' Logical Writings," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 52: 85-113.
- , 2011, "Logic in Medieval Jewish Culture," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, Gad Freudenthal (ed.), New York: Cambridge University Press, 113-136.
- Manekin Charles H., Y. Tzvi Langermann, and Hinrich Biesterfeldt (ed. and trans.), 2013, *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters* (Volume I: Preface, General Remarks, Jewish Philosophers), Dordrecht: Springer.
- Manekin Charles H. and Hinrich Biesterfeldt (ed. and trans.), 2022, *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters* (Volume II: General Works, Logic, Christian Philosophers), Cham: Springer.
- Marx, A., 1934-1935, "Texts By and About Maimonides," *The Jewish Quarterly Review* (n.s.), 25: 371-428.
- Pessin, S., 2007, "The Influence of Islamic Thought on Maimonides," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2007 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/maimonides-islamic/>.
- , 2013, *Ibn Gabirol's Theology of Desire. Matter and Method in Jewish Medieval Neoplatonism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pines, S., 1955, "A Tenth Century Philosophical Correspondence," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 24: 103-136.

- , 1971, "Avicenna," in *Encyclopaedia Judaica* (Volume 3, 955-960), Jerusalem: Keter.
- , 1979, *Studies in Abu 'l-Barakat al-Baghdadi Physics and Metaphysics*, Leiden and Jerusalem: Brill and Magnes Press.
- , 1980, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2: 165-251.
- Plessner, M., 1956, "The Importance of R. Shem Tov Ibn Falaquera for the Study of the History of Philosophy (in Hebrew)," in *Homenaje à Millas-Valllicrosa*, vol. II, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 161-186.
- Richler, B., 1977, "Identification of the Anonymous Translation of the Book of Intellectual Circles (in Hebrew)," *Kiryath sepher*, 53: 577.
- Rigo, C., 1992, *Il De substantia orbis di Averroè: edizione della traduzione latino-ebraica con commento di Yehudah b. Mosheh Romano*, Ph.D. Thesis, 2 vols., Università di Torino.
- Ritter, H. and R. Walzer, 1938 [1943], "Studi su al-Kindi II. Uno scritto morale inedito di al-Kindi (Temistio *Peri alypias?*)", *Memorie della Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali*, s. VI, vol. 8, 1-63.
- Robinson, J., 2009, "Samuel Ibn Tibbon's *Perush ha-Millot ha-Zarot* and al-Farabi's *Eisagoge* and *Categories*," *Aleph*, 9(1): 41-76.
- Rosenthal, E.I.J., 1956, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press. Second revised edition: 1966.
- Rothschild, J.-P., 1985, *Les traductions hébraïques du Liber de causis latin*, Ph.D. Thesis, 2 vols., Université de Paris.
- , 1994, "Les traductions du *Livre des causes* et leur copies," *Revue d'histoire des textes*, 24: 393-484.
- Schlanger, J., 1968, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol*, Leiden: Brill.

- Schwartz, D., 1995, "Chapters on the Doctrine of the Divinities by the Circle of the Commentators on the Kuzari in Provence (in Hebrew)," *Tarbiz*, 64: 401-421.
- , 1996, *Old Things in a New Bottle. The Speculative Doctrine of the Neoplatonic Circle in 14<sup>th</sup>-Century Jewish Philosophy*, (in Hebrew), Jerusalem: Mossad Bialik and Ben Tzvi Institute.
- Shiloah, A., 1968, "Falaquera's Sources in the Chapter on Music in the Seeker (in Hebrew)," in *Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 2: 373-377.
- Szpiech, R., 2010, "In Search of Ibn Sina's "Oriental Philosophy" in Medieval Castile," in *Arabic Sciences and Philosophy*, 20: 185-206.
- Steinschneider, M., 1893, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus.
- Strauss, L., 1936, "Eine vermisste Schrift Farabis," *Monatschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 80: 96-106.
- Stroumsa, S., 1990, "A Note on Maimonides Attitude to Joseph Ibn Saddiq (in Hebrew)," *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 9: 33-38.
- Vajda, G., 1938, "Abraham bar Hiyya et al-Farabi," *Revue des études juives*, 104: 113-119.
- , 1941-1945, "Etudes sur Qirqisani," *Revue des études juives*, 106: 87-123.
- , 1947, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, Paris: Imprimerie nationale.
- , 1948, "Un champion de l'avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du premier moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du XIIIe siècle," *Revue thomiste*, 56: 480-508.
- , 1949, "La philosophie et la théologie de Joseph Ibn Çaddiq," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17: 93-181.

- , 1954, "Les deux versions hébraïques de la dissertation d'Averroès sur la science divine," *Revue des études juives*, 113: 63-66.
- , 1960, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali*, Paris: Vrin.
- , 1962, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris and La Haye: Mouton.
- , 1965, "A propos d'une citation non identifiée d'Al-Farabi dans la Guide des égarés," *Journal Asiatique*, 254: 43-50.
- , 1977, "La question disputée de l'essence et de l'existence vue par Juda Cohen, philosophe juif de Provence," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 44: 127-147.
- Wolfson, H.A., 1929a, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- , 1929b, "Isaac Ibn Shem-Tov Unknown Commentaries on the Physics and His Other Unknown Works," in *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of A.S. Freidus*, New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 279-290.
- , 1935, "The Internal Senses in Arabic, Latin, and Hebrew Philosophic Texts," *Harvard Theological Review*, 28: 69-133.
- , 1950, "Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover," *Hebrew Union College Annual*, 23: 683-710.
- Zonta, M., 1996, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia: Paideia.
- , 1997a, "Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 57: 101-144, 450-483.
- , 1997b, "Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella Provenza del Trecento," *Medioevo*, 23: 515-594.
- , 2006a, "Al-Farabi's Long Commentary on Aristotle's *Categoriae* in Hebrew and Arabic: a critical edition and English translation of the newly-found extant fragments," in *Studies in Arabic and*

- Islamic Culture* (Volume II), B. Abrahamov (ed.), Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 185-254.
- , 2006b, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht: Springer.
- , 2010, "The Revisions of Qalonymos ben Qalonymos's Medieval Hebrew Version of Averroes's Middle Commentary on Aristotle's *Metaphysics*," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21: 457-473.
- , 2010b, "Structure and Sources of the Hebrew Commentary on Petrus Hispanus's *Summulae Logicales* by Hezekiah bar Halafta, alias Bonenfant de Millau," in *Judaic Logic*, A. Schumann (ed.), Piscataway N.J.: Gorgias Press, 77-116.
- , 2011a, *Il Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica. Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerahyah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, 3 vols., Pavia: Pavia University Press.
- , 2011b, "Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, G. Freudenthal (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 17-73.
- , 2011c, "Arabic Philosophical Texts, Jewish Translations of," in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Between 500 and 1500*, H. Lagerlund (ed.), Dordrecht: Springer, 1: 84-88.
- , 2012, "Possible Hebrew Quotations of the Metaphysical Section of Avicenna's *Oriental Philosophy* and their Historical Meaning," in D.N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's 'Metaphysics'*, *Scientia Graeco-Arabica*, 7: 177-196.
- , 2012-2013, "The Study of Aristotle's *Physics* at the School of Judah Messer Leon and Its Relationship with the Paduan Latin Scholastic School," in *Materia Giudaica*, 17-18: 257-61.

## 13. Ferramentas acadêmicas

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

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

## 14. Outros recursos disponíveis on-line

[Islamic Philosophy Online](#) [Filosofia islâmica on-line]

## Agradecimento

Este artigo foi originalmente escrito por Mauro Zonta (2007). Após seu falecimento prematuro, o artigo foi atualizado em 2024 por Charles Manekin.

# A influência da filosofia árabe e islâmica no ocidente latino<sup>1</sup>

Dag Nikolaus Hasse

Os movimentos de tradução do árabe para o latim na Idade Média, que foram equivalentes aos do grego para o latim, levaram à transformação de quase todas as disciplinas filosóficas no mundo latino medieval. O impacto dos filósofos árabes, tais como al-Fārābī, Avicena e Averróis, na filosofia ocidental foi particularmente forte na

---

<sup>1</sup> Tradução de João de Oliveira.

Primeira publicação em 19 de setembro de 2008; revisão com alterações substantivas em 17 de janeiro de 2020. O texto a seguir é a tradução do verbete de Dag Nikolaus Hasse, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/arabic-islamic-influence/>. Essa versão pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

filosofia da natureza, na psicologia e na metafísica, mas também se estendeu à lógica e à ética.

Entre as influentes teorias árabes estão: a distinção lógica entre a intenção primeira e a segunda; a intenção e a remissão das formas elementares; a faculdade estimativa da alma e seu objeto, as intenções; a conjunção entre o intelecto humano e o intelecto agente separado; a unicidade do intelecto material (averroísmo); as teorias naturalistas dos milagres e da profecia; a eternidade do mundo e o conceito de criação eterna; o intelecto agente como doador das formas; a causa primeira como ser necessário em si; a emanção de inteligências da causa primeira; a distinção entre essência e existência; a teoria dos conceitos primeiros; o conceito de felicidade humana como resultado da perfeita conjunção do intelecto humano com o intelecto agente.

Conteúdo: 1. Transmissão | 2. Divisão das ciências | 3. Lógica | 4. Filosofia da natureza, 4.1 Eternidade do mundo, 4.2 Os elementos em um composto, 4.3 Geração espontânea | 5. Psicologia, 5.1 A estimativa, 5.2 O intelecto agente, 5.3 Os quatro intelectos, 5.4 A tese da unicidade de Averróis, 5.5 As teorias naturalistas da profecia | 6. A metafísica, 6.1 O sujeito da metafísica, 6.2 Os conceitos primeiros, 6.3 A essência e a existência, os universais e os indivíduos, 6.4 A causa primeira e a emanção das inteligências | 7. Ética | 8. Bibliografia | 9. Ferramentas acadêmicas | 10. Outros recursos disponíveis online

# 1. A transmissão

A filosofia árabe era conhecida no Ocidente latino por meio de traduções e, em pequena escala, por meio do contato entre cristãos e muçulmanos, como no caso de Frederico II Hohenstaufen, que conhecia pessoalmente vários eruditos muçulmanos. Um pequeno número de eruditos cristãos, como Ramón Martí e Ramón Llull, conhecia o árabe e usava fontes árabes ao escrever obras em latim. As traduções, entretanto, foram muito mais influentes. As primeiras traduções do árabe para o latim que trouxeram material filosófico para a Europa latina foram as traduções de textos sobre medicina e filosofia da natureza produzidas no final do século XI na Itália, a maioria delas pelo tradutor Constantino, o Africano, que, ao contrário dos tradutores posteriores, tentou disfarçar a origem árabe de seus textos (Burnett 2006, 22-24). Na Espanha, na primeira metade do século XII, vários textos astrológicos importantes foram traduzidos, como a *Grande introdução à astrologia*, de Albumasar, que incorporou muito material da tradição aristotélica (Lemay 1962).

As traduções de textos filosóficos propriamente ditos, tais como os de al-Kindī, do autor anônimo do *Liber de causis*<sup>2</sup>, de al-Fārābī, Isaac Israeli, al-Ghazālī e Avicena, mas também de obras gregas transmitidas em árabe, assumiram um ritmo acelerado em Toledo na segunda metade do século XII, onde dois tradutores muito prolíficos

---

<sup>2</sup> NdO: há uma tradução desta obra pelos organizadores desta coleção: *Livro das Causas – Livro da Maçã*. Biblioteca de Autores Clássicos – Obras Completas de Aristóteles, Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2024.

trabalharam: Gerardo de Cremona e Domingo Gundisalvo. É provável que o tratado *Enumeração das ciências*, de al-Fārābī, traduzido duas vezes, por Gerardo e Gundisalvo, tenha servido de modelo para um programa de tradução consistente. Um sinal disso é que os tradutores toledanos subsequentes, como Alfred de Shareshill, Miguel Escoto e Hermannus Alemannus, preencheram as lacunas na lista de disciplinas de al-Fārābī que os tradutores anteriores não haviam coberto (Burnett 2001). O movimento de tradução também foi influenciado pelas preferências filosóficas dos estudiosos judeus. Gundisalvo trabalhou junto com o acadêmico judeu Avendauth ao traduzir o *De anima* de Avicena, que Avendauth havia recomendado para tradução, e as outras traduções de Gundisalvo também podem remeter a essas recomendações. O impressionante movimento de tradução espanhol foi motivado e fomentado por vários fatores: o interesse pessoal de tradutores individuais; a demanda por textos científicos por parte das universidades francesas; a disponibilidade de manuscritos árabes em cidades recém-conquistadas pelos cristãos; o patrocínio do arcebispo de Toledo e por interesses clericais em promover a cultura científica latina em um ambiente cristão de língua árabe (Hasse 2006, 79- 84).

A próxima fase importante da transmissão foram as traduções feitas na Sicília e no sul da Itália por vários tradutores associados aos Hohenstaufen ou à corte papal, sendo que os mais produtivos foram Miguel Escoto e Guilherme de Luna, tradutores de Averróis. Foi somente cerca de trinta anos após a morte de Averróis, em 1198, que as traduções de suas obras para o latim se tornaram disponíveis nas universidades em desenvolvimento (Gauthier 1982b). Em 1255, os

estatutos da faculdade de artes de Paris declararam que todas as obras conhecidas de Aristóteles eram leitura obrigatória para os alunos - uma medida muito influente que contribuiu bastante para o surgimento dos comentários de Averróis como a principal literatura secundária da cultura universitária latina.

Após cerca de 1300, as atividades de tradução do árabe para o latim cessaram quase totalmente, sendo retomadas após 1480. As traduções renascentistas foram produzidas, em sua maioria, por judeus italianos a partir de versões hebraicas de textos árabes, com exceção das traduções de Avicena do árabe feitas por Andrea Alpago, que foram produzidas em Damasco (Tamani 1992; Burnett 1999; Hasse 2016, cap. 3). O contexto social dessas traduções foi a eferescente cultura filosófica das universidades italianas, especialmente de Pádua, e o patrocínio de acadêmicos italianos pertencentes à nobreza italiana que haviam sido educados nessas universidades. O impacto dessas traduções renascentistas, que é mais fraco do que o das traduções medievais, permanece em grande parte inexplorado. Já foi demonstrado que as novas traduções influenciaram as discussões lógicas e zoológicas do século XVI (Perfetti 2000, 106-109; Perfetti 2004, XVII-XVIII; Burnett 2013). Na segunda metade do século XVI, o interesse pela filosofia e pelas ciências árabes diminuiu e, com isso, o movimento de tradução do árabe ou de versões hebraicas de textos árabes para o latim. Ao mesmo tempo, desenvolveu-se o novo estudo acadêmico da cultura árabe, que foi motivado principalmente por interesses históricos e filológicos, mas não filosóficos. A partir do século XVII, as traduções para idiomas vernáculos substituíram gradualmente as traduções latinas a partir do árabe (Bobzin 1992).

O corpus de textos filosóficos árabes traduzidos para o latim era substancial: uma publicação recente lista 131 itens textuais (Burnett 2005; ver Kischlat 2000, 53-54, 196-198 para a distribuição de manuscritos; sobre as traduções de Avicena, ver Bertolacci 2011 e 2013b; sobre a atribuição do tradutor, ver Hasse & Büttner 2018). A introdução da filosofia árabe na Europa Latina levou à transformação de quase todas as disciplinas filosóficas. A influência é particularmente dominante na filosofia da natureza, psicologia e metafísica, mas também é sentida na lógica e na ética. O impacto árabe é particularmente forte no século XIII, mas algumas tradições árabes, como a teoria do intelecto de Averróis, atingem o ponto alto de sua influência na Europa Latina por volta de 1500 (a influência dos filósofos judeus que escrevem em árabe, como Ibn Gabirol e Maimônides, não será abordada neste artigo).

## 2. A divisão das ciências

As divisões árabes das ciências influenciaram o Ocidente latino principalmente por meio do tratado *Divisão da filosofia* (*De divisione philosophiae*) de Domingo Gundisalvo. Nesse texto, Gundisalvo reutiliza muito material de sua própria tradução abreviada da *Enumeração das ciências* de al-Fārābī (*Iḥṣā' al-'ulūm*), da qual uma segunda tradução, mais literal, foi produzida por Gerardo de Cremona. No entanto, foi o próprio tratado arabizado de Gundisalvo que foi o principal canal de influência de al-Fārābī. A literatura introdutória, em sua maioria anônima, para estudantes de *artes* do século XIII

baseia-se amplamente no tratado de Gundisalvo, às vezes referindo-se a Gundisalvo como “Alpharabius” (Lafleur 1988, 341n). O tradutor Miguel Escoto também escreve sua própria *Divisão de filosofia*, na qual adota um material significativo de Gundisalvo, mas o organiza de acordo com seu próprio esquema (Burnett 1997).

Gundisalvo adota os princípios centrais de Avicena para a divisão das ciências: que o principal critério de divisão entre as ciências é o seu sujeito, que uma ciência não pode demonstrar a existência de seu próprio sujeito e que há dois tipos de subordinação de uma ciência, ou como uma parte (*pars*) de outra ciência, quando estuda uma parte de seu sujeito, ou como uma espécie (*species*) de outra ciência, quando estuda o sujeito sob um aspecto específico (Hugonnard-Roche 1984; Fidora & Werner 2007, 24-35).

A influência de Al-Fārābī é particularmente óbvia na enumeração das sete partes da gramática, das oito partes da ciência da natureza (cobrindo o espectro dos *libri naturales* de Aristóteles) e das sete partes da matemática: aritmética, música, geometria, ótica, astrologia, astronomia, a ciência dos pesos, a ciência dos dispositivos técnicos (*ingenia*) (ver as tabelas em Bouyges 1923, 65-69). Quanto à disciplina da lógica, Gundisalvo adota explicitamente a divisão de al-Fārābī em oito partes, seguindo a tradição que faz da *Retórica* e da *Poética* de Aristóteles partes da lógica. A divisão farabiana da lógica em oito partes reaparece, por exemplo, em Roger Bacon (Maierù 1987) e na *Divisão das ciências* de Arnoul de Provence (c. 1250). Arnoul observa que nem Aristóteles nem o uso convencional incluem a *Retórica* e a *Poética* entre as partes da lógica (Lafleur 1988, 342). Gundisalvo distingue ainda, com al-Fārābī, cinco tipos de raciocínio

silogístico, dos quais a demonstração é o mais elevado. A ênfase de Al-Fārābī na demonstração como o principal meio para a aquisição de determinado conhecimento é uma importante inovação da filosofia árabe que chegou ao Ocidente latino por meio de Gundisalvo (Fidora 2007).

A influência da *Enumeração das ciências* de al-Fārābī se estende também a áreas específicas, como a música (Farmer 1934, 31-34). Em geral, as obras de al-Fārābī e Gundisalvo foram fundamentais para a disseminação de uma divisão sistemática das ciências que integrou toda a gama de obras de Aristóteles e um amplo espectro de ciências, muitas das quais eram novas para o Ocidente latino (Burnett 2011).

### 3. A lógica

A influência árabe na lógica é mais tênue do que em outras disciplinas (com exceção da ética) porque apenas algumas obras de lógica árabe foram traduzidas para o latim. As traduções mais influentes foram a *Isagoge* da suma *A cura (al-Shifāʿ)* de Avicena e as *Intenções dos filósofos*, de al-Ghazālī, cuja primeira parte é uma reformulação da lógica aviceniana. Ramón Llull produziu um compêndio árabe do texto de al-Ghazālī, que ele mesmo traduziu para o latim (Lohr 1965). A essas fontes pode-se acrescentar a *Enumeração das ciências*, de al-Fārābī, que transmitiu muito material sobre disciplinas lógicas. A tradução de Hermannus Alemannus do comentário de Averróis sobre a *Poética* foi importante porque permaneceu como a única fonte sobre a poética aristotélica disponível

na Idade Média e teve uma rica transmissão manuscrita (para sua influência no julgamento negativo de Petrarca sobre a poesia árabe, ver Burnett 1997). Outros textos traduzidos permaneceram em grande parte sem influência, como as traduções de Guilherme de Luna de cinco comentários de Averróis às obras lógicas de Aristóteles, ou as traduções de Averróis feitas do hebraico no Renascimento. Em suma, isso significa que o Ocidente latino não estava ciente das partes mais inovadoras da lógica árabe, como a silogística e a lógica modal (Street 2005).

Várias doutrinas específicas da lógica árabe, entretanto, foram muito influentes. Entre elas estava a teoria de Avicena sobre o sujeito da lógica, com a doutrina correlacionada a elas das intenções primeiras e segundas. A alegação básica de Avicena é que a lógica lida com conceitos de segunda ordem. Isso é discutido na parte de lógica de *A cura*, mas explicitado em vocabulário técnico na parte de metafísica (*Metafísica* I.2): “O sujeito da lógica são os conceitos inteligíveis segundos (*al-ma‘ānī al-ma‘qūla al-thāniyya, intentiones intellectae secundo*), que dependem dos conceitos inteligíveis primeiros com relação à maneira pela qual se chega, por meio deles, ao desconhecido a partir do conhecido”. Nessa sentença, “conceito” (*ma‘nan*) é traduzido em latim com o termo *intentio*.

Cabe aqui uma breve observação sobre esse termo: na tradução da literatura do árabe para o latim, *intentio* é muito frequentemente usado para traduzir *ma‘nan*, tendo como consequência o termo *intentio* assumindo um alcance semântico similarmente amplo ao de sua contraparte árabe. Nos escritos de Avicena, *ma‘nan* pode significar “conceito”, mas também “significado” de uma palavra, ou algo

“inteligível” pelo intelecto ou “perceptível” pela estimativa, mas não pelos sentidos externos (sobre a estimativa, ver a seção 5.1). Na epistemologia de Averróis, o termo *ma‘nan* tem um sentido específico como o objeto da memória e um sentido mais amplo como o conteúdo abstraído de formas sensíveis, imaginativas ou inteligíveis (Black 1996, 166).

Na teoria da lógica de Avicena, as intenções segundas são definidas como as propriedades dos conceitos que esses conceitos adquirem quando usados para obter conhecimento, por exemplo: ser um sujeito ou ser um predicado, ser uma premissa ou ser um silogismo. Avicena confirma, assim, que a lógica tem um sujeito próprio e, portanto, torna-se parte da filosofia a pleno direito, e não apenas uma ferramenta para as disciplinas filosóficas (Sabra 1980, 752-753). A definição de lógica de Avicena já aparece em Domingo Gundisalvo (*De divisione philosophiae* 150). Outros autores latinos que adotaram a tese de Avicena de que o sujeito da lógica são as intenções segundas foram Roger Bacon e Tomás de Aquino, seguidos por muitos autores subsequentes, como Pseudo-Robert Kilwardby, Radulphus Brito, Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, Duns Escoto e William de Ockham (Knudsen 1982; Maierù 1987; Perler 1994).

Era uma questão de disputa como as intenções primeira e a segunda diferem, a que elas se referem e qual o status ontológico delas, uma disputa fronteira à epistemologia e à filosofia da mente. Participantes importantes nessa discussão são Roger Bacon, que define as intenções como espécies inteligíveis, ou seja, semelhanças mentais das coisas, e Hervaeus Natalis e Peter Aureoli, que, além de discordarem em muitas questões, sustentam que as intenções não são

idênticas às coisas extramentais nem às qualidades do intelecto, mas têm seu próprio “ser intencional” (*esse intentionale*), que é o resultado de um ato cognitivo (Perler 1994). Essa posição foi criticada tanto por nominalistas quanto por realistas: o nominalista William de Ockham se opôs à reificação das intenções e sustentou que as intenções são sempre sinais naturais na mente e que as intenções segundas são sinais naturais que significam outros sinais naturais (*Summa logicae* I.12); o autor realista Walter Burley rejeita a ideia de um ser especial das intenções e argumenta que as intenções segundas são parte da realidade extramental (Knudsen 1982). A lógica como ciência das intenções segundas continuou a ser um tópico filosófico até o século XVI, especialmente entre os autores tomistas e escotistas.

## 4. A filosofia da natureza

A filosofia da natureza é o campo com o maior número de traduções do árabe para o latim. Os filósofos árabes foram particularmente ativos nessa disciplina, na qual os filósofos latinos estavam particularmente interessados. A filosofia da natureza árabe chegou ao Ocidente latino mais cedo do que as outras disciplinas filosóficas. As traduções médicas e astrológicas do final do século XI e do início do século XII transportaram muito material filosófico da tradição greco-árabe para o mundo latino. Sob a influência dessas fontes árabes, os autores latinos do século XII explicaram os fenômenos naturais recorrendo aos quatro elementos, às quatro qualidades, aos quatro humores, aos três *spiritus* (natural, espiritual, animal) e seus órgãos, à localização das faculdades da alma em

diferentes cavidades do cérebro, à distinção entre o universo sublunar e o celeste, ao movimento circular das esferas celestes e ao uso de conceitos aristotélicos como matéria e forma, ação e paixão, causa e efeito.

Enquanto muitos escritores latinos do século XII continuaram a compreender a natureza em termos da tradição cristã latina, outros, no contexto da chamada “escola de Chartres”, como Guilherme de Conches, Adelardo de Bath, Hermann de Caríntia e Bernardus Silvestris, utilizaram amplamente as novas fontes médicas e astrológicas, muitas vezes combinando-as com as doutrinas do *Timeu* de Platão (Burnett 1982, introdução; cf. também Lemay 1962). Às vezes, eles faziam isso dividindo abertamente sua apresentação em uma seção de acordo com os Padres da Igreja e uma seção de acordo com os filósofos e cientistas naturais (*physici*), os quais integravam material das tradições filosóficas latinas e árabes (por exemplo, os tratados *Philosophia*, de Guilherme de Conches, e *De natura corporis et animae*, de Guilherme de St.-Thierry)

A influência do árabe na filosofia da natureza no final da Idade Média, ou seja, após as traduções de Avicena e Averróis, é particularmente forte na psicologia (seção 5 abaixo). Porém outras disciplinas, como física, cosmologia, meteorologia ou zoologia, também são influenciadas por fontes árabes (ver Mandosio 2018 sobre meteorologia), em particular pelos comentários de Averróis e por suas críticas a Avicena (listadas em Cerami 2018). Várias teses dos grandes comentários de Averróis sobre a *Física* e ao *De caelo* influenciaram a história da física e da cosmologia latinas medievais: a explicação do movimento de projéteis (por exemplo, de uma pedra arremessada)

como o movimento sucessivo do meio; a tese de que o movimento e o tempo diferem na realidade, mas apenas com relação à alma numerada e a teoria de que a esfera celeste está em um lugar apenas acidentalmente na medida em que se move ao redor da Terra em seu centro (Maier 1951; Wood 2010; Trifogli 2000; Trifogli 2010).

Uma questão sobre a qual Avicena e Averróis discordaram foi a “forma da corporeidade” (*ṣūra jismiyya*, *forma corporeitatis*), que, segundo Avicena, é a forma comum de matéria-prima que subjaz todas as formas corpóreas individuais, enquanto Averróis negou que a “forma da corporeidade” seja uma forma da categoria de substância, sendo apenas um acidente a ser identificado com a tridimensionalidade indeterminada (Hyman 1965). Tomás de Aquino rejeitou a ideia de que, antes da alma intelectual, existe uma forma substancial na matéria (*Summa theol.* Ia, q. 76, aa. 4 e 6). O conceito aviceniano foi adotado por outros, como Henrique de Gand e Duns Escoto, e assim serviu à teoria da pluralidade das formas substanciais. O fato de a matéria-prima ter sua própria atualidade tornou-se um princípio que identifica o grupo dos franciscanos nas lutas doutrinárias com os dominicanos. A discussão sobre o conceito de *forma corporeitatis* continuou até o século XVI (Des Chene 2000, 81-93).

Três tópicos importantes da filosofia da natureza são aqui destacados para um tratamento mais detalhado: a eternidade do mundo, a persistência de elementos em um composto e a geração espontânea.

## 4.1 A eternidade do mundo

A teoria grega da eternidade do mundo foi um desafio para a visão cristã de mundo, um desafio reforçado pelo fato de que a teoria foi apoiada por fontes árabes: por Avicena, que a combinou com um conceito metafísico de Deus como “ser necessário em si mesmo”, que é a eterna causa eficiente da existência do mundo celeste e sublunar (ver a seção 6.4 sobre a causa primeira), e por Averróis, que a combinou com uma concepção de Deus como o primeiro motor, cuja existência é provada na filosofia da natureza. Em *Erros dos filósofos*, de Giles de Roma, Avicena e Averróis são acusados de muitos “erros”, mas a eternidade do mundo é a mais importante. Averróis, em particular, é atacado por se opor “ainda mais veementemente do que o filósofo (Aristóteles) àqueles que sustentavam que o mundo tinha tido um começo” (Giles of Rome 1944, 15). A eternidade do mundo e as teses relacionadas foram condenadas como heréticas em 1270 e 1277 pelo bispo parisiense Étienne Tempier (art. 87, 90, 99, 184) (Piché 1999).

No século XIII em diante, a questão foi amplamente discutida pelos escolásticos, que chegaram a uma variedade de posições, mas sustentaram unanimemente que o mundo foi criado no tempo por Deus, o que significa que eles nunca compartilharam totalmente a posição de Avicena ou Averróis. Muitos argumentos da discussão escolástica foram extraídos de autoridades árabes, em especial dos grandes comentários de Averróis ao *De caelo* e à *Física* e da *Metafísica*, de Avicena. Os primeiros traços da influência árabe podem ser encontrados na *Summa de bono* de Filipe, o Chanceler (datada de 1225-1228). Thomas de York, por exemplo, retoma a exposição de Averróis

sobre as quatro principais posições sobre a questão (*Comm. magnum De caelo* I.102; Dales 1990, 81). As passagens extraídas de textos árabes não foram empregadas apenas para defender, mas também para atacar a tese da eternidade. Um argumento particularmente citado com frequência vem das *Intenções dos filósofos*, de al-Ghazālī: se o mundo fosse eterno, um número infinito de almas (imortais) existiria agora, o que é impossível (Dales 1990, 44, 256). Outra fonte muito influente do debate latino foi o *Guia dos perplexos* (II.13-28), de Maimônides. Maimônides argumentou que tanto a eternidade quanto a não- eternidade são filosoficamente possíveis.

O *Comentário às Sentenças* (II, d.1, q.1, a.5), de Tomás de Aquino, é um bom exemplo do impacto das fontes árabes. Entre os argumentos citados de Averróis em favor da eternidade estão o fato de que sempre há outro momento no tempo antes de um momento no tempo; que somente o movimento pode ser a causa de uma mudança do repouso para o movimento; que se o mundo tivesse um começo, um vazio precederia o mundo (*Comm. magnum De caelo* III.29, *Comm. magnum Phys.* VIII.8,9,11,15). Avicena é citado por Tomás como sustentando que a vontade de Deus é imutável e nunca começa de novo (um argumento apresentado também por Averróis), e que é impossível que Deus preceda o mundo em duração porque isso implica que o tempo existia antes do mundo e antes do movimento (*Metafísica* IX.1). Esses argumentos influenciaram claramente a conclusão de Tomás de que a tese da eternidade é a mais provável em termos filosóficos. Entretanto, assim como a criação, a eternidade escapa à demonstração completa. Do ponto de vista da fé, a eternidade do mundo é falsa e herética. Em

seu tratado *Sobre a eternidade do mundo*<sup>3</sup>, Tomás de Aquino, em contraste com a maioria de seus contemporâneos, defende a possibilidade de uma criação eterna, aproximando-se assim da posição de Avicena e de outros pensadores neoplatônicos.

As posições sobre a eternidade do mundo de alguns mestres das artes eram, em alguns casos, muito provocativas. Aos olhos de Siger de Brabante, o filósofo da natureza não pode deixar de concluir que o mundo é eternamente criado, enquanto o metafísico admite que a vontade de Deus é inescrutável e que, portanto, não há certeza sobre a eternidade ou não-eternidade (*De aeternitate mundi; Quaest. in tertium De anima* q.2). Para Boécio de Dácia, o filósofo da natureza tem que inferir a eternidade do movimento a partir dos princípios da filosofia da natureza, mas o metafísico, embora possa demonstrar a existência de uma causa primeira, é incapaz de demonstrar se o mundo é coeterno com a causa primeira ou não-eterno dada à inescrutabilidade da vontade de Deus (*De aeternitate mundi*). Ambos os autores compartilham a convicção de que o filósofo da natureza é forçado a concluir que o mundo é eterno, provocando assim uma oposição teológica. Os argumentos para essa conclusão foram fornecidos em grande parte por fontes árabes.

---

<sup>3</sup> Ndo: há traduções deste texto em português (*Sobre a Eternidade do Mundo*, de Tomás de Aquino: tradução. Trad. T. M. Verza e M. A. D. Custódio. In: Évora; Marques (Eds.). *Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material*. IFCH- Unicamp, 2019, pp. 1-16; Tomás de Aquino / Sigério de Brabante - *A Eternidade do Mundo - De Aeternitate Mundi*. Trad. J. M. da C. Macedo e M. S. de Carvalho. Imago Mundi, 2013).

## 4.2 Os elementos em um composto

No ocidente latino, Avicena e Averróis eram conhecidos como os principais adversários em uma questão muito discutida sobre a teoria dos elementos, especialmente no século XIV. Dado que todas as substâncias físicas (com exceção dos próprios elementos) são misturas de elementos, como os elementos existem nelas? (Maier 1952; Grant 1974, §77, Eichner 2005, 139-145). A resposta de Avicena é que as formas substanciais dos elementos permanecem inalteradas quando um composto é formado; apenas as qualidades dos elementos são alteradas e se unem a uma qualidade média (*qualitas media*) ou complexão (*complexio*). A complexão dispõe a matéria para receber a forma substancial do composto do intelecto agente, o doador das formas (*dator formarum*) (*The Healing: Physics [A cura: Física]* I.10, *On generation [Sobre a geração]* 6). O problema com essa posição, como muitos escolásticos viram, é que vários corpos são combinados em um só, o que não forma uma verdadeira mistura. Averróis rejeita a teoria de Avicena e argumenta que as formas substanciais dos elementos são diminuídas no composto (*Comm. magnum De caelo* III.67). A forma do composto é “composta” das formas elementares (*Comm. magnum Metaph.* XII.22). Para não violar o princípio de Aristóteles de que as formas substanciais não podem ser diminuídas ou aumentadas (um homem não é mais homem do que outro), Averróis argumentou que as formas elementares não são formas substanciais em sentido pleno.

Uma terceira alternativa influente foi proposta por Tomás de Aquino. Tomás argumentou que as formas substanciais dos elementos são destruídas e que somente as qualidades contribuem para a

mistura. Tomás compartilha a convicção de Avicena de que toda forma pressupõe uma certa disposição material, que é a qualidade média característica do composto. Contudo ele se desvia de Avicena no sentido de que as formas dos elementos não são preservadas; elas estão apenas virtualmente presentes no composto na medida em que seus poderes sobrevivem (*De mixtione elementorum, cf. Summa theol. Ia, q. 76, a. 4*). A posição de Tomás encontrou muitos adeptos. O problema dela é que os corpos físicos não podem ser verdadeiramente chamados de misturas de elementos.

A teoria de Avicena sobre a permanência das formas substanciais foi mencionada com frequência, mas raramente aceita no ocidente latino. A posição de Averróis, a de que as formas elementares podem ser diminuídas e aumentadas, encontrou muitos apoiadores, entre eles Henrique de Gand, Pedro Olívio, Ricardo de Middleton, João de Jandun e vários membros da escola de Merton do século XIV (Maier 1952, 36-46). Muitos autores aceitam a posição de Averróis com modificações, especialmente ao reinterpretar a tese da intensão e remissão das formas elementares. Henry Bate e Dietrich de Freiberg argumentam que as formas diminuídas assumem o caráter de formas potenciais e, assim, juntam-se à matéria do composto; a forma do composto é uma forma adicionada a essas formas diminuídas. Para Averróis, ao contrário, a combinação das formas reduzidas era idêntica à nova forma do composto. Na Renascença, a questão continuou a ser discutida. Houve discordância até mesmo entre os seguidores de Averróis. Alguns, como Marcantonio Zimara, sustentavam que a forma do composto era adicionada às outras

formas, outros, como Jacopo Zabarella, argumentavam contra essa adição (Maier 1952, 46-69).

### 4.3 Geração espontânea

A geração espontânea, ou seja, a geração de vida sem que haja um genitor, como quando os vermes crescem na decomposição, é uma questão muito discutida na física e na metafísica medievais. As explicações conflitantes do fenômeno por Avicena e Averróis determinaram muito a discussão latina até o século XVI. Enquanto Avicena sustenta que a geração espontânea depende de misturas cada vez mais refinadas de qualidades elementares que desencadeiam a emanção de formas do intelecto agente, o doador das formas (*The Healing: Meteorology* [A cura: meteorológicos] II.6: *On Floods* [Sobre enchentes]), Averróis explica o fenômeno com a influência de certas constelações celestes que atualizam formas potenciais na água ou na terra. Avicena e Averróis também discordam sobre o caso especial da geração espontânea de seres humanos, que Avicena considera possível, enquanto Averróis não. Para Averróis, todos os animais criados espontaneamente não são verdadeiros, mas animais anormais e monstruosos (*Comm. magnum Metaph.* II.15, VII.31, XII.13,18) (Bertolacci 2013a).

No ocidente latino, a explicação de Averróis dominou a discussão por vários séculos (Hasse 2007a). Tomás de Aquino argumenta que não há necessidade de assumir a existência de um doador de formas aviceniano para explicar a geração espontânea, uma vez que o poder celeste é suficiente para produzir animais comuns a

partir da matéria. Seres mais complexos, no entanto, como cavalos e seres humanos, não podem ser produzidos apenas pelo poder celeste sem o poder formativo do sêmen (*Quaest. de potentia*, qu. 3, a. 8, 9, 11). A posição de Tomás foi chamada de *via media* por autores posteriores, ou seja, o meio termo entre Avicena e Averróis, já que Tomás rejeitou a teoria de Avicena, mas também modificou a posição de Averróis ao tratar a geração espontânea como um fenômeno natural, e não milagroso.

A teoria de Averróis sobre a influência celeste e a teoria da via média de Tomás de Aquino se tornaram comuns na Idade Média latina. Alguns autores, entretanto, seguiram Avicena ao permitir a geração espontânea de seres humanos, entre eles Alberto Magno, Blasio de Parma e, na Renascença, Pietro Pomponazzi, Paolo Ricci e Tiberio Russiliano. Pomponazzi torna a geração espontânea de seres humanos dependente da conjunção dos planetas superiores Júpiter e Saturno, introduzindo assim outra teoria árabe na discussão: a teoria astrológica das grandes conjunções de Albumasar (Nardi 1965).

Uma versão modificada da teoria de Avicena sobre o doador de formas aparece em Jean Buridan, que se desvia da posição dominante de que a forma dos seres humanos vem de fora, ou seja, de Deus, enquanto a dos animais é formada a partir da matéria. Por outro lado, Buridan sustenta que todas as formas são dadas por uma substância incorpórea separada, que ele chama de Deus. O fenômeno da geração espontânea apoia essa posição, uma vez que não pode ser explicado pela influência das estrelas, que é muito fraca e imperfeita para gerar animais (*In Metaphysicen Aristotelis* lib. 8, q. 9). O que não aparece em

Buridan é a teoria de Avicena sobre as misturas subsequentes de qualidades elementares.

## 5. Psicologia

Na psicologia latina, a influência das obras árabes é particularmente forte e perdurou até o século XVI. Avicena e Averróis, os filósofos mais influentes, apresentaram ao ocidente uma psicologia das faculdades na tradição de Aristóteles e enriquecida pelas doutrinas médicas greco-árabes, como as cavidades do cérebro, os nervos e os espíritos que transportam informações no corpo. A partir de 1220, aproximadamente, toda a gama de faculdades avicenianas (vegetativa, sentidos externos e internos, as faculdades motoras, o intelecto prático e teórico) aparece em tratados latinos de mestres de artes e teólogos. Esse sistema de faculdades permanece, em geral, padrão por muito tempo em manuais filosóficos, desde o anônimo *Filosofia dos simples* (*Philosophia pauperum*) e o *Espelho da natureza* (*Speculum naturale*), de Vicente de Beauvais no século XIII, até a *Pérola filosófica* (*Margarita philosophica*) da década de 1490. Também influente foi a definição de Avicena da alma como uma substância separada (Hasse 2008) e seu experimento de pensamento do “Homem Voador” (Hasse 2000, 80-92).

Averróis discordou de Avicena em vários tópicos relativos à psicologia das faculdades, por exemplo: sobre o órgão e o meio do tato, sobre a transmissão material ou imaterial de odores e sobre o fato de os seres humanos terem ou não uma faculdade estimativa. Essas

controvérsias tiveram continuidade na tradição latina. As partes mais influentes da doutrina psicológica importadas dos árabes provavelmente foram a teoria da estimativa (*wahm*) de Avicena, sua teoria dos intelectos potencial, adquirido e agente e a tese de Averróis de que há um único intelecto para todos os seres humanos.

## 5.1 A estimativa

Avicena argumentou em seu *Livro da alma* I.5 e IV.3 (o *De anima* do *Livro da cura*) que os seres humanos e os animais compartilham um sentido interno chamado estimativa (*wahm*, *aestimatio*), que percebe as chamadas “intenções” (*ma‘ānin*, *intentiones*) de um objeto, como hostilidade e amizade: a ovelha percebe a hostilidade do lobo e julga que o lobo deve ser evitado. Os ingredientes básicos dessa teoria foram adotados por muitos escritores escolásticos. Entretanto, houve discordância em relação a várias questões: em primeiro lugar, Averróis e Tomás de Aquino (em oposição a Avicena, Alberto Magno e outros) argumentaram que a estimativa existia apenas nos animais, mas não nos seres humanos. Para explicar as reações instintivas nos seres humanos, não é necessário, argumentam eles, assumir a existência de uma faculdade além da faculdade cogitativa, ou *ratio particularis*, como Tomás a chama (*Summa theologiae* Ia, q. 81, a. 3c). Em segundo lugar, os escritores escolásticos estavam divididos quanto ao fato de as intenções serem percebidas no objeto, como dizem Avicena e Tomás de Aquino (cf. também John Blund, *Tractatus de anima*, cap. 19), ou abstraídas das formas sensoriais, como argumentam, por exemplo, Alberto Magno e Jean Buridan (Albertus, *De anima* II.4.7; Buridan,

*Quaestiones de anima* II.22) (Black 2000; Hasse 2000, 141-153; cf. também Black 2011). Em terceiro lugar, houve discordância sobre a noção de “juízo animal” propagada por Avicena. Nominalistas como Adam Wodeham argumentam que os julgamentos sempre envolvem a formação de uma sentença complexa, o que pressupõe capacidades linguísticas; os animais, portanto, nunca julgam de fato (Perler 2006).

## 5.2 O intelecto agente

Típica da teoria do intelecto árabe é a distinção entre vários graus ou níveis de intelecto, desde um intelecto totalmente potencial até um intelecto perpetuamente ativo, e a suposição, herdada de filósofos gregos posteriores, de que o intelecto agente é uma entidade separada do ser humano. Al-Fārābī, Avicena e Averróis identificam o intelecto agente com a mais baixa das inteligências cosmológicas e argumentam que o intelecto humano é capaz de se unir ao intelecto agente. A grande maioria dos autores escolásticos ensina que o intelecto potencial e o agente são partes da alma, mas também existia uma corrente que adotava a ideia árabe de um intelecto agente separado (por exemplo, Domingo Gundisalvo e Pedro Hispano). Vários autores escolásticos identificam o intelecto agente com Deus com base na autoridade de Avicena e Agostinho -- uma posição que os estudiosos modernos rotularam de “augustinianismo avicenisante” (Gilson 1926/27, 102). Entre os primeiros expoentes da doutrina está Jean de la Rochelle, cujas obras psicológicas foram escritas na década de 1230. Ele ensina que o termo “intelecto agente” se refere a Deus, ao

intelecto dos anjos ou à luz interna dos seres humanos, dependendo de quais objetos intelectuais são apreendidos pelo intelecto humano (*Summa de anima* 116). Essa doutrina reaparece na década de 1240 na *Summa fratris Alexandri* e em Vicente de Beauvais. Os adeptos posteriores são Roger Bacon, John Pecham, Roger Marston, Vital du Four e também Henrique de Gand (embora apenas em partes de sua obra). Mas outros escolásticos discordam. Adam de Buckfield, Boaventura e Tomás de Aquino criticam teólogos não nomeados por identificarem o intelecto agente com Deus. Como mostra a evidência filológica, eles se referem à corrente mencionada acima, que começa com Jean de la Rochelle. Tomás rejeita a tese porque a interpreta em termos iluminacionistas e a considera incompatível com sua própria epistemologia da abstração (*Summa contra gentiles* II.74). Deve-se observar, entretanto, que a epistemologia de Avicena combina aspectos abstracionistas e emanacionistas e que sua teoria da abstração também atraiu leitores latinos (Hasse 2001, mas cf. McGinnis 2007 e Black 2014).

### 5.3 Os quatro intelectos

Avicena distingue quatro diferentes estados do intelecto humano, que não são diferentes faculdades da alma, mas diferentes fases da intelecção: três intelectos potenciais, chamados de material, *in habitu*, *in effectu*, e um intelecto que entende em ato, o “intelecto adquirido” (*al-‘aql al-mustafād*, *intellectus adeptus*). O primeiro intelecto potencial é pura potencialidade para saber qualquer coisa; o segundo intelecto potencial conhece axiomas como “o todo é maior

do que a parte”; o terceiro já adquiriu conclusões por meio do raciocínio silogístico e da intuição de termos médios, mas não os considera no momento; o “intelecto adquirido” surge quando o intelecto humano se conecta com o intelecto agente (*De anima* I.5). Essa teoria exerceu profunda influência sobre a teoria escolástica do intelecto, especialmente no período que vai de Domingo Gundisalvo até Alberto Magno. Os escolásticos herdaram de Avicena a ideia principal de que a atividade do intelecto humano pode ser diferenciada em diferentes fases de desenvolvimento gradual e em diferentes atos de raciocínio silogístico (Hasse 2000, cap. II.6).

Um passo importante na recepção da doutrina é o tratado anônimo *De anima et de potentiis eius*, de um mestre de artes parisiense de aproximadamente 1225 (Gauthier 1982a, 53). Esse autor adota de Avicena os três primeiros níveis do intelecto, o primeiro sendo pura potencialidade, o segundo conhecendo as primeiras proposições, o terceiro as conclusões, e os combina com os ensinamentos dos *Segundos analíticos* de Aristóteles (I.3 e II.19) sobre o intelecto conhecendo axiomas e princípios. Jean de la Rochelle continua nessa linha e chama o segundo intelecto de *intellectus principiorum*, o terceiro de *intellectus conclusionum* e usa um termo boeciano para os axiomas do segundo intelecto: “noção comum da mente” (*communis animi conceptio*), combinando assim a doutrina aviceniana com a teoria axiomática latina (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* II.18).

Nos escritos de Alberto Magno, a influência de Avicena é combinada com a de Averróis, que distingue dois intelectos além do intelecto agente separado: o intelecto material, que é pura

potencialidade (e único, ver a seção 5.4 abaixo) e o intelecto especulativo, que é a atualidade do inteligível apreendido. Tanto Averróis quanto Avicena ensinam que o intelecto humano e o agente se unem no momento da intelectção. Averróis, em particular, afirma que uma conjunção perfeita com o intelecto agente resulta em um conhecimento semelhante ao de Deus e que tal conjunção é possível nesta vida (*Comm. magnum De anima* III.5 e III.36).

Alberto Magno, em seu antigo *De homine* (qu. 56, a. 3), adota a doutrina aviceniana de três intelectos potenciais em sua reformulação escolástica, mas em suas obras posteriores, sob a influência de Averróis, transforma-a em uma teoria da ascensão intelectual. O nível mais alto do intelecto humano é chamado de “intelecto adquirido” (*intellectus adeptus*) e resulta da conjunção entre o intelecto potencial e o agente, ambas partes da alma humana. Nesse estágio, o intelecto é capaz de compreender todo o conhecimento intelectual e não precisa recorrer aos sentidos novamente. Em virtude desse intelecto, o ser humano se torna semelhante a Deus (*De anima* 3.3.11) (de Libera 2005, 325-327). Tomás de Aquino discorda veementemente. O intelecto nunca pode prescindir dos sentidos, pois precisa dos fantasmas para conceber uma forma intelectual. É por isso que o conhecimento intelectual perfeito não é possível nesta vida (*Summa theol.* Ia, q. 84, a. 7).

## 5.4 A tese da unicidade de Averróis

A doutrina filosófica mais conhecida de Averróis sustenta que existe apenas um intelecto para todos os seres humanos. A doutrina é

às vezes chamada de “monopsiquismo”, mas esse é um termo problemático, pois a tese da unicidade de Averróis diz respeito ao intelecto, não à alma. A teoria de Averróis tem um propósito epistemológico e ontológico. Por um lado, Averróis quer explicar como os inteligíveis universais podem ser conhecidos; por outro lado, ele quer explicar a afirmação de Aristóteles de que o intelecto é pura potencialidade e não se mistura com o corpo (*Comm. magnum De anima* III.5). Muitos leitores da escolástica ficaram preocupados com o problema de saber se o intelecto material (ou potencial), caso exista, pode ser a forma do corpo. Esse problema não foi abordado diretamente pelo próprio Averróis, mas por muitos de seus partidários latinos.

Os estudiosos modernos ainda estão divididos quanto à importância da corrente do averroísmo no século XIII (para a discussão mais recente, ver Imbach 1991; Hayoun/de Libera 1991; Bianchi 1993; Niewöhner/Sturlese 1994; Kuksewicz 1997; Brenet 2003, 21-22; Coccia 2005, 20-53; Hasse 2007b; Martin 2007; Calma 2010, 11-20, 367-373; Martin 2013; Akasoy & Giglioni 2013). Argumentou-se, por exemplo, que os “aristotélicos radicais” do século XIII não eram “averroístas” em sentido estrito (Van Steenberghen 1974, 531-534). Mas uma coisa é certa: havia pelo menos quatro grupos de autores que adotaram explicitamente a tese da unicidade em um de seus escritos: Siger de Brabante e possivelmente outros mestres de artes na Paris do final do século XIII; um segundo grupo parisiense no início do século XIV em torno de Thomas Wilton, Jean de Jandun e John Baconthorpe; vários mestres de artes italianos na Universidade de Bolonha no século

XIV e um grupo maior de autores na Itália renascentista e especialmente em Pádua.

Quando os medievais usavam o termo latino averroísta, eles se referiam aos autores pertencentes a esses grupos. O termo “averroísta” entrou em uso no final do século XIII, mas em raras ocasiões. A primeira aparição, como podemos ver hoje, foi no tratado de Tomás de Aquino *Sobre a unidade do intelecto* (*De unitate intellectus*). A frase adicional do título *contra os averroístas* aparece apenas na tradição de manuscritos posteriores e é improvável que seja autêntica. Foi nas décadas em torno de 1500 que o termo foi usado com mais frequência. *Averroistae* eram os associados principalmente à tese da unicidade, mas também a teorias sobre a eternidade do mundo, o conhecimento de Deus sobre o mundo, a matéria-prima e a felicidade (Kuksewicz 1997, 93-96; Calma 2010). No Renascimento, *averroísta* também foi usado, com uma conotação positiva, para se referir a especialistas em Averróis (Martin 2007; Martin 2013). Um uso historiográfico sensato do termo “averroísmo” deve estar vinculado aos usos medievais e renascentistas. Em particular, dois sentidos do termo “averroísmo” parecem historicamente legítimos: como significando uma corrente de seguidores de Averróis que defendem doutrinas teologicamente controversas, ou como significando uma corrente de especialistas em Averróis. O primeiro sentido tem uma tradição mais longa na Idade Média e nos estudos modernos e, portanto, deve ser preferido em geral. Alguns historiadores modernos usam o termo “averroísmo” em um sentido muito mais amplo para todas as influências do pensamento de Averróis (por exemplo, Gauthier 1982, 334-335; Calma 2010, 368-369); os chamados “averroísmos” seriam então encontrados,

por exemplo, em quase todos os comentários latinos a Aristóteles do final da Idade Média. Esse uso, entretanto, ignora as raízes históricas do significado do termo.

Siger de Brabante (m. 1284) e Jean de Jandun (m. 1328) foram os averroístas mais conhecidos e influentes. Siger, em sua primeira e mais explicitamente averroísta obra sobre a alma, argumenta que o intelecto separado e eterno está unido ao corpo apenas em uma união operacional e que a verdadeira forma do corpo é a alma sensível (*Quaest. in tertium de anima*, esp. q. 3 e 9). Sob a influência de Tomás de Aquino e outros, Siger posteriormente revisou sua posição. Para João de Jandun, a alma intelectiva, que em si mesma é una e separada, opera dentro do corpo. Ela se une ao corpo somente com a ajuda dos fantasmas (Brenet, 2003). Os averroístas renascentistas Agostino Nifo e Luca Prassicio argumentaram que Siger e João de Jandun professavam posições conflitantes: eles interpretaram que Siger sustentava que o intelecto único pode ser unido ao corpo como forma e João de Jandun que não. Outro averroísta influente foi John Baconthorpe (m. 1345/48): ele desenvolveu a teoria da chamada “dupla conjunção” (*copulatio bifaria*) entre o intelecto e os fantasmas corporais, uma epistemológica e outra ontológica. A conjunção ontológica pressupõe uma união do intelecto único e do ser humano de modo que o intelecto se torne uma faculdade humana (Etzwiler 1971, 266-269). Entre os mais explícitos e declarados averroístas da Renascença estavam Nicoletto Vernia (m. 1499) e Luca Prassicio (m. 1533). A tese da unicidade foi bem-sucedida entre os autores latinos, não apenas porque Averróis, como comentador, havia se tornado uma autoridade excepcional na educação universitária, mas também

porque era atraente do ponto de vista filosófico: explicava a possibilidade do conhecimento dos universais e assegurava que a alma intelectual, conforme exigido por Aristóteles (*De anima* III.4, 429a22-25), não estava misturada com o corpo.

A tese da unicidade foi incluída entre as doutrinas condenadas em 1270 e 1277 em Paris (art. 32) e em 1489 em Pádua pelos bispos locais. De um ponto de vista teológico, a principal desvantagem dela era o conflito com a doutrina da imortalidade individual. O principal contra-argumento filosófico, apresentado pela primeira vez pelo próprio Averróis (*Comm. magnum De anima*, 393) e formulado de forma poderosa por Tomás de Aquino, foi que a tese da unicidade não poderia explicar o fato de que “esse homem individual pensa”, como Tomás coloca (“*hic homo singularis intelligit*”, *De unitate intellectus* III) (Black 2004). A resposta padrão de Averróis e seus seguidores foi que a forma inteligível está ligada ao ser humano individual por meio da forma imaginativa atualizada, que é particular. Dessa forma, é possível o conhecimento individual de formas universais.

As décadas em torno de 1500 viram a maré alta da corrente averroísta, até onde podemos discernir hoje (Schmitt 1979; Akasoy & Giglioni 2013). Isso é indicado por várias evidências: o uso frequente do termo averroísta, o número significativo de autores que adotam a tese da unicidade em uma de suas obras, a composição de metacomentários sobre os comentários de Averróis e, finalmente, o fato de que a interpretação correta da posição filosófica de Averróis tornou-se uma questão de disputa entre seus partidários (por exemplo, entre Nifo, Trombetta, Zimara, Pomponazzi e Prassicio). A tese da unicidade perdeu seu apelo em meados do século XVI, com o

advento de novas tendências do aristotelismo que deram explicações alternativas para a intelecção universal (por exemplo, Melanchthon, Zabarella e Suarez) (Hasse 2016, cap. 5).

## 5. 5 As teorias naturalistas da profecia

A interpretação filosófica de profecias e milagres é uma característica típica da filosofia árabe. O ocidente latino não estava familiarizado com o conceito de al-Fārābī do profeta-filósofo, o líder da cidade excelente, mas com partes das teorias de al-Kindī e Avicena. A linha geral da teoria naturalista da profecia de Avicena, que descreve a profecia como resultado de faculdades extraordinárias da alma, foi criticada por Tomás de Aquino. Tomás admite que também há “profecia natural” que resulta do contato da imaginação e do intelecto humanos com os corpos celestes e os anjos, mas a “profecia divina” depende inteiramente de Deus, e não da preparação da alma humana (*Quaest. de veritate*, q. 12, a. 1 e 3).

Entre as especificidades da teoria da profecia, a realização de milagres recebeu a maior atenção pelo ocidente latino. A explicação de al-Kindī e Avicena sobre milagres é naturalista no sentido de que nenhuma das teorias envolve fatores divinos. Al-Kindī argumenta em *Sobre os raios* (*De radiis*, existente apenas em latim) que se uma pessoa concebe uma imagem corpórea em sua imaginação, a imagem assume uma existência material no *spiritus* que pertence à faculdade. O *spiritus*, por sua vez, emite raios que alteram os objetos no mundo externo (d'Alverny & Hudry 1975, 230-1). Uma alternativa a essa teoria da extramissão é formulada por Avicena, que afirma que as pessoas

que aperfeiçoaram seu corpo e sua alma são capazes de afetar diretamente a matéria externa do mundo e podem produzir chuva, estações férteis e coisas do gênero – pelo puro poder da vontade. Avicena chega a essa conclusão generalizando o princípio de que existem causas psíquicas para os efeitos materiais (*De anima* IV.4).

Alberto Magno rejeita a teoria da ação à distância (*long-distance*) de Avicena porque ela rompe com a regra aristotélica de que não há causalidade eficiente sem contato material (*De sensu et sensato* 1.10). Tomás de Aquino segue uma terceira alternativa: que os poderes psíquicos podem mover o meio intermediário e, assim, agir indiretamente sobre objetos externos, o que explica o dano causado pelo mau-olhado. Tomás se baseia em uma passagem da obra *Sobre os sonhos*, de Aristóteles, na qual o ar é movido e afetado pelos olhos de mulheres menstruadas (459b23-60a24). Os verdadeiros milagres, entretanto, são sempre produzidos por Deus (*Summa theol.* Ia, q.117, a. 3). No final da Idade Média, a teoria aristotélica do meio móvel provou ser mais bem-sucedida do que as teorias de extramissão e ação à distância de al-Kindī e Avicena. Uma exceção é Roger Bacon, que ensina que algumas pessoas são capazes de enviar “poderes, formas e calor” para alterar corpos externos. Bacon emprega a teoria de extramissão de al-Kindī para explicar a magia como um fenômeno puramente natural (em *De secretis operibus artis et naturae*).

O auge das teorias árabes sobre os milagres ocorreu na Renascença (Hasse 2007c, 121- 125). Marsilio Ficino, em sua *Teologia platônica* (*Theologia platonica* XIII.4.8-9), explica efeitos de longa distância, como o mau-olhado, com um modelo de extramissão que lembra o de al-Kindī: o mau-olhado é explicado com vapores emitidos

pelos olhos do feiticeiro que atingem e afligem a vítima. Os verdadeiros milagres, no entanto, não podem ser realizados sem a assistência de Deus. Andrea Cattani (m. 1506) adota explicitamente a teoria de Avicena de que as almas nobres são capazes de influenciar o mundo externo sem mediação, mas vincula essa capacidade extraordinária à inspiração do Espírito Santo. Essas reservas não aparecem na adoção da teoria por Pietro Bairo (m. 1558). Pietro Pomponazzi (m. 1525) discute a posição de Avicena, mas favorece uma teoria de extramissão: ele explica um milagre contemporâneo na cidade de Aquila pela transmissão de vapores que são emitidos pelos olhos dos observadores (em *De naturalium effectuum causis sive de incantationibus*, 237-8).

## 6. Metafísica

As duas fontes árabes mais importantes da metafísica latina medieval são a parte de metafísica (*Ilāhiyyāt*) da suma filosófica de Avicena, o *Livro da Cura* (*al-Shifā'*), aqui referida como sua *Metafísica* (Hasse & Bertolacci 2012) e o *Grande comentário à Metafísica*, de Averróis (Bertolacci 2009). O tratado de Avicena apresentou a metafísica como uma disciplina totalmente sistemática e combinou as tradições aristotélica e neoplatônica. O comentário de Averróis provou ser uma ferramenta indispensável para a compreensão do texto de Aristóteles e ofereceu uma alternativa à posição de Avicena em várias questões importantes. O *Intenções dos filósofos*, de Al-Ghazālī, também contribuiu muito para a disseminação da metafísica

aviceniana no ocidente latino (Minnema 2014; Minnema 2017). Outro texto muito influente foi o *Discurso sobre o bem puro* (*Kalām fī maḥd al-khayr, Liber de pura bonitate*), conhecido em latim também como *Livro das causas* (*Liber de causis*). O autor árabe anônimo do tratado reorganizou passagens dos *Elementos de teologia*, de Proclo a partir de uma perspectiva monoteísta, criacionista e plotiniana, e as combinou com doutrinas de fontes plotinianas e aristotélicas. Em 1255, o texto latino passou a fazer parte do currículo de estudo obrigatório da Faculdade de Artes de Paris, juntamente com as obras de Aristóteles, o que fez com que o texto recebesse muitos comentários e desfrutasse de uma extraordinária transmissão em mais de 237 manuscritos (Taylor, 1983). O *Liber de causis* foi considerado por muito tempo como um texto autêntico de Aristóteles. Quando Guilherme de Moerbeke, em 1268, traduziu os *Elementos de teologia*, de Proclo para o latim, Tomás de Aquino conseguiu identificar Proclo como a principal fonte do texto. No entanto, o *Liber de causis* continuou popular. Pelo menos 74 comentários dos séculos XII a XV atestam sua grande influência (d'Ancona Costa 1995, 195-258; Fidora/Niederberger 2001, 205-247; Calma 2016, I, 20-21).

## 6.1 O sujeito da metafísica

Era bem conhecido entre os escolásticos que Avicena e Averróis discordavam sobre o sujeito da metafísica. Nos dois capítulos iniciais da *Metafísica*, Avicena argumenta que nenhuma ciência pode demonstrar a existência de seu próprio sujeito e que, portanto, Deus, cuja existência é provada na metafísica, não pode ser seu sujeito. O

sujeito (*mawḍūʿ*, *subiectum*) da metafísica é o ser enquanto ser. O que se busca (*maḍūʿ*, *subiectum*) é o ser enquanto ser. O que é buscado (*maṭlūb*, *quaesitum*) na metafísica é aquilo que acompanha incondicionalmente o ser: como as causas do ser, entre as quais Deus é a primeira. Averróis rebateu que a existência do primeiro princípio não pode ser demonstrada na metafísica, uma vez que tal prova só pode começar com os efeitos de Deus e com o movimento em particular. É por isso que a prova de Deus pertence à física. O sujeito da metafísica são os seres separáveis, entre os quais está Deus, como argumenta Averróis no *Grande comentário à Física* (cap. I.83, mas em outras obras ele atribui essa função ao ser como ser; ver Bertolacci 2007).

A maioria dos autores escolásticos defendia a posição de Avicena em detrimento da de Averróis, mas dentro dessa posição dominante houve discordância sobre a maneira como Deus se relaciona com o sujeito da metafísica, o ser enquanto ser. Alberto Magno defende Avicena contra as críticas de Averróis. O ser enquanto ser é o sujeito metafísica, enquanto as divisões e os acidentes (paixões) do ser são o que se busca, entre eles Deus e os seres divinos separados (*Metaph.* I.2, *Phys.* I.3.18). A posição de Tomás de Aquino é novamente muito influenciada por Avicena: o sujeito da metafísica é o ser enquanto ser (ou *ens commune*), enquanto Deus é o que se busca nessa ciência, na medida em que ele é a causa de todo o ser (*In Metaph.*, prooem.). Mas, além de Avicena, Tomás argumenta que Deus é o sujeito de uma ciência diferente, cujos princípios são dados na revelação: a teologia (*Summa theol.* Ia, q.1).

Houve três posições principais sobre a questão no ocidente latino (Zimmermann 1998): Alberto e Tomás fazem de Deus um sujeito da metafísica apenas como causa do sujeito; um segundo grupo, entre eles Roger Bacon e Giles de Roma, sustenta que Deus é um dos vários sujeitos da metafísica; um terceiro grupo argumenta que Deus é parte do sujeito da metafísica. A última posição foi formulada de modo influente por Henrique de Gand (Pickavé, 2007) e adotada por muitos outros autores, entre eles Duns Escoto. Escoto desenvolve seu próprio ponto de vista contra as autoridades de Avicena, Averróis e Henrique de Gand. Ele concorda com Avicena que o ser como ser é o sujeito e que a noção de ser inclui todo ser, seja ele material ou imaterial. Para Escoto, essa noção de ser inclui explicitamente Deus no sujeito da metafísica (Zimmermann 1998, 294-329).

## 6.2 Os conceitos primeiros

No capítulo I.5 de sua *Metafísica*, Avicena argumenta que, assim como há sentenças primeiras e autoevidentes, há também conceitos fundamentais, primeiros conhecidos e autoevidentes, que são comuns a todos os seres: “o existente”, “a coisa”, “o necessário”. Foi devido a Avicena que o *primum cognitum*, o primeiro objeto de conhecimento, tornou-se um tópico central da metafísica latina medieval. A questão do *primum cognitum* foi respondida de várias maneiras. Para Guibert de Tournai, Boaventura e Henrique de Gand, Deus é o *primum cognitum* (Goris 1999), para Tomás de Aquino e Duns Escoto é o ser (*ens*), para Berthold de Moosburg é o bem (*bonum*). Um exemplo de uma teoria do *primum cognitum* influenciada por Avicena é a de

Tomás de Aquino. Não pode haver um regresso ao infinito, nem na ordem da demonstração, nem na ordem da definição, argumenta Tomás. É por isso que existe um conceito primeiro: “ser”. Ele é o primeiro a ser apreendido pela mente e é irrestritamente universal. Para Tomás, no entanto, é específico o fato de que a ordem da definição e da demonstração não estão no mesmo nível. O princípio da contradição repousa (*fundatur*) em uma base conceitual uma vez que pode ser reduzido aos termos dos quais é composto, entre os quais “ser” é o primeiro (*In Metaph.* IV.6; Aertsen 1996, 146-151).

A teoria dos conceitos primários de Avicena foi uma fonte importante para a teoria dos conceitos transcendentais que os filósofos escolásticos desenvolveram no século XIII inspirando-se em Aristóteles, em Avicena e na tradição dionisiaca (Aertsen 2008; Aertsen 2012; Pini 2012). Avicena legou para a discussão dos transcendentais não apenas ensinamentos específicos sobre as noções de “ser”, “um” e “coisa”, mas também a ideia geral de que, ontologicamente, os conceitos primeiros são os mais comuns, pois são verdadeiros para tudo, e que, epistemologicamente, são os primeiros a serem conhecidos, pois são autoevidentes e não redutíveis a conceitos anteriores.

### 6.3 Essência e existência, universais e indivíduos

Entre as doutrinas filosóficas mais influentes de origem árabe está a distinção entre essência (*māhiyya*, *essentia*) e existência (*wujūd*, *ens*), que o ocidente latino conheceu por meio da *Metafísica* de

Avicena, capítulos I.5 e V.1-2. A distinção foi muito influente historicamente: encontrou adeptos entre os filósofos e teólogos das culturas árabe, hebraica e latina. A distinção entre essência e existência foi usada por Avicena em vários contextos metafísicos, ou seja, na discussão de conceitos primeiros, de universais e da causa primeira. A apresentação a seguir se concentra no contexto dos universais. A ideia central de Avicena era diferenciar entre dois componentes dos universais: essência e universalidade. A essência da “cavalidade”, para usar o exemplo de Avicena (*Metafísica* V.1), não é, em si mesma, nem universal nem particular. Somente a existência, que em si mesma é distinta da essência, acrescenta universalidade ou particularidade, dependendo do fato de a “cavalidade” existir na mente, ou seja, como um universal, ou no mundo externo, ou seja, como um particular. Em alguns de seus escritos, Avicena enfatiza que só há universalidade se a essência for encontrada em vários objetos do mundo externo (Marmura 1979, 49).

Tomás de Aquino adota a distinção de Avicena já em um de seus primeiros textos, *Sobre o ente e a essência* (*De ente et essentia* IV). A essência pode ser considerada em si mesma ou com relação à sua existência na alma ou nas coisas particulares. A universalidade e a particularidade são acidentes da essência, que em si mesma não é nem universal nem particular. Tomás de Aquino adota a expressão “acidentes da essência” de Averróis (*Comm. magnum Metaph.* IV.3). O universal, de acordo com Tomás, é uma *natura communis*, que tem existência apenas no intelecto. Os indivíduos são essências individuadas pela matéria com dimensões quantitativas, mas somente no momento de sua origem: a individuação posterior é devida à forma.

Em escritos posteriores, Tomás desenvolve seu conceito de essência e existência de modo que a existência é aquilo que atualiza a essência (*Summa theol.* Ia, q. 3, a. 4) (Wippel 1990; Black 1999).

Um defensor influente da distinção real entre essência e existência foi Giles de Roma. Como ele usa a terminologia de “coisa” (*res*) para ambos os conceitos, ele foi criticado por transformar a “existência” em uma coisa, a qual existe apenas se outra coisa “existência” for adicionada, e assim por diante *ad infinitum*. Esse argumento foi expresso contra a distinção real por Siger de Brabante e Godfrey de Fontaines (Wippel, 1982), mas originalmente vem de Averróis, que rejeita categoricamente a distinção de Avicena em seu *Grande comentário à Metafísica* (IV.3).

Enquanto alguns autores adotam a posição extrema de que há apenas uma distinção mental entre essência e existência, Henry de Ghent desenvolve uma versão modificada da teoria de Avicena. Ele distingue entre a essência em si mesma e como existindo, ou seja, existindo na mente ou no mundo externo. Mas ele atribui um tipo específico de existência à essência em si mesma (*Quodlibet* I, 9 e III, 9): *esse essentiae* (“ser essencial”), que é a relação eterna da essência com Deus como sua causa. O *esse existentiae*, em contraste, é a existência em ato da essência. Henry desenvolve, assim, uma teoria de como as essências existem antes de sua existência delas em ato na mente ou no mundo, oferecendo mais detalhes, baseando-se em uma breve e provisória referência na *Metafísica* I.5 de Avicena, à “existência própria” (*esse proprium*) das essências.

Duns Escoto também se inspira na ideia aviceniana de que a natureza comum (*natura communis*), como Escoto a chama, não é

nem verdadeiramente universal nem verdadeiramente particular em si mesma e que é universal apenas como um objeto do intelecto. Mas a explicação de Escoto sobre a individuação é diferente: a natureza comum é particular somente por causa de uma segunda “realidade” no objeto, um princípio de individuação ou diferença contratante, que foi chamada de *haecceitas* (“*thisness*”) por autores posteriores. A distinção entre as duas “realidades”, a natureza e a *haecceitas*, não é real, mas formal, no sentido de que as duas são diferentes, mas nunca existem separadas uma da outra (*Ordinatio* II, d. 3, p. 1, q. 6).

A influência da metafísica árabe é muito mais extensa do que sugerem essas breves referências a alguns pensadores conhecidos. A influência de Avicena e Averróis, especialmente sobre o sujeito da metafísica e sobre a essência e a existência, estende-se a muitos autores e ao longo de muitos séculos, até autores jesuítas do século XVI, como Benedictus Pereira, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez (Leinsle 1985, cap. 2)

## 6.4 A causa primeira e a emanção das inteligências

A influência do conceito de Avicena da causa primeira como o único ser necessário em si mesmo (*wājib al-wujūd bi-dātihī, necesse esse per se*) e de sua teoria da emanção é aparente já no século XII. Domingo Gundisalvo, o tradutor de Avicena, distingue em seu *Processão do mundo* (*De processione mundi*) entre a causa primeira, que é o “ser necessário” (*necesse esse*), e os seres criados que em si mesmos são apenas seres possíveis. O universo inteiro procede da

causa primeira. Os princípios criados primeiro, entretanto, não são as inteligências, como na metafísica de Avicena, mas os princípios materiais e formais das coisas (Jolivet 1988, 138-140; Polloni 2017, 532-538).

O autor anônimo de *O livro das causas primeiras e segundas* (*Liber de causis primis et secundis*), que data da virada do século XIII, não adota a distinção entre seres necessários e possíveis, mas descreve o processo de emanação em termos fortemente avicenianos: da causa primeira emerge um primeiro ser criado, um intelecto. Desse intelecto, por sua vez, emana uma série de inteligências, a mais baixa das quais é o intelecto agente. A emanação acontece em tríades: de uma inteligência emana, em virtude de sua atividade intelectual, a forma de uma esfera celeste, o corpo de uma esfera e outra inteligência (cap. 4). O autor anônimo também se baseia no *Livro das causas* (ver o início da seção 6 acima), por exemplo, ao descrever a hierarquia das inteligências como um decréscimo de poder e unidade (cap. 6).

Guilherme de Auvergne (m. 1249) sente-se muito atraído pelas teorias metafísicas e psicológicas árabes (que ele frequentemente atribui indiscriminadamente a “Aristóteles e seus seguidores”) e as discute longamente, mas no final as rejeita por entrarem em conflito com a fé cristã. Em *Sobre o universo* (*De universo* II.1), William discute e rejeita o sistema de emanação aviceniano: a necessidade de causação por meio da causa primeira, a emanação das inteligências da primeira inteligência até o intelecto agente e o intelecto agente como a causa eficiente das almas humanas. No entanto, ele adota tacitamente o princípio metafísico “De uno apenas o uno advém” (*de uno non nisi unum*) de Avicena (Teske 1993), em particular no contexto da teologia

trinitária (Fischer 2015), e descreve a causa primeira como o “ser necessário por si” (Teske 2002, Fischer 2018).

Tomás de Aquino adota de Avicena a descrição de Deus como o ser necessário, cuja essência é sua própria existência (*Summa contra gentiles* I.22). A influência de Avicena também é manifesta em uma passagem bem conhecida: as “cinco vias” (*quinque viae*) de provar a existência de Deus na *Summa theologiae* (Ia, q. 2, a. 3). A terceira prova avança via “o possível e o necessário”: ela estabelece a existência de algo necessário em virtude de si mesmo. A prova tem as cores da metafísica aviceniana, mas sua fonte direta é o *Guia dos perplexos* (II.1) de Maimônides, da qual ela se desvia apenas em aspectos menores. Um elemento conspícuo da prova de Maimônides e Tomás é a premissa, não explicitamente formulada por Avicena, de que, em um mundo eterno, toda possibilidade é eventualmente realizada, o que é uma versão do chamado “princípio da plenitude” (Davidson 1987, 378-388). Tomás, no entanto, rejeita a teoria aviceniana da emanção. A criação do mundo não é um processo necessário e não ocorre por meio de intermediários, ou seja, inteligências ou anjos. Ele também rejeita a teoria de Avicena de um intelecto agente separado como o doador das formas do mundo sublunar e como o lugar ontológico dos inteligíveis, uma teoria contra a qual Tomás apresenta, em primeiro lugar, argumentos epistemológicos (*Summa contra gentiles* II.42 e II.76). Alberto Magno, por outro lado, adota tacitamente grande parte da teoria do *dator formarum* em vários de seus escritos, embora muitas vezes expresse sua crítica a ela (Hasse 2012).

A atração da posição de Avicena é evidente no trabalho de Siger de Brabante. Em alguns de seus escritos, Siger ensina que Deus, como

o ser primeiro, cria de imediato apenas um ser, a primeira substância imaterial, da qual emanam as outras inteligências, as esferas celestes e, finalmente, o mundo sublunar, em um processo eterno e necessário. No entanto, a necessidade não é universal, mas encontra seus limites na contingência e no livre arbítrio que existe no mundo sublunar (*De necessitate et contingentia causarum*; Van Steenberghe 1991, 346). Duns Escoto, por outro lado, critica muito a teoria de Avicena sobre a causalidade necessária por meio da causa primeira. Ele apresenta várias razões contra ela, sendo a mais importante o fato de que só pode haver contingência no mundo se a causa primeira não agir por necessidade (*Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. un).

Várias teses sobre a causa primeira e as inteligências inspiradas por Avicena são condenadas pelo bispo parisiense em 1277, entre elas: que Deus é a causa primeira necessária da inteligência primeira e dos movimentos celestes (art. 58 e 59), que Deus faz necessariamente o que é de imediato produzido por ele (art. 53), que o intelecto agente é uma substância separada do intelecto humano (art. 123) e que as almas racionais são criadas pelas inteligências (art. 30). A teoria da causa primeira de Avicena, no entanto, continuou a influenciar a discussão escolástica. Isso se aplica, por exemplo, à prova da existência de Deus, que havia sido citada por Tomás de Aquino. Pedro de Auvergne, Henrique de Gand e Duns Escoto também se basearam no argumento de Avicena sobre o ser possível e o ser necessário (Druart 2002; Janssens 2003; Pickavé 2007, cap. 6).

As condenações de 1270 e 1277 também foram dirigidas contra outra teoria baseada em fontes árabes: o determinismo astrológico (art. 143, 161, 167, 195, 206, 207). As condenações não atestam a

influência dos filósofos árabes propriamente ditos: Avicena criticava a astrologia por razões epistemológicas e Averróis incorporou as doutrinas astrológicas nas principais teorias peripatéticas sobre a influência das estrelas. Antes, as condenações indicam que os astrólogos árabes, como Albumasar e Alcabitus, eram muito influentes no ocidente latino já no século XIII.

## 7. Ética

A influência dos escritos éticos e políticos árabes é pequena, em parte porque os filósofos árabes eram menos produtivos nesses campos, e em parte porque obras importantes não foram traduzidas (como os *Opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*<sup>4</sup>, de al-Fārābī) ou até o século XVI (como o *Comentário à República de Platão*, de Averróis). No entanto, os filósofos árabes, por meio de seus ensinamentos sobre o intelecto, exerceram uma influência importante na área de fronteira entre a ética e a psicologia e, em particular, na discussão sobre a felicidade humana.

Al-Fārābī, Avicena e Averróis compartilham a visão de que a felicidade é alcançada por meio da conjunção do intelecto humano com o intelecto agente separado. Eles também compartilham um otimismo epistemológico de que para pessoas especialmente dotadas, que eles descreviam como filósofos ou profetas-filósofos, uma

---

<sup>4</sup> NdO: no original, *Principles of the Citizens of the Perfect State*. Optamos pelo título já consolidado em português. Há uma tradução desta obra em português (Alfarabi. *A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo, Fundação Calouste Gulbenkian, 2018).

conjunção perfeita é possível nesta vida. A teoria da felicidade de Alberto Magno é muito influenciada por essas teorias árabes. Como mencionado acima, ele adotou de Avicena e Averróis o conceito de um “intelecto adquirido” (*intellectus adeptus*) como o mais alto nível de conjunção entre o intelecto possível e o agente. Somente nesse estágio o ser humano se torna verdadeiramente um ser humano. Por meio da conjunção com o intelecto agente o intelecto humano contempla as substâncias separadas e a “felicidade teórica” do homem (*felicitas contemplativa*) consiste nisso, uma felicidade que é possível nesta vida (*De anima* III.3.12) (Müller 2006; sobre a influência de Alberto, ver de Libera 2005, 329-361). Tomás de Aquino discorda das premissas epistemológicas e da conclusão ética dessa posição: uma vez que o conhecimento humano está ligado aos sentidos, o conhecimento das substâncias imateriais não é possível nesta vida, nem o é a felicidade humana perfeita (*Summa theol.* Ia Iae, q.3, a.2). Porém, ao explicar a visão beatífica e a felicidade humana na vida após a morte, Tomás adota de Averróis a ideia de que uma substância separada está unida ao intelecto humano como sua forma (*Comm. on the Sentences* IV, d.49. q.2, a.1; ver Taylor 2012).

Em 1277, várias teses filosóficas sobre a felicidade humana e a boa vida foram condenadas: que a felicidade deve ser obtida nesta vida e não em outra (art. 176) e que não há estado melhor (de vida) do que estudar filosofia (art. 40). Esses artigos foram aparentemente dirigidos aos mestres de artes da universidade de Paris, entre eles Siger de Brabante e Boécio de Dácia. Como sabemos por fragmentos do tratado de Siger *Sobre a felicidade* (*De felicitate*), ele abraça a tese de Averróis de que todos os intelectos se tornam abençoados por meio da

conjunção com o intelecto agente. Na interpretação de Siger, os seres humanos em tal estado pensam em Deus por meio de uma intelecção que é o próprio Deus. Há muitas indicações de que Siger estava convencido de que o conhecimento das substâncias separadas e, portanto, a obtenção da felicidade humana, é possível nesta vida (Steel 2001, 227-231). Boécio de Dácia também está convencido de que a felicidade humana pode ser alcançada nesta vida, que é uma felicidade proporcional às capacidades humanas, enquanto o tipo mais elevado de felicidade como tal está reservado para a vida após a morte (em seu tratado *De summo bono*). Boécio parece ter se inspirado nas teorias árabes de ascensão intelectual, mas não endossa uma teoria de conjunção, como faz Siger. Sua convicção de que a vida do filósofo é a única vida verdadeira ecoa a postura muito autoconfiante e elitista adotada pelos principais filósofos árabes.

## 8. Bibliografia

- Aertsen, J. A., 1996, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Leiden: Brill.
- , 1998, “What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy”, in J. A. Aertsen and A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin/New York: deGruyter, 177-192.
- , 2008, “Avicenna’s Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy”, in A. Akasoy and W. Raven (eds.), *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation*, in Honour of Hans Daiber, Leiden/Boston: Brill, 21-42.

- , 2012, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden: Brill.
- Akasoy, A., and Giglioni, G. (eds.), 2013, *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer.
- Bertolacci, A., 2007, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", *Medioevo*, 32: 61-97.
- , 2009, "The Reception of Averroes' Long Commentary on the 'Metaphysics' in Latin Medieval Philosophy until Albertus Magnus", in L. Honnefelder, H. Möhle and S. Bullido del Barrio (eds.), *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, Münster: Aschendorff, 457-480.
- , 2011, "Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'* (Book of the Cure)", in J.N. Crossley and C.J. Mews (eds.), *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1450*, Turnhout: Brepols, 37-54.
- , 2012, "On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization", in D.N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin/Boston: deGruyter, 197-223.
- , 2013a, "Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of an Enduring Debate", in A. Akasoy and G. Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 37-54.
- , 2013b, "The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture", in P. Adamson, ed., *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 242-269.

- Bianchi, L., 1993, "Les aristotélismes de la scolastique", in L. Bianchi and E. Randi (eds.), *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Âge*, Fribourg: Ed. univ., 1-37.
- Black, D. L., 1996, "Memory, Individuals, and the Past in Averroes' Psychology", *Medieval Philosophy and Theology*, 5: 161-187.
- , 1999, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies* 61: 45-79.
- , 2000, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi*, 19: 59-75.
- , 2004, "Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15: 319-352.
- , 2011, "Avicenna's 'Vague Individual' and its Impact on Medieval Latin Philosophy", in C. Fraenkel, R. Wisnovsky, F. Wallis and J. Fumo (eds.), *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Cultures*, Turnhout: Brepols, 269-302.
- , 2014, "How Do We Acquire Concepts? Avicenna on Abstraction and Emanation", in J. Hause, ed., *Debates in Medieval Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, London: Routledge, 126-144.
- Bobzin, H., 1992, "Geschichte der arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts", in W. Fischer, ed., *Grundriß der Arabischen Philologie, III Supplement*, Wiesbaden: Reichert, 155-187.
- Bouyges, M., 1923, "VII. Sur le De scientiis d'Alfarabi, récemment édité en arabe à Saida et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, 9: 49-70.
- Brenet, J.-B., 2003, *Transferts du sujet: la noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris: Vrin.

- Burnett, C., 1982, *Hermann of Carinthia, De essentiis*, critical edition, translation and commentary, Leiden: Brill.
- , 1997a, "Vincent of Beauvais, Michael Scot and the 'New Aristotle'", in S. Lusignan and M. Paulmier-Foucart (eds.), *Vincent de Beauvais, frère prêcheur: un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle*, Grâne: Editions Créaphis, 189-213.
- , 1997b, "Petrarch and Averroes: An Episode in the History of Poetics", in I. Macpherson and R. Penny (eds.), *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Woodbridge: Tamesis, 49-56.
- , 1999, "The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492-1575", in C. Burnett and A. Contadini (eds.), *Islam and the Italian Renaissance*, London: The Warburg Institute, 185-198.
- , 2001, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century", *Science in Context*, 14: 249-288.
- , 2005, "Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe", in P. Adamson and R.C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 370-404.
- , 2006, "Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages", in A. Speer and L. Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*, Berlin: deGruyter, 22-31.
- , 2011, "Two Approaches to Natural Science in the Twelfth Century", in M.M. Tischler and A. Fidora (eds.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster: Aschendorff, 69-80.
- , 2013, "Revisiting the 1552-1550 and 1562 Aristotle-Averroes Edition", in A. Akasoy and G. Giglioli (eds.), *Renaissance*

- Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe, Dordrecht: Springer, 55-64.
- Calma, D., 2010, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits*, Turnhout: Brepols.
- Calma, D. (ed.), 2016, *Neoplatonism in the Middle Ages: vol. 1: New Commentaries on 'Liber de Causis' (ca. 1250-1350); vol 2: New Commentaries on 'Liber de Causis' and 'Elementatio theologica' (ca. 1350-1500)*, Turnhout: Brepols.
- Cerami, C., 2018, "A Map of Averroes' Criticism against Avicenna: Physics, *De caelo*, *De generatione et corruptione* and *Meteorology*", in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin/Boston: deGruyter, 163-240.
- Coccia, E., 2005, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroïsme*, Milano: Mondadori.
- Craig, M., 2007, "Rethinking Renaissance Averroism", *Intellectual History Review* 17: 3-19.
- , 2013, "Humanism and the Assessment of Averroes in the Renaissance", in A. Akasoy and G. Giglioli (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 65-80.
- Daiber, H., 1990, "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung", in J. Hamesse and M. Fattori (eds.), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'antiquité tradive au XIVe siècle*, Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain; Cassino: Università degli studi di Cassino, 203-250.
- Dales, R. C., 1990, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden: Brill.

- Davidson, H. A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish philosophy*, New York: Oxford University Press.
- d'Alverny, M.-Th., and Hudry, F., 1975, "Al-Kindi: De radiis", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 41: 139-260.
- d'Ancona Costa, C., 1995, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris: Vrin.
- de Libera, A., 2005, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris: Vrin.
- Denifle, H., and Chatelain, E., 1889, *Chartularium Universitatis Parisiensis, Tomus I*, Paris: Delalain.
- Des Chene, D., 2000, *Life's form: late Aristotelian conceptions of the soul*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Druart, Th.-A., 2002, "Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the *Lectura*", in J. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press, 253-266.
- Eichner, H., 2005, *Averroes: Talkhiṣ kitāb al-kawn wa-al-fasād. Mittlerer Kommentar zu Aristoteles' De generatione et corruptione*, Paderborn: Schöningh.
- Etzwiler, J. P., 1971, "Baconthorp and the Latin Averroism: The Doctrine of the Unique Intellect", *Carmelus*, 19: 235-292.
- Farmer, H. G., 1934, *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music*, Glasgow: The Civic Press.
- Fidora, A., 2007, "Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert", in A. Fidora, J. Fried and M. Lutz-Bachmann (eds.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin: Akademie-Verlag, 27-36.
- Fidora, A., and Niederberger, A., 2001, *Von Bagdad nach Toledo: Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*,

- Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis, Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Fidora, A., and Werner, D., 2007, *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae: Lateinisch/Deutsch, Über die Einteilung der Philosophie*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Fischer, K., 2015, "Avicenna's ex uno-Principle in William of Auvergne's De trinitate", *Quaestio*, 15: 423-432.
- , 2018, "Avicenna's Influence on William of Auvergne's Theory of Efficient Causes", in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin/Boston: deGruyter, 371-396.
- Gauthier, R.-A., 1982a, "Le Traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66: 27-55.
- , 1982b, "Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'Averroïsme'", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66: 321-374.
- Giles of Rome, 1944, *Errores philosophorum: critical text with notes and introduction by Josef Koch ... English translation by John O. Riedl*, Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Gilson, E., 1926/27, "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1: 1-127.
- Goichon, A.-M., 1951, "L'influence de la philosophie avicennienne dans l'Europe médiévale", in A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, 2. ed., Paris: Adrien-Maisonneuve, 89-133.
- Goris, W., 1999, "Die Anfänge der Auseinandersetzung um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert: Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10: 355-369.
- Grant, E., 1974, *A Source Book in Medieval Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Hasse, D. N., 2000, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, 1160-1300, London / Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore.
- , 2001, "Avicenna on Abstraction", in R. Wisnovsky, ed., *Aspects of Avicenna*, Princeton: Markus Wiener, 39-72.
- , 2006, "The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance", in A. Speer and L. Wegener (eds.), *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin: de Gruyter, 68-86 and 806.
- , 2007a, "Spontaneous Generation and the Ontology of Forms in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources", in P. Adamson, ed., *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, London / Turin: The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, 150-175.
- , 2007b, "Averroica secta: Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy", in J.-B. Brenet, ed., *Averroes et les Averroïsmes juif et latin*, Turnhout: Brepols, 307-331.
- , 2007c, "Arabic Philosophy and Averroism", in J. Hankins, ed., *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 113-136.
- , 2008, "The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", *Vivarium* 46: 232-252.
- , 2012, "Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus", in D.N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin/Boston: deGruyter, 225-249.
- , 2016, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge, MA / London: Harvard University Press.

- Hasse, D. N., and Büttner, A., 2018, "Notes on Anonymous Twelfth-Century Translations of Philosophical Texts from Arabic into Latin on the Iberian Peninsula", in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin/Boston: deGruyter, 314-369.
- Hasse, D. N., and Bertolacci, A. (eds.), 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin/Boston: deGruyter.
- Hasse, D. N., and Bertolacci, A. (eds.), 2018, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, Berlin/Boston: deGruyter.
- Hayoun, M.-R., and de Libera, A., 1991, *Averroès et l'averroïsme*, Paris: Presses Univ. de France.
- Hugonnard-Roche, H., 1984, "La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne", in J. Jolivet and R. Rashed (eds.), *Etudes sur Avicenne*, Paris: Belles Lettres, 41-75.
- Hyman, A., 1965, "Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'", in Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume, 3 volumes, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, vol. 1, 385-406.
- Imbach, R., 1991, "L'averroïsme latin du XIIIe siècle", in R. Imbach and A. Maierù (eds.), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico*, Roma: Ed. di Storia et Letteratura, 191-208.
- Janssens, J., 2003, "Elements of Avicennian Metaphysics in the Summa", in G. Guldentops and C. Steel (eds.), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought*, Leuven: Leuven University Press, 41-59.
- Jolivet, J., 1988, "The Arabic Inheritance", in P. Dronke, ed., *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 113-150.

- Kischlat, H., 2000, *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400: Das Zeugnis der Bibliotheken*, Münster: Aschendorff.
- Knudsen, C., 1982, "Intentions and Impositions", in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 479-495.
- Kuksewicz, Z., 1997, "Some Remarks on Erfurt Averroists", *Studia Mediewistyczne* 32: 93-121.
- Lafleur, C., 1988, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et études historique*, Montreal: Institut d'Etudes Médiévales, 1988.
- Leinsle, U. G., 1985, *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg : Maroverlag.
- Lemay, R.J., 1962, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the twelfth century: the recovery of Aristotle's natural philosophy through Arabic astrology*, Beirut: Catholic Press.
- Lohr, C.H., 1965, "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text", *Traditio*, 21: 223-290.
- Maier, A., 1952, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft: Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, 2. ed., Rome: Edizioni di storia e letteratura.
- , 1955, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome: Edizioni di storia e letteratura.
- Maièrù, A., 1987, "Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo", in B. Scarcia Amoretti, ed., *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 243-267.
- Mandosio, J.-M., 2018, "Follower or Opponent of Aristotle? The Critical Reception of Avicenna's Meteorology in the Latin World and the

- Legacy of Alfred the Englishman”, in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Physics and Cosmology*, Berlin/Boston: deGruyter, 459-534.
- Marmura, M. E., 1979, “Avicenna’s Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifā*”, in A. T. Welch and P. Cachia (eds.), *Islam: Past influence and present challenge*, Albany: State University of New York Press, 34-56 (repr. in M. Marmura, *Probing in Islamic Philosophy*, Binghamton: Global Acad. Publ., 2005).
- McGinnis, J., 2007, “Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna’s Theory of Abstraction”, in M. Baur, ed., *Intelligence and the Philosophy of Mind*, Bronx, NY: American Catholic Philosophical Association, 169-183.
- Minnema, A., 2014, “Algazel Latinus: The Audience of the *Summa theoriae philosophiae, 1150-1600*”, *Traditio*, 69: 153-215.
- , 2017, “Cave hic: Marginal Warnings in Latin Translations of Arab Philosophy: A Case Study from Algazel”, *Mediterranea*, 2: 145-162.
- Müller, J., 2006, “Der Einfluß der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus”, in A. Speer and L. Wegener, ed., *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin: de Gruyter, 545-568.
- Nardi, B., 1965, “Pietro Pomponazzi e la teoria di Avicenna intorno alla generazione spontanea nell’uomo”, in B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze: F. Le Monnier, 305-319.
- Niewöhner, F., and Sturlese, L. (eds.), 1994, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich: Spur-Verlag.
- Perfetti, S., 2000, *Aristotle’s Zoology and its Renaissance Commentators (1521-1601)*, Leuven: Leuven University Press.
- , 2004, *Pietro Pomponazzi: Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, Firenze: Olschki.

- Perler, D., 1994, "Peter Aureol vs. Hervaeus Natalis on Intentionality, A Text Edition with Introductory Remarks", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 61: 227-262.
- , 2006, "Intentionality and Action: Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals", in M.C. Pacheco and J.F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, 3 volumes, Turnhout: Brepols, vol. 1, 73-98.
- Pickavé, M., 2007, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft: Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Leiden: Brill.
- Piché, D., 1999, *La condamnation parisienne de 1277: nouvelle édition du texte latin: traduction, introduction et commentaires*, Paris: Vrin.
- Pini, G., 2012, "Scotus and Avicenna on What it is to Be a Thing", in D.N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin/Boston: deGruyter, 365-387.
- Polloni, N., 2017, "Gundissalinus and Avicenna: Some Remarks on an Intricate Philosophical Connection", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 28: 515-552.
- Sabra, A. I., 1980, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, 77: 746-764.
- Schmitt, C. B., 1979, "Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550-2)", in *Convegno Internazionale l'Averroismo in Italia*, Roma, 121-142 (repr. in: Schmitt, C. B., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, London: Variorum repr., 1984, art. VIII).
- Siraisi, N., 1987, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton: Princeton University Press.

- Steel, C., 2001, "Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances", in J. A. Aertsen, K. Emery, Jr., A. Speer (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, Berlin: deGruyter, 211-231.
- Street, T., 2005, "Logic", in P. Adamson and R.C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 247-265.
- Tamani, G., 1992, "Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche", in I. Zinguer ed., *L'hébreu au temps de la Renaissance*, Leiden: Brill, 105-114.
- Taylor, R. C., 1983, "The Liber de Causis. A Preliminary List of Extant MSS.", *Bulletin de philosophie médiévale* 25: 63-84.
- , 2012, "Arabic/Islamic Philosophy in Thomas Aquinas's Conception of the Beatific Vision in IV Sent., D. 49, Q. 2, A. 1", *The Thomist* 76: 509-550.
- Teske, R. J., 1993, "William of Auvergne's Use of Avicenna's Principle: Ex Uno, Secundum Unum, Non Nisi Unum", *The Modern Schoolman*, 71: 1-15.
- Teske, R. J., 2002, "William of Auvergne's Debt to Avicenna", in J. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press, 153-170.
- Trifogli, C., 2000, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270): Motion, Infinity, Place and Time*, Leiden: Brill.
- , 2010, "Change, Time and Place", in R. Pasnau, ed., *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge: Cambridge University Press, 267-278.
- Van Steenberghen, F., 1974, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain: Publ. Univ.
- , 1991, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-la-Neuve: Institut supérieur de philosophie.

Wippel, J. F., 1982, “Essence and Existence”, in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 385-410.

—, 1990, “The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas’s *Metaphysics*”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 37: 65-72.

Wood, R., 2010, “The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy. Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition”, in R. Pasnau, ed., *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, I, Cambridge: Cambridge University Press, 247-266.

Zimmermann, A., 1998, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert; Texte und Untersuchungen*, Leuven: Peeters.

## 9. Ferramentas acadêmicas

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

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

## 10. Outros recursos disponíveis on-line

[Arabic and Latin Glossary](#) [Glossário árabe e latino], editado por Dag Nikolaus Hasse et alii.

[Arabic and Latin Corpus](#) [Corpus árabe e latino], editado por Dag Nikolaus Hasse et alii.

[Rediscovery Channel: Translations into Latin](#) [Canal Redescoberta: Traduções em latim], podcast de Peter Adamson, na *History of Philosophy Without Any Gaps*.

[Interview with Charles Burnett and Dag N. Hasse on Arabic-Latin Translations](#) [Entrevista com Charles Burnett e Dag N. Hasse sobre traduções árabe-latinas], at *History of Philosophy Without Any Gaps*.

*Yā kabīkağ iḥfaẓ al-waraq*

