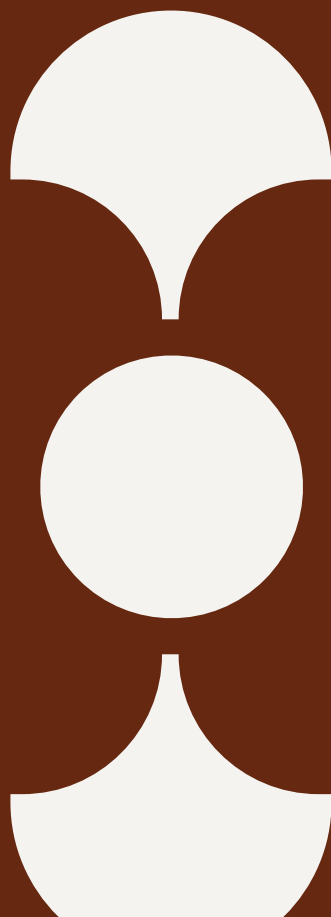


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume II, parte 2

Aspectos doutrinários: Al-Farabi

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

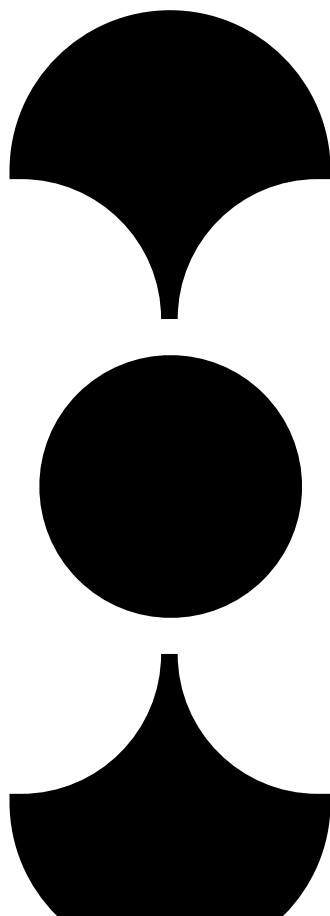


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume II, parte 2

Aspectos doutrinários: Al-Farabi

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 PPGFIL-UFMG

Tadeu M. Verza

André J. Abath

Abílio A. Rodrigues Filho

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)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio José Ferreira 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 Antônio 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

Dados internacionais de catalogação na publicação (CIP)

Estudos em história da filosofia árabe e islâmica [recurso eletrônico] : aspectos doutrinários : Al-Farabi / Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) - Belo Horizonte : PPGFIL-UFMG, 2025.

E82

1 recurso online (261 p.): pdf

ISBN: 978-65-01-59510-8

DOI: 10.5281/zenodo.16296903

1. Filosofia árabe – História. 2. Filosofia islâmica – História. 3. Farabi, ca. 870-950. I. Verza, Tadeu Mazzola. II. Sousa, Meline Costa.

CDD: 181.92

CDU: 19(55)

Elaborada por Vilma Carvalho de Souza - CRB-6/1390

Copyright © Os autores

Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design

Revisão: Os organizadores

Diagramação: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2025

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

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

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

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Sumário

Agradecimentos	9
Nota dos organizadores	11
O projeto de Farabi de reviver as ciências dos antigos Stephen Menn	13
A metafísica de Farabi Stephen Menn	31
A psicologia e a epistemologia de al-Farabi Luis Xavier López-Farjeat	155
A filosofia da lógica e da linguagem de al-Farabi Wilfrid Hodges e Therese-Anne Druart	191

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 Therese-Anne Druart e aos professores Luis Xavier López-Farjeat, Stephen Menn e Wilfrid Hodges por autorizarem a tradução e publicação dos respectivos textos.

Nota dos organizadores

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

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

Todas as traduções foram revisadas pelos organizadores.

¹ <https://plato.stanford.edu>

O projeto de Farabi de reviver as ciências dos antigos¹

Stephen Menn

Fārābī não elaborou, como alguns filósofos antes dele (Alexandre de Afrodísias) e depois dele (Averróis, Tomás de Aquino), o seu pensamento metafísico em um comentário à *Metafísica* de Aristóteles. Contudo na metafísica, como em outras disciplinas, muitos dos seus

¹ Tradução de Meline Costa Sousa.

Publicado pela primeira vez em 22 de novembro de 2021. O texto a seguir é a tradução do suplemento do verbete de Stephen Menn, *Fārābī's Project of Reviving the Sciences of The Ancients*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi-metaphysics/>. 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/al-farabi-metaphysics/reviving-sciences.html/>.

Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete. Este artigo foi publicado originalmente como suplemento à entrada *A metafísica de Fārābī* e está sendo publicado em separado a pedido do autor. Agradecemos ao prof. Menn por ter revisto a tradução deste artigo. Qualquer erro é responsabilidade dos organizadores.

escritos guardam estreita relação com os textos gregos antigos, tal como ele os conhecia na tradução árabe². Embora Fārābī tenha escrito comentários às obras lógicas de Aristóteles (apenas o comentário ao *Sobre a interpretação* sobreviveu) e talvez a alguns outros textos, ele escreveu frequentemente livros com os mesmos títulos das obras de Aristóteles, ou seja, com títulos que eram frequentemente usados em árabe para se referir a esses textos (*Categorias*, *Sobre a demonstração* = *Segundos analíticos*, *Livro das letras* = *Metafísica*). Ou ele escreveu discussões sobre os objetivos de Aristóteles ou de outro pensador grego em algum texto específico, como, por exemplo, o *Sobre os objetivos do sábio em cada um dos livros do tratado que se chama Livro das letras, ou seja, a determinação do objetivo de Aristóteles no seu tratado a Metafísica* (abreviado aqui como *Sobre os objetivos da Metafísica*). Suas obras *Sobre a filosofia de Platão* e *Sobre a filosofia de Aristóteles* consistem principalmente de breves resumos do tema a que cada texto destes autores foi dedicado e do que o autor pretendia alcançar ao escrevê-lo. Nestes textos, Fārābī retoma os comentadores gregos da antiguidade tardia sobre Platão e Aristóteles, os quais escreviam sobre o “objetivo” ou “objeto” (*skopos* grego) de cada texto autorizado ou da ciência que esse texto se dedicava a ensinar. Em alguns outros textos, como em *Sobre a inteligência* (ou *Sobre o intelecto*), ele não toma um único texto grego como modelo geral, mas antes discute as diferentes coisas significadas por uma palavra, aqui, “inteligência” (árabe *‘aql*, traduzindo o grego *nous*), em diferentes disciplinas científicas e diferentes textos, especialmente em traduções

² Para uma análise das obras de Fārābī, tanto as que chegaram até nós quanto os textos citados em fontes medievais posteriores (nem sempre confiáveis), ver Rudolph 2017.

árabes de textos filosóficos gregos: mesmo que o seu objetivo oficial seja apenas o de evitar ambiguidades e confusões resultantes de diferentes utilizações do mesmo termo ou de traduções enganosas, isto permite-lhe, de fato, escrever um tratado sistemático a partir de várias fontes gregas sobre as diferentes coisas chamadas “inteligência” e como estão relacionadas.

Por vezes, quando Fārābī escreve sobre os objetivos de um texto grego, é evidente que ele não tem acesso real a esse texto. De fato, ele não parece ter lido nenhum dos textos platônicos que descreve em *Sobre a filosofia de Platão*: ele não dá qualquer sinal de saber que Platão escreveu em forma de diálogo. (Ele leu, no entanto, a grande maioria dos textos de Aristóteles que podemos ler atualmente). Nos casos em que não tem acesso à fonte primária, ele a reconstrói a partir das fontes de informação de que dispõe. Contudo, isto é uma questão de grau: como Fārābī não lê grego e *nunca* tem acesso à fonte primária, mas, na melhor das hipóteses, a uma tradução, e Fārābī suspeita que as traduções são sistematicamente enganadoras e toma como desafio reconstruir o pensamento original por detrás do véu das traduções. (Em alguns casos, ele não dispõe de traduções do texto original, mas, por exemplo, de traduções dos resumos antigos tardios, como os resumos de Galeno de alguns diálogos platônicos). O interesse de Fārābī pelo legado grego é quase que exclusivamente um interesse pelas ciências gregas, principalmente pela filosofia, mas também pela matemática (incluindo a astronomia e a teoria musical) e pela medicina. Nisto ele é parecido com autores que escrevem em árabe, sejam eles muçulmanos, cristãos, judeus ou sabeos. (Isto contrasta com os escritores latinos, cuja recepção da cultura grega inclui,

especialmente, a imitação da poesia grega: os árabes têm a sua própria honrosa tradição de poesia e não veem qualquer necessidade de a melhorar importando a poesia mitológica e politeísta grega). Fārābī não pensa que os gregos tenham tido o monopólio da razão ou um acesso especial às ciências pelo fato de serem gregos, mas pensa que os pensadores gregos, especialmente Platão e Aristóteles, possuíam ciências que ainda não eram praticadas no tempo de Fārābī e na sua própria comunidade linguística e religiosa ou que eram praticadas apenas imperfeitamente de forma subcientífica. E ele considera que podemos adquirir estas ciências se conseguirmos reconstruir o pensamento dos textos originais. Quando Fārābī escreve uma descrição ou uma paráfrase aproximada de um texto grego, é para ajudar a si próprio ou aos seus leitores a dominar o texto, mas o seu objetivo é algo mais ambicioso: escrever o tipo de texto que Aristóteles ou Platão teriam escrito, possuindo as ciências que possuíam se estivessem escrevendo em árabe para um público maioritariamente muçulmano e pudessem responder a discussões posteriores ao tempo deles.

Por que é tão importante recuperar estas ciências antigas e especialmente as disciplinas filosóficas, incluindo a metafísica? O texto farabiano mais claro quanto às motivações é um texto cuja autenticidade foi contestada, mas que provisoriamente se assumirá, aqui, como sendo de Fārābī, a *Harmonia dos dois sábios, o divino Platão e Aristóteles*³. Este texto começa dizendo que “vejo a maior parte das

³ Para um argumento contra a atribuição da *Harmonia* a Fārābī, ver Rashed 2009. A edição mais recente da *Harmonia*, com uma tradução italiana, é de Martini Bonadeo,

pessoas do nosso tempo se aprofundando em, e a disputando se, o mundo é gerado ou eterno” (#1) e afirma que Platão e Aristóteles discordam, em várias questões, mas especialmente nesta. Por que as pessoas estão tão agitadas com esta questão em particular e por que é tão importante saber se Platão e Aristóteles discordam sobre ela? Como diz Fārābī mais adiante neste texto,

Não tivesse Deus resgatado pessoas inteligentes e atentas por meio destes dois sábios e daqueles que seguem a abordagem deles [...] [sobre a questão de saber se, e em que sentido, o mundo foi criado] [...], a humanidade teria permanecido em perplexidade e desconcerto. (#58)

Assim, aparentemente, as pessoas estão em desacordo sobre esta e outras questões afins, desacordo que parece ser interminável com argumentos de ambos os lados, mas nenhum critério acordado para decidir entre eles. Platão e Aristóteles afirmam ter salvado a humanidade (não só os seus contemporâneos, mas também os de Fārābī) deste desacordo que, de outra forma, seria interminável, ao fundar a ciência da filosofia, a qual fornece demonstrações e também métodos para reconhecer se um argumento é demonstrativo e quando

2008, que aceita a atribuição a Fārābī. Existe uma tradução inglesa em Butterworth 2001 (125-67). Este texto será citado na tradução de Butterworth, salvo indicação em contrário, e pelos números dos parágrafos de Butterworth. Mesmo que a *Harmonia* não seja de autoria de Fārābī, há coisas semelhantes sobre a necessidade de ultrapassar disputas aparentemente intermináveis e estabelecer conhecimento científico e de voltar a Platão e Aristóteles para o fazer, no *Obtenção da felicidade* de Fārābī (sobre Platão e Aristóteles especificamente #63-4) e, em decorrência, a *Filosofia de Platão* e a *Filosofia de Aristóteles*. Estes textos estão traduzidos em Mahdi 1969b.

é dialético ou retórico ou mais fraco ainda. Fārābī diz que Platão e Aristóteles não só foram os fundadores da filosofia, mas também que “o recurso é voltar a eles” (#2)⁴: toda esta missão de salvamento falha se se verificar que Platão e Aristóteles estavam em desacordo sobre as questões disputadas e não foram capazes de as resolver.

Para ver por que é que as pessoas no tempo de Fārābī estavam tão preocupadas com a questão da criação ou eternidade do mundo e porque é que podiam esperar que Platão ou Aristóteles os ajudassem a resolvê-la, precisamos de algum contexto nas disputas religiosas no mundo islâmico antigo. Existem disputas aparentemente irresolúveis não apenas entre comunidades religiosas (por exemplo, muçulmanos vs. cristãos, cristãos monofisitas vs. cristãos nestorianos), mas também disputas no seio de cada comunidade, nomeadamente, no seio da comunidade muçulmana de Fārābī, e estas disputas podem ter implicações no modo como tanto os indivíduos quanto as comunidades inteiras devem viver. Os problemas incluem questões específicas de lei religiosa ou de interpretação das escrituras, e as questões “políticas” básicas de quem é legitimamente membro e quem é legitimamente líder da comunidade religiosa. Contudo, há também questões fundamentais sobre a natureza de Deus e a relação dele com os seres humanos e com o mundo. Alguns grupos defendem que Deus é obrigado a seguir regras objetivas de justiça, tais como não punir os seres humanos por ações que eles não tenham escolhido livremente; outros defendem que todas as coisas, incluindo as ações humanas e as regras de julgamento, são determinadas pela vontade de Deus. Os

⁴ “*Wa-ilaihimā al-marji*”: divergindo de Butterworth, o qual subentende, “nos voltar a eles”.

textos religiosos autorizados descrevem Deus como agindo de forma semelhante à dos seres humanos (por exemplo, falando) e dão-lhe uma série de “nomes” ou atributos. O Alcorão, em particular, obriga a dirigir-se a Deus pelos seus nomes (Q 7:180), mas também diz que nada se lhe assemelha (Q 42:11), o que parece implicar que nenhum nome pode ser afirmado univocamente de Deus e dos seres humanos ou das outras criaturas. Quais das ações e atributos de Deus devem ser considerados como meramente metafóricos e, se assim for, metafóricos para quê, e como podemos distingui-los? Se todas as nossas palavras forem designadas para outras coisas e transferidas metaforicamente para Deus, restará algum conteúdo naquilo que alegamos saber ou acreditar sobre Deus? Todos os muçulmanos concordam que Deus é um e que não há outro deus senão ele. É menos claro o que significaria para algo ser um deus que não seja Deus (uma vez que não há nenhum e, presumivelmente, é uma verdade *necessária* que não há nenhum), mas uma forma comum de interpretar “não há nenhum deus senão Deus” é como “não há nada eterno – isto é, nada que tenha existido desde a eternidade – que não seja Deus”. Contudo, se, como quase todo mundo concorda, não há mudança em Deus, então parece seguir-se não só que Deus não tem partes (se Deus tem duas mãos, então, sempre teve duas mãos e assim uma pluralidade de seres existiu desde a eternidade), mas também que não tem outros atributos além da sua essência (se Deus é justo, então sempre foi justo e assim tanto Deus como a sua justiça existiram desde a eternidade).

E, como sugere Fārābī, há uma questão especialmente séria sobre se o mundo físico existe desde a eternidade: se não há mudança

em Deus, então, parece seguir-se que a vontade de Deus e a sua ação são eternamente imutáveis de modo que se Deus produz o mundo no tempo *t*, também tem produzido o mundo desde a eternidade antes de *t* e continuará a produzir o mundo para a eternidade depois de *t*. Isto contradiria não só o significado evidente de dizer que o mundo é criado, mas também a crença padrão judaica, cristã e muçulmana de que não há nada que exista desde a eternidade além de Deus. A questão não é apenas sobre o tempo, mas também sobre modalidade: parece haver uma linha de argumentação que começa na perfeição de Deus, passa pela sua simplicidade (a ausência de qualquer pluralidade nele) e imutabilidade, e conclui com a falta de liberdade de Deus para criar o mundo se, quando e como ele quiser.

Todas estas são disputas que Fārābī afirma poder resolver por meio de métodos demonstrativos. Ele não é o primeiro a fazer tais afirmações. Cada comunidade religiosa, após descobrir que estas disputas não podem ser resolvidas simplesmente citando as escrituras ou apelando a líderes religiosos autorizados, tenta desenvolver disciplinas para resolver estas disputas usando argumentos. Na comunidade muçulmana, as mais importantes destas disciplinas são o *fiqh* (a jurisprudência islâmica) para questões práticas e jurídicas, e o *kalām* (a teologia islâmica) para questões teóricas, não apenas sobre Deus, mas também sobre os seres humanos e o cosmos. Fārābī, na *Enumeração das ciências*, descreve o *kalām* como

uma disposição pela qual um ser humano é capaz de defender opiniões e ações específicas que o fundador da religião declarou e de refutar com argumentos tudo o que se opõe a elas. (Butterworth 2001: 80)

Os *mutakallimūn* (praticantes do *kalām*) são os adversários ideológicos e rivais de profissão de Fārābī e não devemos confiar no que ele diz sobre eles, mas a sua imagem do *kalām* será importante para a sua imagem da filosofia como uma alternativa. O *kalām*, tal como Fārābī o entende, é relativo à comunidade: o *kalām* muçulmano é direcionado pelas opiniões de Muhammad, o *kalām* judeu pelas opiniões de Moisés, nenhum dos dois simplesmente pela verdade objetiva. O *kalām* não se preocupa simplesmente em defender as opiniões do fundador contra as opiniões das pessoas de fora da comunidade (por exemplo, defender o monoteísmo muçulmano contra o dualismo maniqueísta): também há desacordo no interior da comunidade, e cada lado tentará mostrar que o fundador concordou com eles e defender a opinião do fundador tal como eles a interpretam contra outros grupos dentro da comunidade. Seja contra os oponentes externos ou internos, o seu método é, como Fārābī o entende, dialético: isto é, o *mutakallim* coloca algumas questões ao seu oponente e tenta refutá-lo seja qual for a sua resposta, usando como premissas para a refutação quaisquer proposições que o oponente conceda, seja porque são opiniões comuns ou porque são opiniões do próprio grupo do oponente. Embora o *kalām* comece como um método para refutar um oponente em encontros cara-a-cara, os *mutakallimūn* também tentam aplicar o mesmo método de forma construtiva, para argumentar em nome dos “fundamentos da religião” (*uṣūl al-dīn*) tal como os entendem. Estas serão, como diz Fārābī, as opiniões estabelecidas pelo fundador da religião, mas os *mutakallimūn* enfatizam o valor de conhecer essas coisas por meio da razão ou inteligência (*ʿaql*) em vez de confiar em uma cadeia de testemunhos

humanos que remontam ao fundador⁵, e se pudermos conhecer pela razão em vez de pelo testemunho, por exemplo, que Deus é justo, também saberemos o que “justo” significa nesta afirmação (por exemplo, a justiça de Deus exclui o fato de ele punir as pessoas por fazerem algo que não tinham poder para não fazer?). Uma lista bastante padrão de tópicos a serem tratados pelo *kalām* desta forma é: que existe um criador divino do mundo, que não tem um parceiro nem um contrário, os atributos de Deus e a sua relação com a sua essência, os atos de Deus e as suas relações com os atos dos humanos ou de outras criaturas (por exemplo, Deus cria os atos humanos ou os humanos criam os seus próprios atos), profecia (e como provar que uma determinada pessoa é um profeta), imamato (as condições para alguém ser um sucessor legítimo de um profeta como líder da sua comunidade) e “retorno” (*ma‘ād*) (o estado de um ser humano após a morte e as recompensas e castigos divinos). Este é o modelo para a ordem dos tópicos que o próprio Fārābī seguirá em seu *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita*, discutido no próximo capítulo *A Metafísica de Fārābī*.

O problema é que as diferentes escolas do *kalām* chegam a resultados contraditórios e não têm um critério consensual para julgar entre elas: as suas disputas parecem tão irresolúveis como as disputas entre diferentes comunidades religiosas ou diferentes grupos dentro de uma comunidade religiosa, que eles estavam tentando resolver. Do ponto de vista de Fārābī, isto é exatamente o que seria de se esperar uma vez que (diria ele) os argumentos do *kalām* são argumentos

⁵ Contudo, veja a descrição desdenhosa de Fārābī dos padrões de “*‘aql*” no *kalām* em sua obra *Sobre o intelecto*, em McGinnis-Reisman 2007 (70, #5).

dialéticos, cujas premissas são retiradas das opiniões comuns ou das próprias afirmações dos oponentes em vez dos argumentos demonstrativos, que, segundo Aristóteles, produzem conhecimento científico; e é possível argumentar dialeticamente, mas não demonstrativamente, para pares de conclusões contraditórias. Para Fārābī, o verdadeiro problema é que, quando as esperanças das pessoas de que os argumentos do *kalām* produzirão conhecimento são abaladas pela experiência dos argumentos contrários, elas podem perder a fé no poder da razão para resolver as disputas: elas podem concluir que qualquer argumento tem um contra-argumento igualmente bom ou, de qualquer modo, um contra-argumento suficientemente bom para que não possamos julgar racionalmente entre eles. É supostamente desta situação que a filosofia grega e, em particular Platão e Aristóteles, nos salvaria. A salvação falhará se se verificar que Platão e Aristóteles se contradizem, por exemplo, na questão da eternidade do mundo: se isso acontecer, as pessoas do tempo de Fārābī concluirão que Platão e Aristóteles não deram, como afirmam, argumentos demonstrativos, mas simplesmente deram mais argumentos dialéticos de ambos os lados de uma questão. Neste caso, Platão e Aristóteles não nos terão dado razões para acreditar na própria afirmação de que a filosofia nos permite dar argumentos demonstrativos e assim resolver as disputas aparentemente irresolúveis sobre questões fundamentais. (Fārābī poderia ter tentado dizer que Aristóteles deu argumentos demonstrativos, incluindo para a eternidade do mundo, e que Platão deu apenas argumentos dialéticos para as conclusões opostas. Há algumas razões incidentais do por que não seguiu este caminho – ele poderia minar a confiança

nos sábios gregos antigos que poderia ser transmitida por uma frente unida, e algumas das fontes antigas tardias de Fārābī tinham dado harmonizações semelhantes – mas há também razões mais profundas para que o projeto de Fārābī ficasse em dificuldades se seguisse este caminho).

Para os leitores árabes do tempo de Fārābī, os textos da filosofia grega foram preservados, em traduções ou em resumos mais vagos, pelas comunidades cristãs de língua siríaca no mundo islâmico. As comunidades cristãs de língua siríaca, quando eram governadas pelo império romano do oriente, incluíam pessoas que estudavam filosofia em grego e que, por vezes, regressavam para ensinar filosofia em siríaco nas suas próprias comunidades, e eles continuaram a fazer filosofia em siríaco após a conquista islâmica, quando passaram a fazer parte de uma sociedade maior, predominantemente de língua árabe e muçulmana e quando os seus laços com a língua grega e com as comunidades vivas de língua grega tinham se tornado muito fracos. Gradualmente, eles começaram a operar em árabe à medida que se integraram mais a uma sociedade de língua árabe e que a sociedade mais vasta, para além da sua própria comunidade, começou a interessar-se pelas ciências gregas, incluindo a filosofia, a qual os cristãos preservaram. Os muçulmanos de língua árabe poderiam interessar-se pela filosofia grega por razões que nada têm a ver com a religião – por exemplo, porque se interessavam pela medicina galênica e Galeno apresentava a filosofia como o fundamento da ciência médica. No entanto, Fārābī não é o primeiro muçulmano a esperar que a disciplina da filosofia, preservada pelos cristãos, pudesse também dar demonstrações que resolvessem as disputas sobre os

fundamentos da religião (provar a existência de Deus e a negação de um parceiro ou contrário, dar a compreensão correta dos atributos e atos de Deus e das relações causais com o mundo, a imortalidade e a felicidade ou miséria da alma humana, etc.) que eram uma preocupação para a comunidade muçulmana. No entanto, ele pensa que as tentativas anteriores não produziram demonstrações genuínas nem resolveram verdadeiramente as disputas; pior, poderiam convencer as pessoas de que a filosofia, a disciplina praticada pelos gregos (e designada em árabe por palavras derivadas da palavra grega “*philosophia*”), não era mais demonstrativa do que a disciplina árabe muçulmana nativa do *kalām*, de modo que a importação desta disciplina estrangeira não ajudaria a resolver os problemas da comunidade. Assim, é muito importante para Fārābī distinguir o que está fazendo, não só em relação ao *kalām*, mas também quanto às tentativas anteriores de fazer filosofia no mundo islâmico – sim, estes herdeiros degenerados dos gregos produziram apenas argumentos dialéticos, mas Platão e Aristóteles tinham uma ciência demonstrativa e eu, Fārābī, regressei à fonte e recuperei a capacidade de produzir demonstrações e de discernir quando um argumento é demonstrativo e quando é meramente dialético, sofístico ou retórico.

Ele consegue manter um silêncio quase total sobre os dois principais filósofos muçulmanos anteriores, al-Kindī e Abū Bakr al-Rāzī, embora deva ter conhecido o trabalho deles e pareça tê-los frequentemente em mente (a única menção explícita encontrada no

corpus de Fārābī é uma crítica a um texto musical de Kindī)⁶. Em vez disso, ele fala apenas de filósofos cristãos no mundo islâmico. Ele afirma que os cristãos pararam o seu estudo de Aristóteles nos *Primeiros analíticos* (de fato, nos *Primeiros analíticos* I,1-7, antes da discussão de Aristóteles sobre a modalidade), isto é, que eles se detiveram antes de encontrar o método demonstrativo dos *Segundos analíticos*, supostamente, porque este colocaria em perigo as doutrinas da sua comunidade⁷. O próprio Fārābī, enquanto estudante

⁶ Fārābī, em *Sobre a aparência da filosofia* (preservado em um compêndio histórico posterior, Ibn Abī Uṣaibī'a, e traduzido em Rosenthal 1975, 50-51), mantém total silêncio sobre todos os filósofos muçulmanos anteriores, incluindo Kindī e Abū Bakr al-Rāzī, representando a si próprio, um estudante muçulmano com professores cristãos, como a pessoa que trouxe a filosofia científica para o Islã. Certamente, ele está ciente de Kindī e Rāzī, mas, tanto quanto parece, nunca nomeia Rāzī e nomeia Kindī apenas uma vez, num texto musical, o *Kitāb iḥṣā' al-iqā'āt*, no qual ataca Kindī por ter erroneamente atribuído certos ritmos da música árabe aos filósofos gregos. Existe um resumo do tratado em Shiloah 1971; foram posteriormente publicados extratos em Mahdi 1976. Havia também uma filosofia muçulmana anterior nos círculos xiitas e, especialmente, nos círculos ismaelitas. Os Irmãos da Pureza são de data incerta, mas Ibn al-Haitham (não o famoso cientista matemático Ibn al-Haitham, mas o propagandista fatimida, cujas memórias são editadas e traduzidas por Madelung-Walker 1999) é certamente anterior a Fārābī e, por sua explicação, ele não foi o primeiro nesta direção. Os ismaelitas querem dar conteúdo ao conhecimento do sentido interno do Alcorão ou da lei religiosa que o seu imã supostamente possui e, muitas vezes, recorrem à filosofia grega (uma versão popularizada dela) para preencher o conteúdo. Fārābī também quer que a filosofia forneça esse sentido interno (que para ele também é conhecido pelo imã, embora certamente não apenas pelo imã), mas ele consideraria as versões ismaelitas da filosofia como não científicas, e quer levar a filosofia para fora dos limites sectários muçulmanos, bem como fora dos limites cristãos.

⁷ Segundo Fārābī em *Sobre a aparência de filosofia* (em Rosenthal 1975, 50-51). O relato que Fārābī faz da história da filosofia grega e árabe é uma série de retomadas de

muçulmano de professores cristãos, afirma ser a primeira pessoa a dominar os *Segundos analíticos*, ou como ele (tal como os escritores gregos da antiguidade tardia) o chama, *Sobre a demonstração*. Ele também se compara, implicitamente, com médicos-filósofos como Abū Bakr Rāzī, os quais se inspiraram no *Sobre a demonstração* de Galeno: a sugestão é que os métodos de Galeno são bons o suficiente para os médicos, mas não produzem demonstrações verdadeiras segundo os padrões aristotélicos⁸.

Fārābī espera normalizar a filosofia em uma sociedade muçulmana mais ampla, rompendo a sua associação com a comunidade cristã. Ele busca mostrar que pode fazer com sucesso o

histórias concebidas, em última análise, para engrandecer a sua própria posição, e não deveriam ser tomados como verdadeiras, mas, às vezes, há fatos reais por detrás delas, ainda que muito distorcidas. A história sobre os bispos que baniram o estudo da silogística modal e da teoria da demonstração de Aristóteles, pois isso colocaria em perigo a fé cristã, é historicamente absurda (concebida para dizer a um público muçulmano: “mostrem-nos pela vossa tolerância à lógica que nada não tendes a temer, como os cristãos!”), mas Gutas 1999a argumenta que ela reflete uma decisão das escolas *médicas* alexandrinas de exigir o ensino da lógica de Aristóteles apenas até o silogismo não modal, argumentando que isso seria o máximo que um médico praticante precisa saber. Para sanar as dúvidas sobre as conclusões de Gutas e um ter um contexto mais amplo, ver Watt 2008.

⁸ Sobre Fārābī e Galeno, ver Zimmermann 1981 (lxxx-lxxxiv). Fārābī diz, na *Obtenção da felicidade* 63: “A filosofia que corresponde a esta descrição nos foi transmitida pelos gregos apenas por Platão e Aristóteles. Ambos nos deram uma explicação da filosofia, mas não sem nos dar também uma explicação dos caminhos para ela e dos caminhos para a restabelecer quando se tornar confusa ou extinta”. Fārābī vê a si próprio como reestabelecendo a filosofia científica quando esta se tornou, na melhor das hipóteses, confusa. O *Livro de letras* III, 222 p. 210,12-15 menciona a possibilidade de que alguma ciência que os antigos tinham acabado de descobrir ter se tornado extinta e necessitar de uma nova investigação dialética para a restabelecer como ciência; e, diz ele, isto pode também acontecer no seio de uma comunidade (lingüística ou religiosa) que não tenha recebido a filosofia em uma forma acabada.

que o *kalām* tentou e (na opinião de Fārābī) não conseguiu fazer: ou seja, por meio de argumentos demonstrativos, resolver as disputas sobre as questões religiosas fundamentais e, assim, também determinar o significado correto das afirmações religiosas autorizadas. (Por exemplo, quando o Alcorão atribui um certo predicado a Deus, qual é o significado desse termo predicado? Se a filosofia puder determinar quais atributos Deus tem, e se acrescentarmos a premissa de que o Alcorão tem de estar correto, podemos determinar o que esses termos querem dizer). Nesse sentido, Fārābī está tentando estabelecer a filosofia como uma “ciência religiosa” (*‘ilm al-dīn*) dentro do Islam, competindo com o *kalām* e as outras ciências religiosas já estabelecidas. Porém, enquanto Fārābī trata o *kalām* como algo do âmbito da comunidade, a filosofia não será algo do âmbito da comunidade e não estará restrita aos muçulmanos mais do que aos cristãos, ou aos falantes de árabe mais do que aos falantes de grego ou siríaco: ela supostamente é uma ciência demonstrativa objetiva (ou um grupo de ciências relacionadas) acessível a pessoas de qualquer comunidade linguística e religiosa e, se ela fornecer o “sentido interno” dos textos religiosos autorizados muçulmanos, este será um sentido que eles partilham com textos não muçulmanos. O gramático árabe Sirāfi, em um debate sobre os méritos comparativos da gramática e da lógica, acusou o professor cristão de Fārābī, Abū Bishr Mattā, não só de não conhecer as regras da língua em que tinha de se exprimir, o árabe, mas também de estar cativo da gramática de outra língua que não conhecia, o grego: segundo Sirāfi, o que Abū Bishr Mattā apresenta, ao seguir Aristóteles quanto a regras universais da lógica normativas para qualquer ser racional, são simplesmente regras da

gramática grega traduzidas do grego para o árabe por meio do siríaco e provavelmente danificadas pela tradução⁹. Contra esta acusação, Fārābī quer mostrar que a lógica e a filosofia em geral não estão ligadas à comunidade como a gramática árabe ou o *kalām* muçulmano. A lógica está para o pensamento como a gramática de uma língua particular está para essa língua: as suas regras aplicam-se a todo o pensamento na medida em que é correto seja qual for a língua em que se exprima e fornecem o núcleo comum partilhado por todas as línguas, abstraído dos aspectos meramente convencionais e relativos à comunidade de línguas particulares. A filosofia, incluindo a metafísica, a cosmologia física e a filosofia político-moral, está para a religião como a lógica está para a gramática, dando regras sobre como pensar sobre Deus, o mundo físico e os seres humanos e, portanto, sobre como agir para alcançar o objetivo da vida humana, as quais se aplicam a todos os seres humanos na medida em que raciocinam e agem corretamente. E estas regras fornecem o núcleo comum de doutrinas e prescrições práticas partilhadas por todas as religiões ou, pelo menos, por uma pluralidade de religiões corretas¹⁰, abstraído dos aspectos meramente convencionais e comunitários das religiões particulares.

⁹ Existe uma tradução inglesa antiga do relato de Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī sobre este debate em Margoliouth 1905 e uma tradução francesa mais recente em Elamrani-Jamal 1983.

¹⁰ Para um público muçulmano, seria incontroverso que existe uma pluralidade de religiões corretas, cada uma fundada por um profeta enviado por Deus, cada uma tipicamente com o seu próprio livro sagrado e lei religiosa, uma lei que incluiria (mas não necessariamente se limitaria a) um conjunto de rituais, tabus etc., vinculativos para essa comunidade, mas não para o resto do mundo.

A metafísica de Farabi¹

Stephen Menn

A “metafísica de Fārābī”, tal como entendida aqui, não significa apenas suas posições, e os argumentos em favor destas posições, sobre uma série de tópicos metafísicos, mas também o seu projeto de reconstruir e reviver a metafísica como uma ciência. Isto é parte de um projeto maior de reconstruir e reviver “as ciências dos antigos”: seu projeto científico em metafísica é inseparável da sua interpretação e assimilação da *Metafísica* de Aristóteles. Começaremos com certa motivação para o projeto mais amplo de Fārābī de reconstruir “as ciências dos antigos” e, então, passaremos ao que ele diz sobre a metafísica como uma dessas ciências e sobre a *Metafísica* de Aristóteles. Depois, passaremos aos detalhes da sua reconstrução da

¹ Tradução de Meline Costa Sousa.

Publicado pela primeira vez em 22 de novembro de 2021. O texto a seguir é a tradução do verbete de Stephen Menn, *al-Farabi's Metaphysics*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi-metaphysics/>. 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/al-farabi-metaphysics/index.html/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete. Agradecemos ao prof. Menn por ter revisto a tradução deste artigo. Qualquer erro é responsabilidade dos organizadores.

metafísica como ciência, tanto no que diz respeito à sua explicação dos conceitos maximamente universais tais como ser e unidade, quanto à sua explicação de Deus como a causa primeira da existência.

Conteúdo: 1. O projeto de Fārābī de reviver as ciências dos antigos | 2. A metafísica como ciência e a *Metafísica* de Aristóteles para Fārābī | 3. A ontologia de Fārābī: o *Livro das letras* e o *Sobre o uno e a unidade*, 3.1 O projeto de Fārābī no *Livro das letras*, 3.2 A forma lógica e gramatical e o papel das partículas, 3.3 O termo para ser em grego e em árabe segundo Fārābī, 3.4 Os sentidos de ser (*mawjūd*) e os sentidos correspondentes de existência (*wujūd*) para Fārābī, 3.5 As questões científicas sobre o ser segundo Fārābī, 3.6 *Sobre o uno e a unidade*: os sentidos de unidade, as diferentes relações entre o uno e o múltiplo e a circunscrição de uma coisa pela sua quididade | 4. A teologia filosófica de Fārābī: a *Cidade perfeita* e o *Regime político* | 5. Bibliografia, A. Fontes primárias, A.1 Edições dos textos de Fārābī, A.2 Edições dos primeiros textos filosóficos árabes, A.3 Traduções dos textos de Fārābī, A.4 Traduções dos primeiros textos filosóficos árabes e um texto grego em árabe/hebraico que sobreviveu, B. Fontes secundárias | 6. Ferramentas acadêmicas

1 O projeto de Fārābī de reviver as ciências dos antigos

Fārābī não faz metafísica escrevendo um comentário à *Metafísica* de Aristóteles, mas tentando reconstruir os objetivos de Aristóteles e o método demonstrativo e escrevendo o livro que Aristóteles teria escrito se estivesse escrevendo em árabe para um

público leitor maioritariamente muçulmano. Esta é uma parte da abordagem de Fārābī às “ciências dos antigos”, ou seja, à filosofia, à matemática, à medicina grega e a todas as subdisciplinas de cada uma delas. Segue-se um breve resumo; contudo, para uma descrição mais completa, ver o artigo *O projeto de Fārābī de reviver as ciências dos antigos*.

Fārābī, mais do que qualquer outro filósofo medieval, desconfia da aparência superficial da filosofia grega tal como lhe é apresentada nas traduções árabes. Ele tenta ir além desta superfície para reconstruir os objetivos e métodos dos autores antigos e até mesmo para reconstruir a estrutura das suas expressões em língua grega, as quais ele suspeita terem sido mal servidas pelas traduções árabes. Em alguns casos, os textos gregos que lhe interessavam não estavam disponíveis nem mesmo em tradução árabe, mas apenas em traduções de sumários ou descrições da antiguidade tardia. No entanto, isso não o impediu de tentar reconstruir o pensamento subjacente a estes textos. (Ele teve acesso a traduções de quase todos os textos de Aristóteles de que dispomos atualmente, mas aparentemente a nenhum dos textos de Platão). Fārābī considera que este esforço vale a pena porque entende que os gregos, especialmente Platão e Aristóteles, desenvolveram ciências que, desde então, decaíram ou foram transmitidas apenas de forma imperfeita às regiões governadas por muçulmanos de escrita árabe, mas que ainda seria possível reconstruí-las e aplicá-las às questões prementes do seu próprio tempo.

Fārābī está particularmente interessado em aplicar as “ciências dos antigos” e, em particular, a metafísica, para resolver as questões

abordadas e disputadas pelas “ciências religiosas” do Islã, especialmente o *kalām* ou a “teologia dialética”. Estas questões incluem se o mundo foi criado no tempo ou se existiu desde a eternidade, as provas da existência de Deus e de ele não ter um parceiro ou contrário, os atributos de Deus (conhecimento, poder, vontade, etc.), a sua ação de criar o mundo e como a sua causalidade se relaciona à causalidade das criaturas. (Fārābī aborda sistematicamente estas questões, bem como questões do *kalām* sobre a profecia, a comunidade religiosa e o “retorno” ou a vida após a morte em sua obra os *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita*: ver abaixo seção 4). Fārābī entende que os argumentos sobre estas questões no interior da comunidade muçulmana (e outras comunidades religiosas dentro do mundo muçulmano) eram meramente dialéticos, de modo que seria igualmente possível argumentar a favor de ambos os lados de cada questão. Ele entende que se as ciências dos antigos, especialmente a metafísica, pudessem ser reconstruídas e praticadas de acordo com o método demonstrativo, elas seriam capazes de resolver estas disputas. No entanto, ele entende que os primeiros filósofos do mundo muçulmano, ao praticarem o que consideravam ser a filosofia platônica ou aristotélica, argumentaram de forma sub-demonstrativa e, por isso, não foram capazes de resolver as disputas. Fārābī afirma ser a primeira pessoa no mundo muçulmano a ter dominado os *Segundos analíticos* de Aristóteles e, assim, resgatado o método demonstrativo de Aristóteles. E ele afirma ser o primeiro a ter compreendido a *Metafísica* de Aristóteles e a dominar a ciência do ser e seus atributos

universais, os quais fornecem o único fundamento científico para formular juízos sobre Deus e sua causalidade.

Fārābī e os seus contemporâneos usam a palavra “filosofia” (em árabe *“falsafa”*), emprestada do grego, apenas para as escolas e disciplinas que se apresentam como continuadoras da filosofia grega antiga. Antes de Fārābī, este tipo de filosofia era sobretudo praticado, no mundo muçulmano, por cristãos, na maior parte das vezes bilingues siríaco-árabe (quase todos os tradutores de textos gregos eram cristãos); embora os filósofos cristãos também tivessem alunos muçulmanos e judeus, e embora alguns xiitas ismaelitas tivessem integrado uma versão da filosofia grega no seu ideal do que o imã deve saber, Fārābī queria romper com a associação da filosofia com comunidades linguísticas e religiosas específicas (e muitas vezes marginalizadas). O gramático árabe Sirāfī havia acusado o professor cristão de Fārābī, Abū Bishr Mattā, de apresentar como regras universais da lógica, normativa para qualquer ser racional, o que eram simplesmente regras da gramática grega conforme traduzidas do grego para o árabe por meio do siríaco e provavelmente de alguma tradução defeituosa. Contra esta acusação, Fārābī quer mostrar que a lógica, e a filosofia em geral, não são elementos comunitários tal como a gramática árabe ou o *kalām* muçulmano. A lógica está para o pensamento assim como a gramática de uma determinada língua está para essa língua: as suas regras aplicam-se a todo o pensamento na medida em que este esteja correto, seja qual for a língua em que se exprima, e elas fornecem o núcleo comum partilhado por todas as línguas, abstraído os aspectos meramente convencionais e relativos à comunidade de línguas determinadas. E a filosofia está para a religião

assim como a lógica está para a gramática, fornecendo regras sobre como pensar sobre Deus, o mundo físico, os seres humanos e, portanto, sobre como agir para atingir o objetivo da vida humana, o qual se aplica a todos os seres humanos na medida em que raciocinam e agem corretamente. Estas regras fornecem o núcleo comum das doutrinas e das prescrições práticas partilhadas por todas as religiões, ou pelo menos por uma pluralidade de religiões corretas, abstraídos os aspectos meramente convencionais e comunitários de religiões determinadas.

2 A metafísica como ciência e a *Metafísica* de Aristóteles para Fārābī

O objetivo de Fārābī é reviver as ciências dos antigos, especialmente as disciplinas filosóficas praticadas por Platão e Aristóteles, para substituir as disciplinas não-demonstrativas (como ele as entende) dos seus contemporâneos e para resolver as suas disputas intermináveis. Isto inclui, de modo central, um projeto de reviver a metafísica científica porque a metafísica (em detrimento da física ou de outras ciências) oferece a esperança de uma demonstração científica de que Deus existe e que não tem um parceiro ou contrário, uma resolução científica das questões do *kalām* sobre os atributos e os atos de Deus, e a relação dos atos de Deus com as criaturas e os atos

delas.² Talvez a metafísica possa também determinar se a alma humana, ou alguma parte dela, sobreviva à morte e, assim, possa resolver a questão do *kalām* sobre o nosso “retorno” a Deus. Contudo, independentemente do que a metafísica possa dizer sobre a imortalidade, Fārābī pensa também, seguindo Aristóteles, que a felicidade humana mais elevada consiste na contemplação de Deus, de modo que a metafísica descreverá o *conteúdo* da nossa possível felicidade após a morte e nos aproximará o quanto pudermos de antecipá-la nesta vida.

Fārābī não escreveu nenhuma obra sistemática sobre a metafísica que correspondesse à *Metafísica* de Aristóteles, embora o *Livro das letras* e o *Sobre o uno e a unidade*, tomados em conjunto, estejam em estreita relação com algumas partes e aspectos da *Metafísica* de Aristóteles, e partes dos *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita* e o *Sobre a constituição política* estejam em estreita relação com outras partes e aspectos da *Metafísica* (outras partes destes tratados estão mais próximas de outros modelos gregos).

O ponto de partida de Fārābī em tentar reviver a ciência da metafísica e de reconstruir e imitar os seus textos clássicos (sobretudo a *Metafísica* de Aristóteles) é a sua discussão do “objetivo” ou “objeto” (árabe *gharaḍ* = grego *skopos*) da metafísica. Fārābī retoma os

² Estas são todas questões que Fārābī em *Sobre os objetivos da Metafísica* diz (de forma bastante tendenciosa) que Aristóteles trata na *Metafísica* XII (ver Seção 2) e que o próprio Fārābī trata de acordo com a sua interpretação da metafísica aristotélica na *Cidade perfeita* e no *Regime político* (ver Seção 4). Contudo, Fārābī pensa que a resolução científica destas questões depende de uma subestrutura técnica que discuta questões que sejam menos imediatamente convidativas, incluindo a sintaxe lógica do ser e da unidade (ver Seção 3).

pressupostos dos filósofos tardo-antigos de que cada um dos tratados de Aristóteles é dedicado ao ensino de uma ciência e que cada ciência (e o tratado que a ensina) tem um “objetivo”, de modo tal que tudo o que a ciência trata está de alguma forma relacionado com esse objetivo. Assim, o “objetivo” da medicina é a saúde: a ciência da medicina também discute, por exemplo, a anatomia, a patologia e a farmacologia, mas apenas porque estão de alguma forma relacionadas com a saúde. Grande parte da discussão de Fārābī sobre os textos de Aristóteles retoma as discussões tardo-antigas sobre qual ciência cada texto transmite, o “objetivo” da ciência e do texto, como essas ciências funcionam em conjunto para alcançar o bem humano e qual o papel que cada texto pode desempenhar nesse empreendimento mais vasto.

Para reconstruir o que Aristóteles diria agora – em vez do que ele disse em grego na *Metafísica* – se estivesse se dirigindo a uma comunidade linguística e religiosa diferente numa situação histórica diferente, Fārābī deve começar por compreender o objetivo da metafísica como ciência e como cada livro da *Metafísica* caminha para atingir esse objetivo. Fārābī faz um levantamento das ciências gregas na *Enumeração das ciências* e no *Obtenção da felicidade* e em uma das obras de Aristóteles em *A filosofia de Aristóteles*, incluindo, em todas elas, breves discussões sobre a metafísica. Ele também faz uma breve discussão sobre a metafísica e a sua relação com algumas outras ciências no *Livro das letras*, e ele escreve um opúsculo inteiro, *Sobre os objetivos do Sábio em cada livro do tratado que é chamado o Livro das letras, isto é, a determinação do objetivo de Aristóteles em seu tratado Metafísica* (abreviadamente, *Sobre os objetivos da Metafísica*).

Na maior parte do *Livro das letras* e do *Sobre o uno e a unidade*, Fārābī não está falando *sobre* metafísica como ciência ou sobre o texto de Aristóteles, mas antes imitando Aristóteles na prática desta ciência. Parte do *Sobre os objetivos da Metafísica* é também uma imitação de Aristóteles uma vez que, ao descrever a distinção entre as diferentes ciências teóricas (física, matemática, metafísica) e as diferentes coisas que a metafísica considera, ele está imitando a discussão de Aristóteles na *Metafísica* VI,1.

Fārābī começa o *Sobre os objetivos da Metafísica* dizendo:

Nossa intenção neste tratado é indicar o objetivo da obra de Aristóteles conhecida como *Metafísica*, e as principais divisões dela. [Isso] porque muitos homens preconceberam o significado desta obra e seu conteúdo, que é ensinar sobre o Criador, o intelecto, a alma e tudo o que está relacionado a eles, e que a ciência da metafísica e a ciência da unidade [divina] são uma única e mesma [ciência]. Por isso encontramos a maioria de seus investigadores perplexos e desorientados, pois nos deparamos [com o fato de que] a maioria das discussões sobre a [*Metafísica*] estão desvinculada deste objetivo ou, antes, não encontramos nela uma discussão específica sobre este objetivo a não ser aquela [que ocorre] no livro onze desta [obra], cuja indicação é a [letra] *lam*.³

³ Este é o décimo segundo livro na nossa contagem, mas Fārābī indica-o como décimo primeiro em vez de décimo segundo porque na tradução da *Metafísica* disponível a ele falta o Livro I, como também falta o último livro, XIV: ver Bertolacci 2005. NdO: tradução nossa.

Aqui, Fārābī está se referindo à discussão, que os autores arabófonos herdaram dos comentadores gregos tardo-antigos, sobre o objetivo da *Metafísica* ou, de modo equivalente, sobre o que trata a ciência da metafísica: o próprio Aristóteles não usa a palavra ou a expressão “metafísica”⁴, mas fala de “sabedoria (*sophia*)”⁵ e de “filosofia primeira”, e os comentadores gregos e árabes assumem que a “sabedoria” e a “filosofia primeira” são nomes diferentes para a mesma ciência e que a *Metafísica* como um todo é dedicada a esta ciência que pode, por isso, também ser chamada “metafísica”.

Por duas razões, há um problema herdado sobre o que é esta ciência. A primeira razão é que Aristóteles, em diferentes lugares diz coisas diferentes, não compatíveis de maneira clara, coisas sobre o que é esta ciência: em especial, na *Metafísica* I,1-2, diz que a sabedoria é a ciência das causas primeiras e dos princípios; na *Metafísica* VI,1, e em várias passagens fora da *Metafísica*, diz que a filosofia primeira é a ciência das coisas divinas (a qual chama “teologia”) ou a ciência das coisas eternamente imutáveis que existem separadamente;⁶ na

⁴ Em grego é usual uma frase como “*ta meta ta phusika*” = “o que está depois da física”, raramente contraída em “*ta metaphusika*”. O artigo definido neutro plural “*ta*” é padrão no grego para se referir a um tratado, mas inusual para se referir a uma disciplina e parece mostrar que a frase começou como um nome para um texto e foi transferida do texto para a ciência que ele contém. Fārābī diz “*mā ba’d al-tabī’a*”, um calque da frase grega.

⁵ “*Sophia*” significa a sabedoria teórica, isto é, qualquer tipo de conhecimento que seja mais intrinsecamente valioso, deixando de lado considerações de utilidade prática; “*phronêsis*” é a sabedoria prática, a capacidade de deliberar bem de modo a orientar a ação prática.

⁶ Há uma controvérsia (ver nota 11) sobre se Aristóteles entende por “separado”, neste caso, “separado da matéria” ou “existindo separadamente, isto é, como uma

Metafísica IV,1-2 diz que há uma ciência do ser enquanto tal e dos seus atributos, na *Metafísica* VI,1, aparentemente identifica essa ciência com a filosofia primeira ou a teologia e na *Metafísica* IV,2, também identifica a ciência do ser enquanto tal com a ciência da substância. Assim, os comentadores tentaram, de diferentes formas, conciliar estas distintas afirmações que Aristóteles faz acerca da sabedoria ou da filosofia primeira. A segunda razão pela qual existe um problema é que o que Aristóteles de fato *faz* nos diferentes livros da *Metafísica* não se adequar de modo óbvio ao que ele *diz* que a sabedoria ou filosofia primeira fará. Se, como diz Fārābī aqui, “a maior parte das pessoas” concluiu que “o significado e o conteúdo deste tratado é a explicação do Criador [...], da inteligência, da alma e das outras coisas que estão relacionadas com estas” – ou seja, uma explicação de coisas que se pode argumentar serem eternas e separáveis da matéria – isso não é o caso porque (como diz Fārābī) simplesmente “seguiram a própria fantasia” ou porque confundiram a metafísica grega com o *kalām* islâmico. Antes, é porque Aristóteles *diz* repetidamente que a filosofia primeira é uma ciência das coisas separadas e eternamente imutáveis. O problema é que, como diz Fārābī, a maior parte da *Metafísica* fora o Livro XII (na verdade, fora, grosso modo, a segunda metade do Livro XII) não parece estar falando de tais coisas, exceto na medida em que

substância, não como um atributo de outra substância subjacente”, mas, certamente, ele pensa que ambos são verdadeiros para os objetos em questão. Aristóteles descreve a filosofia primeira como “teologia” na *Metafísica* VI,1 1026a16-22, e na *Metafísica* I,2 983a5-10 diz que a sabedoria é uma “ciência divina” em dois sentidos, tanto porque deus está entre as causas e os princípios que ela estuda, quanto porque é o tipo de ciência que um deus teria. Ver Décarie 1961 para um levantamento de todas as passagens em que Aristóteles faz uma ou outra descrição da sabedoria ou da filosofia primeira.

a *Metafísica* XIII-XIV tenta refutar os candidatos dos outros filósofos a coisas separadas e eternamente imutáveis, nomeadamente, as Formas platônicas e os objetos matemáticos.

Assim, o problema de Fārābī no *Sobre os objetivos da Metafísica* não será simplesmente o de encontrar uma forma de reconciliar as diferentes coisas que Aristóteles *diz* sobre a sabedoria ou a filosofia primeira e mostrar como todas elas podem estar se referindo à mesma ciência, mas também dizer o que Aristóteles realmente *faz* em cada um dos livros da *Metafísica* e mostrar como cada um contribui para esta ciência.

Em sua obra *Enumeração das ciências*, Fārābī fornece uma descrição da “ciência divina” (correspondente à palavra “teologia” de Aristóteles na *Metafísica* VI,¹ e à descrição dele da sabedoria como “ciência divina” na *Metafísica* I,²), coroando as suas descrições anteriores da matemática e da física. Aqui, Fārābī diz que a ciência divina se divide em três partes. A primeira parte investiga “os seres e as coisas que pertencem a eles na medida em que são seres”: isto reflete a declaração programática de Aristóteles na *Metafísica* IV,¹.

A segunda parte, diz Fārābī, investiga (isto é, estabelece) os princípios das ciências particulares e também investiga (isto é, refuta) as falsas opiniões de filósofos anteriores sobre os princípios dessas ciências, dentre as quais Fārābī menciona a opinião de que os objetos matemáticos são substâncias que existem separadamente: esta última refletiria *Metafísica* XIII-XIV,⁷ mas, provavelmente, Fārābī também tem em mente a refutação, na *Metafísica* IV,3-8, das pessoas que

⁷ Ou *Metafísica* XIII uma vez que a *Metafísica* XIV aparentemente não estava disponível para Fārābī: ver Bertolacci 2005.

negam o princípio da não-contradição. (Há pouco fundamento, em Aristóteles, para a ideia de que a metafísica estabeleça princípios de outras ciências, exceto para os axiomas universais como o da não-contradição e do terceiro excluído, mas esta ideia pode ser encontrada em comentadores tardo-antigos. Aristóteles aceita casos onde uma ciência pode estabelecer princípios que são assumidos em outra ciência – por exemplo, a teoria dos números estabelece princípios que são assumidos na teoria matemática da música e a geometria estabelece princípios que são usados na astronomia e na ótica – e Porfírio diz que a metafísica estaria relacionada com a física desta forma.)⁸

A terceira parte da “ciência divina” – aqui, Fārābī tem muito mais a dizer – mostra que há seres que não são corpos nem existem em corpos, que estes seres não são um único ser, mas múltiplos, não infinitamente, mas finitamente múltiplos, e que nem todos eles partilham o mesmo grau de perfeição, mas, antes, alguns são superiores e outros inferiores. Isso, então, conduz à conclusão de que esses seres separados dos corpos culminam em um primeiro ser que não tem nada anterior a ele e, portanto, não tem nenhuma outra causa para sua existência. E, diz Fārābī, esta ciência mostra que este ser também não tem um parceiro (nada que partilhe o seu grau de perfeição) nem um contrário; que não há multiplicidade nele de forma alguma e que é uno, ser e verdadeiro em um sentido mais forte do que

⁸ Para Porfírio, ver o *Comentário à Física de Aristóteles*, de Simplicio (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 9) 9,10-22: este comentário teria vindo do comentário de Porfírio à primeira frase da *Física*. O *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, de Asclépio (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 6.2) 2,16-20 diz que a metafísica demonstra os princípios de todas as ciências.

o de todo o resto e que é a causa primeira que confere ser, unidade e verdade a todo o resto. Depois, diz Fārābī, esta ciência mostra que este ser merece o nome de “Deus” e satisfaz o restante dos atributos divinos; depois, mostra como os outros seres surgem de Deus e como formam uma hierarquia ordenada (alguns seres se originam diretamente de Deus, outros indiretamente por meio destes), explica como Deus age sobre as outras coisas e refuta a falsa opinião de que Deus é responsável pelos males.

A descrição desta terceira parte da “ciência divina” parece uma tábua analítica para muito do que Fārābī faz nos *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita* e no *Regime político*, mas não está intimamente relacionada com nada em Aristóteles. Na melhor das hipóteses, é uma versão enormemente ampliada de algumas coisas que Aristóteles aborda muito rapidamente na *Metafísica* XII,6-10: XII,6 mostra que existem substâncias incorpóreas separadas, XII,7 justifica o nome “deus”, XII,8 argumenta que existe uma multiplicidade finita de tais substâncias mas apenas um primeiro princípio entre elas e, depois, XII,10 identifica este primeiro princípio com o bem em si e argumenta (de forma muito esquemática) que ele é a causa da boa ordem do cosmos e que não existe nenhum princípio mau contrário a ele. Aristóteles não parece dizer, na *Metafísica* XII, que o primeiro princípio é uno, ser e verdadeiro em um sentido mais forte do que todo o resto, ou que confere ser, unidade e verdade a todo o resto (o melhor apoio para esta opinião poderia ser a *Metafísica* II,1 993b23-31). Contudo, o problema mais grave é que Fārābī aqui se limita a apresentar uma lista de coisas que a ciência investigará ou provará sem explicar por que todas estas tarefas pertencem à mesma

ciência e sem explicar quais os princípios em que a ciência pode se basear para demonstrar todas estas conclusões. Sua explicação parece mais uma lista de desejos daquilo que ele gostaria que a ciência fizesse, especialmente como uma alternativa científica grega ao *kalām* islâmico, embora sua explicação não dê conta de como uma ciência poderia fazer tudo isto. Em vez de resolver o problema herdado de como uma única ciência poderia responder pelas diferentes descrições que Aristóteles faz da sabedoria ou da filosofia primeira, ele agrava o problema acrescentando mais coisas ao que a ciência deveria fazer⁹⁹.

⁹⁹ Fārābī também discute “sabedoria” (*ḥikma*), no *Obtenção da felicidade*, e “metafísica” (e expressões claramente equivalentes) na *Filosofia de Aristóteles*. Na *Obtenção da felicidade* e em alguns dos textos da *Filosofia de Aristóteles*, os pontos principais de Fārābī parecem ser que a sabedoria é um conhecimento teórico que é constitutivo do mais alto objetivo dos seres humanos, que o verdadeiro estadista precisa deste conhecimento, que é o mais alto conhecimento arquitetônico (isto é, que utiliza os outros tipos de conhecimento, ou é o conhecimento de como utilizar os outros tipos de conhecimento de modo que só os utilizaremos bem se tivermos também sabedoria) ou, por vezes, que a prudência utiliza outras coisas (incluindo outros tipos de conhecimento) para garantir a nossa aquisição de sabedoria e, assim, a obtenção do nosso objetivo. Nestes textos, Fārābī parece estar seguindo a *Ética nicomaqueia* VI de Aristóteles e talvez o *Político*, de Platão (conhecido através da sinopse de Galeno) e talvez ligando-os a coisas que Aristóteles diz sobre a sabedoria na *Metafísica* I,1-2, independentemente do grau de conhecimento que possa ter tido desse texto. Nada disto nos diz de que a sabedoria é uma ciência. A *Filosofia de Aristóteles* #99 fala de Aristóteles começando dos corpos e das almas e descobrindo, como as causas mais elevadas deles, a inteligência agente separada e o motor ou motores das rotações eternas dos céus. A física ou a psicologia podem talvez compreender que a inteligência agente e os motores dos céus existem e são causas da alma ou dos céus, mas apenas a metafísica pode compreender o que a inteligência agente ou os motores dos céus são em si mesmos. A descrição que aqui Fārābī faz da metafísica é puramente “teológica”, preocupada com as causas primeiras que existem

Em *Sobre os objetivos da Metafísica*, Fārābī tenta resolver, de dois modos fundamentais, a tensão entre as descrições “ontológicas” e “teológicas” da metafísica (ciência dos seres tomados universalmente, *versus* ciência de Deus ou das substâncias imateriais separadas) e a tensão entre as descrições de Aristóteles majoritariamente “teológicas” da tarefa dele e a prática majoritariamente “ontológica” dele na *Metafísica*.

Primeiramente, Fārābī retoma o contraste que Aristóteles faz, na *Metafísica* IV,¹ e VI,¹, entre a metafísica e as “ciências particulares”, tal como a física e as disciplinas matemáticas, cada uma das quais tomando um gênero de seres e investigando o que pode ser dito das coisas nesse gênero. Em contrapartida, diz Fārābī,

Quanto à ciência universal, ela investiga as coisas comuns a todos os seres, como o ser e a unidade; suas espécies e atributos; as coisas que não são acidentes próprios de nenhuma das coisas que são objetos das ciências particulares, como, por exemplo, a prioridade e a posterioridade, a potência e o ato, a perfeição e a imperfeição e o que é análogo a estes e o princípio comum

separadamente da matéria e do movimento; ele nada diz na *Filosofia de Aristóteles* sobre uma ciência do ser enquanto ser. No entanto, diz na *Filosofia de Aristóteles* #99 (sem dar uma justificação) que estas coisas não se enquadram em nenhuma das categorias aristotélicas, o que se liga ao que diz no *Livro das letras* sobre os objetos da metafísica: ver a discussão sobre o *Livro das letras* na Seção 3 abaixo.

de todos os existentes, que é aquilo que é preciso chamar pelo nome Deus.¹⁰

Fārābī diz que só pode haver uma tal ciência universal porque as ciências são individuadas pelo domínio do seu sujeito: se há duas ciências de modo que o domínio do sujeito de uma inclua algo que não esteja no domínio do sujeito da outra, então, pelo menos a segunda ciência não seria uma ciência universal; assim, quaisquer duas ciências universais teriam o mesmo domínio do sujeito e seriam, portanto, a mesma ciência. Assim, uma ciência universal, se existir uma, seria uma ciência do ser enquanto tal, também da unidade se (como diz Fārābī, seguindo Aristóteles na *Metafísica* IV,2) a unidade for coextensiva com o ser, e também de quaisquer atributos (mais literalmente “consequentes”) do ser ou da unidade, isto é, predicados que se pode mostrar serem aplicados a todas as coisas existentes apenas porque existem ou porque são unas. (Uma vez que Fārābī cita pares como “perfeito e imperfeito”, ele parece querer incluir não apenas os atributos que se aplicam a todos os seres, mas também os pares de atributos que se aplicam disjuntivamente a todos os seres de forma semelhante à que o par e o ímpar se aplicam disjuntivamente a todos os números). Fārābī não argumenta aqui que há uma ciência universal além do fato de dizer que “não pertence a nenhuma [das

¹⁰ Há uma tradução inglesa de *Sobre os objetivos* em McGinnis-Reisman 2007 (78-81) e outra em Bertolacci 2006b (66-72). NdO: Há uma tradução deste texto por Tadeu Verza e Meline Soua a ser publicada em Rodrigues, C. T.; Silva Filho, L. M. da. (Eds.) *A filosofia medieval nos trópicos: ensaios em homenagem a Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento*. São Paulo: Ideias & Letras; Fundação Fausto Castilho; Centro de Memória da Unicamp (no prelo).

ciências particulares] investigar o que é comum a todas as coisas que são”.

Talvez sua posição seja a de que há ao menos algo a investigar aqui, qual seja, “o que, se houver, é comum a todas as coisas que são?”. Se essa investigação não produzir nenhuma resposta, ou se produzir uma resposta negativa, então não existe uma ciência universal; se descobrirmos para algum valor de P, que P pertence universalmente a todas as coisas que são, então essa proposição e os argumentos em favor dela pertencem à ciência universal, de modo que existe uma ciência universal. Fārābī não está assumindo que o ser é unívoco e que, portanto, constitui um único gênero. Ele diz, no *Sobre os objetivos*, que Aristóteles investiga na *Metafísica V* se os termos para ser e seus atributos são unívocos ou não e, no *Livro das letras* (ver seção 3 abaixo), Fārābī diz que o ser não é unívoco, mas é dito das substâncias primariamente e das outras coisas de modo derivado. Assim, se todos os seres têm um atributo P, isso será porque as substâncias são P primariamente e os outros seres são P porque as substâncias o são. Porém, isto ainda é suficiente para garantir que “todos os seres são P” seja um teorema da ciência universal.

Vimos que Fārābī lista Deus como uma das coisas investigadas pela ciência universal. Deus é investigado pela ciência que “investiga o que é comum a todas as coisas que são” porque Deus é “o princípio comum de todas as coisas que são”: ele pertence a todos os seres em comum não porque é um atributo predicado a todos os seres, mas porque é a causa de todos os seres. Mais precisamente, ele é causa de todos os seres enquanto seres: isto é, ele é uma causa para as coisas

que são dado o fato que elas são, não de outros fatos relativos a elas. Como diz Fārābī um pouco mais abaixo,

é preciso que a ciência divina pertença a esta ciência, pois Deus é o princípio do ser absoluto e não de um ser à exclusão de [outro] ser. Portanto, é preciso que a parte [da ciência universal] que confira um princípio da existência seja a ciência divina. E porque estas qualidades [da ciência universal] não são próprias das coisas naturais, mas são mais elevadas do que as coisas naturais quanto à universalidade, esta ciência é mais elevada do que a física e está além da física. Portanto, é necessário que esta [ciência] seja chamada metafísica.

Aqui, Fārābī está se posicionando sobre uma questão controversa entre os aristotélicos ao dizer que não se obtém conhecimento de Deus por meio da ciência da física apesar de Aristóteles argumentar na *Física* VIII que os movimentos circulares eternos são causados por motores eternamente imóveis. Fārābī está dizendo que a forma correta de vir a conhecer Deus é como uma causa de existência e não como uma causa de movimento. À primeira vista, isto pode ser interpretado de duas maneiras: (a) Fārābī talvez queira dizer que Deus é tanto uma causa de existência (para todas as coisas) quanto uma causa de movimento (para as coisas que se movem, isto é, para os corpos e não para as substâncias incorpóreas), mas que a forma correta de obter conhecimento científico de Deus é conhecê-lo como a causa de existência. O motivo de Fārābī pode ser que, quando sabemos que Deus é uma causa primeira de movimento (um motor imóvel), não sabemos com isso o que Deus é uma vez que o que Deus

é deve aplicar-se apenas a Deus e há muitos motores imóveis para os muitos movimentos circulares nos céus. O ponto de Fārābī parece ser que há apenas uma primeira causa de existência (embora muitas primeiras causas de movimento) e saber de Deus que ele é uma causa primeira de existência nos proporciona conhecimento do que Deus é. (b) No entanto, Fārābī entende de fato é que a causa primeira de existência é anterior à causa primeira de movimento em um sentido mais forte: conhecer a causa primeira de movimento não nos proporciona conhecimento de Deus porque Deus não é, de modo algum, uma causa de movimento. Conforme a explicação de Fārābī na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, Deus não é o primeiro dos motores imóveis, mas, antes, é uma causa de existência para os motores imóveis e, portanto, indiretamente para todas as outras coisas. Assim, ascender à primeira causa de movimento não nos leva de modo algum a Deus, mas apenas a algum ser inferior: apenas um estudo das causas do ser nos levará a Deus.

Até aqui, a descrição que Fārābī faz da metafísica é ontológica: a teologia faz parte da metafísica porque a teologia faz parte do estudo do ser, qual seja, do estudo da causa primeira da existência. Isto permite a Fārābī conciliar a fala de Aristóteles na *Metafísica* VI,1, de que a filosofia primeira é uma ciência do ser enquanto ser com sua fala, no mesmo capítulo, de que a filosofia primeira é teologia. Infelizmente, esta solução parece entrar em conflito com outra coisa que Aristóteles diz no mesmo capítulo, a dizer, que

a física diz respeito às coisas que são inseparáveis, mas não imóveis, algumas das matemáticas dizem respeito às coisas imóveis, mas provavelmente não separadas, mas

antes existentes na matéria, enquanto a filosofia primeira diz respeito às coisas que são separáveis e imóveis. (1026a13-16)¹¹

Isto parece significar não apenas que o estudo das coisas que são separadas e imóveis pertence à filosofia primeira, mas que a filosofia primeira é definida como a ciência das coisas que são separadas e imóveis. Como, então, a filosofia primeira é a ciência do ser e dos seus atributos universais? Uma resposta possível seria que a filosofia primeira é, por definição, a ciência de Deus (ou talvez a ciência das coisas imóveis separadas, incluindo Deus), e que ela estuda o ser e os seus atributos universais instrumentalmente porque começar por eles e investigar as suas causas é a única forma que temos para chegar ao conhecimento de Deus. (Isto poderia implicar que aqueles aspectos do estudo do ser e dos seus atributos universais que não são úteis para tirar conclusões sobre Deus *não* pertenceriam à filosofia primeira). No entanto, Fārābī dá uma resposta diferente ao reinterpretar o que Aristóteles entende por “separado”. Este é o segundo modo de Fārābī tentar resolver a tensão entre as descrições ontológicas e teológicas da metafísica.

¹¹ O texto desta passagem é controverso. A maioria dos acadêmicos modernos entendem que Aristóteles escreveu realmente “a física diz respeito às coisas que estão separadas, mas não imóveis” (“separadas” significa “existentes como substâncias, não como atributos de alguma outra substância subjacente”). Porém, Fārābī, seguindo os comentadores gregos e as traduções árabes (e, de fato, seguindo todos os manuscritos gregos conhecidos), considerou que Aristóteles tinha dito “a física diz respeito às coisas que são inseparáveis, mas não imóveis” (“inseparáveis” significa “inseparáveis da matéria”). Aristóteles diz que “algumas das matemáticas” dizem respeito às coisas imóveis porque considera a astronomia, que diz respeito às coisas móveis, como parte da matemática.

Fārābī infere, a partir da universalidade da ciência que ele descreveu, incluindo a sua investigação de Deus como a causa de existência de modo universal, que

esta ciência é mais elevada do que a física e está além da física. Portanto, é necessário que esta [ciência] seja chamada metafísica.

Porém, como ele mesmo admite, também a matemática “é mais elevada do que a ciência da natureza uma vez que os seus sujeitos são abstraídos das matérias”: então, por que ela não contaria como metafísica? Aristóteles, na *Metafísica* VI,1, diz que a matemática falha em ser filosofia primeira porque os seus objetos, embora imutáveis, não existem separadamente, mas antes são pensados por abstração das coisas nas quais realmente existem, enquanto os objetos da filosofia primeira não são meramente *pensados* por abstração, mas realmente existem de modo separado. Fārābī assume isto e, como todos os intérpretes antigos e medievais, entende que “abstração” e “separação” significam abstração e separação da matéria. Faz sentido dizer que Deus realmente existe separado da matéria e que os triângulos não. Contudo, Fārābī entende que os objetos da metafísica incluem não apenas Deus como também o ser e a unidade. Por que o ser e a unidade seriam mais “separados” do que os triângulos? Aqui, Fārābī reinterpreta a noção de separação. Alguns dos objetos da metafísica como Deus, por exemplo, “são coisas que não têm, de modo algum, existência nas coisas naturais”. Porém outros, como o ser e os seus atributos universais, “são coisas que existem nas coisas naturais, mas que são imaginadas como abstraídas delas” e são, nessa medida,

como os objetos matemáticos; mas, ao contrário dos objetos matemáticos, eles

No entanto, <eles não existem> nas [coisas naturais] por essência, [isto é,] na medida em que a existência deles não [se dá] privada [das coisas naturais], sendo coisas cuja subsistência se dá por meio das coisas naturais. Antes, [os sujeitos desta ciência] <existem> nas coisas naturais e nas coisas não naturais.

Assim, porque o ser e os seus atributos universais são atributos das coisas naturais, mas também são atributos das coisas imateriais que existem separadamente, também se pode dizer que estão “separados” das coisas naturais e da matéria.

Recorde-se que, na *Enumeração das ciências*, Fārābī descreve a metafísica como investigando três coisas – o ser e os seus atributos, os princípios das ciências particulares e os seres incorpóreos separados (especialmente Deus) – mas ele não explica por que as três investigações recaem em uma única ciência ou quais são as premissas em que a ciência pode obter para resolver as questões. Em *Sobre os objetivos da Metafísica*, ele tenta explicar como é que estas investigações se articulam. A ciência começa por estudar o seu sujeito principal, a saber, o ser e a unidade; depois, “uma vez que a ciência dos opostos é a mesma”, os seus opostos, ou seja, o não-ser e a multiplicidade; em seguida, divide o ser, a unidade e os seus opostos nas suas espécies principais, ou melhor, quase-espécies – “quase” porque as substâncias, as qualidades e as outras categorias são chamadas de “ser” em sentido diferente, ao passo que se o ser fosse um

gênero e elas fossem as suas espécies, ele seria dito de todas elas no mesmo sentido¹². Em seguida, a ciência investiga os atributos e princípios do ser e da unidade e seus opostos,

Estas se ramificam e se dividem até chegar nos sujeitos das ciências particulares. Então, esta ciência chega ao fim e ficam claros nela os princípios de todas as ciências particulares e as definições de seus sujeitos.

Porque ser e unidade não são unívocos, não podemos investigar diretamente os seus atributos e causas. Porém, depois de eles terem sido analisados nos seus diferentes sentidos, podemos investigar os atributos e causas de cada sentido do ser ou da unidade da mesma forma que qualquer outra ciência investiga os atributos e causas de um determinado gênero. Um determinado efeito, digamos, o ser substancial, pode ter diferentes tipos de causas (por exemplo, uma causa formal e uma causa material) e estes diferentes tipos de causas podem não convergir todos num primeiro princípio que seja uma causa para todos estes modos ao mesmo tempo (não haverá um único primeiro princípio que seja uma causa formal e uma causa material). Algumas cadeias de causas podem proceder ascendentemente *ad infinitum* sem chegarem a um primeiro princípio (como a cadeia dos meus antepassados, se o mundo e as espécies dentro dele forem eternos); e cadeias de causas de determinado tipo podem levar a muitas causas primeiras que não têm mais causas deste tipo em vez de uma única causa primeira (cada animal tem uma alma como causa

¹² Em tudo isto, Fārābī está seguindo Aristóteles *Metafísica* IV,2, 1003b19-1004a31.

primeira formal que não tem uma causa formal superior, mas haverá tantas almas quanto essas e não uma única alma que é uma primeira causa formal de todos os animais).

No entanto, Fārābī afirma que existe uma única causa primeira de todos os seres, a qual não tem, ela própria, uma causa de nenhum tipo; se assim for, tal coisa mereceria o nome de “Deus”¹³. Se a ciência puder mostrar que existe tal primeiro princípio único, então a ciência tentará deduzir como deve ser este princípio a fim de ele ser a causa de todos os seres e não ter mais nenhuma causa além de si mesmo e, então, tentaria deduzir como ele deve agir a fim de causar a existência das outras coisas, de algumas diretamente e de outras indiretamente. Ali no *Sobre os objetivos*, Fārābī diz que Aristóteles faz todas estas coisas na *Metafísica* XII:

O décimo primeiro livro trata do princípio da substância e de todo ser, estabelece a quiddidade dele, [isto é,] que ele é inteligente por si, a verdade mesma, e também trata dos seres separados que o seguem e do modo pelo qual se ordena o ser dos seres que advêm dele.

Porém, isto é tudo o que Fārābī diz aqui e ele nunca mais oferece qualquer discussão detalhada sobre como entende que Aristóteles faz isto na *Metafísica* XII. No entanto, o próprio Fārābī tenta cumprir esta

¹³ Avicena, seguindo e desenvolvendo o que Fārābī diz aqui, afirma que o ser é o sujeito (árabe *mawḍūʿ* = grego *hupokeimenon*) da metafísica, isto é, o gênero-sujeito (*subject-genus*), cujos atributos e causas ela investiga, mas Deus é o objeto (árabe *maṭlūb* = grego *zêtoutemenon*) da metafísica, isto é, a causa última que a ciência visa descobrir. Para uma discussão completa e uma comparação de Avicena com Fārābī bem como com o contexto grego, ver Bertolacci 2006a.

promessa na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, aos quais nos voltaremos após discutirmos a sua análise do ser, da unidade e dos outros conceitos igualmente universais no *Livro de letras* e no *Sobre o uno e a unidade*.

3 A ontologia de Fārābī: o *Livro das letras* e o *Sobre o uno e a unidade*

A obra mais conhecida e talvez mais bem compreendida de Fārābī, os *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita* e a obra, em grande parte similar, o *Regime político* pressupõem análises do ser e da unidade ao argumentar em favor de algumas conclusões sobre Deus, os seus atributos e a sua causalidade. Porém, Fārābī apenas torna estas análises totalmente explícitas em dois textos menos amplamente conhecidos e menos bem compreendidos, o *Kitāb al-ḥurūf* = *Livro das letras* e o *Sobre o uno e a unidade*, destinados a serem lidos em conjunto. Ambos os textos foram editados pela primeira vez por Muhsin Mahdi, o *Livro das letras* em 1969 e o *Sobre o uno e a unidade* em 1989¹⁴. Ambos os textos são difíceis e, pelo menos

¹⁴ Existe uma tradução croata e outra turca do *Livro de letras* (Bučan 1999 e Türker 2008), uma tradução da segunda parte (não sobre a metafísica) em Khalidi 2005 e uma edição e tradução para o inglês do texto completo em Butterworth 2024. De *Sobre o uno e a unidade* estão disponíveis a tradução em inglês de Genç 2024 (disponível em escholarship.mcgill.ca), e uma edição e tradução italiana de Bonadeo et al. 2023.

o *Livro de letras*, apresenta sérios problemas textuais; há poucos estudos sobre *O uno e a unidade* e a maioria dos estudos sobre o *Livro de letras* centrou-se nas suas seções sociopolíticas e não nas metafísicas¹⁵.

3.1 O projeto de Fārābī no *Livro de letras*

As questões mais básicas sobre o *Livro de letras* são: de que trata o tratado, se é que, como um todo, trate de algo específico, e como as diferentes partes do tratado contribuem para o conhecimento desse objetivo. Mahdi [1969a] divide o texto em três “Partes” (*abwāb*). Nos manuscritos que foram estudados até agora, provavelmente as três Partes não foram transmitidas na ordem correta, algumas partes do texto e talvez em particular uma introdução, estão faltando, e não é óbvio o que os temas das três Partes têm a ver umas com as outras. O título *Kitāb al-ḥurūf* = *Livro das letras* é o mesmo título com que Fārābī, em *Sobre os objetivos*, cita a *Metafísica* de Aristóteles (que presumivelmente se chama *Livro das letras* porque os autores árabes citam os seus livros individuais pelos nomes das letras do alfabeto, tal como fazemos agora), de modo que o título sugere que Fārābī pretende que este tratado corresponda à *Metafísica*. Há grandes sobreposições de conteúdo entre o *Livro das letras* e a *Metafísica* de

¹⁵ *Sobre o uno e a unidade*, ver Janos 2016. Grande parte da discussão sobre o *Livro de letras* segue Menn 2008; ver também Druart 2007 e Diebler 2005, e as discussões em Abed 1991 e na completa introdução em Zimmermann 1981. Sobre a recepção de Averróis do *Livro das letras* e do *Sobre o uno e a unidade*, ver Menn 2011.

Aristóteles, especialmente, mas não de modo exclusivo, o Livro V, o que torna muito improvável que a correspondência de títulos seja uma coincidência.

No entanto, o título *Kitāb al-ḥurūf* também pode significar outra coisa já que “*ḥurūf*” (sing. *ḥarf*) além de significar “letras” também pode significar “partículas” gramaticais, isto é, quaisquer palavras que não podem ser declinadas como um nome nem conjugadas como um verbo, ou seja, pronomes, artigos, preposições, advérbios e conjunções.¹⁶ As Partes I e III do *Livro das letras* estão organizadas “lexicalmente” (tal como o *Sobre o intelecto*) em torno dos muitos significados de cada termo dentre uma série de termos, e a maioria dos termos, neste caso, são partículas gramaticais em vez de nomes ou verbos: mais uma vez, parece muito improvável que isto seja uma coincidência. Mas como poderia o mesmo livro ser *Kitāb al-ḥurūf* tanto no sentido de preencher o papel da *Metafísica* de Aristóteles como no sentido de ser sobre partículas gramaticais? E como um estudo dos significados das partículas (e de alguns nomes selecionados) contribuiria para a metafísica tal como Fārābī a descreveu em *Sobre os objetivos*? Para ver como isto poderia funcionar, é preciso adentrar nos projetos das três Partes do *Livro das letras* e ver como eles se encaixam. Devemos começar com a Parte II, a qual Fārābī provavelmente pretendia que viesse primeiro e que pode ser tomada

¹⁶ “Partícula” deve, portanto, ser entendida, na gramática árabe, em um sentido um pouco mais amplo do que é padrão, por exemplo, na gramática grega. Fārābī fornece uma classificação elaborada das partículas no seu *Kitāb al-alfāz al-musta’mala fī l-manṭiq* (Mahdi 1968, 42-56). Em árabe, todas essas palavras são curtas, por vezes, uma única letra. Da mesma forma, “nome” deve ser considerado de forma ampla para incluir os adjetivos.

como programática para todo o tratado. Depois de discutirmos o projeto do tratado, concentrar-nos-emos nas suas afirmações mais notáveis sobre os diferentes sentidos de ser (*mawjūd*), os sentidos correspondentes de *existência* (*wujūd*), sobre como devem ser investigados e as implicações disto para a metafísica. Finalmente, analisaremos mais brevemente as afirmações correspondentes sobre o uno e a unidade em *Sobre o uno e a unidade*.

A Parte II do *Livro das letras* fornece uma explicação das “artes silogísticas” (as artes do raciocínio como a retórica, a dialética e a sofística), culminando na ciência demonstrativa, no interior de uma dada comunidade linguística e religiosa e da transmissão delas de uma comunidade para outra. Em particular, Fārābī está especialmente interessado na linguagem destas artes, especialmente na da ciência demonstrativa. Ele fala da origem da linguagem enquanto tal, mas a linguagem, tal como surge naturalmente, não está bem adaptada para ser o veículo da ciência demonstrativa, pois ela se dedica principalmente a nomear e descrever os objetos de interesse prático imediato para os seres humanos, os quais não são os objetos principais do interesse teórico. Contudo, a linguagem natural pode ser alargada de dois modos principais para fornecer a terminologia das artes silogísticas. Primeiro, os termos da linguagem comum podem ser ampliados metaforicamente para novos significados, podendo depois serem congelados para uso como termos técnicos, processo este de extensão e congelamento metafórico que pode ser repetido indefinidamente. Segundo, novos termos podem ser formados a partir dos termos antigos por meio de processos gramaticais regulares de derivação morfológica, e este tipo de extensão também pode ser

repetido e combinado com o primeiro tipo. No entanto, problemas especiais surgem quando as artes, especialmente a ciência demonstrativa, são transmitidas de uma comunidade para outra de modo que os tradutores precisam criar um novo vocabulário técnico na língua-alvo. Se os termos técnicos do texto fonte forem derivados do congelamento de palavras metaforicamente estendidas da língua-fonte, o tradutor pode tentar criar novos termos técnicos ou imitando as metáforas da língua-fonte na língua-alvo, onde podem ser muito menos naturais, ou formando novos termos a partir de metáforas mais naturais para a língua-alvo: de qualquer modo, há o risco de má compreensão. Fārābī fala destes problemas em geral, mas dedica uma atenção especial à transmissão da filosofia demonstrativa e do seu vocabulário do grego para (o siríaco e depois) o árabe.

Embora Fārābī não faça conexões explícitas entre as diferentes partes do *Livro das letras*, a Parte II pode ser vista como um programa implícito das Partes I e III, cada uma das quais organizada lexicalmente em torno de uma lista de termos. Em cada caso, Fārābī lista os diferentes significados do termo, começando com um significado na linguagem ordinária e, depois, explicando como este é metaforicamente estendido para uma série de outros significados, incluindo os significados técnicos nas diferentes artes e especialmente na filosofia.

A Parte I trata desta maneira os termos que incluem os nomes de muitas das dez categorias aristotélicas ou as partículas interrogativas das quais derivam os nomes das categorias (“*kammīyya*” = quantidade deriva de “*kam?*” = “quanto?”, e assim por diante). Ela também discute partículas como “de” e “porque” e nomes como “ser”, “essência” e

“acidente”, havendo uma forte sobreposição com a lista de termos investigados na *Metafísica V* de Aristóteles.

A Parte III aplica o mesmo método lexical aos quatro tipos de questões ou investigações científicas descritas nos *Segundos analíticos* II, as questões “se X é”, “o que X é”, “que S é P” e “por que S é P”. Em cada um destes casos, Fārābī distingue os modos de investigar estas questões em diferentes disciplinas – por exemplo, como são investigadas na dialética *versus* como são investigadas na ciência demonstrativa – como se estivessem ligadas a diferentes significados que as partículas “se” ou “o que” ou “que” ou “por que” têm em diferentes artes silogísticas. Há conexões claras entre as Partes I e III, em especial entre a Parte I sobre os sentidos de “ser” (*mawjūd*) e a Parte III sobre os sentidos de “se é” (*hal mawjūd*). Evidentemente, Fārābī pensa que as pessoas erraram nas ciências ao confundirem os diferentes significados dos termos que ele discute, em particular ao confundirem os significados na linguagem ordinária destes termos com os significados técnicos nas artes silogísticas ou ao confundirem os significados em uma arte silogística com os significados em outra. E ele considera que estes problemas foram agravados quando os termos técnicos próprios a estas artes são desenvolvidos primeiro em uma língua (o grego) e depois traduzidos para outra (o árabe) dos modos descritos na Parte II: se uma palavra que tem um significado no árabe comum (ou no vocabulário técnico de alguma arte árabe nativa) ou uma palavra morfológicamente derivada de tal palavra árabe tem o seu significado estendido para servir como equivalente árabe artificial para algum termo técnico grego, então há um grande risco de ela ser mal compreendida pelos leitores árabes. Isto explica por que Fārābī

pensa que o tipo de trabalho que Aristóteles faz na *Metafísica* V, distinguindo os diferentes significados de uma série de termos técnicos, seria ainda mais necessário em árabe do que em grego.

3.2 As formas lógica e gramatical e o papel das partículas

No entanto, é necessário algo a mais para explicar por que Fārābī se concentra tanto nos significados das *partículas* e por que razão ele entende (tal como ele o faz) que este estudo conduzirá a uma investigação científica do ser e das suas causas.

Um ponto crucial é que Fārābī não está preocupado apenas com as confusões lexicais (confusões entre dois significados de um termo ou entre dois termos similares), mas também com as confusões resultantes da forma gramatical enganosa de um termo. Ele considera que estas confusões deram origem a erros filosóficos graves e considera que o processo de tradução tornou essas confusões mais prováveis. A Parte I do *Livro das letras* distingue entre os termos primitivos de uma língua e os termos derivados deles, ou “parônimos” (*mushtaq*). Fārābī retira a noção de paronímia em última instância das *Categorias* 1 (1a12-15) de Aristóteles. Um nome próprio como “Sócrates”, um nome comum como “cavalo” e um termo accidental abstrato como “brancura” são todos termos primitivos, mas o termo accidental concreto “branco” é parônimo ou derivado de “brancura”, não necessariamente no sentido em que surgirá depois de “brancura” na história da língua, mas no sentido de que algo se chama “branco” (em vez de “brancura”) *porque* há uma brancura nele. Fārābī,

diferentemente de Aristóteles, também trata os verbos (finitos) como sendo parônimos dos seus infinitivos, onde o infinitivo (*maṣḍar*) em árabe é um nome que expressa a ação do verbo. A forma gramatical de um termo parônimo (o nome parônimo “branco” ou o verbo finito “perambula”) sugere que algo é X (branco) por ter X (a brancura) nele, ou que algo V (perambula) por realizar o ato de V (perambular). No entanto, às vezes a forma gramatical de um termo falha em seguir a sua forma lógica e, nestes casos, há o risco de sermos enganados por aquilo a que Aristóteles, nas *Refutações sofisticas*, chama sofismas de *skhêma tês lexeôs*: o que é normalmente traduzido para o inglês como “sofismas de figura de linguagem”, mas que seria mais correto chamá-los “sofismas de forma gramatical”, isto é, sofismas que surgem porque a forma gramatical de uma expressão falha em corresponder à sua forma lógica, o que apenas pode ser resolvido através do diagnóstico da discrepância.¹⁷ Os tradutores árabes dos textos filosóficos gregos, ao tentarem encontrar equivalentes árabes para os termos-fonte gregos, frequentemente utilizavam expressões estranhas e potencialmente enganadoras e, assim, também fizeram os textos filosóficos escritos em árabe que imitaram a linguagem das traduções. Em particular, Fārābī diz que a palavra grega para “ser” era não-parônima, mas que alguns tradutores, por não encontrarem um bom equivalente árabe

¹⁷ Fārābī discute as aparências criadas pela forma gramatical das expressões parônimas, e os casos em que podem induzir a erro, principalmente no *Livro das letras* I,20-21, I,26, I,36 e I,84. Aristóteles discute os sofismas de *skhêma tês lexeôs* em *Sobre as refutações sofisticas* 4, 166b10-19 e longamente em *Sobre as refutações sofisticas* 22. As *Categorias* 5, 3b10-23 de Aristóteles discutem a aparência gramatical enganadora que um termo de substância secundária como “humano” significa um isto, como o seu *skhêma tês prosêgorias* (= *skhêma tês lexeôs*) sugeriria.

não-parônimo, usaram ao invés a palavra parônima, “*mawjūd*”, literalmente “encontrado”, e que isto deu origem à aparência gramatical de que algo é existente ou “encontrado” (*mawjūd*) por meio de uma existência ou “encontramento” (*wujūd*) presente nele, tal como algo é branco por meio de uma brancura presente nele. Fārābī, aplicando o princípio metodológico da caridade, parece assumir que, em cada caso, o original grego estava livre de tais infelicidades. Isto significa que, na prática, o grego reconstruído serviria como uma língua lógica ideal, isto é, uma língua em que a forma gramatical segue sempre a forma lógica.

Onde uma forma gramatical segue a forma lógica, um nome não-parônimo significará quer uma substância quer um ser em uma das nove categorias aristotélicas dos acidentes, e um nome parônimo ou um verbo significará que tal ser está presente ou é atribuído a um sujeito subjacente. Contudo, a metafísica, tal como Fārābī a entende, não é sobre as coisas nas categorias (*Livro das letras* I,11-17), mas, antes, sobre as próprias categorias (especialmente a substância) e sobre os conceitos transcategoriais como ser, unidade, essência, causa e também Deus (que, para Fārābī, também não se enquadra em nenhuma categoria). E onde a forma gramatical segue a forma lógica, estes conceitos não serão significados nem por nomes não-parônimos nem por nomes ou verbos parônimos, mas por partículas.

As partículas, em uma linguagem lógica ideal, correspondem, grosso modo, ao que um filósofo moderno chamaria de constantes lógicas. E é claro que Fārābī entende que pelo menos algumas noções metafísicas importantes foram expressas, em grego, por partículas ou

por termos morfológicamente derivados de partículas.¹⁸ Como notado acima, os nomes de muitas das categorias aristotélicas em árabe (e de algumas delas em grego) são partículas ou são morfológicamente derivadas de partículas e as questões científicas dos *Segundos analíticos* II, as quais Fārābī trata no *Livro das letras* Parte III, são distinguidas pelas suas diferentes palavras interrogativas (“se”, “o que”, “por que”) que, em árabe, são todas partículas. E Fārābī pode muito bem ter pensado que o original grego da *Metafísica* V se dedicava a distinguir os muitos significados das *partículas* (e não apenas de palavras em geral), não no sentido em que os itens lexicais que encabeçam cada capítulo da *Metafísica* V são, em todos os casos, partículas ou mesmo nomes morfológicamente derivados de partículas (embora alguns deles o sejam)¹⁹, mas no sentido em que os muitos significados destes nomes seguiriam os muitos significados de alguma partícula, tal como os significados do nome “causa” (*Metafísica* V,2) seguem os significados da partícula “por que”. De fato, há boas

¹⁸ O início do *Livro das letras*, Parte I, transmitido de modo fragmentário, diz que as palavras “*un*” e “*ûn*” em grego eram partículas de afirmação comparáveis a “*inna*” em árabe (portanto, algo como um traço de afirmação fregeano), com “*ûn*” mais fortemente enfático, e que os gregos usam “*ûn*” para significar Deus em contraste com todos os outros seres, que chamam “*un*”. Fārābī pode estar pensando na diferença entre o grego *on* e *ôn*, respetivamente nominativo neutro e masculino singular do particípio presente do verbo “ser” (o árabe não tem a vogal “o”, e estes seriam escritos em árabe como “*un*” e “*ûn*” respetivamente). “*Ôn*” é, de fato, usado na Bíblia como nome de Deus, nomeadamente em *Êxodo* 3:14.

¹⁹ Por exemplo, o “a partir de algo” de V, 24, é uma partícula tanto em grego quanto em árabe; “antes” e “depois” de V, 11, e “ter” de V, 23, são partículas em árabe e Fārābī pode ter pensado que seriam partículas em grego também. Porém, por exemplo, “causa” de V, 2, e “substância” de V, 8, não estão etimologicamente ligadas a partículas em árabe e não há nenhuma razão clara para que Fārābī pensasse que também o seriam em grego. Para pormenores e mais exemplos, ver Menn 2008.

razões para pensar que isto é verdade para um número razoável de capítulos da *Metafísica* V.²⁰ A *Metafísica* V também discute as categorias da quantidade e da qualidade (V,13-14), na qual, como observado, o nome da categoria é derivado de uma palavra interrogativa que é uma partícula em árabe e que Fārābī poderia muito bem esperar que fosse uma partícula em grego (embora de fato não o seja) e a categoria da substância (V,8), onde é razoável dizer que os muitos significados de “substância” seguem os muitos significados da pergunta “o que é” dos *Segundos analíticos* II e do *Livro das letras* Parte III, onde, mais uma vez, a palavra interrogativa “o que” (*ti* em grego, *mā* em árabe) é uma partícula em árabe. Também podemos dizer com razão que os diferentes significados de “ser” (V,7, *on* em grego, *mawjūd* em árabe) seguem os diferentes significados da pergunta “se é” dos *Segundos analíticos* II e do *Livro das letras* Parte III (*ei esti* em grego, *hal mawjūd* em árabe), onde a palavra interrogativa “se” é uma partícula em ambas as línguas. Mais surpreendentemente, embora Fārābī cite a palavra grega para “ser” como *astīn* = *estīn*, que, de fato, é o verbo “ser” na terceira pessoa do singular do presente do indicativo, ele explicitamente diz que esta palavra não é um verbo e que não é um nome parônimo: sua descrição das funções dela implica que ela também não pode ser um nome não-parônimo e, assim, para Fārābī esta palavra tem de ser uma partícula.²¹

²⁰ Notavelmente, os significados do nome “princípio” (*Metafísica* V,1) seguem os significados da partícula “donde” ou “a partir do qual”. Para mais pormenores e exemplos, ver Menn 2008.

²¹ A tradução árabe do *Sobre a interpretação* de Aristóteles que Fārābī usa no seu comentário a esse tratado explicitamente designa a palavra para existência (“*wujūd*” e

3.3 O termo para ser em grego e em árabe segundo Fārābī

A análise de Fārābī do termo grego para ser como partícula é importante na sua reconstrução da sintaxe do grego enquanto algo próximo de uma língua logicamente ideal, na sua reconstrução da sintaxe lógica subjacente a qualquer língua e no seu diagnóstico dos enganos que podem acontecer quando a forma gramatical de uma expressão em alguma língua natural não segue a sua forma lógica subjacente, como quando a palavra árabe parônima *mawjūd* = “ser” sugere que o ser é um acidente. Quando Fārābī fornece aquilo que podemos considerar como um análogo árabe da discussão de Aristóteles na *Metafísica* V,7 sobre os muitos significados de “ser”, o análogo árabe foca em várias características que o original grego não apresenta: a forma parônima do termo *mawjūd*, as dificuldades que levaram os tradutores a fazer o termo *mawjūd*, literalmente “encontrado”, funcionar como equivalente ao termo grego para ser, e a relação entre *mawjūd* = “ser” no sentido de “aquilo que é” e *wujūd* = “existência” ou “ser” no sentido de “o ser daquilo que é”. Além disso, embora o uso de *mawjūd* para significar “ser” nas artes silogísticas seja sempre uma extensão metafórica a partir do significado original “encontrado” e seus usos, Fārābī entende também que *mawjūd* = “ser” tem significados diferentes em diferentes artes silogísticas e, em

a palavra subjacente em grego) de partícula em 20a3-5 e 21b5-7, e Fārābī retoma esse fato no seu comentário a essas passagens do *Sobre a interpretação* (Kutsch & Marrow 1960, 128-9 e 165-7, tradução inglesa em Zimmermann 1981, 123-4 e 160-62).

particular, tem um significado distinto na ciência demonstrativa, contrastando com o seu significado na dialética, e que a forma parônima do termo, embora tenha alguma justificação na dialética, é mais seriamente enganadora na ciência demonstrativa. Fārābī entende que evidenciar o significado científico distintivo de “ser” e a forma lógica distintiva do termo “ser” tal como é usada na ciência demonstrativa, mostrará o caminho para um tratamento científico do ser baseado nas distintas formas científicas de se investigar (para um dado X) tanto a questão se X é como o que X é. Fārābī diz:

em todas as outras línguas [isto é, distintas do árabe], como o persa, o siríaco e o soguediano, há uma expressão que usam para significar todas as coisas sem especificar uma coisa em oposição a outra [isto é, um predicado que é verdadeiro para qualquer sujeito que seja], e eles também o usam para significar a conexão [*ribāṭ*, em outro lugar traduzido como “cópula”] entre o predicado e aquilo de que é predicado: este é o que conecta o predicado com o sujeito quando o predicado é um nome ou quando eles querem que o predicado esteja conectado com o sujeito de modo absoluto, sem qualquer menção ao tempo. (*Livro das letras* I,82, p. III,4-8)

Um breve resumo é apresentado abaixo sobre a posição de Fārābī relativa à forma como o ser é expresso em grego e em árabe e sobre as dificuldades enfrentadas pelos tradutores árabes. Porém, para uma discussão mais completa ver o artigo *O termo para ser em grego e em árabe segundo Fārābī*.

Fārābī assume que o grego (tal como o árabe) distingue sintaticamente entre as sentenças temporais e atemporais e que (diferente do árabe) exprime a cópula em ambos os tipos de sentença. Uma vez que, de acordo com a definição de “verbo” de Aristóteles no *Sobre a interpretação* 3, um verbo deve “cosignificar um tempo”, a cópula atemporal não pode ser um verbo. Ela também não pode ser um nome: se para predicar um nome de outro temos de inserir um terceiro nome entre eles, haverá uma regressão infinita de cópulas. Assim, a cópula atemporal *estīn* (ou *astīn*) em grego, tal como Fārābī a reconstrói, deve ser uma partícula, embora haja também cópulas temporais que são verbos derivados paronimicamente desta partícula. Ele entende ainda que a mesma partícula pode funcionar não apenas em contextos de dois lugares²², isto é, em enunciados predicativos atemporais “X é Y”, mas também em contextos de um lugar, isto é, em enunciados de existência atemporais “X é”: e ele assume que este é o termo que Aristóteles se propõe a discutir no capítulo sobre os sentidos do ser na *Metafísica* V,7.

Vimos que Fārābī entende que todas as línguas, exceto o árabe, possuem um termo com estas funções. Uma vez que o árabe não possui um termo que faça todas estas coisas, Fārābī considera que os tradutores árabes dos textos filosóficos gregos tiveram dificuldade com este termo e, por isso, ele discute as diferentes estratégias que adotaram. A estratégia mais comum foi usar o participípio passivo árabe “*mawjūd*”, literalmente “encontrado”, como um “é” atemporal em contextos de um ou dois lugares e usar as formas passivas do verbo

²² Por lugar, entende-se um vazio em uma sentença que precisa ser preenchido com um termo a fim de tornar “é” uma sentença completa.

“*wajada*”, “encontrar”, para o “é” em sentido temporal, o “foi” e o “será” [os quais são sempre temporais]. A desvantagem de “*mawjūd*” é que a palavra árabe para “é” ou “ser”, diferentemente da palavra grega que ela traduz, é gramaticalmente parônima de modo que sua forma gramatical não corresponde à sua forma lógica:

a palavra “*mawjūd*” é, ao ser inicialmente cunhada em árabe, parônima e todo termo parônimo, por sua construção, dá a impressão de que há, naquilo que ele significa, um sujeito implícito e, neste sujeito, o significado (*ma’nā*) do *maṣdar* (o infinitivo, funcionando em árabe como um nome abstrato) do qual [o termo] derivou (isto é, como “branco” implica, sem mencionar explicitamente, um sujeito no qual a brancura está presente]. Por esta razão, a palavra “*mawjūd*” deu a impressão de que há em cada coisa um significado/entidade (*ma’nā*) em um sujeito implícito, e que este significado/entidade é aquilo que é significado pela expressão “*wujūd*” (“encontrar” ou “ser encontrado”]: assim, tem-se a impressão de que *wujūd* está num sujeito implícito, sendo *wujūd* entendido como sendo um acidente num sujeito. (*Livro das letras* I,84, p. 113,9-14)

Há, portanto, por causa da forma gramatical de “*mawjūd*”, uma aparência enganadora que *X* existe ou é um ser (“*X mawjūd*”) por meio de um acidente de existência que inere em *X* ou um ato de encontrar *X*. E Fārābī entende que esta aparência dá origem a graves erros metafísicos. A explicação dele da sintaxe lógica de ser no *Livro das letras* tem por objetivo expor e eliminar esses erros. Em particular, funcionará como uma crítica a quem quiser entender Deus como uma

forma platônica de ser, de modo que as outras coisas existiriam por participarem nesta forma. (Averróis, mais tarde, adaptará a explicação de Fārābī sobre a sintaxe lógica do ser para criticar a distinção de Avicena entre essência e existência, ver Menn 2011). Contudo, Fārābī também quer estabelecer os fundamentos ontológicos para uma explicação metafísica positiva de Deus, a qual ele entende que Aristóteles visava na *Metafísica* XII e que tentará reconstruir nos *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita* e no *Regime político* (ver Seção 4 abaixo).

3.4 Os sentidos de ser (*mawjūd*) e os sentidos correspondentes de existência (*wujūd*) para Fārābī

Poderíamos esperar que Fārābī dissesse que a forma parônima do termo árabe para ser ou “existente” (*mawjūd*) é um mero acidente gramatical e que não existe esta coisa de existência (*wujūd*) por meio da qual as coisas existem. Em vez disso, ele distingue (pelo menos) dois sentidos de ser (*mawjūd*), cada um aplicável aos contextos de um e dois lugares e diz que, em cada caso, há um sentido correspondente de existência (*wujūd*). Contudo, ele entende que apenas uma fusão entre estes dois sentidos de ser nos levaria a acreditar que um ser *X* existe por meio de uma existência que é tanto independente da mente quanto extrínseca à essência de *X*. Fārābī tenta ligar estes dois sentidos principais de ser com as diferenças na forma como o termo “ser” é entendido em disciplinas distintas, especificamente na dialética e na

ciência demonstrativa, e com as diferenças na forma como a dialética e a ciência demonstrativa investigam as questões de se *X* é e o que *X* é, as quais Fārābī discute no *Livro de letras* III em conexão com as partículas “se” e “o que”. A sua discussão é complicada e difícil, mas alguns dos pontos principais parecem ser os seguintes.

Fārābī, no *Livro das letras* I,88-94, descreve os diferentes sentidos de ser (*mawjūd*) e os sentidos correspondentes de existência (*wujūd*), concentrando-se em contextos de um lugar²³. Aristóteles, na *Metafísica* V,7, distingue quatro sentidos principais de ser (dando, sobretudo, exemplos de segunda ordem), em alguns casos, com subsentidos: ser *per accidens*, ser *per se* (com subsentidos correspondendo às diferentes categorias), ser como verdadeiro e ser em ato ou em potência. Fārābī, em I,88-94, não tem nada que corresponda ao ser *per accidens*²⁴ e o seu tratamento dos outros sentidos principais de ser corresponde apenas *grosso modo* ao de Aristóteles, mas é claro que o seu tratamento é mais longo e mais detalhado e inclui a discussão de existência (*wujūd*) que não corresponde a nada na *Metafísica* V,7. Fārābī começa em I,88 por distinguir três sentidos principais de ser, quais sejam, o sentido de ser que se divide em diferentes sentidos em correspondência às diferentes categorias (pp. 115,15-116,3), o ser como verdadeiro, isto é, o que “está fora da alma e é em si mesmo (*bi-‘aynihi*) tal como é na alma” (p. 116,3-

²³ Em I,101-3, ele volta a discutir o ser como cópula.

²⁴ Depois de uma discussão sobre o não-ser em I,95-8, em I,99 ele discute sobre o ser *per se* (com base na discussão anterior sobre “per se” e o que é *per se* em I,76-9) que menciona no final que o que é, mas não *per se*, é dito ser *per accidens*. Houve uma discussão anterior sobre “*per accidens*” e o que é *per accidens* em I,59-61, como parte de uma discussão sobre o acidente.

6) e o ser como o que é “circunscrito (*munhāz*) por alguma quiddidade fora da alma, quer tenha sido representado na alma ou não tenha sido representado” (p. 116,6-7). Contudo, em I,90, ele diz que estes três sentidos de ser podem ser reduzidos a dois, “o que é verdadeiro e o que tem alguma quiddidade fora da alma” (p. 117,18-19). Nesta discussão, Fārābī fornece a sua interpretação de dois dos quatro sentidos de ser de Aristóteles, o ser em si e o ser como verdadeiro. (Adiante, em I,93-94, ele discute o ser em ato e em potência, mas apenas como uma subdivisão dentro do ser como aquilo que tem uma quiddidade fora da alma, mas isso não parece desempenhar um papel importante no *Livro das letras*). Em I,89, partindo da enumeração de I,88 de três sentidos principais do ser, ele discute que tipo de existência (*wujūd*) corresponde a cada um destes sentidos de ser (*mawjūd*). Em I,92, ele tenta mostrar que o ser entendido como aquilo que tem uma quiddidade fora da alma (ao contrário do ser como verdadeiro) é dito não univocamente, mas, de algumas coisas, em sentido mais primário e, de outras, em sentido derivado através de diferentes categorias e mesmo dentro da categoria da substância.

Fica claro que o fundamento da explicação do ser de Fārābī é a sua distinção entre o ser como o verdadeiro e o ser como o que é circunscrito por uma quiddidade exterior à alma. Não é óbvio, de imediato, o que ele entende com esta distinção e também não há nenhum precedente óbvio, nem em grego nem em árabe, para a noção de “circunscrição”. À primeira vista, “estar fora da alma e em si mesmo tal como está na alma” e “ser circunscrito por uma quiddidade qualquer fora da alma” (ou “ter uma quiddidade qualquer fora da alma”) soam semelhantes, embora fique claro que Fārābī pretenda que sejam

bastante diferentes. Poderíamos supor que a principal diferença é que algo pode ter uma quiddidade fora da alma mesmo que não esteja representada na alma (como Fārābī nota na p. 116,7) e, neste sentido, Fārābī diz que “o que quer que seja verdadeiro está também circunscrito por alguma quiddidade fora da alma” (I,91 p. 117,20). No entanto, a diferença mais profunda é que enquanto “estar circunscrito por alguma quiddidade fora da alma” é predicado de um objeto externo, ser no sentido de “verdadeiro”, isto é, “estar fora da alma tal como está na alma”, é predicado de algo na alma e afirma que o que está na alma tem algo fora da alma que lhe corresponde. Assim, em I,89, ao discutir os tipos de existência (*wujūd*) correspondentes a cada sentido de “ser” (*mawjūd*), Fārābī diz que “a existência (*wujūd*) do que é verdadeiro é uma certa relação que os pensamentos²⁵ mantêm com algo fora da alma” (p. 117,4-5). Fārābī é explícito quanto ao fato de o ser, no sentido de “verdadeiro”, aplicar-se não apenas aos julgamentos da alma, mas também aos conceitos dela (I,88 p. 116,3-5): dizer de um conceito que ele “é” no sentido de “é verdadeiro” é dizer que ele é instanciado. Aparentemente, Fārābī foi o primeiro a ter dito que a existência, em um sentido específico, é um predicado de segunda ordem ou um conceito de segunda ordem, um conceito que é predicado apenas de conceitos, mas, ao contrário de Frege, ele entende os conceitos psicologicamente, como estados mentais²⁶.

²⁵ Fārābī diz *ma'qūlāt*, literalmente “inteligíveis”, mas o usa de maneira consistente para “pensamentos”, do grego *noēmata*, que não tem relação com as substâncias platônicas inteligíveis.

²⁶ Ver Menn 2008 e Menn 2011, incluindo a discussão da noção de Fārābī de um “inteligível segundo” ou “intenção segunda”, que é o ponto de partida para as

Apesar de Fārābī dizer em I,91 (citado acima) que ser-como-tendo-uma-quididade-fora-da-alma tem uma extensão maior do que ser-como-verdadeiro, das suas discussões posteriores emerge que, tomando “quididade fora da alma” em sentido estrito, ter uma quididade fora da alma seria algo *mais* trabalhoso e que, primeiramente, devemos perguntar se algo *é* no sentido de verdadeiro, isto é, se um dado conceito é instanciado fora da alma e só depois, se a resposta for afirmativa, perguntar se aquilo que o instancia também é circunscrito por uma quididade fora da alma. Se um conceito não é instanciado fora da alma, como é o caso (para Aristóteles e Fārābī) do conceito de vazio, então, embora o vazio tenha uma quididade em um sentido expandido do termo, uma vez que podemos perguntar “o que é o vazio?” e responder à pergunta dando uma explicação para o termo “vazio”, ou seja, a chamada “definição nominal” que identifica o conceito que o termo “vazio” representa, no entanto, o vazio não tem nenhuma quididade no sentido próprio e, certamente, nenhuma quididade fora da alma (I,91 p. 118,4-9). Mesmo depois de termos determinado que “o que é entendido pela expressão é o mesmo fora da alma”, podemos perguntar ainda “ele existe (*hal mawjūd*) ou não?”, não significando agora “ele é verdadeiro?”, mas antes “ele tem uma causa na sua essência pela qual a sua constituição (*qiwām*) [existe]” (III,229 p. 214,4)²⁷. Esta será “uma das causas da sua existência” de modo que “dizemos 'a coisa existe?' do segundo modo” é equivalente

discussões medievais árabes e latinas sobre intenções segundas e, pelo menos quando Fārābī a utiliza, significa um conceito de segunda ordem.

²⁷ Ver a seção 3.5 abaixo relativa ao *Livro de letras* III que trata da sequência ordenada de questões por meio das quais podemos investigar se algo é e o que é, em diferentes sentidos de “é”.

a “ele tem uma causa na sua essência pela qual a sua constituição (*qiwām*) [existe]?” (III,229 p. 214,11-13). Pois

nem tudo o que é entendido por alguma expressão, de modo que o que é entendido por ela está também fora da alma, é tal que também possua uma essência: como o sentido de “privação”, pois é um sentido que é entendido, e está fora da alma tal como é entendido, mas não é uma essência e não possui uma essência. (III,240, p. 218,12-15)

Os exemplos dos conceitos que são instanciados, mas cujas instanciações não são circunscritas por uma quiddidade, podem incluir, por um lado, negações como não-é-um-cavalo ou privações como a cegueira e, por outro lado, seres *per accidens*, isto é, combinações acidentais como um cavalo branco. Cada uma delas terá uma definição nominal que identifica o conceito que responde pelo nome, mas não terá uma definição real que exprima uma quiddidade real, “a coisa pela qual a sua constituição [é] e que está nela”: as coisas podem ser não-cavalos ou cegas por meio de muitas causas positivas diferentes e um cavalo branco terá uma causa de ser branco e uma causa de ser cavalo, mas nenhuma causa que o constitua como um cavalo branco.

No *Livro das letras* I,88-90, Fārābī não descreve apenas os diferentes sentidos de “ser (*mawjūd*)”, mas também os sentidos correspondentes de “existência (*wujūd*)”, ou seja, aquilo por meio do qual um *mawjūd* em cada sentido é *mawjūd*. Como já vimos, “a existência (*wujūd*) do que é verdadeiro é uma certa relação que os pensamentos têm com algo fora da alma” (p. 117,4-5). A existência

(*wujūd*) de algo que é um ser (*mawjūd*) no sentido em que o ser se divide em categorias será apenas a categoria em que essa coisa recai, o que permite chamá-la de ser. O tratamento dado por Fārābī à existência (*wujūd*) de algo que é um ser (*mawjūd*) no sentido de estar circunscrito por uma quiddidade fora da alma depende de se é uma quiddidade complexa (divisível) ou simples (indivisível).

Quanto àquilo cuja quiddidade é divisível, três [tipos de] coisas são ditas serem a sua quiddidade: (i) o seu todo não articulado, (ii) [o seu todo] articulado pelas partes pelas quais a sua constituição [existe], (iii) cada uma das partes do todo e, por sua vez, cada uma delas por meio [?] do todo. O seu todo é o que o seu nome significa, o que é articulado pelas suas partes é o que a sua definição significa e cada uma das suas partes é gênero e diferença, um a cada vez, ou matéria e forma, um a cada vez. (I,88 p. 116, 8-13)

A existência (*wujūd*) de um ser (*mawjūd*) circunscrito por uma quiddidade complexa, mas não de um ser circunscrito por uma quiddidade simples, pode, portanto, ser distinguida do ser ele mesmo:

no caso do que é dividido de modo a ter um todo e o [resultado] articulado desse todo, o ser (*mawjūd*) e a existência (*wujūd*) são diferentes: o ser é [a coisa] como um todo (este é o possuidor da quiddidade) e a existência é a quiddidade desta coisa, quer articulada ou cada uma das partes do todo, quer o seu gênero ou sua diferença e, como a sua diferença lhe é mais própria, [a diferença] é mais

apropriadamente chamada de a existência que lhe é própria. (I,89 p. 117,1-4)

(Fārābī acrescenta que, como a existência (*wujūd*) de algo que é um ser no sentido de cair sob uma categoria é a categoria ou gênero mais elevado sob o qual ela cai, isto também será a sua existência como uma parte da sua quiddidade, de modo que ser no sentido de cair sob uma categoria se reduz a ser no sentido de ter uma quiddidade, e os três sentidos iniciais de ser reduzem-se a dois, I,89 p. 117,5-8 e I,90 p. 117,14-19). Em contraste, tem-se que “tudo aquilo cuja quiddidade é indivisível ou é um ser que não existe (*yakūna mawjūdān lā yūjadu*)” – porque o verbo de forma finita “existe” é parônimo e implicaria que a existência lhe pertence como um acidente – “ou, então, o significado da sua existência e que existe (*ma‘na wujūdihi wa-annahū mawjūdun*) são um e o mesmo, e que é uma existência (*wujūd*) e que é um ser (*mawjūd*) têm um único e mesmo significado”, uma vez que a sua existência (*wujūd*) não é uma entidade adicional que explica o fato de que é um ser (*mawjūd*), mas é este ser apenas, o qual é simples e não é explicado por qualquer outra causa que o explique (I,89 p. 117,8 -10). Isto será verdade tanto para cada uma das categorias ou gêneros mais elevados (cada categoria é um gênero mais elevado indefinível e não um composto de ser como um gênero e algumas diferenciações adicionadas ao ser) quanto para “o que quer que não esteja num sujeito e não seja sujeito de nada, pois é sempre simples na sua quiddidade” (I,89 p.117,10-13)²⁸.

²⁸ Aqui, Fārābī interpreta a *Metafísica* VIII,6 1045a36-b7 de Aristóteles.

Em tudo isso Fārābī está seguindo, em linhas gerais, a ideia aristotélica de que, para qualquer objeto composto X , podemos perguntar “o que X é?” e responder à questão quer fornecendo uma definição de X , dividindo X em muitos em-algum-sentido-constituintes de X , quer fornecendo um desses constituintes de X que é uma resposta *parcial* a “o que X é?”²⁹. Fārābī também está seguindo Aristóteles ao insistir que todas as coisas que devem ser mencionadas na definição de X são causas do ser de X (“a coisa pela qual a constituição [de X é]”) e, ademais, causas essenciais no sentido de que não se trata simplesmente de alguma instância de X acontecer por algum motivo, mas que uma coisa não seria X se não fosse causada desta maneira: de acordo com Aristóteles, na *Metafísica* VIII,4, uma definição científica de X deve mencionar todas as causas de X e exclusivamente elas.

Ele também está seguindo Aristóteles ao dizer que este processo deve parar com os simples, quando não houver mais nenhuma definição nem distinção entre a coisa e qualquer outra resposta à pergunta “o que é?”. Também segue Aristóteles mais abaixo, no *Livro das letras* III,244, ao dizer que, ao perguntar pela causa de ser de X , não podemos procurar um termo médio entre o sujeito e o predicado de “ X é (X *mawjūd*)”, ou entre o sujeito e o predicado de “ X é X ”. Antes, temos de desmembrar este julgamento de modo que o seu sujeito e o predicado sejam diferentes para que possamos procurar um termo

²⁹ Sobre os modos de fornecer a substância de X segundo Aristóteles, isto é, os modos de responder à pergunta “o que X é”, ver *Metafísica* V,8 e *Metafísica* VII,3 1028b33-6. Ao falar do *definiendum* como um todo inicialmente não articulado que é a definição que depois se articula nas suas partes, Fārābī, aparentemente, segue a difícil e contestada *Física* I,1.

médio que os ligue (“por que há eclipses?” pode ser desmembrado como “por que a lua está eclipsada?” ou “por que a lua escurece na oposição?”): se *X* é simples, de modo que “*X* é” não pode ser desmembrado em um enunciado com sujeito e predicado distintos, então, não há mais investigação sobre porque *X* é e, portanto, nem sobre o que *X* é³⁰.

Contudo, Fārābī está colocando tudo isto a serviço de um argumento que não encontra paralelo direto em Aristóteles que, ao contrário da aparência linguística do termo parônimo *mawjūd* (ser ou existente), uma coisa não existe por meio de um acidente de existência (*wujūd*) como ser branco por um acidente da brancura (assim I,84, p. 113,9 -14 citado acima). Se dissermos que *X* existe (*mawjūd*) no sentido em que *X* é verdadeiro, então a existência (*wujūd*) de *X* não é um atributo da coisa real *X* fora da mente, mas apenas um atributo do conceito mental de *X*, quer dizer, que esse conceito está instanciado fora da mente. Se dissermos que *X* existe (*mawjūd*) no sentido em que *X* é circunscrito por uma quiddidade real, então a existência (*wujūd*) de *X* é essa quiddidade: ou ela é toda a essência de *X* tal como é enunciada pela sua definição ou é alguma parte da essência de *X* ou, se *X* é simples, é apenas o próprio *X*, mas em caso algum é um acidente de *X*. (Fārābī também diz coisas similares sobre os usos de dois lugares de *mawjūd* como uma cópula atemporal “*X* é *Y*”: particularmente em I,101, ele argumenta que “*X* é *Y*” tem um sentido que não afirma, por exemplo, que a quiddidade de *X* é ser *Y*, ou que *X* ou *Y* têm quiddidades reais fora da mente. O que ele afirma é algo como o ser-como-verdade transitivo, mas Fārābī diz que tal sentença

³⁰ Aqui, Fārābī segue Aristóteles na *Metafísica* VII,17 1041a6-b11.

não precisa afirmar que algo está fora da mente tal como está na mente uma vez que em alguns casos “ X é Y ” é verdadeiro embora nem X nem Y existam fora da mente).

A distinção que Fārābī faz entre o ser-como-verdadeiro e o ser-como-tendo-uma-quididade-fora-da-mente permite-lhe ainda resolver a questão de saber se o ser é unívoco ou se é dito de uma coisa (ou de uma espécie de coisas) em primeiro lugar e de outras coisas em um sentido dependente e derivado. Olhando apenas para os casos de um lugar, o ser-como-verdadeiro deve ser unívoco para os seres de todas as categorias e também para os seres sem categoria como as negações ou as privações e os seres *per accidens* como, por exemplo, o cavalo branco. Isso porque eu tenho de ser capaz de perguntar “o conceito de X está instanciado?” antes de saber em qual categoria as instâncias de X recairão, ou mesmo se X se revelará ser meramente uma privação ou uma combinação accidental de duas entidades positivas. (Se X for um eclipse, podemos razoavelmente começar por manter muitas destas opções em aberto: apenas a investigação dos eclipses reais, se for o caso de haver algum, determinará qual opção é correta). Em contrapartida, “o que tem uma quididade fora da alma, embora [o ser neste sentido] seja geral, é dito por prioridade e posterioridade quanto à ordem” (I,92 p.118,14-16), uma vez que se a quididade de X envolve uma referência a Y como causa da existência de X , então Y tem prévia e mais fortemente direito a ter uma quididade fora da alma do que X , tornando-o capaz de uma existência independente. Em primeiro lugar, deste modo, as substâncias serão anteriores aos acidentes uma vez que, para um acidente existir, é necessário que pertença a uma substância e a definição científica de qualquer tipo de acidente

mencionará o tipo de substância de que pode ser predicado. Mas então, dentro da categoria da substância, “o que requer uma diferença ou um gênero nesta categoria para que a sua quididade seja realizada é mais deficiente com respeito à quididade do que a coisa nesta categoria que é uma causa da realização da sua quididade” e, buscando deste modo as causas das quididades, podemos chegar a uma primeira substância, “quer seja uma ou mais de uma”, a qual tem mais direito ao título de “ser” do que todas as outras substâncias e, *a fortiori*, do que os acidentes (I,92, pp. 118,18 -119,4).

E se algo é descoberto fora de todas estas categorias que seja a causa³¹ da realização da quididade da coisa mais fundamental³² nesta categoria [isto é, a categoria da substância], então esta *é mais merecedora de ser chamada “ser” (*mawjūd*) do que a coisa mais perfeita desta categoria, esta é a primeira causa de existência (*wujūd*) para a coisa mais perfeita desta categoria e esta coisa mais perfeita [sc. dentro da categoria da substância] é a causa na quididade das^{*33} outras coisas nesta categoria, e o que está nesta categoria é a causa na quididade das outras categorias: assim, os seres, quando o que se entende por

³¹ Lendo “*sabab*” conforme as correções posteriores de Mahdi em vez de “*musabbib*” conforme seu texto publicado. “*Musabbib*” significaria literalmente o que faz com que algo seja uma causa, como na formulação comum do *kalām* de que Deus é *musabbib al-asbāb*, o que faz com que causas sejam causas, isto é, o que usa outras causas instrumentalmente para causar outras coisas.

³² Literalmente “o mais velho”.

³³ Seguindo as correções posteriores de Mahdi para as palavras entre os asteriscos, onde o seu texto publicado tinha marcado uma lacuna e conjecturado apenas “é a causa na quididade de” para preencher a lacuna. Há sérias dificuldades de texto e de interpretação ao longo deste capítulo.

“ser” é o que tem uma quididade fora da alma, são ordenados por esta ordem. (I,92, p. 119,4-8)

Era algo bastante tradicional dizer que Deus (e só Deus) é ser no sentido mais estrito e é a causa da existência de todos os outros seres. No entanto, a versão de Fārābī tem uma diferença importante. Fārābī está retomando o programa de Aristóteles de definir cada coisa por meio da sua causa essencial e argumentando que este tipo de causa da existência de *X* (de modo que uma coisa não seria um *X* se fosse causada de alguma outra forma) é a *existência* (*wujūd*) de *X* e tem mais direito ao título de ser (*mawjūd*) do que *X*: se esta cadeia causal conduz em última instância a Deus, de modo que Deus está, em última instância, envolvido na quididade de todas as outras coisas, então, Fārābī encontrará uma forma científica aristotélica de preencher o programa dos *Objetivos da Metafísica* e de mostrar como uma análise do ser e das suas causas (uma vez que compreendemos os sentidos relevantes de ser e de causa) conduzirá a Deus como a primeira causa de ser e o primeiro princípio universal. Tal como é apresentado no *Livro das letras*, trata-se apenas de um programa de investigação que pode, ou não, conduzir a uma única causa primeira de existência da qual todos os outros seres podem ser derivados. Contudo, na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, Fārābī fornece, pelo menos, um esboço do argumento causal ascendente até Deus como causa primeira única de existência e do caminho descendente de Deus até todos os outros seres. Fārābī encontra um estatuto para esta investigação causal da existência das coisas especialmente nos *Segundos analíticos* II de Aristóteles.

3.5 As questões científicas sobre o ser segundo Fārābī

Fārābī aprofunda o desenvolvimento da discussão sobre a relação entre um ser e a sua existência nos diferentes sentidos de “existência” no *Livro das letras* III. Ali, ele oficialmente está continuando a discussão sobre as partículas, explicando os significados de várias partículas interrogativas em diferentes “artes silogísticas”: o principal interesse é explicar os distintivos significados que estas partículas têm na ciência demonstrativa e advertir contra a confusão com os significados que elas têm em outras disciplinas. Isto assemelha-se à discussão no *Livro das letras* I, mas as partículas (e as partículas “lógicas” que são gramaticalmente nomes em árabe) discutidas no *Livro das letras* I correspondem, *grosso modo*, às discutidas na *Metafísica* V de Aristóteles; o *Livro das letras* III, ao contrário, retoma algumas questões dos *Segundos analíticos* II. Ali, Aristóteles discute os diferentes tipos de “questões” ou “investigações” científicas (*zêtêsis*) e especifica cada uma delas com uma partícula interrogativa (“se”, “o que”, “por que”). No entanto, Aristóteles está interessado, sobretudo, nos métodos que o cientista utiliza para *responder* a estas questões; ninguém antes de Fārābī tinha pensado que havia um significado científico distinto para as próprias partículas. Mas Aristóteles fala de fato de como o cientista deve investigar se algo é, o que é e por que é, e Fārābī toma esta discussão como fornecendo não apenas uma metodologia, mas também uma

explicação científica da existência e da quiddidade, ou seja, dos significados científicos das partículas “se” e “o que”.

Aristóteles discute quatro tipos de questões ou investigações científicas: “se X é”, “o que X é”, “se X é Y ” e “por que X é Y ”. A sua principal afirmação é que a investigação sobre *o que X é* está relacionada à investigação *se X é*, assim como a investigação *por que X é Y* está relacionada à investigação *se X é Y* . Assim, para determinar *o que X é*, temos primeiro de investigar *se X é* e, em seguida, se a resposta for afirmativa, investigar *por que X é*. Uma resposta a *por que X é* pode ser convertida a uma resposta científica a *o que X é*, onde para descobrir *por que X é*, devemos reformular o juízo “ X é” como um juízo de dois lugares com termos sujeito e predicado distintos e, depois, procurar um termo médio que os ligue. No exemplo padrão, se X é um eclipse (lunar), antes de podermos investigar cientificamente o que são os eclipses, devemos primeiro investigar se existem eclipses; se existem, e se a definição nominal de eclipse (lunar) é “escurecimento da lua na oposição”, então investigamos por que a lua às vezes escurece na oposição. Se concluirmos que isso se deve à interposição da terra entre a lua e o sol, podemos converter isso em uma definição científica do eclipse como “escurecimento da lua na oposição devido à interposição da terra entre o sol e a lua”. Fārābī retoma tudo isto no *Livro das letras* III,226 e seguintes, sob a rubrica dos significados científicos das partículas “se”, “o que” e “por que”: ou seja, quando ele diz “se X existe” (ou “ X existe?”, *hal X mawjūdun*), tanto “se” quanto “existe” são logicamente, se não gramaticalmente, partículas. Fārābī segue Aristóteles ao dizer que há uma série ordenada de questões ou investigações: primeiro devemos perguntar *se X existe* e só depois, se

a resposta for afirmativa, podemos perguntar *o que X é*, perguntando *por que X existe*. Contudo, a posição de Fārābī é mais complicada do que a de Aristóteles, pois ele distingue diferentes sentidos de “se X existe” e de “o que X é”. Fundamentalmente, Fārābī pensa que há uma série de quatro questões: primeiro “o que X é”, procurando a definição nominal de *X*, a qual explicita o conceito de *X* na alma; depois, “se X é” no sentido de ser-como-verdade, perguntando se *X* existe fora da alma tal como existe na alma; depois, “se X é” no sentido de ser como tendo uma quiddidade fora da alma, perguntando se “ela possui algo pelo qual a sua constituição (*qiwām*) [é] e que está presente nela” (III,229, p. 214,6-7, citado acima); então, “o que X é”, buscando a quiddidade de *X* fora da alma, isto é, a coisa presente em *X* que é a causa da constituição de *X*. Os *Segundos analíticos* não contêm nada que corresponda à distinção entre as duas questões “se X é”, mas os *Segundos analíticos* II,2 dizem que, quando perguntamos/investigamos se X é Y, ou se X é, estamos perguntando “se existe um termo médio para isso” e, depois, quando perguntamos/investigamos *por que X é Y*, ou *o que X é*, estamos perguntando “o que é esse termo médio” (89b37-90a1). Fārābī argumenta que isto requer um significado distinto de “é” na pergunta “se X é”, uma vez que *X* poderia existir no sentido de estar fora da alma tal como está na alma sem que haja um termo médio entre o sujeito e o predicado que causaria a existência de *X*. Há, pelo menos, duas maneiras de isto acontecer. Primeira, se *X* é uma privação ou mesmo “privação” em geral (ver III,240, p. 218,12-15, citado acima), ou também se supostamente *X* é um *ens per accidens* como o cavalo branco, simplesmente não há nada fora da mente pelo qual *X* seja constituído. Segunda, se *X* tem/é uma quiddidade simples, então “*X é*” não pode ser

expandido numa frase “ Y é Z ”, na qual pode haver um termo médio entre o sujeito e o predicado. Assim, depois de termos estabelecido que X existe fora da alma, temos ainda que investigar se X é constituído por alguma causa fora da alma e, depois, qual é essa causa.

Fārābī toma este resultado como indicativo de que a dialética e a ciência demonstrativa fornecem significados diferentes não apenas à pergunta “o que X é?” e, portanto, à quiddidade (a dialética procura uma definição nominal, já a ciência uma definição causal), mas também à pergunta “se X é” e, portanto, à existência. Assim, ele diz que, tal como na dialética a investigação de dois lugares “se X é Y ” diz respeito apenas à cópula (não a se é uma predicação essencial), então, na dialética, a investigação de um lugar “se X é” está perguntando apenas pelo ser enquanto verdadeiro, isto é, se o conceito de X é instanciado (III,246-7). Ele relaciona esta questão a um problema herdado da dialética de Aristóteles: nos *Tópicos*, Aristóteles classifica os problemas dialéticos como sendo os que perguntam se Y é um acidente de X , se Y é o gênero de X , se Y é próprio de X , ou se Y é a definição de X . Então, como devemos tratar a questão de saber se X existe? Como Fārābī diz, Alexandre de Afrodísias, no comentário aos *Tópicos*, classifica as questões de existência como questões de acidente, tratando a existência de X como um acidente de X . Fārābī diz que ele está certo em fazê-lo uma vez que a dialética está se perguntando se o conceito de X na mente é instanciado fora da mente, o que pertence como um acidente ao conceito de X . No entanto, se quisermos saber se a coisa real X fora da mente é constituída por alguma quiddidade ou se X recai em uma das categorias, então deveríamos estar perguntando se algo pertence a X como seu gênero

ou definição. Fārābī também diz que ciências particulares distintas dão significados distintos a estas questões. Em especial na física, as perguntas “se *X* é” e “o que *X* é” estão perguntando por *qualquer tipo* de causa da existência de *X*, quer essa causa seja interna a *X* ou não (III,237) – podem ser causas eficiente ou final extrínsecas, como a terra impedindo a luz do sol de chegar à lua, a qual seria incorporada numa definição física tal como no caso do eclipse. Mais importante ainda, na “ciência divina”, se perguntarmos se Deus é e se, com isto, quisermos dizer se há alguma causa por meio da qual Deus é constituído³⁴, então, embora esta seja uma pergunta legítima, a resposta só pode ser não (III,238-9 e III,243).

No entanto, podemos ainda perguntar de Deus “se ele é alguma essência circunscrita” (III,240, p. 218,11) e podemos descobrir que ele o é não porque poderíamos dar uma definição que analise essa essência em termos mais simples, mas porque, ao analisar outros seres e procurar as suas definições causais, rastreando-os passo a passo até às suas causas, descobrimos que todos eles conduzem, em última análise, a uma única causa primeira da existência deles, de modo que Deus entra nas quididades plenamente explicitadas de todo o resto (III,251). Porque aprendemos deste modo que Deus é simples e não depende de nenhuma causa, podemos perguntar “se a existência dele é uma existência que, para que ele exista por meio dela, ele não precisaria de modo algum de outra coisa que não ela mesma” (III,242, p. 220,1-2),

³⁴ Aqui, Fārābī não diz o habitual “Allāh”, “Deus”, mas “*al-ilāh*”, “o deus”, seguindo uma tradução literal de alguma fonte grega, provavelmente, os *Segundos analíticos* II,1 89b31-5; ver nota 46 para a questão terminológica, mas ambas as expressões são aceitáveis do ponto de vista muçulmano. Fārābī diz aqui “uma causa da sua existência” ou “algo pelo qual a sua constituição [é]”.

nem de um substrato, nem de uma causa eficiente. A resposta é sim. Assim, também na ciência divina, se perguntarmos “se Deus é *X*” para algum predicado *X* (se Deus é uma inteligência, é cognoscente, é uno, é criador ou causa da existência de outra coisa, III,242, p. 220,2 -5) e, se com isso, queremos dizer que “se existe um termo médio para isso”, tal como sugerem os *Segundos analíticos* II,2, isto é, uma causa para o ser *X* de Deus, tal como um acidente inerente a Deus ou uma parte da essência de Deus distinta de toda a essência, então, mais uma vez, a resposta só poderia ser não. Contudo, também podemos querer dizer que

se a existência pela qual a sua constituição não é por outra coisa senão ele mesmo, ele é inteligência e cognoscente e, se a sua essência é que ele é inteligência e, ao perguntar se ele é a causa ou o agente da existência de outra coisa, podemos querer dizer que se a sua existência pela qual ele é existente, ou a sua quiddidade que o especifica ou que lhe pertence, necessita que ele seja uma causa da existência de algo que não seja ele ou o criador de algo que não seja ele. (III,242, p. 220,3-6)

Assim, descobrimos novamente, ao remontar as causas das coisas a uma causa primeira que não precisa de nada além de si mesma para conhecer e produzir, que a resposta é sim. Este texto vai contribuir para as partes teológicas da *Cidade perfeita* e do *Regime político* discutidas na Seção 4 abaixo.

3.6 *Sobre o uno e a unidade*: os sentidos de unidade, as diferentes relações entre o uno e o múltiplo e a circunscrição de uma coisa pela sua quididade

À “metafísica geral” de Fārābī – o estudo do ser e dos seus atributos universais, e não de Deus como causa primeira de ser – pertence não apenas o *Livro das letras*, mas também o *Sobre o uno e a unidade*. Fārābī, em *Sobre os objetivos da Metafísica*, havia colocado a unidade ao lado do ser como o objeto da metafísica e, quando o *Livro das letras* I segue a agenda e muitos dos títulos dos temas do “léxico” de Aristóteles na *Metafísica* V, é estranho que ele deixe de fora a unidade, a qual Aristóteles trata na *Metafísica* V,6. Contudo, o tratamento da unidade, ausente no *Livro das letras*, é fornecido em *Sobre o uno e a unidade* (doravante, *Sobre o uno*). Uma vez que o *Livro das letras* foi transmitido de forma incompleta, não está totalmente fora de questão que o *Sobre o uno* seja a parte que faltava do *Livro das letras*. Talvez, seja mais provável que o *Sobre o uno* tenha sido originalmente planejado como uma parte do *Livro das letras*, mas tornou-se demasiado longo e complicado, sendo transformado em um tratado separado. O tratado é demasiado complicado e pouco estudado (com grandes problemas editoriais) para ser tratado aqui em pormenores, mas podemos descrever alguns dos temas principais. O tratado é útil para compreender a noção de circunscrição por uma

quididade, a qual é tematizada tanto no *Livro das letras* quanto no *Sobre o uno*, e usada sem explicação na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, e também para compreender a explicação de Fārābī da afirmação de Aristóteles na *Metafísica* IV,2 de que o ser e a unidade são coextensivos e se implicam mutuamente, e a sua descrição, na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, de como a unidade é predicada de Deus.

Os temas principais do tratado incluem a distinção de toda uma família de sentidos de “uno” (em alguns poucos casos, Fārābī apresenta também os sentidos correspondentes da abstrata “unidade”), mas também, e especialmente, apresenta a distinção entre as diferentes formas com que os sentidos de “uno” estão relacionados com os sentidos de “múltiplo”. O tratado pode ser lido como um catálogo seco e Fārābī raramente apresenta algum argumento ou admite que as suas afirmações possam ser controversas, mas fica claro que ele tem um adversário em mente. Esse oponente pode ser uma posição e não um filósofo anterior em particular, mas parece provável que seja especificamente al-Kindī. Kindī argumentou, em *Sobre a filosofia primeira*, que qualquer coisa que não seja Deus e que se chame “uno” é tanto múltipla quanto una e, por conseguinte, que não é una de modo essencial, mas apenas por acidente; de fato, ela é una apenas impropria ou “metaforicamente”. Ele argumenta que tal coisa só pode ser una por meio da participação em alguma unidade extrínseca a ela, a qual (para evitar a regressão ao infinito) deve ser puramente una e não múltipla também. Kindī também argumenta que qualquer multiplicidade é uma coleção de unos: uma vez que tudo é uno ou múltiplo, e qualquer múltiplo depende dos unos e qualquer uno

depende do uno *puro*, e Deus é o único uno puro, tudo devendo a sua existência direta ou indiretamente a Deus. Enquanto Kindī, tal como Fārābī, fornece uma longa lista de diferentes tipos de coisas que podem ser ditas unas e enquanto ele tem diferentes razões para desqualificar cada uma delas de ser o *uno* puro, isto é, o uno que é não múltiplo também, tipicamente ele parece pensar que cada um destes sentidos de “uno” é predicado de algum sujeito que é múltiplo de modo que se a unidade fosse removida, essa multiplicidade subjacente permaneceria. Kindī infere que cada um destes unos é um múltiplo-que-é-uno e que, portanto, possui atributos contrários e que, portanto, não é essencialmente uno, e isso mesmo que ele fosse uno apenas metaforicamente uma vez que (como argumenta numa tradição que remonta a Zeno de Eléia e à primeira hipótese do *Parmênides* de Platão) para algo ser verdadeiramente uno ele não pode ser múltiplo de forma alguma, por exemplo, tendo muitos constituintes³⁵.

Por sua vez, Fārābī defende, seguindo Aristóteles na *Metafísica* IV,2, que a unidade é coextensiva com o ser e que tanto “uno” quanto “ser” são ditos de muitas coisas verdadeira e propriamente. De fato, Fārābī afirma não apenas que estas muitas coisas são cada uma delas verdadeiramente ser e verdadeiramente unas, mas que o são assim essencialmente, isto é, que elas não são seres e unas (*mawjūd, wāḥid*) por meio de uma existência ou unidade (*wujūd, waḥda*) que lhes seja accidental ou extrínseca à sua quididade, tal como algo é branco por meio de um acidente da brancura. Há sentidos de ser, especialmente o ser como verdadeiro, no qual a existência é accidental, mas no sentido

³⁵ Ver *Sobre a filosofia primeira* de Kindī, em Adamson-Pormann 2012, especialmente 28-33 e 47-56.

primário de ser, o sentido de interesse primário para o metafísico, a existência das coisas é a sua quiddidade ou parte da sua quiddidade. Do mesmo modo, Fārābī também considera, para a unidade correspondente ao sentido de “uno” de interesse primário para o metafísico, que é conversível com este sentido de “ser”. Para Fārābī desviar-se dos argumentos de Kindī contra a afirmação de que há muitas coisas que são unas verdadeira e essencialmente, é crucial que ele não apenas distinga os diferentes sentidos de “uno”, mas também distinga as diferentes formas em que os sentidos de “uno” podem ser relacionados com os sentidos de “múltiplo”.

Fārābī distingue entre um múltiplo que é o *sujeito* de um uno, um múltiplo que é *oposto* a um uno e um múltiplo que surge de um uno. Quando Fārābī diz que algum sentido de “múltiplo” é *oposto* a algum sentido de “uno”, ele parece querer dizer que estes tipos de unidade e multiplicidade são contrários ou que um deles é a privação do outro. Quando ele fala de um múltiplo que surge de um uno, ele parece querer dizer aquilo que Aristóteles chama de um múltiplo que é “medido por” um uno, isto é, um múltiplo composto por unos deste tipo, de modo que o uno ou a unidade possam ser usados para contar o múltiplo. (Aristóteles diz, na *Metafísica* X, que, neste tipo de relação uno-múltiplo, a unidade e a multiplicidade são correlativas, assim como a medida e o medido, ao passo que quando uno e múltiplo estão relacionados como indivisíveis e divisíveis, a unidade como indivisibilidade é uma *privação* da multiplicidade como divisibilidade. É possível que talvez ele queira realmente dizer que, embora do ponto de vista da nossa linguagem e dos nossos conceitos a divisibilidade seja mais básica e a indivisibilidade seja a sua privação, na realidade, a

indivisibilidade é básica e a divisibilidade é a sua privação. Na terminologia de Aristóteles, a posse e a privação são um tipo de opostos, e contrários, contraditórios e correlativos são ainda outros tipos. Contudo, parece que, aqui, Fārābī não considera os correlativos como opostos).

Fārābī concede ao seu oponente implícito que alguns sentidos de “uno”, de fato, pressupõem um múltiplo como seu sujeito, de modo que se o uno fosse removido, o múltiplo permaneceria. Há sentidos de “uno” de dois lugares, tal como há sentidos de “ser” de dois lugares: por exemplo, podemos dizer “*X* e *Y* são unos quanto à espécie”. Ou talvez seja melhor dizer que estes não são sentidos de “uno” de dois lugares, mas que são sentidos de um sujeito plural, uma vez que podemos igualmente dizer “*X* e *Y* e *Z* são unos quanto à espécie”. De qualquer modo, Fārābī admite que há vários sentidos de “uno” que pressupõem um múltiplo como seu sujeito. Talvez de modo surpreendente, Fārābī inclui aqui não apenas “uno quanto à espécie” e similares, mas também “uno quanto ao número”: ele entende que a expressão apropriada não é, por exemplo, “Aristóteles é uno quanto ao número”, mas “o melhor aluno de Platão e o professor de Alexandre são unos quanto ao número”. Também de modo surpreendente ele tenta remontar os outros sentidos do sujeito plural de “uno” a “uno quanto ao número” dizendo, por exemplo, que se *X* e *Y* são unos quanto à espécie, então, as espécies de *X* e as espécies de *Y* são unas quanto ao número (§1-§8). Fārābī admite também que há alguns sentidos da predicação de um lugar “*X* é uno” que pressupõem não um sujeito plural, mas, ainda assim, um sujeito que consiste de múltiplas partes de modo que, para *X* ser uno, as partes de *X* devem estar relacionadas

de forma apropriada. Por exemplo, para X ser uno enquanto contínuo, X deve ter partes cujos limites, embora não os mesmos, sejam mantidos em contato por alguma ligação. Para X ser uno enquanto um todo, X deve ter todas as partes de que necessita para desempenhar bem a sua atividade (§9-§15).

Contudo, Fārābī afirma, quando muitas coisas são ditas serem unas ou quando se diz que algo é uno de modo que pressupõe que tenha múltiplas partes, este sentido de “múltiplo” e este sentido de “uno” não são opostos: nada é predicado de seu oposto. Assim, o oposto de um-quanto-ao-número é múltiplo-quanto-ao-número, mas o sujeito de um-quanto-ao-número é múltiplos nomes ou descrições da mesma coisa; o oposto de uno-enquanto-contínuo é múltiplas coisas discretas desvinculadas umas das outras, mas o sujeito de uno-enquanto-contínuo é uma magnitude. Fārābī insiste de forma igualmente enfática que há sentidos de “uno” que não são sentidos de um sujeito plural e não pressupõem um sujeito com múltiplas partes e, de fato, em alguns casos, isso contradiz ter um sujeito com múltiplas partes. Um dos sentidos de “uno” é “indiviso” ou “indivisível” (a frase árabe, tal como o termo grego, é ambígua entre estas duas interpretações). Ou antes, como Fārābī sugere no final do tratado, todos os sentidos de “uno” podem ser rastreados, de uma forma ou de outra, até ao fato de ele ser indivisível (§95).

Certamente, há muitas formas de algo poder ser dividido e preenchê-las levaria a diferentes sentidos de um-como-indiviso ou um-como-indivisível. Por exemplo, como nota Fārābī, “uno” é dito de algo extenso que é divisível, mas não está realmente dividido; de algo que está localizado espacialmente, mas é quantitativamente

indivisível, isto é, um ponto; do que não está localizado espacialmente e é, por isso, quantitativamente indivisível; do que tem (ou é) uma quididade simples não divisível em partes de uma definição como gênero e diferença e do que não está “dividido” entre um sujeito *X* nomeado paronimamente e uma quididade *X* por meio da qual ele é *X* (§20-24). Alguns destes sentidos de “uno”, como uno no sentido de um ponto indivisível, nunca serão predicados de muitos. Algo também pode ser chamado de uno porque não tem um parceiro, isto é, porque é o único *F*, para algum predicado *F*, ou se nada mais for *F* do mesmo modo que ele é *F* e, especialmente, se *F* for a quididade dele como, por exemplo, a lua pode ser chamada de “una” no sentido em que não há mais nada da mesma espécie além dela (§25, pp. 55-6). Este sentido de “uno” também não pressupõe nenhuma pluralidade no seu sujeito. Fārābī fala ainda de diferentes sentidos de “uno” como “circunscritos” de alguma forma (ver abaixo): pelo menos alguns destes sentidos não pressupõem nenhuma pluralidade no seu sujeito e, aparentemente, em todos estes sentidos, se o sujeito que é uno fosse despojado da sua unidade, não se tornaria múltiplo. Aparentemente, Fārābī não diz que “uno” usado em tal sentido não tenha um oposto, mas não tem um oposto que seja algum sentido de “múltiplo”: o oposto de “uno”, neste sentido, seria o contraditório “não uno”, não o contrário ou privativo “múltiplo”.

Fārābī insiste também que o múltiplo que *surge de* algum sentido de “uno”, isto é, um múltiplo composto de coisas que são cada uma delas unas nesse sentido, não é o múltiplo oposto *a* esse sentido de “uno”, embora ele admita que, em alguns casos, o múltiplo que surge do uno e o múltiplo oposto ao uno são os mesmos *per accidens* (§37-

§49). Tal como antes, há sentidos de “uno” que não têm um sentido oposto ao de “múltiplo”. Há também sentidos de “uno” que de fato têm um sentido oposto ao de “múltiplo”, porém apenas quando o múltiplo que surge do uno não é o mesmo que o múltiplo que é oposto ao uno. Assim, o múltiplo que surge do uno tal como um ponto (o uno como o que é indivisível, embora localizado espacialmente) são muitos pontos, enquanto o oposto do uno como um ponto é uma extensão contínua. O múltiplo que surge do uno como o que não-tem-parceiro-em-sua-espécie pode ser uma pluralidade como é uma lua única e um sol único (ou uma fénix única), cada um sem um parceiro na sua espécie distinta, enquanto o oposto de não-ter-parceiro-em-sua-espécie é ter-parceiro-em-sua-espécie. O oposto do uno como quiddidade indivisível é uma quiddidade divisível; o múltiplo que surge do uno como uma quiddidade indivisível são várias quiddidades indivisíveis, as quais podem ser uma quiddidade divisível se, digamos, uma delas for um gênero não analisável e as outras forem diferenças sucessivas não analisáveis deste gênero, mas as várias quiddidades indivisíveis não precisam ser, de modo algum, uma única quiddidade. No entanto, para além destes exemplos, o ponto central de Fārābī é que, no múltiplo que surge de certo uno, o uno é um constituinte essencial do múltiplo, “uma parte pela qual a sua constituição [é]” (§62, p. 75): e, assim, não pode ser mais oposto a este uno do que uma espécie pode ser oposta aos seus gêneros e diferenças constituintes. Do mesmo modo, se um uno, em algum sentido de “uno”, é o que ele é por ser uma unidade, um constituinte de múltiplos, então ele não pode ser oposto a este múltiplo mesmo se houver outro sentido de “múltiplo” que seja seu oposto.

Quando Fārābī diz que há sentidos de “uno” que não pressupõem qualquer pluralidade e que não têm oposto a não ser uma simples contradição – de modo que não há um sentido de “múltiplo” oposto a esses sentidos de “uno”, embora haja um sentido de “múltiplo” que surge de cada um desses sentidos de “uno” – ele está interessado, sobretudo, no sentido de “uno” como “circunscrito por uma quiddidade” (introduzido primeiramente em §17). Fārābī não assume que o leitor já esteja familiarizado com esta análise de um sentido especial de “uno”. Ele tenta chegar a ela a partir de outros sentidos de “uno” como “circunscrito” de alguma outra forma. Ele começa falando de um “corpo circunscrito por um limite que o especifica (*takhuṣṣu*)” (§16, p. 50). Aqui, “circunscrito” tem um sentido literal direto: o corpo está rodeado por todos os lados pelo seu limite ou contorno. “Especifica” acrescenta que tudo o que está dentro desse limite é o corpo e tudo o que está fora desse limite não é o corpo. Isto pode ligar-se a “uno” como não tendo parceiro com relação a alguma propriedade uma vez que o corpo é a única coisa dentro do seu limite. Fārābī passa do “uno” como corpo circunscrito por um limite ao “uno” como corpo circunscrito por um lugar, onde o lugar de um corpo é, na análise aristotélica, não o limite do próprio corpo, mas os limites dos corpos que o rodeiam. Aqui, também, tudo o que está no lugar é o corpo e tudo o que não está em um dado lugar não é um dado corpo. Assim, o limite, ou o lugar, contribui de duas maneiras para tornar o corpo uno: torna as partes do corpo unas entre si e torna o corpo um corpo distinto de outros corpos com o qual produz o múltiplo que “surge” deste sentido de uno. A unidade (*waḥda*) correspondente a esses sentidos de “uno” (*wāḥid*) é presumivelmente a circunscrição

(*inḥiyāz*) pelo limite ou pelo lugar, o qual é um acidente de um sujeito subjacente³⁶. Contudo, Fārābī nega que, se essa unidade fosse removida, o seu sujeito portanto se tornaria um múltiplo; antes, ele se fundiria em um uno maior com outras coisas quando a circunscrição que os separa fosse removida (§28). Ainda assim, estes tipos de unidade também unificam de fato um sujeito divisível, tal como o faz a unidade do que é uno como contínuo, contíguo ou todo. No entanto, Fārābī está construindo um tipo de circunscrição não espacial, menos familiar, mas mais fundamental, que tem apenas a função de distinguir um uno de outros unos e não a função de unir uma pluralidade. Fārābī fala da circunscrição de uma coisa por qualquer atributo, o que incluiria limites, lugares e outros acidentes como as qualidades (alguns exemplos em §78), mas concentra-se, pesadamente, na circunscrição de uma coisa pela sua quididade. Isto pode acontecer em diferentes níveis de generalidade – pode ser uma quididade específica ou genérica (§27). O que é circunscrito por uma quididade, ao contrário do que é circunscrito por um limite ou um lugar, não precisa ser um corpo e não precisa ser divisível, mas pode ser tão geral quanto “ser” ou “coisa” (#64). Em alguns casos, se a circunscrição de uma coisa pela sua quididade fosse removida, ela fundir-se-ia em um uno com outros unos quando os atributos que os distinguem desses outros fossem removidos, tal como um corpo circunscrito por um limite ou lugar se fundiria em um uno com outros

³⁶ Fārābī não diz explicitamente qual é a unidade nestes casos, mas havia dito que a unidade do que é uno como contínuo é a ausência de limites que separam as suas partes (§12) e a unidade do que é uno como contíguo é o vínculo que mantém as suas partes juntas (§13).

corpos quando a sua circunscrição pelo seu limite ou lugar fosse removida. Se a circunscrição de uma coisa pela sua quididade específica fosse removida, ela ainda assim seria circunscrita pela sua quididade genérica e fundir-se-ia em um uno com as outras coisas do seu gênero, mas se toda a circunscrição por uma quididade lhe fosse removida, já não restaria nada (§27).

Portanto, não há oposto a este sentido de “uno” exceto o puro não-ser (§27): há um sentido de “múltiplo” que surge deste sentido de “uno”, mas não é oposto a este sentido de “uno” (§49). Os casos de circunscrição por um limite ou um lugar podem erroneamente nos levar a pensar que, toda vez que algo é chamado “uno”, a sua unidade é um acidente ligado a algum sujeito subjacente, mas, no caso presente, se a unidade fosse removida, a quididade seria destruída. Fārābī parece distinguir a unidade de uma coisa neste sentido da sua quididade quando diz que a unidade de uma espécie, enquanto circunscrita pela sua quididade específica, é a *diferença* pela qual ela é circunscrita a partir de outras espécies do seu gênero (§78): mas isto ainda é essencial à coisa e sabemos, pelo *Livro das letras*, que a *diferença* pode ser chamada de existência da coisa tal como, aqui, é chamada a unidade da coisa.

Fārābī diz que o que é uno em sentido mais forte (*aḥrā*) é o que é circunscrito por uma quididade (§78). Do mesmo modo, ele diz que o que é circunscrito por uma quididade é “circunscrito pela sua porção (ou cota) de existência (*qisṭ al-wujūd*)” (§17), isto é, por ser o que é: este ser-o-que-é é descrito, no *Livro das letras*, como a existência (*wujūd*) da coisa e o *Sobre o uno e a unidade* argumenta que também é a unidade (*waḥda*) da coisa. Fārābī usa esta análise para tentar dar razão

à afirmação programática de Aristóteles, na *Metafísica* IV,2, de que ser e uno se implicam mutuamente e são, de certa forma, equivalentes, ou que há um sentido de “ser” e um sentido de “uno”, ou uma família de sentidos de “ser” e uma família correspondente de sentidos de “uno” que se implicam mutuamente e são, de certa forma, equivalentes. Assim, aqui em *Sobre o uno* §17, ele diz que “uno” neste sentido, isto é, no sentido de “circunscrito por uma quiddidade”, implica mutuamente ou é equivalente (*musāwīq*) a ser. Assim, “uno” neste sentido precisa se aplicar a coisas em todas as categorias, não apenas substâncias e, de fato, Fārābī diz isso no §17 e acrescenta que também se aplica a “outras coisas, se houver alguma fora das categorias” (o §17, p. 51, compara-se ao *Livro das letras* quanto a uma possível ascensão à causa primeira do ser para substâncias, a qual estaria, ela própria, fora de todas as categorias, incluindo a substância). Mais uma vez, se “uno”, neste sentido, é necessariamente coextensivo a ser, Fārābī tem de dizer que não apenas as espécies e os gêneros, mas também as substâncias individuais (e as qualidades individuais, etc.) são circunscritas pela sua própria quiddidade – e não apenas por uma quiddidade partilhada, um lugar individual ou outros atributos acidentais -, de modo que há múltiplas coisas em cada espécie no sentido de “múltiplo” que surge deste sentido de “uno”.

O sentido (*ma'nā*) de humano [i.e., a espécie humana] é circunscrito e isolado do que é não humano, isto é, cavalo e assim por diante, e *este* humano é circunscrito *daquele* humano por uma circunscrição mais perfeita [ou completa] do que a circunscrição de humano do cavalo. (§64, p. 78)

Assim, Fārābī está comprometido com as quididades individuais mesmo que a nossa linguagem não nos permita formular uma *definição* de nenhum indivíduo. “Cada ser e cada coisa não deve ter nenhum parceiro em algo que lhe seja atribuído” (§26, p. 56) e “não ter nenhum parceiro”, por sua vez, é mutuamente implicante ou equivalente (*musāwīq*) a “circunscrito por uma quididade” (§26, p. 57).

“Uno” é dito de tudo o que é circunscrito por uma quididade que o especifica (*takhuṣṣuhu*) e uma existência que o especifica, pela qual é circunscrito de tudo o que não seja ele, e é uno por uma unidade que é aquela pela qual é circunscrito de outras coisas. E se a quididade de cada coisa for circunscrita de outras coisas apenas por alguma categoria, ela [isto é, este sentido de “uno”] é equivalente ao “ser”, o qual significa as categorias e a tudo que seja equivalente a “coisa”. (§94, pp. 101-102)³⁷

Assim, as análises de Fārābī dos sentidos de “ser” no *Livro das letras* e dos sentidos de “uno” em *Sobre o uno* fornecem a base para a sua descrição de um sentido “transcendental” de “uno”, o qual está mutuamente implicado com “ser”, e também para a sua explicação de como a unidade e a existência são predicadas de Deus (ver a próxima seção): uma vez que distinguimos os diferentes sentidos e compreendemos como estão relacionados, veremos que a

³⁷ Na última sentença, a palavra “equivalente” é *musāwī* (ou melhor, o acusativo indefinido singular *musāwīyan*), mas deveria provavelmente ser corrigida para *musāwīq* (*musāwīqan*). Caso contrário, Fārābī estaria usando “*musāwī*”, a palavra habitual para “igual”, no sentido de (necessariamente) coextensivo ou mutuamente vinculativo, para o qual “*musāwīq*” é o termo técnico padrão.

circunscrição por uma quiddidade é tanto o sentido mais forte de existência quanto o sentido mais forte de unidade. E uma vez que todas as categorias, individuais ou universais, são circunscritas por uma quiddidade, a análise de Fārābī permite-lhe justificar a sua afirmação, contra Kindī, de que cada uma destas coisas é verdadeiramente una e, de fato, essencialmente una.

4 A teologia filosófica de Fārābī: *A cidade perfeita e O regime político*

Finalmente, passamos aos textos metafísicos nos quais Fārābī tenta fazer o que, na *Enumeração das ciências*, ele diz que a “terceira parte da ciência divina” faz, a saber, mostrar que há seres separados dos corpos, culminando em um primeiro ser incausado, o qual não tem parceiro ou contrário, não contém multiplicidade, é uno, ser e verdadeiro no sentido mais forte em relação a todo o resto, é a causa primeira de existência, unidade e verdade para todo o resto e satisfaz (algumas interpretações) dos outros atributos divinos tradicionais. Depois, mostrar como este primeiro ser age para produzir os outros seres, direta ou indiretamente, e como a sua atividade se relaciona à atividade deles³⁸. Isto é o que Fārābī sugere que Aristóteles faz na *Metafísica* XII em sua obra *Os objetivos da Metafísica*:

³⁸ Ver Seção 2 acima.

O décimo primeiro livro [i.e., o Livro XII na nossa numeração] é sobre o princípio da substância e de toda a existência, sua existência e a confirmação de que é cognoscente pela sua essência e verdadeiro pela sua essência, sobre os seres separados que são posteriores a ele e sobre como a existência dos seres depende dele.

Presumivelmente, Fārābī pensa que Aristóteles chegou a estas conclusões com base nas suas análises dos sentidos de ser e unidade, dos modos pelos quais um tipo de ser (*mawjūd*) pode ser anterior a outro ser, do que é a existência de um ser (*wujūd*), de como um ser pode causar a existência de outro ser, etc. O próprio Fārābī empreende tais análises no *Livro das letras* e no *Sobre o uno*. Em uma seção do *Livro das letras*, ele esboça, de forma puramente hipotética, como eles poderiam conduzir a um primeiro ser que é ser no sentido mais forte do termo.

No entanto, os dois livros que chegaram até nós em que Fārābī tenta levar a cabo esta parte da metafísica, a *Cidade perfeita* e o *Regime político*, têm um carácter bastante diferente dos textos que ele escreveu para o público da escola filosófica de Bagdá, envolvendo-se com os textos de Aristóteles e tentando reescrevê-los para um público moderno. Nenhum dos dois livros é dedicado exclusivamente à metafísica: cada um deles começa por fazer uma longa explicação de Deus como causa primeira e, depois, uma explicação das coisas celestes e sublunares que procedem de Deus antes de se concentrar na alma humana, nas sociedades humanas e no governo delas, na profecia e nas condições para o “regresso” bem sucedido da alma a Deus ou para as aproximações mais ou menos satisfatórias.

Especialmente na *Cidade perfeita*, fica evidente que Fārābī está, no geral, adotando uma sequência de tópicos dos tratados do *kalām* e tentando mostrar que os métodos da *falsafa* lhe permitem dar um conteúdo científico ao conhecimento de Deus e uma resolução demonstrativa das questões em disputa, o que, na sua opinião, os métodos do *kalām* não conseguem.

Os títulos completos dos dois textos, os *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade perfeita* e o *Regime político, conhecido como Os princípios dos seres*, sugerem que ele está tentando reconstruir e reescrever a *República* de Platão (sobre a qual tem informação apenas indireta), ou talvez uma sequência de vários textos platônicos, incluindo a *República*.³⁹ Em Platão, a tese de que a melhor sociedade será governada por filósofos leva a uma discussão sobre os objetos que os filósofos precisam conhecer, as formas platônicas e, especialmente, o Bem em si, e isto pode dar a Fārābī um modelo para incluir nestes tratados uma explicação metafísica da causa primeira e de como as outras coisas procedem dela: os governantes da melhor sociedade conhecerão estas verdades e os outros membros da sociedade acreditarão nelas sem demonstração ou aceitarão alguma imitação

³⁹ Tal como a *República* e como na descrição que Fārābī faz da *República* na *Filosofia de Platão* (Rosenthal & Walzer 1943, 19-20, §25; Mahdi 1969b, 5, §31-32), estes textos incluem não apenas descrições da melhor sociedade governada por filósofos e que visa a perfeição dos seus membros, mas também classificações dos tipos de sociedade defeituosas e da forma como surgem. A lista dos tipos de sociedade defeituosas de Fārābī é mais complexa do que a de Platão e a sua descrição da melhor sociedade não diz nada sobre a abolição da família e da propriedade privada para os grupos governantes e militares ou sobre a igualdade entre homens e mulheres. Ele não está muito interessado em detalhes constitucionais, mas muito mais nos valores que informam as diferentes sociedades.

delas⁴⁰. Contudo, enquanto Platão começa com uma discussão sobre a cidade e a usa para motivar digressões sobre a metafísica, Fārābī começa pelo topo com a metafísica (no *Regime político* com uma classificação dos “princípios” ou das causas não corpóreas, na *Cidade perfeita* com a causa primeira), sem contexto ou motivação prévia. Ele não enquadra a metafísica dizendo que isto é o que as pessoas da cidade perfeita sabem ou acreditam. Antes, ele parte da causa primeira, explica como os vários tipos de seres no cosmos, incluindo as almas humanas, dependem dela e tira conclusões sobre o tipo de cidade que promoveria a perfeição humana e o que os seus governantes ou outros habitantes deveriam saber ou acreditar: isto está de acordo com a estrutura dos tratados do *kalām*, os quais, tipicamente, começam com a existência da unidade, os atributos e atos de Deus, depois, falam sobre a criação de Deus, incluindo os seres humanos e, depois, sobre a profecia, a comunidade religiosa e a vida após a morte (*ākhira*) ou “retorno” (*ma‘ād*) a Deus.⁴¹

⁴⁰ No entanto, a descrição que Fārābī faz da *República* na sua *Filosofia de Platão* não menciona a explicação das Formas na *República* V, as comparações com o sol, a caverna e a linha, nem a explicação da educação matemática e dialética dos governantes na *República* VI-VII. Mas ele diz que “quando esta cidade foi tornada perfeita no discurso [ou seja, na *República*], ele apresentou em seguida, no *Timeu*, uma descrição dos seres divinos e naturais tal como são percebidos pelo intelecto e conhecidos por meio dessa ciência; [ele mostrou] o que distingue as ciências que devem ser estabelecidas nessa cidade” e assim por diante (tradução para o inglês de Mahdi: *Philosophy of Plato*, Rosenthal & Walzer 1943, 20, §26; Mahdi 1969b, 65, §33). Assim, talvez seja mais acurado dizer que Fārābī via a *Cidade perfeita* e o *Regime político* como seus equivalentes não apenas à *República*, mas à *República-Timeu* ou mesmo à *República-Timeu-Leis-Critias-Epinomis* (descrito por Rosenthal & Walzer 1943, 21, §28; Mahdi 1969b, 66, §35).

⁴¹ Para uma modelagem mais aprofundada da estrutura da *Cidade perfeita* com a estrutura dos tratados do *kalām*, ver Rudolph 2008.

Fārābī parece não conhecer a metafísica da *República* e, de qualquer modo, esta não lhe daria o que ele precisava. Ele preenche o conteúdo da metafísica a partir de outro lugar, da *Metafísica* XII tal como ele gostaria que ela fosse, e guiado por intérpretes gregos posteriores – o comentário de Temístio, os textos de Plotino e Proclo nas suas adaptações árabes. Isto está para além da atual *Metafísica* XII tanto na medida em que infere Deus como causa primeira de existência e não de movimento e nisto inclui um caminho descendente de Deus para os seres que dele derivam sua existência⁴².

Fārābī é também muito mais sistemático do que Aristóteles ao mostrar, ao modo de um tratado do *kalām*, que Deus é simples, isto é, livre de todos os modos de composição, único e não tem contrário (todas as coisas que a *Metafísica* XII diz brevemente), e ao passar por toda uma série de atributos de Deus. É plausível que ambos os tratados tenham sido dirigidos a potenciais príncipes patronos, talvez após a partida de Fārābī de Bagdá a sua ida para Alepo e Damasco ao final da sua vida. Fārābī estaria tentando tirar a *falsafa* de seu gueto cristão (ou *Isma'ili*) e apresentá-lo como uma “ciência religiosa” superior ao

⁴² Embora Fārābī possa dizer que a *Metafísica* XII,10 de Aristóteles esboce rapidamente uma via descendente a partir de Deus em direção às coisas que dele derivam e que a obra de Fārābī apenas preencha os pormenores. Contudo, certamente Plotino e, em especial, Proclo nos *Elementos de Teologia*, dizem muito mais sobre a via descendente do que Fārābī poderia ter encontrado em Aristóteles e Fārābī serve-se de alguns dispositivos neoplatônicos para explicar como uma pluralidade pode surgir de um único princípio, ou entidades complexas de entidades simples, e para a ideia básica de que os corpos e as almas derivam de uma inteligência (grego *nous*, árabe *'aql*), ou inteligências superiores às almas e estas, por sua vez, de um Deus superior às inteligências. Porém, os pormenores são diferentes. A ontologia de Fārābī é muito mais esparsa, com muito menos realidades incorpóreas, e tudo está subordinado à distinção aristotélica entre os domínios celeste e sublunar.

kalām, não exclusivamente muçulmana, mas adequada às necessidades muçulmanas: Fārābī apresenta a *falsafa* como fornecendo o conteúdo do conhecimento religioso do governante ou do seu conselheiro e apresenta-se implicitamente como um conselheiro dos príncipes⁴³.

Assim, tanto a *Cidade perfeita* quanto o *Regime político* poderiam ser inteligíveis para um público não especializado. Em nenhum dos casos, Fārābī parece estar enfrentando um modelo grego difícil e, embora utilize em suas análises técnicas do ser e da unidade o *Livro das letras* e o *Sobre o uno*, esta subestrutura técnica é ocultada com bom gosto. O *Regime político* parece estar mais próximo dos modelos gregos de Fārābī⁴⁴ e pode, portanto, ser o mais antigo dos dois textos, enquanto na *Cidade perfeita*, ele parece ter digerido melhor esses

⁴³ Para as fontes sobre a vida de Fārābī e, especificamente, sobre a sua saída de Bagdá para Alepo e Damasco, ver Gutas 1999b. Uma nota em alguns manuscritos da *Cidade perfeita* diz que Fārābī começou essa obra em Bagdá e terminou-a em Damasco (ver Walzer 1985, 20). Ver a seção 1 e o capítulo 1 sobre o projeto de Fārābī de estabelecer a *falsafa* no mundo islâmico fora do meio cristão ou sectário.

⁴⁴ É provável que a paráfrase de Temístio da *Metafísica* XII tenha sido um modelo importante e um guia para Fārābī ir além do que Aristóteles diz efetivamente no Livro XII – Fārābī menciona em *Sobre os objetivos da Metafísica* que o comentário de Temístio ao Livro XII e o comentário de Alexandre à primeira parte do Livro XII eram os únicos comentários a qualquer parte da *Metafísica* disponíveis em árabe. Na sua exposição da *Metafísica* XII,10, Temístio desenvolve as comparações de Aristóteles do cosmos com um exército ou uma casa (com membros hierarquicamente ordenados) e acrescenta uma comparação com a constituição de uma cidade ou de um reino. Embora esta parte de Temístio só exista em uma tradução hebraica de uma tradução árabe perdida, Temístio usa uma frase para a constituição que pode muito bem, em árabe, ter sido *siyāsa madaniya*, o título do *Regime político* de Fārābī. Yoav Meyrav publicou uma tradução inglesa da paráfrase de Temístio da *Metafísica* XII (Meyrav 2020), usando o árabe onde disponível e o hebraico em outros locais, o que tornará muito mais fácil comparar os empreendimentos de Temístio e de Fārābī.

modelos apresentando os resultados de forma mais simples e independente, concentrando-se nos elementos mais centrais para apresentar a *falsafa* como uma “ciência religiosa” a um público muçulmano contemporâneo. Contudo, algumas passagens permanecem literalmente idênticas ou quase idênticas nos dois tratados⁴⁵.

Ambos os tratados colocam os seres humanos e as sociedades em um contexto cosmológico aristotélico, o qual Fārābī descreve com alguns detalhes. Os seres humanos e as outras espécies de animais, bem como as plantas, são compostos de uma espécie de alma (incluindo, no caso dos seres humanos, uma alma racional) com um corpo composto pelos quatro elementos sublunares, terra, água, ar e fogo; todo o mundo sublunar é governado, em última instância, por Deus, mas, de modo mais imediato, por uma série de esferas celestes agrupadas (cada uma movida por uma inteligência incorpórea) e pelo “intelecto agente”, que é uma fonte de cognição intelectual para a alma racional humana e de ordem inteligível para o mundo sublunar. No entanto, na sequência, discutirei apenas as partes estritamente metafísicas destes textos, não a cosmologia ou as teorias da alma humana, da profecia ou da sociedade. Seguirei principalmente a *Cidade perfeita*, embora notando algumas diferenças interessantes no *Regime político*. O *Regime político*, em geral, parece mais interessado na classificação e na comparação. A alma humana é introduzida ao ser comparada com várias coisas superiores e inferiores e o modo como ela atinge a perfeição pretendida é comparado aos modos como elas o

⁴⁵ Para uma comparação dos dois tratados, assinalando os pontos em que divergem e sugerindo algumas explicações possíveis para as divergências, ver Galston 2015.

fazem. Igualmente, Deus é introduzido, no prólogo do *Regime político*, em uma lista de seis tipos de “princípios” incorpóreos das coisas físicas e a sua causalidade é comparada aos modos de causalidade desses outros princípios⁴⁶.

A *Cidade perfeita* elimina este quadro introdutório e começa diretamente com a afirmação da tese: “O ser primeiro (*mawjūd*) é a causa primeira de existência (*wujūd*) de todos os outros seres (*mawjūdāt*)”. A estratégia de Fārābī consiste em defender haver um “primeiro ser” único e, em seguida, derivar os seus atributos, incluindo a atividade de produzir outras coisas e, de fato, produzir todo o resto, direta ou indiretamente. Neste processo, ele espera demonstrar que este ser primeiro possui atributos tradicionalmente predicados de Deus suficientes para que, devidamente reinterpretados, os leitores o reconheçam como Deus. A *Cidade perfeita* nunca usa a palavra “Deus”, o que é certamente uma estratégia deliberada. Não podemos deduzir de modo válido “Deus existe”, ou “Deus é F” para qualquer valor de F, a não ser que tenhamos, pelo menos, uma premissa que contenha o termo “Deus”, e tais premissas não estão disponíveis. É muito comum, especialmente no Islam, referir-se a Deus não pelo nome “Deus”, mas por um dos seus atributos e Fārābī, na *Cidade perfeita*, usa

⁴⁶ Esta lista pode ter sido modelada pela lista de Proclo dos seis tipos de princípios (as causas eficientes, finais e paradigmáticas, e os princípios formais, materiais e instrumentais, que não são estritamente “causas”), que se tornou padrão entre os platonistas dos séculos V e VI d.C. Para Proclo, cada um destes tipos de princípio tem o seu representante máximo em um nível diferente da hierarquia dos seres. Enquanto alguns pormenores sejam semelhantes entre Fārābī e Proclo, outros diferem.

consistentemente “o Primeiro”, um dos atributos corânicos padrão (Q 57:3)⁴⁷.

Fārābī não faz acompanhar a tese inicial da *Cidade perfeita*, ou seja, “o ser primeiro (*mawjūd*) é a causa primeira de existência (*wujūd*) de todos os outros seres (*mawjūdāt*)”, de nenhuma prova explícita. Qual seria a sua estratégia para convencer o leitor a aceitá-la? À primeira vista, há várias maneiras pelas quais esta tese pode ser falsificada. Poderia não haver um ser primeiro porque cada ser tem outro ser anterior a ele, *ad infinitum*. Ou poderia haver muitos seres, cada um dos quais seria “primeiro” no sentido fraco de não ter nada que lhe seja anterior; nesse caso, nenhum ser seria “primeiro” no sentido forte de ser anterior a tudo o que não seja ele próprio. (Podemos também desejar um esclarecimento sobre a relação de prioridade mencionada por Fārābī. Ele não o diz explicitamente, mas parece querer dizer, grosso modo, aquilo que Aristóteles chama de prioridade quanto ao ser, em contraste com a prioridade quanto ao tempo e a prioridade quanto à definição. *X* é anterior a *Y* quanto ao ser se *X* pode existir sem que *Y* exista, mas não vice-versa, ou se nenhum

⁴⁷ Plotino também diz “o Primeiro” nas *Enéadas* V,4,1, “Como o que está depois do Primeiro é do Primeiro, e no Uno”, que parece ter sido um modelo importante para Fārābī para o início da *Cidade perfeita*. O *Regime político* diz geralmente “o Primeiro” (mas na primeira menção, nas primeiras linhas do tratado, “a causa primeira”); mas, apenas uma vez, “o Primeiro é aquilo sobre o qual se deve julgar que é deus” (Butterworth 2015, 29, §2). Aqui Fārābī diz *al-ilāh*, “o deus”, em vez do mais usual *allāh* (“Deus”) muçulmano (e judeu e cristão), provavelmente seguindo uma tradução de Aristóteles (ou, por exemplo, da paráfrase de Temístio da *Metafísica* XII) que traduziu literalmente o grego *ho theos*, “o deus”. Mas *al-ilāh* é também perfeitamente aceitável no Islam, e *allāh* é originalmente apenas uma contração de *al-ilāh*; não há qualquer diferença de significado.

dos dois pode existir sem que o outro exista, mas X é a causa da existência de Y). Se houver algum X que seja “primeiro” no sentido forte de ser anterior a tudo o que não seja ele próprio, Fārābī parece considerar que seria claro que X é a causa primeira de existência, seja imediatamente ou por uma cadeia de causas intermediárias, para qualquer outro ser Y porque cada ser que não seja o primeiro terá alguma causa (distinta de si próprio) para sua existência e porque se (como Fārābī assume) não pode haver círculos ou regressões infinitas de tais causas, a cadeia das suas causas só pode terminar no primeiro ser X . Aqui, Fārābī não diz nada sobre o problema da regressão ao infinito (apesar de estar certamente ciente da questão e podemos fazer suposições plausíveis sobre a razão pela qual ele pensa que o questionável regresso ao infinito não se dá)⁴⁸. Contudo, ele tem uma

⁴⁸ Fārābī, seguindo Aristóteles, considera que o mundo sensível existiu desde a eternidade e que cada espécie de planta e animal nele existente também existiu desde a eternidade. Neste sentido, ele permite que haja regresso ao infinito de causas, por exemplo, de mim para o meu pai, para o pai dele e assim sucessivamente até o infinito. Qualquer um que quisesse seguir Aristóteles de forma consistente tem de encontrar uma forma de conciliar isto com a *Metafísica* II,2, onde Aristóteles diz que não há regresso ao infinito de nenhum dos quatro tipos de causa. Uma coisa normal a se dizer é que o meu pai não é a causa da minha *existência*, mas apenas de meu *vir a ser*; isto pode ser completado se dizendo que se ele fosse uma causa da minha existência, então quando ele deixar de existir eu também deixarei de existir. Assim, talvez quando, na *Cidade perfeita*, Fārābī fala de X como “causa de existência” de Y , pretenda restringir isto aos casos em que X existe em todos os momentos em que Y existe (é claro que ele não pretende restringir isto aos casos em que X e Y existem exatamente nos mesmos momentos). Se houvesse um regresso ao infinito de tais “causas de existência”, então toda a série infinita teria de existir simultaneamente e Fārābī pode estar se baseando no princípio aristotélico da impossibilidade de infinitos em ato ao rejeitar esta possibilidade. Podemos também dizer que se X é uma causa de existência de Y e Y é

estratégia clara (embora não bem-sucedida obviamente) para mostrar que não pode haver muitas coisas, cada uma delas “primeira” no sentido fraco de não ter nada que lhe seja anterior e, portanto, nada que seja anterior a tudo menos a ela própria. Fārābī não tira esta conclusão de imediato: pelo contrário, ela supostamente se seguiria de uma série de inferências que ele faz sobre como deve ser qualquer coisa que seja “primeira”.

A estratégia geral de Fārābī é (1) argumentar que qualquer coisa que seja “primeira” não deve ter nenhum tipo de causa visto que qualquer causa seria anterior a ela e não seria primeira, e que ela não tem privação ou potencialidade (qualquer uma delas implicaria dependência de algo anterior); depois, (2) inferir que, uma vez que ela não tem causa, deve ser simples, isto é, que é “una” no sentido de não ter nenhum dos diferentes tipos de composição interna (por exemplo, ser composta de matéria e forma, gênero e diferença, ou partes fisicamente extensas); depois, (3) inferir, a partir da sua simplicidade e não-dependência, que não tem parceiro nem contrário, isto é, que ela é “una” no sentido de ser um ser único; depois, (4) inferir dos seus atributos negativos (especialmente a imaterialidade) o fato de ser uma inteligência⁴⁹ e o tipo de inteligência que é e, depois, derivar os seus

uma causa de existência de Z, então, Y só pode agir para produzir Z se X também estiver cooperando na produção de Z, que X é a causa primária da existência de Z e Y é apenas uma causa secundária ou instrumental. Se assim for, podemos dizer que, se houver um regresso ao infinito de tais causas, não haverá causa suficiente para a existência de Z. Estes dois argumentos são desenvolvidos por muitos filósofos medievais.

⁴⁹ Utilizarei “inteligência” para o árabe *‘aql* = grego *nous*: esta palavra grega e o seu equivalente árabe podem significar muitas coisas e Fārābī escreveu um tratado inteiro

outros atributos positivos do fato de ser este tipo de inteligência (ou simplesmente reduzir os outros atributos ao fato de ser este tipo de inteligência); e, finalmente, (5) inferir, a partir da sua simplicidade a única maneira possível de gerar algo fora de si mesma. Como sabemos que há outras coisas para além do Primeiro, e como tudo que não é o Primeiro deve derivar o seu ser direta ou indiretamente do Primeiro, segue-se que o Primeiro gera, imediatamente, pelo menos uma coisa, um “Segundo”. Fārābī tentará esboçar como o Primeiro causa direta ou indiretamente todos os tipos principais de constituintes do mundo. As transições de Fārābī da simplicidade do Primeiro para a sua unicidade, dos seus atributos negativos para o fato de ser inteligência e dos seus atributos intrínsecos para o fato de produzir algo fora de si, são momentos de alto risco e todos eles serão desafiados por outros pensadores árabes.

Aqui, concentrar-nos-emos nas fases da argumentação até à unicidade do Primeiro com alguns comentários ao final sobre a forma

que desenvolve uma teoria das diferentes coisas que pode significar e como estão relacionadas, traduzido como “*On the Intellect*” em McGinnis-Reisman 2007 (68-78). A palavra “Razão” (com R maiúsculo) poderia ser uma tradução melhor do que “inteligência”, mas nesse caso seria difícil traduzir o verbo cognato: traduzi o infinitivo, de forma desajeitada, como “conhecer intelectualmente” (poderíamos dizer “inteligir”) e o particípio passivo como “inteligível”. A tradução “intelecto” é enganadora, uma vez que, em muitos usos, *ʿaql* ou *nous* não é uma espécie de alma ou uma parte de uma alma ou uma potência de uma alma: por vezes é um ato de uma alma (uma espécie de cognição), ou uma disposição para tal ato (uma virtude intelectual) e, por vezes, é uma espécie de substância existente separada, uma Razão ou Inteligência que age sobre as almas ou na qual as almas participam. Aristóteles descreve este último tipo de inteligência tanto no *Sobre a alma* III,5 como na *Metafísica* XII, pelo menos tal como estes textos são interpretados pelos comentadores da antiguidade tardia. Para Fārābī, sobre a inteligência, ver a entrada sobre *A psicologia e epistemologia de al-Farabi* e as fontes ali citadas.

como Fārābī espera chegar à inteligência do Primeiro (e a que tipo de inteligência ele é) e à sua geração por ele do Segundo. Algumas vezes, Fārābī limita-se a afirmar as suas conclusões sem qualquer argumentação explícita e, outras, sugere de quais premissas supostamente a conclusão se segue, deixando ao leitor a tarefa de descobrir *como* ela deveria se seguir. Frequentemente não é muito difícil preencher as lacunas e tornar o argumento plausível de forma ampla. Porém, as formas óbvias de o fazer, sem recorrer a nenhuma das noções técnicas da metafísica farabiana, muitas vezes são desanimadoramente vagas. Talvez possamos ser mais precisos recorrendo a noções do *Livro das letras* e do *Sobre o uno* para as quais a terminologia de Fārābī remete.

De primeira, Fārābī argumenta que, se algo é “primeiro” no sentido de que nada lhe é anterior, ele não pode ser dependente de nada para a sua existência ou para a sua continuação na existência. Portanto, ele existiu sem princípio e existirá sem fim e não possui potencialidade para não existir. Ele não tem uma causa eficiente, mas também não tem uma causa material: se tivesse uma causa material, a sua matéria ser-lhe-ia anterior e, presumivelmente, ela também dependeria de uma causa eficiente para transformar sua matéria naquilo que ele é. É menos óbvio como Fārābī quer inferir que ele é perfeito, sem qualquer deficiência ou privação, mas talvez o pensamento seja que, se fosse privado de *F*, teria de ser de um tipo tal que pudesse ser *F* e, portanto, ele (ou a sua matéria) seria potencialmente *F*. Aparentemente, Fārābī pensa que pode concluir, não apenas que um primeiro ser não tem potencialidade para não existir, mas que não tem potencialidade para qualquer predicado que

ele não tenha por essência⁵⁰: talvez o motivo dele deve-se ao fato de, se este algo fosse potencialmente *F*, ele dependeria de outra coisa que é em ato *F* para o tornar em ato *F*, e esta seria anterior a ele. Fārābī também afirma que um ser primeiro não tem causa final e, embora aqui ele oficialmente diga somente que não há causa final para a sua existência, ele também entende que não há causa final que ele vise alcançar por meio das suas atividades, novamente porque estaria em potência para alguma perfeição que ele não possui em sua própria essência. Ele também não tem forma, pois nada pode ter uma forma a não ser que tenha também uma matéria subjacente, o que já foi excluído. Fārābī acrescenta outro argumento, o de que

se ele tivesse uma forma, a sua essência (*dhāt*) seria composta de matéria e forma e, se assim fosse, então, a sua constituição (*qīwām*) se daria por meio das suas duas partes a partir das quais ele é composto e a sua existência (*wujūd*) teria uma causa. (Walzer 1985, 58,2-5)

Isto permite a ele, a partir do caso da matéria e da forma, generalizar para outros tipos de constituintes: tal como ele diz quando volta a esta questão depois dos argumentos da unicidade,

⁵⁰ Como ele diz, “não há, no mesmo grau que o de sua existência, qualquer existência que lhe possa pertencer que ele já não tenha recebido na totalidade” (Walzer 1985, 56,13-15).

Ele não é divisível, pelo enunciado [árabe *qawl* = grego *logos*], nas coisas pelas quais ele é substanciado⁵¹ uma vez que é impossível que cada parte do discurso que explica o seu significado signifique uma parte daquilo pelo qual é substanciado. Porque, se assim fosse, as partes pelas quais ele é substanciado seriam causas de sua existência (*wujūd*), da mesma forma que os significados que as partes da definição de uma coisa significam são causas da existência da coisa definida e do modo que a matéria e a forma são causas da existência do que é composto a partir delas; para ele, isso é impossível uma vez que ele é primeiro e sua existência não tem causa alguma. E, se não é divisível por estas divisões, está ainda mais longe de ser divisível por divisões pela quantidade ou por outras formas de ser dividido. (Walzer 1985, 66,8-68,1)

Assim, qualquer tipo de composição é incompatível com o fato de ele ser primeiro uma vez que cada um dos seus componentes lhe seria anterior e seria uma causa (parcial) da sua existência. Poderíamos também argumentar que os componentes necessitariam de uma causa que os unificasse e que essa causa provocaria a existência do composto.

Fārābī fornece uma série de argumentos para defender as conclusões (centrais do ponto de vista muçulmano) de que um Primeiro não pode ter parceiro nem contrário. Ele não usa a palavra “parceiro” aqui, mas utiliza frases como “nada além dele pode ter a

⁵¹ Literalmente, “as coisas pelas quais sua substanciação”. Fārābī utiliza aqui a palavra invulgar *tajawhur*, aparentemente equivalente a *qiwām*, traduzida aqui como “constituição”.

existência (*wujūd*) que ele tem”. Embora Fārābī forneça uma série de argumentos para fundamentar estas conclusões, podemos reconstruir os argumentos centrais da seguinte forma. Para concluir que, se *X* é o primeiro, nenhum outro ser *Y* pode ter a mesma existência que *X* tem, Fārābī diz que, se assim fosse, *X* e *Y* não difeririam, seriam a mesma coisa e não duas coisas. Mas o que é que justifica a afirmação de que *X* e *Y* não seriam diferentes? Fārābī diz,

se houvesse uma diferença entre eles, então, aquilo pelo qual diferem seria diferente daquilo que partilham e a coisa pela qual cada um deles difere do outro seria uma parte daquilo pelo qual a existência é deles constituída e aquilo que partilham seria a outra parte: assim, cada um deles seria dividido pelo enunciado e cada uma das suas partes seria causa da constituição da sua essência; assim, ele não seria primeiro. (Walzer 1985, 58,13-60,3)

Uma clara objeção é que, embora *X*, sendo primeiro, deva ser simples, *Y* pode não o ser: talvez *X* seja totalmente constituído por aquilo que *X* e *Y* partilham, mas *Y* é apenas parcialmente constituído por esse elemento comum e é parcialmente constituído por outra coisa. Fārābī considera esta objeção e responde que, nesse caso,

a existência do segundo não é a existência do primeiro, antes, a essência do primeiro é simples e indivisível e a essência do segundo é divisível; logo, o segundo tem duas partes pelas quais é constituído; logo, a sua existência tem uma causa; logo, a sua existência é inferior à existência do

primeiro e deficiente em comparação com ela; logo, não seria existência em mais alto grau, (Walzer 1985, 60,9-13)

contrariamente à hipótese de que *Y* tem a mesma existência que *X*.

Fārābī fornece dois argumentos segundo os quais, se *X* é primeiro, não pode haver um *Y* contrário a ele. Ambos os argumentos se assentam em uma definição de “contrário”: *X* e *Y* são contrários se não puderem estar juntos no mesmo lugar ou substrato, de modo que *X* está presente em algum lugar ou substrato por *Y* estar ausente dele, e *X* está ausente de algum lugar ou substrato por *Y* estar presente nele. Com base nesta definição, Fārābī argumenta, primeiramente, que se o Primeiro, *X*, fosse contrário a *Y*, então a existência de *X* (em um lugar ou substrato, ou a existência como um todo) estaria condicionada à ausência de *Y* e, portanto, a substância de *X* não seria suficiente para explicar a continuação da existência de *X*, ou mesmo a existência de *X*: assim, diz Fārābī, a constituição de *X* (*qiwām*) não estaria na substância de *X* (apenas), mas seria por meio de outra coisa e, assim, *X* não seria o primeiro. Segundo, *X* e *Y* deveriam ter algo em comum que fosse receptivo a ambos de modo que esta coisa comum persistisse no ser e *X* e *Y* se sucedessem nela e, assim, esta coisa em comum seria anterior a eles e nenhum deles seria o primeiro. Notadamente, estes argumentos são desenvolvimentos dos argumentos de Aristóteles na *Metafísica* XII contra a existência de um par de primeiros princípios contrários, como o Amor e o Ódio de Empédocles, embora Aristóteles se baseie na premissa de que o primeiro princípio é ato puro, enquanto Fārābī faz pouco uso da noção de ato e se baseia nas premissas de que o primeiro princípio é simples e que não depende de mais nada para a

sua existência⁵². A conclusão de Fārābī de que o Primeiro não tem contrário não é simplesmente um desdobramento da sua conclusão de que o Primeiro não tem parceiro, ou como ele diz que nada além dele pode ter a existência (*wujūd*) que ele tem uma vez que ele não assume que os contrários teriam a mesma existência ou seriam membros da mesma espécie ou gênero.

Mas seria injusto resumir os argumentos de Fārābī dizendo

o Primeiro não deve ter nada que lhe seja anterior; logo, deve ser simples; logo, não pode haver dois Primeiros, uma vez que se houvesse, eles teriam algo em comum e algo que os distinguiria; logo, não seriam (ou pelo menos um deles não seria) simples.

Este argumento parece dar margem para a seguinte objeção: por que eles deveriam ter algo em comum a não ser o fato de serem ambos primeiros no sentido em que nenhum deles tem algo que lhe seja anterior? Ser “primeiro”, neste sentido, é uma mera negação – de fato, é meramente a negação de uma relação com outra coisa e, assim, ser

⁵² Aristóteles argumenta, na *Metafísica* XII,10, que dois princípios primeiros contrários (como o Amor e o Ódio de Empédocles, ou o Uno e a Díade Indefinida de Platão) não poderiam agir um sobre o outro, mas apenas sobre uma matéria comum, a qual não seria contrária a nenhum deles, mas estaria em potência para ambos. Ele argumenta, então, que os princípios contrários seriam dependentes da matéria para a sua atualização e, por isso, não seriam ato puro. Argumenta também que dependeriam de algum princípio superior que determinaria quando uma coisa poderia agir sobre outra. Fārābī discute ato e potência ao distinguir uma inteligência que é essencialmente cognoscível em ato de uma inteligência que é em si mesma potencialmente cognoscível e depende de outra coisa para a sua atualização, mas diz muito pouco sobre ato e potência até começar a discutir a inteligência.

primeiro não seria um constituinte da coisa que é primeira, o que não ameaçaria a sua simplicidade. Embora não seja claro que Fārābī tenha uma resposta adequada a esta objeção, seu argumento é mais sofisticado do que este resumo rápido poderia sugerir e a sua sofisticação extra pode dar-lhe mais recursos para lidar com as objeções, incluindo a objeção de que Fārābī não excluiu a possibilidade de regresso ao infinito e de que pode não haver um Primeiro, ou de que pode haver um Primeiro e também outras coisas independentes do Primeiro se as cadeias das suas causas recuarem *ad infinitum* sem conduzirem a um Primeiro.

Já deve ter ficado claro que o argumento de Fārābī, na *Cidade perfeita*, vale-se bastante da palavra “existência” (*wujūd*) em contextos onde ela não é obviamente necessária. Por que dizer que “o primeiro ser é a causa primeira da existência de todos os outros seres” e não apenas “o primeiro ser é a causa de todos os outros seres”? Por que dizer “nada além dele pode ter a existência que ele tem” em vez de “nada além dele é primeiro” ou “nada além dele pertence à mesma espécie ou gênero que ele”? Por que dizer que se *X* e *Y* são semelhantes em um aspecto e diferentes em outro,

a coisa pela qual cada um deles difere do outro seria uma parte daquilo pelo qual a sua existência é constituída e o que eles partilham seria a outra parte: assim, cada um deles seria dividido pelo pensamento e cada uma das suas partes seria causa da constituição da sua essência e, assim, não seria primeiro,

em vez de “a coisa pela qual cada um deles difere do outro seria uma parte dele e o que eles partilham seria a outra parte e, então, as suas partes seriam anteriores a ele e, assim, ele não seria o primeiro”?

O que significa, para Fārābī, dizer que *X* é a causa da existência de *Y*, ou que *X* é a existência de *Y*, ou que *X* entra na constituição (*qiwām*) de *Y* ou faz parte daquilo pelo qual a existência de *Y* é constituída? À primeira vista, a primeira frase da *Cidade perfeita*, “o primeiro ser (*mawjūd*) é a causa primeira da existência (*wujūd*) de todos os outros seres (*mawjūdāt*)” parece assumir a posição de al-Kindī que Fārābī criticou no *Livro das letras*, segundo a qual o ser primeiro, Deus, seria uma existência-em-si existindo separadamente, de tal modo que todo o resto passaria a existir participando nela: as coisas existiriam [seriam *mawjūd*] por meio de uma existência (*wujūd*), tal como são brancas por meio de uma brancura, e Deus seria essa existência. Estaria ele, aqui na *Cidade perfeita*, a escorregar para o tipo de filosofia popularizante que criticou via uma sintaxe lógica da linguagem no *Livro das letras*? Uma resposta imediata é que a posição de Fārābī, na *Cidade perfeita*, não é a mesma que a de Kindī uma vez que Fārābī não diz que Deus é a existência de qualquer outra coisa. No entanto, gostaríamos de saber como Deus é a causa da existência de outras coisas e, de um modo mais geral, o que significa dizer que *X* é causa da existência de *Y* e qual o papel que isto desempenha no argumento de Fārābī na *Cidade perfeita*. A teoria positiva de Fārābī no *Livro das letras* dá-nos recursos para compreender isto.

Como vimos na seção 3.4, na análise de Fārābī no *Livro das letras*, há dois sentidos principais de ser (*mawjūd*) com sentidos correspondentes de existência (*wujūd*). Se “ser” (*mawjūd*) significa

“estar fora da mente tal como está dentro da mente”, então, o sujeito do qual é predicado é um pensamento na mente (um conceito ou juízo) e a sua existência (*wujūd*) é a sua relação com algo extramental, e esta existência mantém-se univocamente para todos os pensamentos verdadeiros. Claramente isto não pode ser o que Fārābī quer dizer na *Cidade perfeita* – seria inútil perguntar, neste sentido, se outra coisa tem a mesma existência (*wujūd*) que o Primeiro tem. Por outro lado, se “*mawjūd*” significa “estar circunscrito por uma quididade fora da mente”, então o sujeito do qual é predicado é uma coisa realmente existente fora da mente e, de acordo com o *Livro das letras* I,89, o seu *wujūd* correspondente seria a sua quididade ou parte da sua quididade. Interpretar *wujūd* como quididade não dá sentido à questão encontrada na *Cidade perfeita* de se outra coisa tem o mesmo *wujūd* que o Primeiro: seria trivialmente verdadeiro que não há duas coisas distintas que possam ter a mesma quididade ou, se dissermos que a quididade de uma coisa é apenas a sua forma sem a sua matéria, seria ainda trivialmente verdadeiro que não há duas coisas imateriais distintas que possam ter a mesma quididade. Contudo, interpretar como “parte de uma quididade” funciona, sobretudo se refletirmos sobre que tipo de parte da quididade de *X* se poderia chamar *wujūd* de *X* e o porquê. Como vimos na Seção 3.4, Fārābī no *Livro das letras*, seguindo a *Metafísica* VII,17 de Aristóteles, analisa a existência de *X* (*wujūd* = *ousia* no grego de Aristóteles) como a causa do fato de *X* existir e, para procurar esta causa como termo médio, tenta reanalisar o juízo existencial “*X* existe” como um juízo predicativo, algo como “*Y* é *X*” onde *Y* é o sujeito *per se* de *X*. Se *X* for inteiramente simples, então, “*X* existe” não pode ser reanalisado desta forma, mas, neste caso não

há causa para o fato de que X exista e a existência de X (*wujūd*) é idêntica a X sem diferenciação. Nos casos em que X pode ser analisado em um sujeito e em um predicado, um dos significados de “ X existe” é que há um termo médio que explica por que o predicado pertence ao sujeito: este termo médio (não a expressão linguística, mas a realidade que ela significa) é uma das coisas que pode ser chamada “a existência (*wujūd*) de X pela qual ele é constituída” ou “a causa da existência de X ” ou “uma parte pela qual a sua existência [é constituída]”. Neste sentido, a interposição da terra entre o sol e a lua é uma existência (*wujūd*) parcial do eclipse, ou uma parte da quiddidade do eclipse que é uma causa de existência para o eclipse, ou uma causa da constituição do eclipse⁵³. Visto que o Primeiro é inteiramente simples, a sua quiddidade não pode ser explicitada em uma definição e, assim, a existência do Primeiro é idêntica ao Primeiro, sem diferenciação, e não há maneira de duas coisas simples poderem partilhar a mesma existência. No entanto, o Primeiro é “causa de existência” do Segundo ou é “parte daquilo pelo qual a existência do Segundo é constituída”, e outras expressões semelhantes, se o Primeiro entra como causa na definição causal real do Segundo, o que é o caso (como veremos), pois o Segundo é constituído pelo seu ato de conhecer o Primeiro. Isto dá sentido às diferentes coisas que Fārābī diz, na *Cidade perfeita*, sobre X ser a causa da existência de Y , ou X ser uma parte da constituição (*qiwām*) de Y , de X e Y partilharem a mesma existência. Também ajuda

⁵³ Talvez “causado pela interposição da terra entre a lua e o sol” seja a diferença acrescentada ao gênero “escurecimento da lua”. Fārābī diz, no *Livro das letras* I,89, seguindo a *Metafísica* VII,12 de Aristóteles, que a diferença última como o que é próprio do *definiendum* (isto é, o que não é partilhado com mais nada) mais direito de ser chamada de existência (*wujūd*, *ousia* no grego de Aristóteles) da coisa.

a mostrar qual é o conteúdo extra de dizer “*X* é a causa da existência de *Y*” em vez de apenas “*X* é a causa de *Y*” e ajuda a explicar o fundamento para a suposição de Fārābī de que há um Primeiro, isto é, que não há um regresso ao infinito de causas de existência: se *X* é a causa de *Y*, *X* conta como causa da existência de *Y* apenas se *X* for mencionado numa definição causal de *Y*, isto é, se for essencial para *Y* ser causado por *X*, de modo que um *Y* não causado por *X* não seria, de fato, um *Y*. Se houvesse um regresso ao infinito de causas de existência para *X*, seguir-se-ia que a definição causal de *X* seria infinitamente longa, o que Fārābī presumivelmente considera absurdo tal como Aristóteles na *Metafísica* II,2. Poderia perfeitamente haver um regresso ao infinito de causas de vir-a-ser, por exemplo, a cadeia infinita dos meus antepassados, mas como estas não são causas de existência que entrariam na quiddidade do efeito e seriam, assim, mencionadas na sua definição científica, não conduzem ao absurdo de uma definição infinitamente longa.

Como vimos na seção 3.4, o *Livro das letras* I,92 esboça um programa para encontrar uma cadeia de causas de existência em que cada causa entra na quiddidade do seu efeito e mais direito ao título de “ser” (*mawjūd*). Uma substância é causa da existência dos acidentes que lhe são próprios e entra na quiddidade deles, mas, depois, haverá uma hierarquia de causas de existência dentro da própria categoria da substância até chegarmos a uma primeira substância, “quer esta seja uma ou mais do que uma”, que tem mais direito ao título de “ser” do que todas as outras substâncias e, *a fortiori*, do que os acidentes.

Se for descoberto algo fora de todas estas categorias que seja a causa da realização da quiddidade da coisa mais

fundamental desta categoria [isto é, a categoria da substância], então, isto é mais merecedor de ser chamado “ser” (*mawjūd*) do que a coisa mais perfeita nesta categoria; esta seria a primeira causa de existência (*wujūd*) da coisa mais perfeita nesta categoria e esta coisa mais perfeita [sc. dentro da categoria da substância] é a causa na quiddidade das outras coisas desta categoria e o que está nesta categoria é a causa na quiddidade das outras categorias: assim os seres, quando o que se entende por “ser” é aquilo que tem uma quiddidade fora da alma, são ordenados por esta ordem. (*Livro das letras* I,92)⁵⁴

Fārābī, na *Cidade perfeita* e no *Regime político*, afirma ter mostrado que existe, de fato, tal primeiro ser, o qual entra como causa essencial das quiddidades das outras coisas. A alegação não é que o Primeiro age em cada quiddidade, a partir de “fora” da quiddidade, para dar a essa quiddidade existência real, mas, antes, que tudo o que depende imediatamente do Primeiro é essencialmente constituído pelo seu ato de conhecer o Primeiro de modo que uma descrição completa do que é o Segundo necessariamente envolve o Primeiro; e as coisas inferiores são essencialmente constituídas pelas suas relações com estas coisas superiores e, assim, são essencialmente dependentes do Primeiro.

A *Cidade perfeita* e o *Regime político* fazem um uso particularmente marcante dos tratados metafísicos “gerais” de Fārābī, o *Livro das letras* e *Sobre o uno*, nas explicações que fornecem dos sentidos em que o Primeiro é uno. A *Cidade perfeita* e o *Regime político*

⁵⁴ Ver seção 3.4 para uma análise das dificuldades do texto e da interpretação aqui.

percorrem uma lista de atributos de Deus e tentam mostrar que (e em que sentido) cada um deles pertence ao Primeiro e, do ponto de vista muçulmano, um dos atributos mais importantes de Deus é o fato de ser *uno* – primeiro, no sentido de não haver outro Deus e, depois, também no sentido de não conter multiplicidade interna. A *Cidade perfeita* assinala vários sentidos em que o Primeiro é “uno”. É uno na medida em que nenhum outro ser partilha a sua espécie de existência (66,5-7) e é uno na medida em que é “indiviso” ou “indivisível” em partes quantitativas ou em qualquer outro tipo de parte (68,2-6). Então, finalmente,

se o Primeiro é indivisível na sua substância, então, a existência pela qual ele é circunscrito (*yanhāzu*) por outras existências que não ele não pode ser outra que [a existência] pela qual ele existe (*mawjūd*) em si mesmo e, portanto, ele é circunscrito do que é diferente dele por meio de uma unidade que é a sua essência [isto é, por meio de uma unidade que ele *é*, não por meio de uma unidade distinta de si mesmo]. Isso porque um dos significados de unidade é a existência específica (*wujūd khāṣṣ*)⁵⁵ pela qual cada ser é circunscrito daquilo que é diferente dele: isto é o que faz com que cada ser seja chamado de uno na medida em que existe (*mawjūd*) em relação à existência que o especifica, e este é o sentido de “uno” que é coextensivo com a existência. Assim, o Primeiro é uno

⁵⁵ Atenção: o termo *khāṣṣ*, aqui traduzido como “específico”, não está relacionado ao termo para “espécie”, mas com o que é distintivo de uma coisa e a especifica por oposição a outras coisas.

também desta forma e é mais merecedor do nome e significado de “uno” do que qualquer outro diferente dele.

Aqui, a *Cidade perfeita* se baseia na conclusão do *Livro das letras* de que “circunscrito pela sua quiddidade” é um dos significados de “ser” e, na conclusão de *Sobre o uno*, de que “circunscrito pela sua quiddidade” é um dos significados de “uno” e ele usa estas conclusões para interpretar a afirmação de Aristóteles na *Metafísica* IV,2 de que “ser” e “uno” se implicam mutuamente. Qualquer ser X tem uma “existência específica” que o “circunscribe”, ou seja, que o distingue de todas as outras coisas e é *uno* no sentido em que é especificado exclusivamente por essa existência. Se X é um membro de uma espécie, então, a “existência específica” de X pode incluir a matéria, o lugar ou outros atributos acidentais que distinguem X de outros membros da mesma espécie. Porém, diz Fārābī, se X é o Primeiro e, portanto, indivisível na sua substância, não pode ter simultaneamente uma quiddidade que partilha com outras coisas e uma “existência específica” distinta que o distingue dessas outras coisas. Assim, porque é *uno* tanto como “único” como “indivisível”, a sua unidade, aquilo pelo qual é uno, é completamente idêntica à quiddidade pela qual existe [é um ser]. Aqui, tal como com os outros atributos que ele demonstra do Primeiro, Fārābī emparelha-se ao padrão mu‘tazilita de afirmar que, para qualquer atributo F tal que podemos dizer que Deus é F , a quiddidade de F (F -ness) por meio da qual Deus é F é idêntica à essência divina. Porém, Fārābī afirma ter baseado a sua descrição do Primeiro e dos seus atributos em demonstrações fundadas em análises dos significados de ser, unidade, inteligência e outros conceitos filosóficos fundamentais, enquanto, diria Fārābī, quando os mu‘tazilitas dizem

que Deus é *F* através de uma quididade de *F* (*F-ness*) que é idêntica à sua essência e, portanto, é *F* de uma forma diferente das criaturas, isto é uma mera afirmação para salvar as teses deles de que Deus é simples e que, mesmo assim, é *F*, e não se baseia numa análise de um sentido especial de *F* que se aplica a Deus e como se relaciona com sentidos mais comuns de *F*. Nos casos do ser e da unidade, a metafísica especial da *Cidade perfeita* e do *Regime político* parece se assentar na metafísica geral do *Livro das letras* e do *Sobre o uno* e parece justificar a afirmação de Fārābī de que a metafísica geral aristotélica, quando corretamente compreendida, fornecerá o caminho para uma metafísica especial científica.

Concluimos esboçando brevemente dois passos centrais adicionais e problemáticos na seção metafísica da *Cidade perfeita* e do *Regime político*, nomeadamente, o argumento de Fārābī de que o Primeiro é simultaneamente inteligência (*ʿaql* = *nous* grego) e inteligível (*maʿqūl* = *noêton*) e o seu argumento de que o Primeiro é causa de existência para outras coisas e, de modo imediato, para um único Segundo, a inteligência imaterial que move a esfera mais externa (na *Cidade perfeita*) ou, para um pequeno número finito de Segundos, as inteligências imateriais que movem as diferentes esferas celestiais (no *Regime político*). Ao argumentar que o Primeiro é inteligência e inteligível, Fārābī tenta deduzir as versões dos atributos do conhecimento e da verdade que de modo padrão são atribuídos a Deus e, ao argumentar que ele produz um Segundo, tenta deduzir uma versão do ato de criação que de modo padrão é atribuído a Deus. Contudo, ele está deduzindo versões radicalmente reduzidas destes atributos e atos uma vez que o Primeiro conhece diretamente apenas

a si próprio e cria diretamente apenas o Segundo (ou alguns Segundos) mesmo que se possa dizer, como consequência, que indiretamente também conhece e cria outras coisas.

Os passos básicos de Fārābī para argumentar que o Primeiro é inteligência e inteligível são as premissas de que

o que impede a forma de ser inteligência e de inteligir em ato é a matéria em que a coisa existe

e que

o que impede a coisa de ser inteligível em ato [ou “inteligida em ato”] e de ser, pela sua substância, inteligível [ou “inteligida”] é também a matéria. (Walzer 1985, 70)

Uma vez que o Primeiro não tem matéria, seguir-se-ia que ele é inteligência em ato e intelectualmente cognoscível em ato. A primeira premissa de Fārābī, de que qualquer coisa seria intelectualmente cognoscível se não tivesse uma matéria a impedi-la, inicialmente parece estranha e pouco inspirada. Contudo, Fārābī vê a segunda premissa, que a matéria é o obstáculo para que algo seja intelectualmente cognoscível, como fundamentada numa análise aristotélica da cognição intelectual: a mente conhece intelectualmente a forma de uma coisa material precisamente abstraindo-a da sua matéria e se, inicialmente, o objeto não tinha nenhuma matéria, então, não há nenhuma abstração a se fazer, pois

ele já é intelectualmente cognoscível⁵⁶. Aparentemente, Fārābī vê a primeira premissa como decorrente da segunda: se *X* existe intrinsecamente sem matéria, ele é intelectualmente cognoscível intrinsecamente em ato e não por meio de uma relação com outra coisa que o conheceria: isso só pode ser assim porque ele conhece a si mesmo intelectualmente em ato e o faz intrínseca ou essencialmente, não na dependência de alguma outra causa⁵⁷. Seguindo esta análise aristotélica, o ato do Primeiro de conhecer intelectualmente o seu objeto não seria um acidente do Primeiro, mas seria a sua essência; dito de outro modo, o Primeiro seria uma inteligência não por ser uma potência de conhecer intelectualmente vários objetos, mas por ser um ato de conhecer o seu objeto, isto é, o próprio Primeiro. Assim, como diz Fārābī,

⁵⁶ Fārābī baseia-se numa interpretação do *Sobre a alma* III,4 430a6-7, de Aristóteles, que foi tomada, na antiguidade tardia e na Idade Média, como dizendo que as coisas que têm matéria são apenas potencialmente inteligíveis. A implicação seria que as coisas que existem sem matéria seriam inteligíveis por si mesmas, mas que as formas existentes na matéria teriam de ser separadas ou “abstraidas” da matéria para se tornarem inteligíveis. Esta interpretação ajudaria a explicar o papel na cognição intelectual da “inteligência ativa” do *Sobre a Alma* III,5, que a discussão de Aristóteles deixa obscuro: a inteligência ativa agiria sobre as formas para as abstrair da matéria de tal forma que elas pudessem ser recebidas numa inteligência potencial, isto é, em uma alma racional, e a recepção dessas formas pela alma constituiria a sua cognição. Esta interpretação do *Sobre a alma* III,4-5 é atualmente controversa. Para a inteligência segundo Fārābī, ver a entrada sobre *A psicologia e epistemologia de al-Farabi* e as fontes citadas ali.

⁵⁷ “É inteligível [ou intelectualmente cognoscível] na medida em que é inteligência, uma vez que aquilo cuja essência (*huwīyya*) é inteligência é inteligível para aquilo cuja essência é inteligência e não requer, para ser inteligível [ou intelectualmente cognoscível] alguma outra substância (*dhât*) fora de si mesma que a conheça intelectualmente; antes, ela própria se conhece intelectualmente” (70,7-10 in Walzer 1985).

ele é inteligência [ou ‘cognição intelectual’] e é intelectualmente cognoscível e tudo que é intelectualmente cognoscível é uma única essência e uma única substância indivisível. (Walzer 1985, 70)⁵⁸

Ou, como Fārābī diz ao mudar da linguagem aristotélica da “inteligência” para a linguagem corânica e do *kalām* do atributo de conhecimento de Deus, o conhecimento do Primeiro não requer nada além de si mesmo para que ele saiba, e seu conhecimento é idêntico à sua essência (Walzer 1985, 72). Isto soa como os mu‘tazilitas ao afirmarem reconciliar o conhecimento de Deus com a sua simplicidade. No entanto, enquanto os mu‘tazilitas tentam mostrar como o conhecimento de Deus pode ser simples e eterno apesar de Deus conhecer uma vasta pluralidade de coisas, algumas das quais mudam, Fārābī contorna o problema dizendo que o conhecimento de Deus é apenas o conhecimento de si mesmo. Talvez Fārābī diga que o problema não pode ser resolvido se assumirmos que Deus é omnisciente. Ou talvez dissesse, seguindo Temístio (seguido por muitos filósofos medievais), que Deus, ao conhecer a si próprio, conhece implicitamente outras coisas porque é *causa* dessas outras coisas.

Fārābī também aplica a fundamentação do *Livro das letras* para salvar o atributo corânico de que Deus é “verdadeiro” ou “verdade” (*ḥaqq*). O Primeiro é “verdade” (*ḥaqqīqa*) no sentido em que a *ḥaqqīqa*

⁵⁸ A fórmula de Fārābī de que é “inteligência, inteligente e inteligível” (‘*aql*, ‘*âqil*, *ma‘qūl*; grego *nous noôn noêton* ou *nous noêsis noêton*), embora não esteja textualmente em Aristóteles, é um resumo padrão das conclusões aristotélicas, encontrado em Plotino V.3.5 e em Temístio.

de *X* é a quiddidade de *X*, isto é, a existência (*wujūd*) que especifica *X* como distinto de todas as outras coisas, o que poderia ser expresso pela definição ou pela *diferença* última de *X*; e, como Fārābī já argumentou, não há distinção entre o Primeiro em si e a existência pela qual o Primeiro se distingue das outras coisas. Além disso, se *S* pensa *X* de uma forma que corresponda à forma como *X* é em si mesmo, o pensamento de *S* sobre *X* pode ser chamado de “verdadeiro” (*ḥaqq*), e *X* também pode ser chamado de verdadeiro na medida em que corresponde ao pensamento de *S* sobre *X*. Uma vez que o Primeiro se conhece a si mesmo, ele pode ser chamado de “verdadeiro” neste sentido por si mesmo e à parte de qualquer relação com algo fora de si mesmo; porque isto lhe é essencial, a “verdade” (*ḥaqīqa*) através da qual ele é “verdadeiro” neste sentido não é outra coisa senão ele mesmo (Walzer 1985, 74). O fato de o Primeiro ser “verdade” neste segundo sentido parece ser equivalente ao fato de ser intelectualmente cognoscível de modo essencial.

Ao passar do Primeiro como inteligência para o Primeiro como ser causador, Fārābī está passando, em termos do *kalām*, dos atributos de Deus para os atos de Deus. A descrição dele do Primeiro como inteligência talvez estivesse menos preocupada em mostrar que Deus tem conhecimento e mais preocupada em mostrar que o conhecimento de Deus é idêntico à sua essência e, conseqüentemente, as diferenças entre o modo como Deus conhece e o modo como as outras coisas conhecem. A descrição dele do Primeiro como ser causador de outras coisas, ou (em termos do *kalām*) do ato de criação de Deus, não tenta deduzir, a partir do que mostramos sobre o

Primeiro, que ele deve criar outras coisas em vez de permanecer isolado. De fato, ele diz que

quando o Primeiro existe com a existência que tem, segue-se necessariamente que existem a partir dele todos os outros seres cuja existência não é por vontade e escolha humana, com as existências que têm (Walzer 1985, 88,11-14),

mas ele não apresenta nenhum argumento de que a existência do Primeiro implica a existência de outras coisas. Antes, parece basear-se no argumento de que, uma vez que as outras coisas existem em ato, sua existência deve, em última análise, ser causada pelo Primeiro. A sua principal preocupação não é mostrar que o Primeiro causa a existência de outras coisas, mas mostrar *como* ele causa a existência de outras coisas e, em particular, mostrar que aquilo pelo qual o Primeiro causa a existência de outras coisas é idêntico à sua essência tal como aquilo pelo qual o Primeiro conhece é idêntico à sua essência⁵⁹. Como diz Fārābī, ele “não está dividido em duas coisas de tal modo que a substanciação da sua essência se dá por uma delas e o surgimento de outra coisa a partir dela é feito pela outra” (Walzer 1985, 92,3-5): como ele diz um pouco mais abaixo, o Primeiro não requer um acidente ou um movimento em si mesmo para que outra coisa surja a partir dele. (Nem é afetado ou movido *por* outra coisa surgir a partir dele, uma vez que não pode ser afetado ou movido de modo algum). De modo mais geral, o Primeiro também não precisa de nada além da

⁵⁹ Este é um tema importante da *Teologia de Aristóteles*. Ver Adamson 2002.

sua essência – quer seja um acidente ou um movimento que esteja inerente ao próprio Primeiro, quer seja um instrumento externo ou um substrato material com o qual o Primeiro coopere na produção de um efeito – para que algo que não seja ele próprio surja a partir dele. O Primeiro de fato coopera com os instrumentos externos e com os substratos materiais na produção de alguns dos seus efeitos e isto é importante para Fārābī ao explicar como ele pode produzir uma pluralidade de efeitos, como pode produzir efeitos mais e menos perfeitos, como pode produzir efeitos que estão ligados ou “ordenados” em vez de independentes uns dos outros. No entanto, o Primeiro deve ser capaz de produzir ao menos um primeiro efeito sem um instrumento ou substrato; caso contrário, não seria capaz de produzir nada e, nesse primeiro caso, a existência do Primeiro deve ser uma causa suficiente da existência do seu efeito.

Fārābī não apresenta nenhuma explicação adicional de como ou porque a existência de *X* pode ser causa suficiente da existência de *Y*. (Ele diz que a existência de *Y* “emana” [usando a raiz *f-y-d*] a partir da existência de *X*, mas este é apenas um termo técnico que significa que a existência de *X*, em vez de algum outro ato de *X*, causa *Y* existir; o termo “emanação” não explica como isto acontece e Fārābī não pretende que o faça). Fārābī apenas infere que isto deve acontecer em alguns casos uma vez que existe mais do que uma coisa.

A situação de Fārābī é análoga à de Aristóteles na *Metafísica* XII. Depois de Aristóteles ter argumentado que a existência do movimento pressupõe uma causa primeira que é essencialmente pura atualidade e que, portanto, não pode ser alterada ou movida, ele enfrenta o problema de explicar como é que uma tal causa pode mover outra

coisa. Aristóteles responde que, embora uma causa eternamente imutável não possa, por si, causar movimentos mutáveis, ela pode causar um movimento eternamente constante (como a rotação eterna de uma esfera celeste em torno do seu eixo) se o causar como causa final, como um objeto desejado pelo objeto em movimento. Isto deixa muitos enigmas – porque é que este desejo levaria uma esfera celeste a mover-se em círculos ou como isso a ajudaria a alcançar o objeto desejado – mas Aristóteles pode dizer que, uma vez que todos os outros tipos de causalidade são impossíveis, é isto que deve estar acontecendo, mesmo que não compreendamos os detalhes. Fārābī enfrenta uma dificuldade de explicação semelhante, mas considera a solução de Aristóteles insatisfatória não tanto por faltarem esses pormenores, mas porque não explica por que existem as esferas celestes ou os seus motores incorpóreos que não o Primeiro – na melhor das hipóteses, Aristóteles assume que as substâncias incorpóreas e as esferas existem e explica por que as esferas se movem. Fārābī, pelo contrário, comprometeu-se a entender o Primeiro como uma causa de *existência*, e a causalidade *final*, mesmo que seja suficiente para explicar o movimento de uma substância já existente, não parece ser suficiente para explicar a existência de outras substâncias que não o Primeiro, quer sejam as esferas celeste quer sejam os seus motores incorpóreos. O Primeiro deve causar a existência antes de poder causar o movimento e, de fato, Fārābī de modo algum o faz um motor, mas diz que é responsável pela existência de algo que é, por sua vez, a primeira causa de movimento. Se o Primeiro causa existência, primeiramente ele deve causar a existência de, pelo menos, uma coisa simplesmente por sua própria existência,

sem cooperar com qualquer outro atributo, movimento, instrumento ou matéria. Fārābī não diz e não pode dizer nada sobre o que o Primeiro faz para causar a existência de outra coisa (ele não diz que ele causa a existência de outra coisa ao pensar essa coisa ou mesmo que causa a existência de outra coisa como um subproduto do pensar a si mesmo). Antes, ele tenta descrever como e em qual ordem as outras coisas, essencialmente, são dependentes do Primeiro.

Na *Cidade perfeita*, Fārābī diz que o Primeiro causa a existência, imediatamente e sem cooperação de nenhum outro instrumento ou matéria, de apenas uma única coisa, a dizer, do Segundo. No *Regime político*, aparentemente, o Primeiro causa a existência imediatamente de várias coisas, a dizer, dos Segundos. Contudo, em ambos os tratados, quando introduz a discussão sobre o Primeiro como causa da existência de outras coisas, ele não começa destacando um Segundo ou Segundos. Antes, ele começa dizendo que “a substância [do Primeiro] é uma substância da qual toda a existência emana, qualquer que seja a forma dessa existência, seja ela perfeita ou deficiente”; (Walzer 1985, 94)⁶⁰, mas depois ele acrescenta que “quando todos os seres surgem a partir dele, eles são ordenados em seus postos, e cada ser recebe dele a porção de existência que lhe é devida e o posto que

⁶⁰ Da mesma forma, no *Regime Político*: “quando o Primeiro existe com a existência que pertence a ele, segue-se necessariamente que existe, a partir [do Primeiro], todos os seres naturais que não dependem da escolha humana para a existência que eles têm” (em Butterworth 2015, 42, §27; a tradução de Butterworth é diferente), com um paralelo verbal próximo na *Cidade Perfeita* (Walzer 1985, p.88).

lhe é devido” (ibid.)⁶¹ No entanto, há o problema relativo ao porquê de a existência simples e única do Primeiro, assumindo que ele causa a existência de outra coisa, dever causar uma pluralidade de seres que recebem dele “porções” maiores ou menores de existência. A resposta de Fārābī a este problema parece estar menos desenvolvida no *Regime político* se comparado à *Cidade perfeita*. No *Regime político*, ele diz que os Segundos (as inteligências que movem os corpos celestes), e aparentemente também a “inteligência ativa” que governa o mundo sublunar, “receberam todos eles a existência do Primeiro” (Butterworth 2015, 46, §34); outras coisas dependem dos Segundos ou da inteligência ativa para a sua existência e, por isso, recebem porções menores de existência. Aqui, Fārābī diz que os Segundos, tal como o Primeiro, são tais que a existência específica deles é suficiente para que a existência de outra coisa emane deles (ibid.): cada Segundo produz uma esfera celeste composta de corpo e alma (produz não apenas o movimento, mas a existência da esfera), e as substâncias sublunares dependem, para a existência delas, tanto das esferas celestes como da inteligência ativa⁶². O *Regime político* diz que os Segundos têm diferentes postos (Butterworth 2015, 46, §34), mas não diz nada que explique porque devem existir muitos deles ou porque eles devem diferir quanto ao posto. Em particular, ele não diz que os

⁶¹ Os termos aqui traduzidos como “ordem” e “posto” são imediatamente cognatos: a metáfora é a das fileiras de um exército organizado para a batalha que vem da metáfora explicitamente militar de Aristóteles da “ordem” do cosmos na *Metafísica* XII,10 1075a11-15.

⁶² Assim, o *Regime político* distingue entre a inteligência que governa cada esfera celeste, a alma dessa esfera e o corpo da esfera, ao passo que a *Cidade perfeita* distingue aparentemente apenas entre a inteligência e a esfera, sem também postular uma alma da esfera.

Segundos inferiores dependem dos Segundos superiores para a sua existência: cada Segundo é descrito como produzindo apenas uma esfera celeste, e não produzindo outro Segundo e, tanto quanto podemos dizer, cada Segundo é produzido imediatamente pelo Primeiro sem cooperação de qualquer outra causa. No entanto, na *Cidade perfeita*, Fārābī diz que o Primeiro, imediatamente e por si só, produz apenas um único Segundo (Walzer 1985, 100) e que todos os outros seres são produzidos pelo Primeiro em conjunção com os instrumentos ou substratos materiais, onde estes devem ser o Segundo ou as coisas que são produzidas pelo Primeiro em conjunção com o Segundo. Isto permite a Fārābī explicar porque deve haver uma pluralidade de substâncias imateriais separadas e porque é que elas diferem quanto ao posto: a Segunda, que é imediatamente produzida pela Primeira, tem uma “porção de existência” maior do que a Terceira, que depende essencialmente da Segunda, e assim por diante; todas estas inteligências separadas (os motores das esferas celestes e, depois, a inteligência ativa que governa o mundo sublunar) têm porções de existência maiores do que as das substâncias sublunares que dependem essencialmente das esferas celestes e da inteligência ativa. Aqui, Fārābī está seguindo o programa do *Livro das letras* I,92, discutido acima, de encontrar uma única substância primeira (aqui, a Segunda, isto é, o motor da esfera celeste mais externa) da qual todas as outras substâncias são essencialmente dependentes e, então, remontá-la, por sua vez, até uma única e simples Primeira: a definição causal de qualquer outra substância, se explicitada completamente, teria que se referir ao movimento da esfera mais externa e à Segunda como sua causa e, assim, em última instância, à Primeira.

Porém, Fārābī tem o problema de explicar como é que um único Segundo pode ser responsável por causar toda esta multiplicidade de seres essencialmente diferentes. A *Cidade perfeita*, tal como o *Regime político*, sublinha que os Segundos (ou Segundos, Terceiros, etc.), tal como o Primeiro, são, cada um deles, uma inteligência que conhece essencialmente em ato, sendo ela própria o objeto que ela conhece, e cuja existência específica é suficiente para que dela emane a existência de outra coisa; ambos os tratados também sublinham que estas inteligências são inferiores ao Primeiro notadamente na medida em que não têm a sua perfeição plena puramente em si mesmas, mas apenas por meio de uma relação com o Primeiro, isto é, através da cognição intelectual do Primeiro.

No entanto, se cada uma dessas inteligências, como o Primeiro, produz imediatamente apenas um único ser semelhante a si mesmo, elas não poderão explicar a multiplicidade e a complexidade dos seres que surgem indiretamente do Primeiro. No *Regime político*, aparentemente, cada um dos Segundos produz apenas um único ser, a saber, a esfera celeste que ela governa (embora esta esfera tenha alguma complexidade enquanto um composto de corpo e alma e a inteligência ativa que governa o mundo sublunar tenha efeitos mais complexos), mas, na *Cidade perfeita*, cada uma destas inteligências tem de produzir *dois* seres, a saber, a esfera celeste que ela governa e a inteligência seguinte⁶³. Assim,

⁶³ No final do *Sobre o intelecto* (McGinnis-Reisman 2007, 77-78), Fārābī argumenta que, pelo fato de a inteligência que governa cada esfera celeste ter que produzir duas coisas, ela tem de ser composta e, portanto, não pode ser o Primeiro, que tem de ser simples.

do Primeiro emana a existência do Segundo, e este Segundo também é uma substância que não está, de modo algum, corporificada e não está na matéria, e ele conhece intelectualmente a si mesmo [ou “a sua essência”] e conhece intelectualmente o Primeiro, e a sua cognição intelectual de si mesmo não é outra coisa senão a sua essência. Por conhecer intelectualmente o Primeiro, segue-se necessariamente dele a existência de um Terceiro e, de ser substancializado pela essência que lhe é específica, segue-se necessariamente dele a existência do primeiro céu. (Walzer 1985, 100)

Assim, na *Cidade perfeita* e também no *Regime político*, o Segundo, tal como o Primeiro, conhece essencialmente a si mesmo e não há distinção entre o seu ato de conhecer a si mesmo, a existência pela qual ele é substancialmente constituído e aquela pela qual ele dá origem à existência da esfera celeste que ele governa. Contudo, a *Cidade perfeita* pode dizer que há uma distinção entre o conhecimento desta inteligência de si mesma, que lhe é essencial, e o seu conhecimento do Primeiro por meio do qual ela atinge uma perfeição, pela relação com outra coisa, excedendo o que ela tem apenas por si

O seu objetivo imediato é mostrar que o Primeiro não é, como uma leitura simples de Aristóteles sugeriria, o motor do céu mais exterior, mas antes algo anterior que produz o motor do céu mais exterior. Contudo, se este argumento for bem-sucedido, também mostrará que, ao contrário do que o *Regime político* sugere, o Primeiro não pode produzir diretamente todas as inteligências que governam as esferas celestes. Isto serve de apoio para a sugestão de que a *Cidade perfeita* é posterior ao *Regime político*: talvez tenha sido este argumento, tal como apresentado no *Sobre o intelecto*, que o levou a elaborar o esquema de emanação mais complicado e indireto da *Cidade perfeita*. De qualquer modo, o *Sobre o intelecto* e a *Cidade perfeita* parecem se encaixar melhor entre si do que com o *Regime político*.

mesma. Ou talvez seria melhor dizer que a essência dela inclui uma relação com o Primeiro e que a essência dela é, portanto, composta tal como a de uma essência-espécie composta por gênero e diferença é composta. Fārābī não quer dizer que uma inteligência imaterial é composta de dois seres (*mawjūdāt*) tal como substância e acidente ou matéria e forma, mas quer dizer que ela tem duas existências (*wujūdāt*), que ela é de duas maneiras ou de uma maneira composta. A sua aposta, na *Cidade perfeita*, é que ele é capaz de explicar esta pluralidade de existências nas substâncias imateriais pelo modo como são causadas pelo Primeiro e que esta pluralidade de existências explicará, por sua vez, como estas substâncias imateriais podem dar origem aos muitos seres complexos que, em última análise, surgem do Primeiro.

5. Bibliografia

5.1 Fontes primárias

5.1.1 Edições dos textos de Fārābī

Falsafat Aflātūn, in Franz Rosenthal e Richard Walzer (ed. e trad. [Latim]), *Alfarabius de Platonis philosophia*, London: Warburg, 1943.

Iḥṣā' al-ʿulūm, in Ángel González Palencia (ed. e trad. [Espanhol]), *Al-Farabi: Catálogo de las ciencias*, segunda edição, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

- [Kutsch & Marrow 1960] *Sharḥ al-Fārābī li-Kitāb Aristūṭālīs fī l-ʿIbāra* = *Comentário de Alfarabi ao PERI ERMHNEIAS (De Interpretatione)* de Aristóteles, Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow (eds.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1960.
- Kitāb al-siyāsa al-madanīya* = *O Regime político* de Alfarabi, Fauzi M. Najjar (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.
- [Mahdi 1968] *Kitāb al-alfāz al-mustaʿmala fī l-manṭiq*, Muhsin Mahdi (ed.), Beirut: Dar el-Mashreq, 1968.
- [Mahdi 1969a] *Kitāb al-ḥurūf* = *Livro das letras* de Alfarabi, Muhsin Mahdi (ed.), Beirut: Dar el-Mashreq, 1969a. [Observe que o *Livro das letras* é citado pelo número da parte e do parágrafo seguido, possivelmente, pelo número da página e da linha.]
- [Mahdi 1976] *Kitāb iḥṣāʾ al-īqāʿāt*, seleções editadas por Muhsin Mahdi em ʿUthmān Amīn (ed.), *Nuṣuṣ falsafīya muhdāt ilā l-Duktūr Ibrāhīm Madkūr*, Cairo: 1976, pp. 75-8.
- Butterworth, Charles E. (ed. e trad.), 2024, *Alfarabi, Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf). English Translation with Introduction, Interpretative Essay and Annotations, plus Muhsin Mahdi's revised edition of the Arabic text*. Berkeley, California: Zaytuna College and Sandala.
- Kitāb al-wāḥid wa-l-waḥda* = *Sobre o uno e a unidade* de Alfarabi, Muhsin Mahdi (ed.), Casablanca: Toubkal, 1989.
- Kitāb al-jamʿ bayna raʾay al-ḥakīmayn*, in Cecilia Martini Bonadeo, (ed. e trad. [Italiano]), *al-Fārābī: L'armonia delle opinioni dei due sapienti: il divino Platone e Aristotele*, Pisa: Plus, 2008.

5.1.2 Edições dos primeiros textos filosóficos árabes

Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī, Jean Jolivet e Roshdi Rashed, (ed. e trad. [Francês]), 2 vols., Leiden: Brill, 1997.

5.1.3 Traduções dos textos de Fārābī

Belo, Catarina (trad.), 2018, *Alfarabi, A cidade virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian.

Bertolacci, Amos (trad.), 2006a, “On the Aims of the Metaphysics”, in Bertolacci 2006b, 66-72.

Bučan, Daniel (trad.), 1999, *Abu Nasr Al-Farabi: Knjiga o slovima*, Zagreb: Demetra. Tradução croata do *Livro das letras*.

Butterworth, Charles E. (trad.), 2001, *Alfarabi: The Political Writings: “Selected Aphorisms” and Other Texts*, Ithaca, NY: Cornell University Press. Contém os *Aforismos selecionados*, o *Livro da religião*, a *Harmonia dos dois sábios: o divino Platão e Aristóteles*, e trechos selecionados da *Enumeração das ciências*.

_____, (trad.), 2015, *Alfarabi: The Political Writings, Volume II: “Political regime” and “Summary of Plato’s laws”*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cecilia Martini Bonadeo et al., 2023, *Al-Fārābī, l'uno e l'unità*, edição com tradução e notas italianas, Pisa University Press, 2023.

González Palencia, Ángel (ed. e trad. [Espanhol]), 1953, *Al-Farabi: Catálogo de las ciencias*, segunda edição, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- Genç, Hakan, 2024, *Al-Fārābī on unity*, McGill University PhD dissertation, disponível em escholarship.mcgill.ca (incluindo uma tradução inglesa).
- Khalidi, Muhammad Ali, 2005, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press. Contém uma tradução inglesa parcial do *Livro das letras*, pp. 1-26.
- McGinnis, Jon e David C. Reisman, 2007, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis, IN: Hackett. Contém o *Sobre os objetivos da Metafísica*, *Sobre a inteligência* e parte de o *Regime político*.
- Mahdi, Muhsin (trad.), 1969b, *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*, revised edition, Ithaca, NY: Cornell University Press. Contém a *Obtenção da felicidade*, a *Filosofia de Platão* e a *Filosofia de Aristóteles*.
- Martini Bonadeo, Cecilia (ed. e trad. [Italiano]), 2008, *al-Fārābī: L'armonia delle opinioni dei due sapienti: il divino Platone e Aristotele*, Pisa: Plus.
- Rosenthal, Franz, 1975, *The Classical Heritage in Islam*, London: Routledge. Contém uma tradução de *Sobre o surgimento da filosofia*, pp. 50-51
- Rosenthal, Franz and Richard Walzer (ed. e trad. [Latim]), 1943, *Alfarabius de Platonis philosophia*, London: Warburg.
- Türker, Ömer (trad.), 2008, *Harfler Kitabı: Kitābu'l-Hurūf*, Istanbul: Litera Yayıncılık. Tradução turca do *Livro das letras*.
- Walzer, Richard (ed. e trad.), 1985, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādī' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*, Oxford: Clarendon Press.

Zimmermann, F.W. (trad. [com uma longa introdução]), 1981, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, London: Published for the British Academy by Oxford University Press.

5.1.4 Traduções dos primeiros textos filosóficos árabes e de um texto grego em árabe/hebraico que sobreviveu

Adamson, Peter and Peter E. Pormann (trans.), 2012, *The Philosophical Works of Al-Kindī*, Oxford: Oxford University Press.

Elamrani-Jamal, Abdelali, 1983, *Logique aristotélicienne et grammaire arabe*, Paris: Vrin. Contém uma tradução francesa do debate entre Abū Bishr Mattā and al-Sīrāfi, pp. 149-63.

Jolivet, Jean and Roshdi Rashed (ed. e trad. [Francês]), 1997, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, Leiden: Brill.

Madelung, Wilferd and Paul Walker, 1999, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'ī Witness*, London: Tauris.

Margoliouth, D.S., 1905, "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 37(1): 79-129. doi:10.1017/S0035869X00032706.

Meyrav, Yoav (trad.), 2020, *Themistius: On Aristotle Metaphysics 12*, London: Bloomsbury.

5.2 Fontes secundárias

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

Adamson, Peter, 2002, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, London: Duckworth.

Bertolacci, Amos, 2005, "On the Arabic Translations of Aristotle's *Metaphysics*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15(2): 241-275. doi:10.1017/S0957423905000196.

_____, 2006b, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā': A Milestone of Western Metaphysics*, Leiden: Brill.

Décarie, Vianney, 1961, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris: Vrin.

Diebler, Stéphane, 2005, "Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī", in *Les catégories et leur histoire*, Otto Bruun and Lorenzo Corti (eds.), Paris: Vrin, pp. 275-305.

Druart, Thérèse-Anne, 2007, "Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the *Book of Letters*", *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale*, 32: 15-37.

Galston, Miriam, 2015, "The Puzzle of Alfarabi's Parallel Works", *The Review of Politics*, 77(4): 519-543. doi:10.1017/S003467051500056X

Gutas, Dimitri, 1999a, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives: a Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography Among the Arabs", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 10: 155-93.

_____, 1999b, "Fārābī i. Biography", *Encyclopedia Iranica*, Vol. IX, Fasc. 2, pp. 208-213; versão atual [[Gutas 1999b disponível on-line](#)]

- Janos, Damien, 2012, *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology* (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 85), Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004217324
- _____, 2016, "Al-Fārābī's (d. 950) On the One and Oneness: Some Preliminary Remarks on Its Structure, Contents, and Theological Implications", in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (eds), Oxford: Oxford University Press, pp. 101-28.
- Menn, Stephen, 2008, "Al-Fārābī's *Kitāb al-Ḥurūf* and His Analysis of the Senses of Being", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 59-97. doi:10.1017/S0957423908000477
- _____, 2011, "Fārābī in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Dag Hasse and Amos Bertolacci (eds), Berlin: De Gruyter, pp. 51-96. doi:10.1515/9783110215762.51
- Rashed, Marwan, 2009, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fārābī", *Arabic Sciences and Philosophy*, 19(1): 43-82. doi:10.1017/S0957423909000587
- Rudolph, Ulrich, 2008, "Reflections on al-Fārābī's *Mabādi' ārā' ahl al-maḍīna al-fādila*", in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, pp. 1-14.
- _____, 2017, "Abū Naṣr al-Fārābī", in *Philosophy in the Islamic World, Volume 1: 8th 10th Centuries*, Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger,

and Peter Adamson (eds), Rotraud Hansberger (trad.), Leiden: Brill, pp. 526- 654.

Shiloah, Amnon, 1971, "Traités de musique dans le Ms. 1705 de Manisa", *Israel Oriental Studies*, pp. 305-7.

Vallat, Philippe, 2004, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, Paris: Vrin.

Watt, John W., 2008, "Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon", in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, George A. Kiraz (ed.), Piscataway, NJ: Gorgias Press, pp. 703-731.

Suplemento à “Metafísica de Fārābī”

O termo ser em grego e árabe segundo Fārābī

Fārābī diz:

em todas as outras línguas [isto é, diferentes do árabe] como o persa, o siríaco e o soguediano, há uma expressão que eles usam para significar todas as coisas sem especificar uma coisa em oposição à outra [isto é, ela é um predicado que é verdadeiro para qualquer sujeito] e eles também o usam para significar a conexão [*ribāṭ*, em outro lugar traduzido como “cópula”] entre o predicado e aquilo de que é predicado: isso é o que conecta o predicado com o sujeito quando o predicado é um nome ou quando eles querem que o predicado esteja conectado com o sujeito absolutamente, sem qualquer menção ao tempo. (*Livro das letras* I,82, p. III,4-8)

Isto contrasta com o árabe, que exprime frases temporais e atemporais usando construções gramaticais diferentes. Se o predicado for um verbo, então a sua forma flexionada marca a frase quanto ao

tempo verbal. Se o predicado, bem como o sujeito, for um nome⁶⁴, a frase pode ser temporal ou atemporal. Nas sentenças temporais, o árabe usa um verbo (marcado pelo tempo verbal) para ligar o sujeito e o predicado (normalmente usando o perfeito *kāna* para marcar o passado ou o imperfeito *yakūnu* para marcar o futuro). Contudo, quando o falante não quer marcar o tempo da sentença, normalmente o sujeito (nome) é simplesmente seguido pelo predicado (nome) sem nenhuma palavra que sirva de cópula, embora por vezes um pronome, “ele” [*huwa*] ou “ela” [*hiya*], seja usado para separar o sujeito do predicado, principalmente nos casos em que os dois nomes em sequência seriam ouvidos como uma frase nominal e não como uma frase completa. Fārābī considera isto uma coisa boa, isto é, um reflexo gramatical de uma estrutura lógica subjacente importante para que uma língua seja capaz de exprimir proposições temporais e atemporais. Isto é especialmente importante para exprimir a ciência, uma vez que as proposições científicas são atemporais. Ele assume que o grego tem de ser pelo menos tão logicamente expressivo quanto o árabe e, assim, deve distinguir sintaticamente entre sentenças temporais e atemporais. Contudo, ele também assume que o grego deve ser livre daquilo que ele vê como o defeito árabe de não expressar (normalmente) a cópula em frases atemporais: a cópula é “necessária nas ciências teóricas e na arte da lógica” (*Livro das letras* I,83, p. 112,3) para distinguir as posições do sujeito e do predicado de uma afirmação e para distinguir uma frase completa sujeito-predicado (‘os cavalos são mortais’) de uma frase nominal sujeito-atributo (‘os cavalos mortais’).

⁶⁴ “Nome”, em um contexto grego ou árabe, deve ser entendido como incluindo adjetivos bem como o que chamaríamos de nomes comuns e próprios.

Porque, de acordo com a definição de “verbo” de Aristóteles em *Sobre a interpretação* 3, um verbo deve “cossignificar um tempo”, a cópula atemporal não pode ser um verbo. A cópula também não pode ser um nome: se para predicar um nome de outro tivermos de inserir um terceiro nome entre eles, haverá um regresso infinito de cópulas. Assim, a cópula atemporal, em grego tal como Fārābī a reconstrói, deve ser uma partícula, embora haja também cópulas temporais que são verbos derivados paronimicamente desta partícula. Do mesmo modo, deveria ser possível dizer “X existe” ou “há X” sem especificar um momento particular em que X existe, e uma vez que esta expressão “existe” é atemporal, ela não pode ser um verbo. Ela poderia ser um nome, como “coisa”, mas Fārābī pensa que em uma língua logicamente perspicaz nós não diríamos “X coisa”, mas “X é uma coisa”, usando a cópula atemporal, e ele pensa, então, que o nome “coisa” seria ocioso: seria mais logicamente perspicaz dizer apenas “X é”, usando a mesma expressão atemporal que também serve de cópula. Assim, Fārābī assume que a palavra grega *estín* (ou *astîn*) é uma partícula que serve tanto em contextos de dois lugares quanto de um lugar, isto é, que serve tanto em afirmações predicativas atemporais “X é Y” quanto em afirmações atemporais de existência “X é”; e ele assume que este é o termo que Aristóteles está discutindo no capítulo sobre os significados do ser na *Metafísica* V,7.

Fārābī diz (*Livro das letras* I,83-86) que os tradutores árabes dos textos filosóficos gregos tiveram dificuldades com “*astîn*”, pois nenhum termo em árabe faz exatamente o que “*astîn*” faz em grego. Ele diz que os tradutores optaram por duas estratégias diferentes, cada qual com algumas vantagens e algumas desvantagens. Às vezes,

cunharam um novo termo árabe “*huwīyya*”, artificialmente derivada do pronome “*huwa*”, não no seu uso normal para significar “ele”, mas no seu uso especial para separar um sujeito (nome) de um predicado (nome) e assim funcionar como uma cópula atemporal (embora o árabe só o faça numa classe restrita de frases). Porém, mais habitualmente (e este é o uso que o próprio Fārābī geralmente segue), eles traduzem os termos gregos para ser estendendo metaforicamente as formas passivas da raiz verbal árabe *w-j-d*, “encontrar”. Uma das vantagens desta estratégia é que é possível exprimir cópulas temporais e atemporais a partir da mesma raiz: para as cópulas temporais, os tradutores usam os verbos na voz passiva do perfeito e do imperfeito, “*wujida*” = “foi encontrado” e “*yūjadu*” = “será encontrado”, de modo que eles dizem literalmente “X será encontrado Y” para significar “X será Y”; e, para uma cópula atemporal, o particípio passivo atemporal “*mawjūd*” = “encontrado”, dizendo “X [é] encontrado Y” para significar “X é [atemporalmente] Y”⁶⁵. Outra vantagem é que podemos usar a mesma expressão tanto em contextos de um lugar quanto de dois lugares, dizendo “X *wujida* Y”, “X foi encontrado Y” = “X era Y”, ou simplesmente “X *wujida*”, “X foi encontrado” = “X existiu” (e do mesmo modo nas outras formas). A desvantagem é que “*mawjūd*”, o termo atemporal para o ser de um lugar ou de dois lugares é gramaticalmente

⁶⁵ Em árabe o normal seria usar as formas perfeitas e imperfeitas da raiz verbal *k-w-n*, dizendo “*X kāna Y*” para o passado e “*X yakūnu Y*” para o futuro e, quando não exprime um tempo verbal, se diz apenas “*XY*” ou “*X huwa Y*”. Mas então, ou a cópula atemporal não é expressa ou não está linguisticamente relacionada com as cópulas temporais. Não há nenhuma maneira razoável de fornecer uma cópula atemporal cognata com *k-w-n* ou de fornecer uma cópula temporal cognata com *huwa*; usar *w-j-d* resolve este problema.

parônimo, ao contrário da palavra grega que ele traduz, de modo que a sua forma gramatical não corresponde à sua forma lógica. Isto dá origem à enganosa aparência de que tudo o que é *mawjūd* o é talvez por alguém o ter encontrado ou, então, por meio de um *wujūd*, uma existência distinta dele e presente nele, tal como tudo o que é branco o é por meio de uma brancura distinta dele e presente nele. Este *wujūd* pode ser Deus, concebido como uma espécie de forma platônica do ser (como em Kindī e em algumas reformulações árabes de textos neoplatônicos gregos) ou pode ser outra coisa, como mais tarde em Avicena. A explicação da sintaxe lógica do ser no *Livro de letras*, discutida no artigo principal, destina-se a expor e eliminar estes erros, mas também a fornecer os fundamentos ontológicos para uma descrição metafísica positiva de Deus como a primeira causa do ser.

A psicologia e a epistemologia de al-Farabi¹

Luis Xavier López-Farjeat

Abū Naṣr al-Fārābī (c. 870-950), conhecido na tradição filosófica árabe como o “Segundo Mestre” (*al-mu‘allim al-thānī*) depois de Aristóteles, e como Alfarabius/Alfarabi na tradição latino-ocidental, é um dos principais pensadores da história da filosofia islâmica. Ele escreveu extensivamente sobre lógica, filosofia da linguagem, metafísica, filosofia da natureza, ética, filosofia política, psicologia

¹ Tradução de Tadeu M. Verza.

Publicado pela primeira vez em 11 de fevereiro de 2016; revisto com alterações substanciais em 5 de junho de 2024. O texto a seguir é a tradução do verbete de Luis Xavier López-Farjeat, *al-Farabi's Psychology and Epistemology*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/al-farabi-psych/>. 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/al-farabi-psych/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

filosófica e epistemologia. Seus ensinamentos tinham uma forte base aristotélica e, ao mesmo tempo, uma significativa tendência neoplatônica. Um dos maiores pensadores islâmicos, Avicena (m. 1037), admite explicitamente em sua autobiografia sua dívida intelectual com al-Fārābī, por meio de quem ele conseguiu entender a *Metafísica* de Aristóteles. De modo geral, al-Fārābī se tornou uma referência importante no meio intelectual islâmico como fonte de influência e contestação.

A cronologia precisa das obras de al-Fārābī é difícil de ser estabelecida. Ele escreveu tratados dedicados à explicação de Platão e Aristóteles, comentários e paráfrases das obras de Aristóteles e outros tratados em que desenvolve seu próprio pensamento filosófico, unificando suas visões metafísicas e cosmológicas com sua psicologia e até mesmo com sua filosofia política. Suas opiniões sobre questões psicológicas e epistemológicas aparecem em vários lugares em seus tratados. Por isso, é necessário levar em consideração várias obras em que ele esclarece e completa seus pensamentos sobre o assunto. *Os princípios das coisas existentes*, também conhecido como *Regime político* (*Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*), e os *Princípios das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa* (*Mabādi' āra' ahl al-madīnah al-fāḍilah*) são algumas das principais obras de al-Fārābī, nas quais ele trata de tópicos psicológicos, como a natureza da alma, suas capacidades cognitivas e a doutrina do intelecto. Além disso, há outro tratado importante em que al-Fārābī lida diretamente com a faculdade intelectual, a saber, o *Tratado sobre o intelecto* (*Risālah fi'l-'aql*). Essa obra mostra sinais da influência da doutrina da alma de Aristóteles e sua interpretação por Alexandre de Afrodisias. De fato, M. Geoffroy

(2002: 191-231) afirma que al-Fārābī provavelmente nunca leu uma tradução completa do *De anima* de Aristóteles, mas a conheceu por meio dos tratados de Alexandre, principalmente o *Sobre o intelecto*. Al-Fārābī aborda tópicos epistemológicos, como a compreensão do conhecimento científico e a natureza da demonstração e da certeza, principalmente no *Livro da demonstração* (*Kitāb al-burhān*) e no *Livro sobre as condições da certeza* (*Kitāb Šara'īṭ al-yaqīn*). A fim de abranger a diversidade de assuntos psicológicos e epistemológicos nas obras de al-Fārābī, este artigo está dividido da seguinte forma:

Conteúdo: 1. A origem e a natureza da alma | 2. A alma e suas faculdades | 3. A relevância da faculdade imaginativa | 4. A doutrina do intelecto | 5. A teoria do conhecimento científico | 6. Bibliografia, 6.1 Fontes primárias, 6.2 Fontes secundárias | 7. Ferramentas acadêmicas | 8. Outros recursos disponíveis on-line

1 A origem e a natureza da alma

Em uma de suas obras introdutórias mais bem conhecidas, *Enumeração das ciências* (*Iḥṣā' al-Ulūm*), al-Fārābī (ES: 87) explica que a oitava parte da ciência da física é dedicada ao que é comum aos diferentes tipos de seres animados, a saber, a alma, e é estudada no *Livro dos animais* de Aristóteles e no *De anima*. Al-Fārābī descreve a alma como Aristóteles fez no *De anima* 2.1, 412a19, ou seja, como a forma ou atualização (ἐντελέχεια / *antalāshiyā* ou *at-tamām*) de um

corpo orgânico natural que potencialmente tem vida.² Os seres vivos têm diferentes faculdades: nutritiva, sensitiva, apetitiva e racional. A presença dessas capacidades nos seres vivos se deve aos diferentes tipos de alma. A origem dessas almas e de suas capacidades é explicada por al-Fārābī a partir de uma perspectiva metafísica, cosmológica e biológica.

De fato, toda a filosofia de al-Fārābī, incluindo suas posições psicológicas e epistemológicas, deve ser compreendida à luz de sua visão de mundo ontológica e cosmológica, uma questão que tem sido fonte de considerável debate. No *Regime político* e na *Cidade virtuosa*, al-Fārābī fornece uma explicação metafísica e ontológica da estrutura do universo, combinando o emanacionismo neoplatônico e as visões aristotélicas sobre as esferas celestes (M. Mahdi 2001: 6-11; 121-124). Outros argumentaram que a explicação de al-Fārābī a respeito desses assuntos em ambos os tratados não deve ser tomada literalmente, mas como uma metáfora política dos tipos de regimes que podem ser concebidos na filosofia política. Em contrapartida, P. Vallat e D. Janos rejeitaram essa visão e mostraram que, longe de ser uma mera estratégia retórica, a cosmologia de al-Fārābī constitui a base de seu pensamento político. Embora essas diferentes abordagens tenham motivado interpretações controversas da filosofia de al-Fārābī, este artigo concorda com a interpretação de Vallat (2004: 85-128) e Janos (2012: 38-43). Considerar a cosmologia de al-Fārābī como um verdadeiro componente de sua filosofia tem sérias implicações para a compreensão de sua psicologia filosófica: a concepção de al-Fārābī

² “[...] A alma é aquilo pelo qual a substância animada – quero dizer, aquilo que admite vida – é realizada como substância” (al-Fārābī PA: 116).

sobre a alma e o intelecto não pode ser compreendida sem levar em conta seu modelo cosmológico. Dessa forma, fica claro que sua psicologia e cosmologia, juntas, motivam sua filosofia política.

Como D. Janos (2010: 19-44) demonstrou em profundidade, a cosmologia de al-Fārābī se baseia no *Proclus Arabus* (principalmente no *Maḥd al-khayr* [*Elementos de teologia*]), em comentadores antigos tardios, como Alexandre, Simplício, Temístio e, em geral, na *Neoplatonica arabica*, incluindo o *Plotinus Arabus* (Janos 2012: 4-6; 11-37; D'Ancona 2014). Tanto o *Regime político* quanto na *Cidade virtuosa* são fontes fundamentais para a reconstrução da cosmologia de al-Fārābī, que consiste em um modelo emanacionista hierárquico constituído por seis princípios: (1) o Primeiro Existente ou a Primeira Causa, (2) os intelectos segundos, (3) o intelecto agente (ou ativo), (4) a alma, (5) a forma e (6) a matéria (al-Fārābī KS: 31; PR: 29). A Primeira Causa é una e única, impedindo qualquer multiplicidade, enquanto todos os outros princípios são múltiplos. Os três primeiros princípios não são corpos, nem estão em um corpo; eles são imateriais e separados, enquanto os três últimos princípios não são corpos, mas estão vinculados aos corpos. Observe que a alma é um dos princípios que serão originados por meio do processo emanativo e é descrita como um princípio que não é um corpo em si, mas está em um corpo. Al-Fārābī explica que o universo contém seis tipos de corpos. Em ordem decrescente de perfeição, há: (1) corpos celestes, (2) animais racionais, (3) animais não-racionais, (4) vegetais, (5) minerais e (6) os quatro elementos (al-Fārābī KS: 31; PR: 29).

De acordo com o processo de emanação (*fayḍ*) descrito por al-Fārābī, a existência de cada ser procede do Primeiro Existente

(*mawjūd al-awwal*), que é perfeito, eterno, perpétuo, incausado, livre de matéria e sem forma, sem propósito ou objetivo externo a si mesmo, sem parceiro ou oposto, e indivisível (al-Fārābī VC: 56-89). O Primeiro Existente se distingue de todos os outros seres devido à sua unicidade, que é sua essência. Essa descrição parece muito próxima da concepção neoplatônica do Uno, mas não é exatamente a mesma. Em vez disso, Al-Fārābī argumenta que, dado que esse Primeiro Existente não está na matéria e não tem matéria, ele deve ser um intelecto em ato (*'aql bi'l fi'l*). O Primeiro Existente também é inteligível (*ma'qūl*) por meio de sua substância, e sua identidade consiste em ser simultaneamente o ato, o sujeito e o objeto de sua própria intelecção (al-Fārābī VC: 70-71). Essa descrição é baseada na caracterização de Aristóteles do motor imóvel na *Metafísica Lambda* como o intelecto inteligindo a si mesmo.

Todo existente vem a ser, de acordo com al-Fārābī, pelo Primeiro Existente. Isso ocorre por meio de uma espécie de expansão ou emanção pela qual o Primeiro Existente necessariamente confere existência a cada ser no universo. No entanto, isso não implica em nenhum acréscimo à sua própria perfeição. Na emanção inicial, do Primeiro Existente procedem os intelectos segundos. Esses intelectos, por meio da apreensão de si mesmos e do Primeiro Existente, são, por sua vez, a causa dos corpos celestes. No *Regime político*, al-Fārābī menciona que o número de intelectos segundos ou causas segundas é idêntico ao número de esferas celestes, desde a mais alta, o primeiro céu, até a última, a saber, a esfera da lua (al-Fārābī KS: 32; PR: 29). Em *A cidade virtuosa*, ele enumera explicitamente nove esferas, começando com o primeiro céu e, em seguida, as estrelas fixas,

Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e Lua (al-Fārābī VC: 100-105). Há um décimo intelecto, a saber, o intelecto agente (*'aql al-fa'āl*), cuja atividade é muito relevante principalmente por duas razões: (1) esse intelecto governa, juntamente com as esferas celestes, o mundo sublunar, e está até mesmo envolvido nos processos de geração e corrupção (al-Fārābī LI: 29-30; OI: 75)³; (2) além disso, como será explicado na quarta seção, esse intelecto também fornece os primeiros princípios do entendimento por meio dos quais os seres humanos podem alcançar a felicidade (al-Fārābī VC: 204-205).

Até agora, explicamos os três primeiros princípios do modelo emanacionista de al-Fārābī (a Primeira Causa, o intelecto segundo e o intelecto agente). Os outros três princípios (a alma, a matéria e a forma) têm em comum sua conexão com os diferentes corpos que compõem o universo. No *Regime político*, al-Fārābī explica esses princípios seguindo uma ordem específica: primeiro a alma, depois a matéria e, por fim, a forma; na *Cidade virtuosa*, no entanto, ele primeiro explica o que são a matéria e a forma e, em seguida, fornece uma explicação precisa da alma e de suas faculdades (al-Fārābī VC: 134-163). Essa última abordagem é mais clara por duas razões principais: (1) a longa explicação que al-Fārābī fornece sobre a origem da matéria, desde a mais imperfeita, ou seja, a matéria prima, até a mais excelente, ou seja, os animais racionais, estabelece uma estrutura precisa para a compreensão da alma humana racional; (2) a explicação sobre a relação entre matéria e forma fornece-nos uma melhor

³ O único tratado em que o mundo natural é descrito como emanado do intelecto agente é o *Tratado sobre o intelecto*. No *Regime político* e na *Cidade virtuosa*, entretanto, essa tarefa é atribuída às esferas celestes.

compreensão da relação entre corpo e alma. A matéria é o substrato da forma e, portanto, a forma não tem subsistência por si só, pois precisa da matéria; entretanto, a matéria só existe devido à forma (al-Fārābī VC: 108-109).

Com relação à origem e composição da matéria, al-Fārābī explica que o movimento circular das esferas celestes gera a matéria prima (*al-madda al-ūlā*), que é comum a todos os corpos no mundo sublunar. Os quatro elementos procedem da matéria prima e, quando esses elementos se combinam e se misturam de diferentes maneiras e sofrem a influência dos corpos celestes, eles geram vários tipos de corpos: minerais, plantas, animais não-rationais e animais racionais (al-Fārābī VC: 112-115).⁴ Considerando que a matéria é o substrato da forma, as diferentes formas aparecem quando ocorre a combinação dos elementos, dando origem a diferentes tipos de corpos. Assim como há diferentes tipos de corpos, há também diferentes tipos de formas, algumas delas de menor perfeição, como a forma de minerais ou plantas, e outras mais perfeitas, como a forma de animais racionais. Essa perfeição é dada pelas faculdades que cada corpo tem de acordo com sua disposição natural: enquanto as plantas têm faculdades básicas, como nutrição ou reprodução, os animais racionais têm uma faculdade mais elevada, o intelecto, que permite que os seres humanos alcancem os inteligíveis em ato.

No *Regime político*, al-Fārābī trata da relação entre matéria e forma e explica que a forma é a atualização da matéria no sentido de que a forma é mais excelente do que a matéria; no entanto, a matéria

⁴ Para mais análises e discussões sobre a influência e a causalidade dos corpos celestes, consulte Duart 1981: 35-45.

é o substrato da forma e sem matéria não há forma (al-Fārābī KS: 39; PR: 36). Como se pode ver, al-Fārābī é um partidário do hilomorfismo aristotélico. Isso está relacionado ao seu entendimento da alma como a forma ou atualização do corpo e, portanto, perecível com o corpo. Para al-Fārābī, assim como para Aristóteles, a alma é responsável pelas capacidades ou operações do corpo humano. Ao se referir à alma humana, al-Fārābī sustenta que a parte racional pode vir a se realizar em tal grau de perfeição que não tem mais necessidade do corpo, e ela pode chegar muito perto de alcançar o status de um ser separado (al-Fārābī KS: 42; PR: 38). Em outras palavras, a parte racional é capaz de se separar de suas outras faculdades – sensitiva, apetitiva e imaginativa – a fim de atingir a perfeição, transformando-se em um intelecto imperecível e eterno. Como se pode ver, al-Fārābī fornece uma explicação sobre a origem da alma e de suas faculdades por meio de um processo ontológico e cosmológico bastante complexo, pelo qual a alma humana alcança progressivamente maior perfeição. Entretanto, antes de explicar em que consiste essa perfeição, discutirei o entendimento de al-Fārābī sobre as faculdades da alma e a função que ela realiza.

2 A alma e suas faculdades

Na *Cidade virtuosa*, al-Fārābī dedica um capítulo inteiro às faculdades da alma humana, desde a mais básica e mais baixa, a saber, a nutrição, até a mais perfeita e mais elevada, ou seja, a faculdade racional ou intelectiva (al-Fārābī VC: 164-175). A nutrição é

compartilhada pelas plantas, animais e seres humanos; em seguida, há um grupo de faculdades, os sentidos externos (tato, paladar, olfato, audição e visão). Os animais e os seres humanos compartilham esses sentidos. Junto com essas faculdades sensíveis, há também a faculdade apetitiva por meio da qual os seres humanos e os animais sentem desejo ou aversão pelos objetos que percebem por meio dos sentidos. Em seguida, continuando com os sentidos internos, há a faculdade imaginativa, cuja função é reter as impressões sensíveis quando elas não estão mais presentes aos sentidos externos. Essa faculdade também tem a capacidade de combinar os sentidos entre si, de conectá-los e desconectá-los em diferentes composições e divisões, sendo alguns deles falsos e outros verdadeiros (al-Fārābī VC: 168-169). A faculdade imaginativa também está ligada à faculdade apetitiva, uma vez que é possível desejar representações imaginativas. O papel dessa faculdade na cognição humana é particularmente relevante e a ela é dada especial atenção na próxima seção. A última e mais elevada, na descrição de al-Fārābī, é a faculdade racional ou intelectual (*‘aql*).

Al-Fārābī oferece uma explicação completa da maneira pela qual todas as faculdades da alma trabalham juntas. Cada faculdade tem um órgão que a rege e outros que são auxiliares e subordinados (al-Fārābī VC: 174-187). Ele afirma que o órgão que rege o corpo humano é o coração; o cérebro é um órgão secundário que está subordinado ao coração; entretanto, todos os outros órgãos e membros estão subordinados ao cérebro. O coração governa todas as faculdades por meio de órgãos e membros subordinados. Assim, o órgão que rege a nutrição é o coração e os subordinados são os outros órgãos que intervêm no processo de nutrição, ou seja, o estômago, o fígado, o

baço, etc. A faculdade da sensação é explicada seguindo o mesmo modelo: o coração governa a sensação, e seus subordinados ou auxiliares são os cinco sentidos, cuja função é apreender os sensíveis. A faculdade imaginativa está localizada no coração e não tem auxiliares distribuídos em outros órgãos, mas ela controla o que é fornecido pelos cinco sentidos. De acordo com al-Fārābī, a faculdade imaginativa é capaz de separar e conectar o que é fornecido pelos cinco sentidos de diferentes maneiras, às vezes obtendo uma imagem de acordo com o que foi percebido, às vezes algo diferente (al-Fārābī VC: 168-169). Com relação à faculdade racional, al-Fārābī explica que ela também está localizada no coração e não tem auxiliares nem subordinados, mas governa as outras faculdades, a saber, a imaginativa, a sensitiva e a nutritiva (al-Fārābī VC: 169-171).

A faculdade apetitiva faz com que a vontade (*irāda*) surja uma vez que as faculdades sensitiva, imaginativa ou racional tiverem apreendido algo. O apetite, de acordo com al-Fārābī, pode ser relativo a conhecer ou fazer algo, seja com o corpo inteiro ou com algum membro ou órgão. Os auxiliares e subordinados dessa faculdade são, portanto, todos os órgãos envolvidos no movimento do corpo. Em outras palavras, os membros, os nervos e os músculos espalhados pelo corpo servem como instrumentos e estão subordinados à faculdade apetitiva (al-Fārābī VC: 170-171).

Observe que al-Fārābī está seguindo Aristóteles, segundo o qual o coração é o centro das capacidades biológicas e até mesmo das capacidades perceptivas dos animais e dos seres humanos. O coração é relevante porque é a fonte do calor inato ou do espírito vital inato que se espalha pelos vasos sanguíneos, sustentando e preservando

todas as partes do corpo. O segundo órgão principal, o cérebro, regula o calor disseminado pelo coração (al-Fārābī VC: 176-177). Esse calor inato é o princípio da vida. Essa explicação biológica ajuda a explicar a origem e a natureza da alma. Na seção anterior, expliquei como al-Fārābī entendia a origem e a composição da matéria e sua relação com a forma. Ao se referir especificamente à conformidade do corpo humano e à origem da alma racional, al-Fārābī sustenta que a conformidade desse tipo de corpo com seu conjunto correspondente de faculdades só é possível quando o calor do coração atinge uma determinada temperatura.

Seguindo Aristóteles, al-Fārābī explica o papel da faculdade reprodutiva (al-Fārābī VC: 186-197) na origem do corpo e da alma. Ele sustenta que a fêmea prepara a matéria, enquanto o macho prepara a forma. Novamente, ele insiste na centralidade do coração, o qual fornece a matéria do ser vivo por meio do útero e a forma por meio do órgão que gera o sêmen. O sêmen, ao entrar no útero, encontra dentro dele o sangue que havia sido previamente preparado pelo útero para receber a forma humana contida no sêmen. O sêmen, por sua vez, dota esse sangue de uma capacidade que permite o sangue se mover e começar a formar os diferentes órgãos que compõem o corpo humano. Portanto, o sangue do útero serve como a matéria que recebe a forma humana contida no sêmen, o que equivale a dizer que o sêmen serve como o coalho pelo qual o leite é coalhado. Assim como o coalho é aquilo em virtude do qual o leite fresco coalha, embora não faça parte do leite coalhado nem de sua matéria, o mesmo acontece com o sêmen, que não faz parte do sangue coagulado nem de sua matéria.

Portanto, o embrião é constituído da mesma forma que o leite fresco é coalhado pela ação do princípio coagulante, ou seja, o coalho.

Quando o sangue no útero recebe a forma do sêmen, a primeira coisa que surge é precisamente o coração (al-Fārābī VC: 186-187). Os outros órgãos do corpo surgem somente quando o restante das faculdades, começando pela faculdade nutritiva, está presente no coração. Os órgãos em desenvolvimento incluem aqueles que são dotados de faculdades procriadoras especificamente femininas ou masculinas. Portanto, machos e fêmeas compartilham individualmente todos os órgãos, exceto aqueles com funções reprodutivas e, da mesma forma, ambos compartilham todas as faculdades da alma, ou seja, as faculdades sensitiva, imaginativa e racional (al-Fārābī VC: 196-197).

Toda essa discussão biológica detalhada ajuda a explicar o surgimento das faculdades perceptivas nos animais e nos seres humanos. Ambos têm sensações para que possam receber as impressões produzidas por objetos externos e, por meio da faculdade imaginativa, podem reter os sensíveis mesmo não estando mais em contato com o mundo exterior. Os animais são capazes de reagir ao mundo exterior porque possuem sensação e imaginação, de modo que podem sentir prazer e dor, ou detectar as situações que são prejudiciais ou perigosas para eles. No caso dos seres humanos, além da faculdade imaginativa, a faculdade racional é essencial para a cognição: a cognição humana é caracterizada não pela mera obtenção de formas sensíveis, mas, antes, pela obtenção de inteligíveis. Além disso, é a faculdade por meio da qual os seres humanos alcançam as ciências e as artes, e por meio da qual são capazes de discernir os bons

hábitos e boas ações daqueles que são ruins. Por essa faculdade, os seres humanos são capazes de refletir se algo deve ser feito e podem reconhecer o que é útil, agradável e prejudicial (al-Fārābī VC: 165).

A faculdade racional é tanto teórica quanto prática (al-Fārābī KS: 32-33; PR: 29-31). Em seu aspecto teórico, a faculdade racional permite que os seres humanos obtenham o conhecimento de coisas que são de um determinado modo e não de outro; ou seja, os seres humanos não são capazes de agir sobre elas ou alterá-las. Por exemplo, não podemos fazer nada para alterar o fato de que três é um número ímpar e quatro é um número par (al-Fārābī SA: §7, 15-16). Em contraste, em seu aspecto prático, a faculdade racional lida com as coisas sobre as quais os seres humanos podem agir e alterar. Nessa dimensão prática, a faculdade racional envolve habilidades e cálculo. As habilidades referem-se às capacidades adquiridas para a prática de atividades como carpintaria, agricultura, medicina ou navegação, enquanto o cálculo está relacionado àquelas situações em que precisamos deliberar sobre algo que queremos fazer, quando queremos fazê-lo, se é possível fazê-lo e, se possível, como deve ser feito (al-Fārābī VC: 208-209; SA: §7, 15-16).

Como se pode ver, a faculdade racional é responsável pela cognição humana em todos os seus aspectos. Entretanto, embora al-Fārābī dê muita importância a essa faculdade, ele também dedica muita atenção à faculdade imaginativa em si mesma e às suas interações com a faculdade racional. As duas seções seguintes analisam com mais detalhes, respectivamente, o papel das faculdades imaginativa e racional, ou intelectual, na cognição humana.

3 A relevância da faculdade imaginativa

De acordo com al-Fārābī, a faculdade imaginativa é muito ativa nos atos cognitivos humanos. Conforme descrito acima, sua função é reter as impressões dos sentidos quando elas não são mais percebidas como estímulos externos, e também combinar, compor e até mesmo reproduzir essas impressões. Seguindo a explicação aristotélica, al-Fārābī pensa que a faculdade imaginativa é intermediária entre as faculdades sensitiva e racional. De fato, no caso dos seres humanos, a função dela é fornecer à razão as impressões obtidas por meio dos sentidos, mas ela também serve à faculdade racional de outras maneiras, como será mostrado.

No estado de vigília, a faculdade imaginativa está permanentemente envolvida com as faculdades racional, apetitiva e sensitiva. Nesse estado, a faculdade sensitiva está trabalhando ativamente na interação com os sensíveis e as impressões sensoriais. Da mesma forma, como mencionado, a faculdade imaginativa fornece essas impressões sensoriais às faculdades racional e apetitiva. No entanto, quando se está dormindo, as faculdades sensitiva, apetitiva e racional cessam suas atividades, e é nesse momento que a faculdade imaginativa realiza uma ação distinta própria. Dado que a faculdade sensitiva está tranquila e não está mais recebendo as novas impressões sensoriais, a faculdade imaginativa volta-se agora para as impressões preservadas em si mesma e age sobre elas por meio de composição e

divisão. Portanto, a faculdade imaginativa tem o poder de preservar e manipular as impressões sensíveis por meio da composição ou divisão, tanto no caso daquelas oferecidas recentemente pelos sentidos durante o estado de vigília quanto daquelas que foram armazenadas nela (al-Fārābī VC: 210-227).

Além das capacidades descritas acima, a faculdade imaginativa tem uma capacidade distinta, ou seja, a “imitação reprodutiva” ou mimese (*muhākāt*). A imitação reprodutiva refere-se à capacidade exibida pela faculdade imaginativa de imitar uma série de elementos por meio dos sensíveis armazenados nela. Por meio desses sensíveis, a faculdade imaginativa pode imitar impressões que pertencem à faculdade sensitiva, inteligíveis que pertencem à faculdade racional, desejos que pertencem à faculdade apetitiva e também aspectos próprios da faculdade nutritiva e até mesmo o temperamento do corpo (al-Fārābī VC: 210-213). É por isso que a imaginação tem a capacidade de estimular emoções, humores, desejos e temperamentos específicos que movem o corpo e o colocam em ação (al-Fārābī VC: 216-219).

Quanto à relação entre a faculdade imaginativa e a racional, uma vez que a faculdade imaginativa lida apenas com os sensíveis, para se relacionar com os inteligíveis, ela deve imitá-los por meio dos sensíveis. Por essa razão, ao apresentar sua teoria da profecia e da adivinhação, al-Fārābī argumenta que, embora o intelecto agente geralmente permita a atualização dos inteligíveis em potência no intelecto material, em alguns casos especiais o intelecto agente fornece diretamente inteligíveis que são acessíveis à faculdade imaginativa na forma de sensíveis específicos. Esses eventos podem

ocorrer tanto no estado de vigília quanto durante o sono, mas são bastante raros durante a vigília e restritos a poucas pessoas (al-Fārābī VC: 220-223).

Quando um indivíduo tem uma faculdade imaginativa muito poderosa, a tal ponto de não estar mais restrita a fornecer imagens para as outras faculdades, ela fica livre para experimentar sensações de extrema beleza e perfeição por meio da imitação. O mais alto grau de perfeição que a faculdade imaginativa pode alcançar é precisamente quando um indivíduo atinge a profecia ou a consciência de eventos presentes ou futuros, bem como a capacidade de ver seres gloriosos ou divinos. Isso pode ser alcançado por meio de particulares presentes e futuros e dos inteligíveis transcendentais dos seres divinos, ambos concedidos pelo intelecto agente. No entanto, al-Fārābī também expõe uma série de níveis inferiores abaixo desta mais perfeita obtenção da visão, cada uma progressivamente mais imperfeita do que a precedente em termos de se a visão ocorre durante os estados de vigília ou durante o sono, e se o indivíduo tem acesso a particulares ou inteligíveis. De acordo com al-Fārābī, o tipo mais comum de visão é a de indivíduos que recebem particulares durante o sono.

Embora a concepção de al-Fārābī sobre a faculdade imaginativa se afaste da posição de Aristóteles, ela combina alguns elementos provenientes das tradições helenística e médio-platônica que, como Walzer (1957: 142-148) aponta, podem ter sido tomadas de Porfírio e Proclo. O resultado é uma explicação psicológica da profecia e da adivinhação. Nos últimos anos, os estudiosos que trabalham com a versão árabe do tratado de Aristóteles *Sobre a adivinhação durante o*

sono (Hansberger 2008: 73-74; 2010: 158) sugeriram que essa obra é uma fonte relevante para a compreensão da concepção filosófica islâmica da profecia, incluindo a de al-Fārābī. A versão árabe do *Sobre a adivinhação durante o sono* é uma versão adulterada do texto de Aristóteles e fornece uma explicação diferente dos sonhos verídicos dentro de uma estrutura metafísica neoplatônica onde um intelecto universal distribui sonhos verídicos e algumas pessoas com capacidades psicológicas excepcionais são capazes de recebê-los e interpretá-los.⁵ Embora não sejam feitas referências explícitas ao *Sobre a adivinhação durante o sono* na *Cidade virtuosa* de al-Fārābī, há semelhanças notáveis entre os dois tratados.

4 A doutrina do intelecto

Foi mencionado que é por meio do intelecto que os seres humanos conhecem os inteligíveis, alcançam as ciências e as artes e discernem e refletem sobre questões práticas. No *Tratado sobre o intelecto*, conhecido em latim como *De intellectu* (Ramón Guerrero 2018), al-Fārābī fornece uma explicação completa dos diferentes sentidos do termo *‘aql* (νοῦς, intelecto ou razão), começando com (1) o uso que a maioria das pessoas deu ao termo, depois (2) a maneira como os teólogos islâmicos o usaram e, (3) finalmente, os diferentes sentidos que ele tem nas obras de Aristóteles, concretamente, nos

⁵ Cf. Hansberger 2008: 73 e 2010: 158; Daiber 1997: 40. Para uma interpretação aristotélica, mas em uma direção diferente, consulte Streetman 2008: 211-246.

Segundos analíticos, Ética nicomaqueia, De anima e Metafísica (al-Fārābī LI: 3-4; OI: 68).

A maioria das pessoas usa o termo *'aql* para descrever a capacidade que permite a uma pessoa discernir quais ações são virtuosas e quais não são por meio da deliberação. Esse primeiro sentido está muito próximo da concepção de prudência de Aristóteles. Da mesma forma, os teólogos islâmicos usam esse termo para se referir às ações que são aceitas ou repudiadas em geral ou pela maioria. Mais importante para nossos objetivos neste artigo são os diferentes sentidos do termo no *corpus* aristotélico. De acordo com al-Fārābī, nos *Segundos analíticos* 2.19, *'aql* é entendido como uma faculdade da alma por meio da qual a certeza sobre premissas necessárias, verdadeiras e universais é alcançada. Premissas desse tipo não são alcançadas por meio de silogismos, mas estão presentes no sujeito de uma forma anterior, seja por natureza ou sem que se tenha consciência de como essas premissas foram adquiridas. Portanto, essa faculdade é alguma parte da alma pela qual os seres humanos têm acesso aos primeiros princípios das ciências teóricas. Vou me referir a esse uso do termo em detalhes na seção final deste artigo (al-Fārābī LI: 5-9; OI: 69-70).

Na *Ética nicomaqueia* 6.6, Aristóteles usa o termo νοῦς para se referir a uma parte da alma, a saber, a prudência (φρονησις / *ta'aqqul*), a capacidade de apreender, por meio da experiência, os princípios das questões práticas. Certamente, assim como Aristóteles se refere aos primeiros princípios das ciências teóricas, ele sustenta – e al-Fārābī depois dele – que também há primeiros princípios das ciências

práticas.⁶ Outro sentido é encontrado no *De anima* 3.4, em que, de acordo com al-Fārābī, Aristóteles divide o intelecto em (1) potência (também conhecido como material ou passivo) (*‘aql bi-l-quwah*), (2) atual ou intelecto em ato (*‘aql bi-l-fi‘l*), (3) intelecto adquirido (*‘aql al-mustafād*) e (4) intelecto agente ou ativo (*‘aql al-fa‘āl*) (al-Fārābī LI: 9-11; LC: 215; OI: 70-71). Observe que esses estágios não estão presentes no *De anima* de Aristóteles, mas em *Sobre o intelecto* de Alexandre. Esse é um dos aspectos que mostram evidências de que al-Fārābī se baseia extensivamente em Alexandre, como vários estudiosos notaram (Davidson 1992: 48-63 e 65-70; Geoffroy 2002: 191-231; Vallat 2004: 33-42; López-Farjeat 2022). Finalmente, na *Metafísica Lambda*, de acordo com a explicação de al-Fārābī, Aristóteles se refere ao Primeiro Princípio das coisas existentes como o Primeiro Intelecto (al-Fārābī LI: 35-36; OI: 78).

Dado o propósito deste artigo, a explicação sobre o intelecto conforme usado no contexto psicológico do *De anima* merece uma consideração mais profunda (al-Fārābī LI: 12-35; LC: 215-221; OI: 71-78). Essa abordagem é exaustivamente examinada tanto no *Tratado sobre o intelecto* quanto na *Cidade virtuosa*. Nessa última, há uma explicação completa da maneira como a faculdade racional ou intelectual age (al-Fārābī VC: 196-211). Uma vez que al-Fārābī explicou o papel da faculdade imaginativa como aquela que fornece ao intelecto as impressões obtidas por meio dos sentidos, ele, em seguida, explica o processo pelo qual elas se tornam inteligíveis em ato. Seguindo Aristóteles e a tradição aristotélica, al-Fārābī descreve o intelecto

⁶ Para um exame do significado desses primeiros princípios ou ciências práticas, cf. Druart 1995: 476-485 e 1997: 403-423.

como estando ele mesmo em potência ou, usando a terminologia de Alexandre, uma “disposição natural” inata (*ἐπιτηδεύσις/isti’dād*) (al-Fārābī VC: 198-199; Geoffroy 2002: 204). Esse tipo de intelecto é frequentemente chamado de “potencial”, “material” ou “passivo”, e é simplesmente a faculdade racional com a qual todos os seres humanos estão dotados.

No *Tratado sobre o intelecto*, al-Fārābī se refere ao intelecto material (*νοῦς ὑλικός*, um termo grego cunhado por Alexandre) como uma alma ou parte da alma, ou uma das faculdades da alma, ou algo que tem a potência de abstrair as formas de sua matéria e transformá-las em formas para si mesmo (al-Fārābī LI: 12-16; LC: 215; OI: 71-72).⁷ Quando essas formas são abstraídas, elas se tornam inteligíveis ou formas para o intelecto material. Pode-se dizer com razão que, para al-Fārābī, o intelecto material é como a matéria em que as formas abstraídas passam a existir, onde o intelecto material ele mesmo se torna as formas abstraídas, assim como o objeto impresso deixa sua marca em um pedaço de cera.

Antes da forma dos objetos fora da alma ser abstraída, o intelecto material está apenas em potência para receber essas formas ou inteligíveis em potência; mas quando esses últimos passam a existir no intelecto material, o intelecto material se torna um intelecto em ato, e os inteligíveis em potência são atualizados. Ora, a existência dos inteligíveis em ato é diferente da existência deles como inteligíveis em potência ou formas na matéria. Quando externas à alma e ligadas à matéria, as formas são afetadas pelo lugar, tempo, posição, quantidade

⁷ Para uma análise abrangente da compreensão de al-Fārābī sobre abstração, consulte Taylor 2006: 151-168.

e coisas do gênero. No entanto, quando as formas são atualizadas na alma, muitas dessas qualidades são removidas e a existência delas, portanto, torna-se diferente da existência anterior como formas de corpos fora da alma (al-Fārābī LI: 16-17; LC: 216; OI: 72).

Uma vez que o intelecto em ato se torna ele mesmo o inteligível em ato, então eles são uma e a mesma coisa: o que é compreendido não é diferente do intelecto ele mesmo, já que o inteligível em ato se tornou a forma do intelecto em ato. Se outros inteligíveis vierem a existir no intelecto em ato, eles também passarão a estar em ato. Como consequência, o intelecto em ato será capaz de compreender por si mesmo e não por meio de formas na matéria fora dele próprio. Quando esse estágio de intelecção é alcançado, o intelecto em ato se torna o chamado intelecto “adquirido” (al-Fārābī LI: 19-21; LC: 216-217; OI: 72-73).

Enquanto as formas ligadas à matéria têm de ser abstraídas para se tornarem inteligíveis em ato no intelecto em ato, o processo de abstração não é necessário no caso de formas separadas da matéria, ou seja, as entidades separadas que pertencem ao reino supralunar. Essas formas separadas são apreendidas pelo intelecto não como intelecto em ato, mas como intelecto adquirido e, assim, tornam-se formas para ele. Além disso, o intelecto adquirido é uma perfeição do intelecto humano porque ele não precisa realizar a atividade de abstração para captar as formas que existem separadamente da matéria. Em outras palavras, é o intelecto adquirido que permite a apreensão de formas separadas por meio da assistência do intelecto agente. Evidentemente, essa visão difere da posição original de Aristóteles, uma vez que al-

Fārābī, mais uma vez seguindo Alexandre, liga a psicologia e a cosmologia, ou seja, o intelecto adquirido e o intelecto agente.

Com relação ao intelecto agente, conforme mencionado na primeira seção, esse intelecto é uma forma separada, que não está, nunca esteve e nunca estará ligada à matéria. De acordo com al-Fārābī, em sua espécie, o intelecto agente é um intelecto em ato bastante semelhante ao intelecto adquirido. O intelecto agente é o que transforma o intelecto material em um intelecto em ato e o que transforma os inteligíveis em potência em inteligíveis em ato. Para descrever a assistência do intelecto agente nesse processo, al-Fārābī recorre à conhecida analogia da luz, usada por Aristóteles no *De anima* 3, a qual suscitou muita discussão entre os comentadores antigos e medievais de Aristóteles.

A maneira pela qual al-Fārābī constrói a referida analogia ecoa Alexandre e Temístio (Davidson 1992: 50). Al-Fārābī descreve a relação entre o intelecto agente e o intelecto material como aquela mantida entre o sol e a visão (al-Fārābī LI: 24-27; LC: 218-219; OI: 74-75). Como afirma H. A. Davidson (1992: 50-51), a analogia é construída com base na teoria da visão de Aristóteles, mas al-Fārābī enfatiza o sol como a fonte da luz.⁸ Portanto, al-Fārābī equipara o sol como fonte de luz com o intelecto agente, e não com a luz em si. Nesse sentido, seguindo a descrição de Davidson, a luz do sol faz quatro coisas: (1) entra no olho e transforma a visão em potência em visão em ato; (2) permite que cores visíveis em potência se tornem visíveis em ato; (3) ela mesma se torna visível para o olho; e (4) torna o sol, sua fonte, visível para o olho.

⁸ Para uma discussão mais aprofundada sobre o uso dessa analogia, consulte Eastwood 1979: 423-425.

A analogia funciona da seguinte forma: (1) o intelecto agente transforma o intelecto material ou passivo em intelecto em ato; (2) transforma inteligíveis em potência (impressões sensoriais armazenadas na faculdade imaginativa) em inteligíveis em ato; (3) ele próprio se torna um objeto inteligível para o intelecto humano; e (4) torna o intelecto agente um objeto inteligível para o intelecto humano. Com essa analogia, al-Fārābī sugere que o intelecto agente fornece algum tipo de iluminação ou fluxo de luz pelo qual o intelecto humano é atualizado, permitindo que ele compreenda as formas por abstração.

Por meio do processo intelectivo descrito, o intelecto agente torna as formas que estão na matéria progressivamente mais imateriais e produz o intelecto adquirido. Como o intelecto adquirido é do mesmo tipo que o intelecto agente, o intelecto humano torna-se progressivamente mais próximo do intelecto agente. Na visão de al-Fārābī, esse é precisamente o objetivo final e a felicidade (*sa'ādah*) dos seres humanos, e constitui a maneira pela qual eles atingem a perfeição definitiva: por meio do processo intelectual, o intelecto adquirido gradualmente se torna uma substância que realiza a ação em virtude da qual ele se realiza plenamente como substância e, dessa forma, permanece em existência na vida após a morte (*hayāh al-ākhīrah*) (al-Fārābī LI: 27; 31-32; LC: 219-220; OI: 75-76). Por meio desse processo gradual de perfeição, o intelecto adquirido acaba agindo apenas dentro de si mesmo, equiparando sua ação própria à sua própria existência. Quando esse estágio é alcançado, o corpo não é mais necessário como sua matéria para subsistir, ao passo que ele era inicialmente necessário para que ações como a sensação e a

imaginação ocorressem. Portanto, o estado mais perfeito que o intelecto pode alcançar é quando ele pode subsistir independentemente do corpo. No entanto, a maneira como al-Fārābī entendia a relação entre os intelectos adquirido e agente foi duramente criticada por Averróis, que julgou impossível conceber a transformação do intelecto material dentro do ser humano perecível em uma substância imaterial e eterna ao nível do intelecto agente (Averróis LCD: 387-388).

5 A teoria do conhecimento científico

Como mencionado na seção anterior, o termo *‘aql* (intelecto) é usado de diferentes maneiras. Tratamos da maneira como al-Fārābī o utiliza no contexto psicológico do *De anima* de Aristóteles. No entanto, em sua explicação dos diferentes sentidos do termo, al-Fārābī também se refere ao seu uso nos *Segundos analíticos* 2.19, onde Aristóteles usa o termo *νοῦς* em um contexto epistemológico quando fala sobre uma faculdade da alma por meio da qual a certeza sobre premissas necessárias, verdadeiras e universais é alcançada. Em seus *Aforismos*, al-Fārābī descreve o intelecto teórico nos mesmos termos quando diz que esse intelecto

é a faculdade pela qual alcançamos, por natureza e não por exame ou raciocínio silogístico, certo conhecimento a

respeito das premissas necessárias e universais que são princípios das ciências. (al-Fārābī SA: §34, 28-29)

Por “princípios das ciências”, al-Fārābī se refere a princípios como ‘o todo é maior do que a parte’, ‘quantidades iguais a uma única quantidade são mutuamente iguais’ e premissas desse tipo, seguindo explicitamente Aristóteles mais uma vez. Essas premissas são o primeiro ponto a partir do qual uma coisa é conhecida ou passa a ser conhecida (Aristóteles, *Metafísica* 5, 1013a18). Como explicado anteriormente, o intelecto humano passa da potência ao ato por meio da assistência do intelecto agente, e quando o intelecto em ato se torna intelecto adquirido e atinge a capacidade de compreender por si mesmo, isso significa que ele já tem a disposição em ato para inferir e raciocinar por si mesmo. Em outras palavras, o intelecto alcançou o hábito do conhecimento e, portanto, é capaz de alcançar o conhecimento científico (*‘ilm*). A compreensão de Al-Fārābī sobre “conhecimento científico” não tem nada a ver com a noção moderna de “ciência”. Antes, ele está usando a noção de *apodeixis* de Aristóteles, ou seja, um tipo de conhecimento que garante certeza e está confinado à matemática e à metafísica. A esse respeito, Aristóteles e a tradição aristotélica depois dele estão longe da ciência experimental moderna, uma vez que a principal preocupação do primeiro é a obtenção da certeza absoluta. De acordo com al-Fārābī, o conhecimento científico é uma virtude do intelecto teórico que permite que a alma racional alcance a certeza sobre os seres cuja existência e constituição não dependem do artifício humano, bem como sobre o que esses seres são e como eles são,

a partir de demonstrações compostas de premissas precisas, necessárias e primárias das quais o intelecto se torna certo e obtém conhecimento por natureza. (al-Fārābī SA: §35, 29)

Essa linguagem se assemelha àquela encontrada nos *Segundos analíticos* 2.19 e também na *Ética nicomaqueia* 6.3. Seguindo a explicação de al-Fārābī sobre *‘ilm* em seus *Aforismos*, há dois tipos de conhecimento científico: (1) obtenção da certeza da existência e da razão da existência de uma coisa, e por que ela não pode ser de outra forma; e (2) obtenção da existência de uma coisa e por que ela não pode ser outra, mas sem considerar a razão de sua existência.

Al-Fārābī prossegue e define o conhecimento científico como sendo preciso, certo e constante em qualquer momento, o que significa que ele não muda com o tempo e não entra nem sai da existência. A certeza não pode conter dúvida e falsidade, pois o que pode ser falso de alguma forma não pode ser considerado certo ou ser considerado conhecimento. Por essa mesma razão, al-Fārābī aponta que os antigos não consideravam a sensação do que pode mudar como conhecimento; antes, o conhecimento científico está confinado à “certeza” sobre a existência de coisas que não podem mudar. Para explicar isso, al-Fārābī oferece o exemplo do número três sendo sempre um número ímpar, e como não poderia ser de outra forma.

A noção de “certeza” (*yaqīn*) tem um lugar relevante na epistemologia de al-Fārābī e está ligada também à sua concepção das artes lógicas. De fato, ele entende a lógica (*mantīq*) como uma ferramenta (*ālāh*) que leva à certeza quando usada corretamente. Ele concebe cinco artes lógicas: demonstração, dialética, sofística, retórica

e poética (al-Fārābī ES: 37-45; Kleven 2023). A dialética gera a crença (*ẓann*) por meio de argumentos construídos sobre opiniões geralmente aceitas; a sofística é uma arte lógica que faz com que as opiniões em geral pareçam verdadeiras; a retórica persuade por meio de elocuções atraentes; a poética persuade por meio de imagens sedutoras ou repulsivas e, finalmente, a demonstração, a mais elevada das artes lógicas, leva à certeza por meio das premissas universais e necessárias⁹. As artes lógicas não-demonstrativas – dialética, sofística, retórica e poética – geram opinião em diferentes graus, ao passo que, em contraste, a demonstração gera certeza. No entanto, em alguns lugares, al-Fārābī admite que poderia ser o caso de essas artes não-demonstrativas levarem ao assentimento de crenças de uma forma muito próxima da certeza (al-Fārābī KB: 20-21; BD: 64-65). Por essa razão, como D. Black (2006: 11-45) apontou, é importante distinguir em al-Fārābī entre “certeza” (*yaqīn*) e “certeza absoluta” (*al-yaqīn ‘alā al-ṭlāq*).

Há duas obras em que al-Fārābī trata a noção de certeza absoluta em detalhes. A primeira é seu *Livro da demonstração* (*Kitāb al-burhān*) e a segunda é o *Livro sobre as condições de certeza* (*Kitāb Šara’iṭ al-yaqīn*). Em ambos os tratados, al-Fārābī fornece algumas condições para a certeza absoluta. O segundo tratado contém uma explicação exaustiva dessas condições em seis aspectos: (1) acreditar que algo é de alguma forma e não de outra, (2) concordar que essa crença corresponde, e não se opõe, à existência externa da coisa, (3) conhecer

⁹ Para a compreensão de al-Fārābī sobre a demonstração, veja Galston 1981: 23-34. Para os diferentes tipos de demonstração introduzidos por al-Fārābī no *Livro da demonstração*, consulte Strobino 2019, 42-62.

a correspondência entre a crença da existência e a existência da coisa na realidade, (4) saber que não é possível que essa correspondência aconteça e que haja oposição, (5) saber que a oposição entre crença e realidade não pode acontecer em nenhum momento, e (6) saber que tudo isso não é accidental, mas essencial (al-Fārābī KY: 98). De acordo com D. Black (2006: 16), essas condições podem ser entendidas da seguinte forma:

- S acredita que p (a condição de crença);
- p é verdadeiro (a condição de verdade);
- S sabe que p é verdadeiro (a condição de conhecimento);
- é impossível que p não seja verdadeiro (a condição de necessidade);
- não há nenhum momento em que p possa ser falso (a condição de eternidade); e,
- as condições 1-5 são válidas essencialmente, não accidentalmente (a condição de não-acidentalidade).

D. Black percebe que as três primeiras condições de certeza de al-Fārābī parecem evocar a definição tripartite tradicional de conhecimento como “crença verdadeira justificada”, uma noção essencial e que é debatida na epistemologia contemporânea. No entanto, como a própria D. Black observa, em al-Fārābī a condição de justificação, ou seja, “ter boas razões ou evidências suficientes para acreditar em algo”, é substituída pela condição de conhecimento e, nesse sentido, o próprio conhecimento se torna um ingrediente necessário dentro da certeza e, portanto, é insuficiente para elevar uma crença ao status de certeza absoluta. Por essa razão, a certeza, para al-Fārābī, requer duas condições do conhecedor: (1) saber que

uma proposição x é verdadeira e (2) saber que ele sabe. Isso está muito próximo, como observa D. Black, do que a epistemologia contemporânea chama de “conhecimento de segunda ordem” (Black 2006: 19-21).

No *Livro da demonstração*, al-Fārābī afirma que o objetivo da demonstração científica é precisamente a certeza absoluta ou necessária (al-Fārābī KB: 26; BD: 68). Em um tratado muito curto intitulado *Carta introdutória sobre lógica* (*Risālah sudira bihā al-kitāb*), al-Fārābī escreve:

O discurso filosófico é chamado de demonstrativo. Ele busca ensinar e tornar clara a verdade nas coisas que são tais que proporcionam conhecimento certo. (al-Fārābī IR: 231)

Parece, portanto, que al-Fārābī tem uma concepção rigorosa da ciência demonstrativa inspirada nos *Segundos analíticos* de Aristóteles. No entanto, embora al-Fārābī dê à demonstração e à certeza absoluta um lugar relevante em sua concepção de filosofia, ele também considera que nosso conhecimento não se limita à certeza absoluta. Ele também leva em consideração outras formas de conhecimento que podem nos levar ao que deve ser chamado de certeza não necessária, como é o caso dos diferentes tipos de conhecimento que obtemos por meio das artes lógicas não demonstrativas. A esse respeito, al-Fārābī considera que, a partir dos diferentes tipos de argumentos, podemos conceber diferentes graus de certeza e, portanto, diferentes tipos de crenças (da certeza absoluta à certeza não necessária ou crença forte).

6 Bibliografia

6.1 Fontes primárias

6.1.1 Obras de al-Farabi

- [LI] *Risalat fi'l-'aql* (*Epístola sobre o intelecto*), M. Bouyges (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.
- [ES] *Ihṣā' al-Ulūm* (*Enumeração das ciências*), González Palencia (ed.), Madrid/Granada: CSIC, 1953.
- [IR] “Introductory *Risalah* on Logic”, D. M. Dunlop (trans.), *The Islamic Quarterly*, 3 (1956–57): 224–235.
- [KS] *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* (também conhecido como o *Tratado sobre os princípios dos seres*) [ou o *Regime Político*], F. M. Najjar (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1964.
- [LC] “The Letter Concerning the Intellect”, A. Hyman (trans.), in *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1973, pp. 215–221.
- [VC] *Mabādi' ārā' ahl al-madīnah al-fāḍilah* (*al-Farabi sobre a Cidade perfeita*) [também conhecido como *A cidade virtuosa*], R. Walzer (trans.), Oxford: Clarendon Press, 1985.
- [KB & KY] *Kitāb al-Burhān wa Kitāb Šarā'iṭ al-yaqīn* (*Livro da demonstração e Livro sobre as condições de certeza*), M. Fakhry (ed.), Beirut: Dar el-Machreq, 1986–1987.

- [SA] “*Fusūl al-Madani* (Aforismos seleccionados)”, C. E. Butterworth (trans.), in *The Political Writings. Selected Aphorisms and Other Texts*, Ithaca/London: Cornell University Press, 2001, pp. 11–67.
- [PA] “The Philosophy of Aristotle”, C. E. Butterworth (trans.), in *Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001, pp. 71–130.
- [BD] “Selections from Book of Demonstration”, J. McGinnis & D. C. Reisman (trans.), in *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007, pp. 63–68.
- [OI] “On the Intellect”, J. McGinnis & D. C. Reisman (trans.), in *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007, pp. 68–78.
- [PR] “Political Regime”, C. E. Butterworth (trans.), in *The Political Writings II. “Political Regime” and “Summary of Plato’s Laws”*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2015, pp. 27–94.

6.1.2 Outras fontes primárias

- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, J. Barnes (ed.), Princeton: Bollingen, 1995.
- Averroes, [LCD] *Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, R. C. Taylor (trans.) & T-A. Druart (subed.), New Haven & London: Yale University Press, 2009.

6.2 Fontes secundárias

- Black, D., 2006, "Knowledge (*ilm*) and Certitude (*yaqīn*) in al-Fārābī's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 11–45.
- D'Ancona, C., 2014, "Aux Origines du *Dator Formarum*. Plotin, l'Épître sur la Science Divine, et al-Fārābī", E. Coda & C. Martini Bonadeo (eds.), in *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge*, Paris: Vrin, pp. 381–413.
- Daiber, H., 1997, "Salient Trends of the Arabic Aristotle", G. Endress & R. Kruk (eds.), in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Science*, Leiden, Brill, pp. 29–41.
- Davidson, H., 1992, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Druart, T-A., 1981, "al-Fārābī's Causation of the Heavenly Bodies", P. Morewedge (ed.), in *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, pp. 35–45.
- _____, 1995, "Al-Fārābī on the Practical and Speculative Aspects of Ethics", B. C. Bazán, E. Andujar & L. G. Sbrocchi (eds.), in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, I, New York/Ottawa/Toronto: Legas, pp. 476–485.
- _____, 1997, "Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles", *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 8: 403–423.
- Eastwood, B., 1979, "Al-Farabi on Extramission, Intromission, and the Use of Platonic Visual Theory", *Isis*, 70: 423–425.
- Freudenthal, G., 2003, "La quiddité de l'âme, traité populaire néoplatonisant faussement attribué à al-Fārābī: traduction annotée et commentée", *Arabic Sciences and Philosophy*, 13: 173–237.

- Galston, M., 1981, "Al-Farabi on Aristotle's Theory of Demonstration", P. Morewedge (ed.), in *Islamic Philosophy and Mysticism*, New York: Caravan Books, pp. 23-34.
- Geoffroy, M., 2002, "La tradition arabe du Περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise et les origines de la théorie farabienne des quatre degrés de l'intellect", C. D'Ancona & G. Serra (eds.), in *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella Tradizione Araba*, Padova: Il Poligrafo, pp. 191-231.
- Hansberger, R., 2008, "How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams", L. Marlow (ed.), in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Washington, DC/Cambridge: Ilex Foundation/Center for Hellenic Studies, pp. 50-77.
- , 2010, "*Kitāb al-Hiss wa-l-maḥsūs*: Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic Guise", C. Grellard & P.-M. Morel (eds.), in *Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune Antique et médiévale*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 143-162.
- Janos, D., 2010, "The Greek and Arabic Proclus and al-Fārābī's Theory of Celestial Intellection and its Relation to Creation", *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, 19: 19-44.
- , 2012, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden/Boston: Brill.
- Kleven, T.J., 2023, "al-Fārābī on What Is Known Prior to the Syllogistic Arts in His Introductory Letter, the Five Aphorisms, and the Book of Dialectic", K. Krause, L.X. López-Farjeat, N. Oschamn (eds.), in *Contextualizing Premodern Philosophy. Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions*, New York-London: Routledge, pp. 276-92.
- López-Farjeat, L.X., 2022, "Las transformaciones de la doctrina aristotélica del intelecto", *Scripta Medievale*, 15(1): 31-64.

- Mahdi, M., 2001, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ramón Guerrero, R., 2018, “Sobre la traducción en el mundo árabe oriental y sobre la versión latina de la *Epístola de intellectu* de al-Fārābī”, M. Díez Yañez, C. Heusch, P. Justel & A. Saguar, in *Penser la traduction au Moyen Age*, Lyon: ENS Éditions, pp. 125-37.
- Streetman, W. C., 2008, “‘If it were God who sent them...’: Aristotle and al-Fārābī on Prophetic Vision”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 18: 211-246.
- Strobino, R., 2019, “Varieties of Demonstration in Alfarabi”, *History and Philosophy of Logic*, 40: 42-62.
- Taylor, R., 2006, “Abstraction in al-Fārābī”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 80: 151-168.
- Vallat, P., 2004, *Farabi et l'École D'Alexandrie*, Paris: J. Vrin.
- Walzer, R., 1957, “Al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination”, *The Journal of Hellenic Studies*, 77: 142-148.

7 Ferramentas acadêmicas

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

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

8 Outros recursos disponíveis online

[Encyclopaedia of Islam Online](#) (Enciclopédia do Islam online) (Brill)

[Encyclopædia Iranica](#) (Enciclopédia Irânica) (Columbia University)

[Deborah Black on al-Fārābī's Epistemology \(audio file\)](#) (A epistemologia de al-Farabi, por Deborah Black), History of Philosophy, King's College London

A filosofia da lógica e da linguagem de al-Farabi¹

Wilfrid Hodges
Therese-Anne Druart

Abū Naṣr al-Fārābī (Iraque, c. 870 - c. 950) dedicou sua carreira a apresentar a obra de Aristóteles aos cidadãos arabófonos instruídos do Império Islâmico. Vários de seus principais escritos estão perdidos, no todo ou em parte. Contudo, muitos de seus livros que explicam o *Organon* de Aristóteles (a coleção dos escritos de Aristóteles sobre lógica e temas relacionados) sobreviveram, e o número de versões deles disponíveis em traduções ocidentais está aumentando

¹ Tradução de Meline Costa Sousa.

Publicado pela primeira vez em 16 de abril de 2019; revisto com alterações substanciais em 9 de maio de 2023. O texto a seguir é a tradução do verbete de Wilfrid Hodges e de Therese-Anne Druart, *al-Farabi's Philosophy of Logic and Language*, publicado na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/al-farabi-logic/>. 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/al-farabi-logic/>. Gostaríamos de agradecer aos autores e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete.

constantemente. Para obter informações gerais sobre al-Fārābī, consulte o verbete sobre al-Farabi.

Al-Fārābī estuda os vários papéis da linguagem na vida humana e na sociedade. Ele enfatiza o uso da linguagem para transmitir informações, fazer perguntas, resolver desacordos e descrever distinções e classificações. Ele acredita que a linguagem, em certo sentido, reproduz significados e que é preciso evitar incompatibilidades entre a linguagem e os significados. Ele apresenta a lógica de Aristóteles como uma coleção de métodos para exercer a persuasão, regular o debate, descobrir a verdade e alcançar a certeza. Ele também explora suas aplicações na poesia. Ao longo do caminho, ele faz muitas observações perspicazes sobre alguns problemas que vão desde as fontes das questões metafísicas até a estrutura temporal dos eventos e a relação entre a poesia e a música.

Conteúdo: 1. Os escritos de al-Fārābī e suas referências | 2. A origem das linguagens | 3. As origens das artes silogísticas | 4. Solicitações e questões, 4.1 Questões no debate, 4.2 Questões em busca de informação | 5. A definição de lógica | 6. Ferramentas para inferência, 6.1 Lógica categórica, 6.2 Lógica hipotética, 6.3 Lógica modal, 6.4 Lógica demonstrativa | 7. Consequência lógica | 8. Verdade e falsidade | 9. Fundamentos do árabe | 10. Poesia e música | 11. Bibliografia, 11.1 Obras de Al-Fārābī, 11.2 Obras de outros autores | 12. Ferramentas acadêmicas | 13. Outros recursos disponíveis online

1 Os escritos de al-Fārābī e suas referências

As obras de Al-Fārābī que chegaram até nós contêm bem mais de mil páginas dedicadas a explicar o conteúdo dos escritos lógicos de Aristóteles e destinadas a leitores instruídos de árabe. Grande parte desse material revela o grande interesse de al-Fārābī pela natureza da linguagem.

A referência intelectual de Al-Fārābī não estava relacionada ao próprio Aristóteles. Antes, foi a parte aristotélica do programa de estudos da escola neoplatônica de filosofia que floresceu em Alexandria (no Egito) nos séculos V e VI (consulte D'Ancona 2022). Al-Fārābī nos diz que eventualmente “a instrução foi transferida de Alexandria para Antioquia” (na Síria) até que os últimos membros da escola se dispersaram, “levando seus livros com eles”. Ele diz que ele mesmo estudou com um desses últimos membros, Yūḥannā bin Ḥaylān e que juntos leram Aristóteles até o final dos *Segundos analíticos*. Ele acrescenta que a escola alexandrina passou a descrever a parte do *Organon* de Aristóteles da lógica modal em diante como “a parte que não é lida”, uma vez que, para os cristãos, o material modal havia sido mantido oculto. (O relato de Al-Fārābī está em uma obra perdida citada pelo historiador Ibn Abī Usaybi'a [*Uyūn* 604f]; veja a tradução em Fakhry 2002: 159).

Al-Fārābī simplificou demais a história (ver Lameer 1997 e Watt 2008). Contudo, ele insinua corretamente que sua compreensão de

Aristóteles se baseia no programa de estudos de Alexandria e seus desdobramentos posteriores no Oriente Médio. Por exemplo, foi demonstrado que a abordagem da lógica em seu influente [*Catálogo*] é uma tradução editada de uma obra dos materiais de ensino alexandrinos². Portanto, para entender al-Fārābī, torna-se importante saber quando ele está apresentando suas próprias considerações e quando ele está apenas transmitindo partes do programa de estudos alexandrino. Até o momento, não há consenso sobre isso ou sobre a ordem em que ele escreveu suas obras.

Os neoplatônicos alexandrinos viam a filosofia como um caminho pelo qual podemos alcançar a felicidade por meio do conhecimento do Uno (ver Wildberg 2021). Para acrescentar rigor intelectual a esse esforço místico, eles incluíram os escritos lógicos de Aristóteles nos estágios iniciais de seu programa de ensino. Eles criaram um conjunto de textos introdutórios para explicar como a lógica de Aristóteles nos salva do pensamento e da ação incorretos e por que Aristóteles elaborou seu programa de lógica – seu *Organon* – no formato em que deu a ele³. Algumas características da apresentação de al-Fārābī são mais facilmente explicadas nos termos dos alexandrinos. Por exemplo, a parte aristotélica de seu programa de estudos, após a *Isagogê* de Porfírio, começava com as *Categorias* de

² Ver Gutas, 1983. Gutas encontrou uma versão menos editada no livro *Tartīb* de Ibn Miskawayh; a versão de Miskawayh está disponível em árabe e em uma tradução húngara feita por Maróth. Sobre a influência da escola alexandrina em al-Fārābī de modo mais geral, ver Vallat 2004.

³ Isso foi um mal-entendido. O *Organon* foi reunido após a morte de Aristóteles por editores de seus escritos; ver Gottschalk 1990. A versão que sobreviveu no ocidente não continha a *Retórica* e a *Poética*.

Aristóteles, de modo que al-Fārābī corretamente busca as razões pelas quais as categorias são um primeiro passo essencial na lógica. O *Organon* deles também incluía a *Retórica* e a *Poética* de Aristóteles; assim, al-Fārābī explica por que as artes da retórica e da poesia são, na verdade, partes da lógica. Se o *Organon* deles contivesse um livro sobre música, al-Fārābī teria explicado por que a teoria musical é um ramo da lógica⁴. (Sobre música, ver a Seção 10 abaixo).

Os escritos lógicos de al-Fārābī assumem várias formas. Alguns deles são longos comentários às obras de Aristóteles que dissecam o texto aristotélico em detalhes às vezes excruciantes; apenas o *Longo Comentário sobre o De interpretatione* sobreviveu na íntegra, embora tenhamos partes de outros. Mais amigáveis são os epítomes, nos quais al-Fārābī reescreve obras do *Organon* a partir de seu próprio ponto de vista. Há também uma série de textos que servem como introduções ao *Organon*, embora não sejam necessariamente elementares. Chamamos a atenção para três obras desse último grupo. O primeiro, [*Indicação*], ensina que a lógica é a arte de fazer discriminações corretas e, portanto, é a chave para a felicidade na vida como um todo. Ele também explica que devemos estudar a linguagem antes de estudar a lógica. O segundo, [*Expressões*], é uma continuação da [*Indicação*] e introduz o vocabulário da lógica.

⁴ No entanto, de fato, al-Fārābī reorganiza parte do material quando considera a ordem tradicional pouco convincente. Ele divide os *Tópicos* em três partes; duas delas se tornam [*Análise*] e [*Debate*], enquanto a terceira (sobre definição) é incorporada em [*Demonstração*] (cf. Hasnawī 2009). Al-Fārābī teria tido o direito de vincular a teoria musical à lógica. Um artigo de Kolman sobre “sistemas de intervalos generalizados” (um tópico muito fārābiano) abre com “Este ensaio em teoria musical [...] apela para métodos de lógica matemática” (2004: 150).

A terceira obra é a extraordinariamente original e perspicaz [*Letras*], que une linguagem, lógica e metafísica. Tomaremos esse trabalho como a melhor base para entender a visão geral de al-Fārābī sobre a linguagem e a lógica. As Seções de 2 a 5 abaixo analisarão o que consideramos ser o núcleo dessa visão. As demais seções, de 6 a 10, abordarão temas específicos.

Além do material alexandrino, al-Fārābī pôde recorrer a traduções árabes altamente profissionais dos livros do *Organon*. Ele também tinha traduções de alguns escritores lógicos do império romano, como de Alexandre de Afrodisias e Temístio. Não se sabe se ele fez uso de textos árabes anteriores relacionados à lógica, como a *Lógica* de Ibn al-Muqaffa' e os escritos de al-Kindī. (Zimmermann [1981: lxxviii-xcviii] e Lameer [1994: Capítulo 1] discutem quais escritos lógicos anteriores estavam disponíveis para al-Fārābī. Veja também Walzer [1962: 129-136] para conhecer as fontes de al-Fārābī sobre a poética de Aristóteles).

A obra de Al-Fārābī sobre lógica e linguagem teve um efeito direto em vários autores árabes nos duzentos anos após sua morte⁵, incluindo Ibn Bājja (em latim Avempace), Ibn Sīnā (Avicena), Al-Ghazālī (Algazel) e Ibn Rushd (Averróis). Ele também influenciou vários autores judeus medievais, inclusive Maimônides. Os latinos o

⁵ Pourjavady e Schmidtke 2015 relatam que, no Oriente Médio, as obras de al-Fārābī foram relativamente negligenciadas do final do século XII ao final do século XV, embora alguns especialistas em lógica nesse período, como Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, ainda as pudessem citar. Comentamos que essas citações lógicas poderiam ter sido citações de citações de outros autores, notadamente Avicena, em vez de evidências de que as próprias obras de al-Fārābī estavam disponíveis nessa data. Avicena e Averróis tiveram acesso a partes do [*Comentário aos Primeiros analíticos*] de al-Fārābī que parecem ter desaparecido logo depois.

conheciam como Alfarabius, Alfarabius ou Abunaser. Sua influência pode ser observada nos tratamentos escolásticos do determinismo, do argumento poético e da classificação das ciências⁶.

2 A origem das linguagens

Al-Fārābī descreve como uma linguagem se desenvolve em uma comunidade. Em [*Letras*] (114, 115) 134.16-135.14, ele retrata uma comunidade cujos membros têm conceitos (*ma'qūlāt*, literalmente “coisas intelectuais”, ou “inteligíveis” na terminologia escolástica) que lhes permitem escolher objetos identificáveis no mundo externo, seja individualmente ou como tipos de coisas. Ele se refere a esses conceitos extraídos da percepção do mundo externo como “conceitos primários”. Essas pessoas têm crenças e são capazes de raciocinar sobre o mundo, deliberar sobre suas ações e se comunicar apontando. No entanto, até o momento, essas pessoas não têm uma linguagem.

O primeiro desenvolvimento em direção à linguagem é que as pessoas percebem que podem comunicar melhor suas necessidades umas às outras se concordarem em rotular alguns objetos e conceitos com sons vocais. Isso estabelece uma correlação convencional entre

⁶ Às vezes, afirma-se que al-Fārābī disse que “Todo C” em silogismos modais deve ser lido como “Todo C possível”, em outras palavras, que ele ampliou para o possível. A afirmação provavelmente se baseia em uma citação de Averróis, mencionada na Seção 6.3 abaixo. Nessa passagem, al-Fārābī parece estar inferindo as intenções de Aristóteles em vez de expressar uma visão própria sobre como as sentenças modais devem ser lidas (cf. Hodges 2019 Seção 2.1). No entanto, a atribuição de ampliação a al-Fārābī poderia ter influenciado alguns escritores escolásticos.

conceitos primários simples (ou seja, não compostos) e palavras e, por fim, essa correlação passa a ser aceita por toda a comunidade. Diz-se que as palavras “significam” os conceitos aos quais estão correlacionadas. Al-Fārābī prevê que um legislador regulará a correlação e acrescentará algumas palavras a ela para o benefício da comunidade ([*Letras*] (120) 138.4-8). Assim, um léxico nacional é criado; os sons usados formam um alfabeto nacional.

Uma vez estabelecida a ideia de que as palavras carregam significados, a comunidade terá como objetivo desenvolver a linguagem de modo que as palavras imitem a “ordenação” ou “regime” (*intizām*) dos conceitos primários ([*Letras*] (122) 139.2-4). Esse regime inclui quaisquer relações que os conceitos tenham como conceitos. Por exemplo, dois conceitos podem ser semelhantes; portanto, será feito um esforço para encontrar um par de palavras semelhantes para expressar esses conceitos. Al-Fārābī observa que esse esforço pode falhar e resultar em homonímia – uma única palavra sendo usada para dois conceitos diferentes ([*Letras*] (124) 140.8-10). A pressão para reproduzir semelhanças também leva a metáforas ([*Letras*] (127) 141.10).

Além disso, alguns conceitos são derivados de outros; a palavra para o conceito derivado deve ser gramaticalmente derivada da palavra para o outro conceito. As palavras para conceitos derivados não devem ser derivadas gramaticalmente. Al-Fārābī observa que, na prática, essa correlação às vezes falha. Por exemplo, ele considera que o particípio “vivo” (*hayy*) é derivado, mas, às vezes, é usado para significar o conceito derivado “animal” ([*Letras*] (26) 74.16, (36) 81.8f).

Da mesma forma, o conceito derivado “é” às vezes é significado pelo participio passivo derivado *mawjūd* ([*Letras*] (84) 113.9).

Além disso, os conceitos podem ser combinados em conceitos compostos, e essa possibilidade também será reproduzida na linguagem. ([*Letras*] (126) 140.20-141.3.) Ao adotar esse ponto de vista, al-Fārābī faz uma série de observações que contêm as primeiras formulações explícitas da tese da composicionalidade⁷.

Al-Fārābī claramente acredita que as incompatibilidades entre palavras e conceitos são algo ruim, mas não está claro por que ele acredita nisso ou o que ele acha que deve ser feito a respeito. A correspondência original foi estabelecida por um consenso inábil da comunidade, presumivelmente porque servia a algum propósito social. Al-Fārābī nunca analisa detalhadamente qual seria esse propósito ou, por exemplo, como ele seria prejudicado pelo uso de palavras derivadas para conceitos subjacentes. Será que ele realmente teme que uma incompatibilidade possa levar a um colapso na comunicação, mesmo que toda a comunidade adote a incompatibilidade? Germann (2015/6: 138f) sugeriu que seu medo é mais específico: ele se preocupa com o fato de que, se houver incompatibilidades, os professores – inclusive os de filosofia – podem não conseguir transmitir informações de forma confiável a seus alunos.

⁷ Sobre a composicionalidade em geral, consulte Szabó 2022. Hodges 2012 compara as formulações de al-Fārābī com as de Abelardo, Leibniz, Frege e do final do século XX. Por exemplo, al-Fārābī e Frege correlacionam partes de significados com partes de sentenças; a noção de partes de significados não aparece em formulações mais recentes.

Outra possibilidade é que ele teme que uma incompatibilidade cause erros no raciocínio lógico porque as relações entre os conceitos que tornam um argumento válido não estarão visíveis nas palavras correspondentes. Em [*Expressões*] 102.8-15, depois de nos dizer que as demonstrações e os silogismos ocorrem no discurso interno, e não no externo, ele comenta que

a maioria dos alunos não tem a capacidade de imaginar como os conceitos são ordenados na mente, então, em vez disso, usamos expressões que significam os conceitos de modo a permitir que a mente do aluno faça uma transição delas para os conceitos.

Qualquer incompatibilidade entre conceitos e palavras pode atrapalhar esse processo.

De qualquer forma, al-Fārābī não tem pressa em reformar a linguagem. Ele concorda em continuar usando a palavra *mawjūd* para “é”.

Há uma parte do regime de conceitos primários que al-Fārābī nunca sugere que a linguagem deva replicar. Alguns conceitos são mais inclusivos do que outros; por exemplo, “animal” é mais inclusivo do que “humano”. Seguindo uma leitura de Aristóteles, al-Fārābī acredita que há dez conceitos primários simples maximamente inclusivos (ignorando “coisa”, “conceito”, “um” e “ser”, que incluem todos os conceitos). Ele se refere a esses dez conceitos como “categorias” (*maqūlāt*, não confundir com *ma’qūlāt* acima). Mas preferimos chamá-los por seu nome alternativo “gêneros supremos” porque al-Fārābī confusamente também aplica o termo “categoria” a

todos os conceitos primários simples. As línguas de fato distinguem os conceitos minimamente inclusivos, aqueles que se aplicam a apenas uma coisa, usando nomes próprios para eles. Mas não é realista esperar que as línguas reproduzam o restante desse regime de inclusões, e não conhecemos nenhum lugar em que al-Fārābī sugira que isso aconteça.

Alguns dos processos históricos mencionados acima terão o efeito de fazer as pessoas pensarem sobre os conceitos primários e seu regime. Al-Fārābī indica que, como resultado, as pessoas agora terão conceitos que classificam conceitos na alma em vez de objetos identificáveis no mundo externo. Portanto, esses são um novo tipo de conceito, e al-Fārābī os chama de “conceitos secundários” (frequentemente traduzidos como “segundos inteligíveis”). Pensar em conceitos secundários nos dará “conceitos terciários”, e assim por diante até o infinito. Como exemplos de conceitos secundários, al-Fārābī menciona “gênero”, “espécie”, “mais/menos inclusivo”, “conhecido”, “conceito”. (Tudo isso está em [*Letras*] (7,8) 64.9-65.8.)⁸

Embora al-Fārābī não recomende nenhuma reforma específica da língua, ele faz algumas recomendações detalhadas para um filósofo que está tentando traduzir a filosofia de outra linguagem e precisa introduzir termos técnicos para esse fim. ([*Letras*] (155) 157.19-158.21.)

⁸ Várias das maneiras pelas quais al-Fārābī afirma que a linguagem imita os significados são explicadas pelos linguistas árabes, como Sibawayhi e al-Sirāfi, como características do árabe, embora os linguistas não mencionem al-Fārābī; ver Germann 2022 e Hodges e Giolfo 2022. Paralelos detalhados desse tipo entre al-Fārābī e os linguistas sugerem que al-Fārābī tinha uma boa relação de trabalho com seus contemporâneos linguistas, como al-Sirāfi, mesmo que seus objetivos fossem diferentes dos deles.

Seria interessante comparar as recomendações de al-Fārābī com sua própria prática se pudéssemos ter certeza de quais dos termos técnicos usados para traduzir escritores gregos nós podemos creditar a ele.

De fato, ele introduz alguns nomes novos para noções que ele mesmo criou. Três exemplos dignos de nota são:

1. Ele introduz *yufidu* “fornecer” como um termo de arte para dizer que a resposta a uma pergunta feita em um debate filosófico “fornece” informações (cf. Seção 4 abaixo). A raiz é rara em seus escritos, exceto por esse uso, e seu uso em sentido parecido em escritores linguísticos provavelmente é anterior ao seu uso (consulte Giolfo e Hodges 2018).
2. Ele toma emprestado dos linguistas o termo *istithnā'* (“exceção”) como um termo para as regras de inferência de sua lógica hipotética (cf. Seção 6 abaixo). A escolha se baseia em uma semelhança formal entre essas regras e uma propriedade da construção sintática conhecida como “exceção”⁹.

⁹ Resumidamente: Seus irmãos são A, B e C; e eu conheci todos os seus irmãos, exceto C. Logo, conheci A e B.

Compare isso com duas regras de inferência lógica: Eu bati em A, B ou C; mas não bati em C. Logo, bati em A ou B.

E: Se bati em A, então bati em B; porém bati em A. Portanto, bati em B. Logo, bati em B.

As regras diferem em detalhes, mas em cada caso a segunda cláusula (que al-Fārābī chama de “exceção”) nos permite remover parte da primeira cláusula. Gyekye 1972 observa que a palavra *istithnā'* já estava em uso para traduzir uma noção filosófica diferente.

3. Sua escolha do nome “conceito secundário” baseia-se em uma analogia com a teoria de Porfírio de “imposições segundas”, ou seja, palavras para falar sobre palavras¹⁰.

3 As origens das artes silogísticas

O relato de Al-Fārābī sobre as origens da linguagem adentra um relato sobre como a linguagem torna possível lidar com conceitos de novas maneiras. Para al-Fārābī, uma diferença fundamental entre a língua e os conceitos é que a língua é pública e permite a comunicação entre as pessoas. Portanto, muitos dos novos usos dos conceitos têm a ver com a interação social. Em cada caso, ele está interessado no desenvolvimento de novas habilidades para lidar com conceitos. As habilidades envolvem instrumentos e regras para lidar com esses instrumentos; portanto, o surgimento de uma nova habilidade envolve a aceitação das regras (*qawānīn*, singular *qānūn*) para lidar com seus instrumentos. Um conjunto de habilidades associadas e suas regras é chamado de “arte” (*ṣināʿa*).

A primeira nova arte para a qual ele chama a atenção é a retórica (*khiṭāba*), a arte do orador, que usa conceitos para persuadir as pessoas

¹⁰ A definição que demos de conceito secundário, em termos de classificação de conceitos na alma, é nossa e não de al-Fārābī. Ele simplesmente dá exemplos. Isso é insatisfatório; por exemplo, o conceito “satisfeito” é secundário segundo nossa definição, mas não é um de seus exemplos. Abed (1991: 123f) traduz dois parágrafos de al-Fārābī que devem ser levados em conta em qualquer solução desse problema.

a fazer ou acreditar em certas coisas. Os principais usuários dessa habilidade são os líderes políticos e religiosos, que a empregam para afirmar sua autoridade. Ao lado da retórica, al-Fārābī menciona a arte da poesia (*shi'r*), a qual usa conceitos para levar as pessoas a determinados estados de espírito. Ele considera essa arte mais útil para os líderes religiosos. Ele também menciona uma arte que chama de arte do sofisma. Essa arte incorpora a habilidade de produzir argumentos ruins a partir de premissas falsas. É difícil entender o que poderia tê-lo levado à conclusão de que existe tal arte, além do fato de que o programa de estudos de Alexandria continha, entre um livro sobre métodos dialéticos e outro sobre métodos retóricos, o tratado *Refutações sofisticas* de Aristóteles. Normalmente, entende-se que o tratado de Aristóteles ensina a arte de detectar e refutar argumentos ruins, não de os criar!

Um dos efeitos da introdução da língua é o fato de as pessoas poderem conhecer as opiniões de outras pessoas. Elas inevitavelmente descobrirão que algumas pessoas discordam delas, principalmente nas especulações sobre a natureza do universo. Assim, a arte da dialética ou debate (*jadal*) é introduzida para resolver as diferenças de opinião entre duas pessoas. ([*Letras*] (140,141) 150.2-151.7.) Contudo, a resolução dialética de um desacordo não é garantia da verdade da conclusão acordada; um dos debatedores pode simplesmente ser melhor na argumentação ([*Debate*] 40.9-13).

A constatação de que a dialética não conduz a uma verdade certa inspirará alguns indivíduos a buscar outros métodos que conduzam a ela. Nesse ponto, a comunidade descobre a arte da “demonstração”

(*burhān*), que estabelece verdades com certeza. Al-Fārābī acredita que, entre os gregos, essa arte foi alcançada por Platão:

Platão foi o primeiro a conhecer os métodos demonstrativos e os distinguir dos métodos dialético, sofístico, retórico e poético. Contudo, do seu ponto de vista, eles se distinguiam no uso e de acordo com o sujeito, e em termos da orientação que ele recebia a partir das suas considerações próprias durante o descanso e da sua inteligência superior natural. Ele não prescreveu regras universais para eles. Posteriormente, Aristóteles prescreveu tais regras em seu livro *Segundos analíticos*. ([*Retórica*] 55.13-17)

Era um lugar-comum nas escolas neoplatônicas que o ponto alto da lógica eram os *Segundos analíticos* com o tratamento do conhecimento acompanhado de certeza. Os neoplatônicos também consideravam que Aristóteles havia organizado seu *Organon* de modo que o caminho até esse cume, por meio das *Categorias*, do *De Interpretatione* e dos *Primeiros analíticos*, reunisse as ferramentas da lógica, e o movimento descendente, dos *Segundos analíticos* para os textos subsequentes, permitisse que o aluno aplicasse essas ferramentas nos métodos demonstrativos, dialéticos, sofísticos, retóricos e poéticos. Al-Fārābī herdou essa visão de Aristóteles; veja [Aristóteles] pp. 82-93.

Ele também herdou o zelo das escolas neoplatônicas em catalogar os ingredientes da lógica. Assim, em [*Letras*], ele catalogou as artes lógicas de acordo com as necessidades sociais que as trouxeram à existência, enquanto, em [*Aristóteles*], ele as catalogou de

acordo com os livros do *Organon* que Aristóteles dedicou a elas. Esses dois princípios de classificação levaram essencialmente às mesmas divisões entre as artes lógicas. Porém, às vezes ele usava princípios que faziam distinções em lugares diferentes. Por exemplo, em [*Silogismo*], ele classificou os tipos de lógica pelos silogismos (ou seja, inferências de duas premissas) que eles usavam; abordaremos essa classificação na Seção 6 abaixo. Em outros lugares, ele classificou os tipos de lógica pelos tipos de premissa que eles aceitam em seus silogismos.

Todos os tipos de lógica, mesmo os tipos menos silogísticos, devem ter regras sobre o que adotar como premissas iniciais. No caso da retórica, a praticidade implica que o orador deve escolher premissas que o público aceitará; da mesma forma, na dialética, faz sentido começar com premissas que tenham alguma plausibilidade. Al-Fārābī acredita que, na prática, a comunidade insistirá em restrições que acrescentem uma nota de objetividade: por exemplo, que os especialistas concordem com a premissa ou que ninguém discorde positivamente dela. Ele formula algumas condições nesse sentido, incluindo o fato de que as premissas devem ser pelo menos “padrão” (*masshūr*) ou “recebidas” (*maqbul*). (Para uma discussão sobre essas condições e onde elas se aplicam, consulte Aouad 1992 e Black 1990: Capítulo 5A. Chatti 2017 analisa como al-Fārābī cataloga os pontos de partida das inferências na lógica hipotética. Kleven 2023 estuda o tratamento dos pontos de partida do raciocínio em alguns dos ensaios introdutórios de al-Fārābī e acrescenta algumas informações interessantes sobre os manuscritos).

O raciocínio retórico pode ser o mais difícil de entender, especialmente quando as [*Letras*] sugerem que o trabalho do retor se

conclui quando ele ou ela persuade o público. Certamente, esse objetivo poderia ser alcançado por meios que não envolvam lógica alguma. No entanto, recentemente, passou-se a aceitar que o ensaio latino [*Didascalía*] publicado na [*Retórica*] é provavelmente uma tradução do prólogo do perdido *Longo comentário sobre Retórica*, de al-Fārābī. De fato, a obra vai muito além de observações vagas sobre métodos de persuasão; ver Woerther 2020. Por exemplo, al-Fārābī observa que o raciocínio médico sobre quais remédios aplicar a um indivíduo inválido específico e o raciocínio agrícola sobre como aumentar o rendimento de um campo em particular não podem ser demonstrativos, pois se aplicam apenas a esse indivíduo em particular (inválido ou campo); portanto, temos que considerá-los como raciocínios retóricos (Woerther (2020, p. 346)). Por esta avaliação, grande parte do raciocínio de nossos especialistas mais respeitados deve ser considerado retórico.

Nas seções 23 e 24, no final dos *Primeiros analíticos* ii, Aristóteles discute o argumento por indução e o argumento por analogia, com o objetivo de mostrar que ambos são redutíveis ao silogismo. Como o [*Silogismo*] é um epítome dos *Segundos analíticos*, al-Fārābī encerra o livro com algumas seções nas quais ele apresenta suas próprias reduções da indução e da analogia ao silogismo. Alguns manuscritos do [*Silogismo*] e alguns manuscritos da obra posterior [*Breve silogismo*]¹¹ incluem um par de ensaios aos quais nos referiremos como Apêndice; o primeiro ensaio é sobre o dispositivo lógico de “transferência” e o segundo é sobre a aplicação desse dispositivo para

¹¹ Consulte a Seção 2.8 de Chatti e Hodges 2020 para obter mais informações sobre o vocabulário lógico de al-Fārābī e suas fontes.

reduzir argumentos na jurisprudência islâmica (*fiqh*) a silogismos. No primeiro desses dois ensaios, al-Farabi se refere a uma série de formas de argumento nomeadas (por exemplo, “transferência do observado para o não-observado”), e está claro que ele está se referindo a debates anteriores sobre essas formas de argumento; mas não há acordo sobre se os debates ocorreram nos círculos médicos do Império Romano ou na teologia islâmica.

Uma vertente específica desse complexo é uma distinção que al-Fārābī faz entre duas formas de analogia, que ele descreve como *tahlīl* e *tarkīb*, respectivamente. Alguns autores leram essas palavras como “análise” e “síntese”, respectivamente, e tentaram lê-las como descrições de dois tipos diferentes de prova formal. Contudo, isso certamente está errado já que a distinção que o próprio al-Fārābī faz entre os dois tipos de argumento não é sobre a forma da prova resultante, mas sobre os critérios de sucesso na busca por um termo médio. O próprio al-Fārābī está um pouco em conflito nesse ponto; em lealdade a Aristóteles, ele quer enfatizar a redução ao silogismo, mas o ponto que ele levanta sobre a busca, que é central para sua aplicação ao *fiqh* no segundo ensaio, não é sobre a forma da prova silogística final. (Veja Chatti e Hodges 2020 para obter mais detalhes sobre o *Apêndice*, e Hodges 2020 para saber sobre o crescente interesse em algoritmos de busca nesse período.)¹²

¹² Chatti e Hodges 2020 coletam na Seção 2.7 as evidências de que o [*Breve silogismo*] é uma versão corrigida do [*Silogismo*] e não o contrário. A Seção também sugere que o Apêndice foi escrito após o restante do [*Silogismo*]; então al-Fārābī passou a sentir que o Apêndice funcionaria melhor se fosse anexado a uma descrição mais breve da lógica silogística, e então ele abreviou o [*Silogismo*] para [*Breve silogismo*].

Outras observações comparando a dialética de al-Fārābī com o *fiqh* islâmico podem ser encontradas em Gyekye (1989) e Young (2017: 539-543).

5 Solicitações e questões

Al-Fārābī explicou que a linguagem surgiu da necessidade de comunicar solicitações. Solicitações e questões de vários tipos são uma característica central de seu pensamento. No [*Debate*] 43.2f, ele distingue dois tipos principais de solicitação: aquelas que são solicitações de um compromisso e aquelas que são solicitações de conhecimento ou informação. Essa divisão corresponde aos papéis das solicitações no debate e na ciência, respectivamente. Começaremos com o debate.

4.1 Questões no debate

Al-Fārābī cita Aristóteles dizendo que o objetivo principal do debate é refutar os pontos de vista propostos; chegar a um acordo é um objetivo secundário ([*Debate*] 14.7-9). Consequentemente, as regras do debate estabelecem que um dos debatedores, conhecido como “questionador” (*sā’il*), tenha o papel de refutar os pontos de vista oferecidos pelo outro debatedor (o “respondente”, *mujīb*). Também é tarefa do questionador obter do respondente compromissos com declarações. (Comprometer-se é chamado de “conceder” ou “submeter-se”, *taslīm*.) O questionador deve então tentar refutar essas

afirmações e o respondente deve tentar defendê-las. O questionador obtém um compromisso ao apresentar ao respondente um par de possibilidades incompatíveis, e o respondente deve escolher qual possibilidade defender. Esse par de possibilidades incompatíveis é chamado de “o que foi procurado” (*maṭlūb*, em latim *quaesitum*) ou a “questão” (*mas’ala*).

O caso mais simples é quando o questionador exige que o respondente se comprometa com uma posição sobre se algum conceito primário é instanciado no mundo. Por exemplo, “existe ou não existe um vácuo?” Mais complicada, pois combina dois conceitos, é uma pergunta como “o céu é esférico ou não?”. Mais bizarro ainda, “pedra e humano, qual dos dois é animal?” ([*Debate*] 43.16-20). Quando o respondente assume uma posição, o questionador deve elaborar um silogismo cuja conclusão contradiga a posição e, em seguida, tentar fazer com que o respondente se comprometa com as premissas desse silogismo e com sua validade. O respondente tem permissão para contestar qualquer um desses pontos, e, então, os dois participantes trocam de papéis.

Al-Fārābī comenta que as regras do debate foram consideradas úteis para outros fins além de resolver diferenças de opinião. Por exemplo, na ciência demonstrativa, o debate treina os participantes para que sejam pensadores ágeis e sistemáticos; ele elimina o absurdo sofístico e fornece conclusões *prima facie* que podem ser verificadas por métodos demonstrativos. De fato, não é humanamente possível chegar à verdade filosófica sem participar de um debate ([*Debate*] 29.21-38.3). A relação entre o questionador e o respondente pode servir de modelo para a relação entre professor e aluno, desde que não se

trate apenas de passar informações de professor para aluno. Também pode ser uma base para a pesquisa colaborativa ([*Demonstração*] 77.1-83.9).

4.2 Questões em busca de informação

O tratamento dado por al-Fārābī às questões em busca de informação é fortemente influenciado por dois contextos nos quais o *Organon* de Aristóteles usa palavras interrogativas. O primeiro deles é nas *Categorias*, onde Aristóteles (pelo menos como al-Fārābī o lê) classifica conceitos primários sob os dez gêneros supremos. Aristóteles explica sua classificação parcialmente por meio de palavras interrogativas: “quanto” (árabe *kam*), ‘como’ (*kayfa*), ‘onde’ (*ayna*), ‘quando’ (*matā*). Al-Fārābī toma nota da maioria dessas palavras interrogativas e acrescenta mais duas: “o que” (*mā*) e ‘qual’ (*ayyu*) ([*Letras*] (166) 165.17, (183) 181.16.) Em [*Expressões*] 47.5-12, ele observa que as respostas a algumas dessas perguntas podem ser classificadas pela palavra da pergunta ou por uma palavra derivada dela: “quantidade” (*kamiyya*), “qualidade” (*kayfiyya*), “quididade” ou “essência” [*whatness*] (*māhiyya*). (Veja a discussão sobre essas perguntas em Diebler 2005.)

O segundo contexto é o segundo livro dos *Segundos analíticos*. Nas linhas iniciais desse livro, Aristóteles lista as quatro “coisas que buscamos”, a saber, que é assim (*annahu yūjadu*), por que é (*li-mādhā*), o que é (*mā*) e qual é (*ayyu*). Nas [*Letras*] (210) 200.16 al-Fārābī acrescenta a pergunta “é o caso que” (*hal*), a qual transforma o “que é” de Aristóteles em uma questão.

Grandes partes das [*Expressões*] e das [*Letras*] são dedicadas a explicar como podemos obter informações filosóficas levantando essas e outras questões semelhantes.¹³ Assim, para cada conceito primário, podemos perguntar “O que é”? Al-Fārābī define o gênero (*jins*) do conceito como sendo a resposta a essa pergunta. Ao perguntar “qual coisa” (nesse gênero), obtemos uma descrição mais específica que fornece as espécies (*naw'*) abaixo do gênero. Al-Fārābī explica como outras questões podem obter as diferenciações e as definições de conceitos. A “essência” (*dhāt*) de um conceito consiste nos conceitos incluídos na definição do conceito; esses conceitos na essência também são descritos como “constitutivos” (*muqawwim*) do conceito.

Al-Fārābī se esforça para nos convencer de que as perguntas dos filósofos são uma extensão natural das perguntas cotidianas. (Diebler, 2005, faz uma comparação plausível com a filosofia da linguagem comum). Contudo, esse esforço não é bem-sucedido. Em que contexto cotidiano perguntaríamos, a respeito de uma tamareira, “o que é isso?” e aceitaríamos a resposta “é um corpo”? ([*Letras*] (167) 166.16). O resultado é que al-Fārābī levanta involuntariamente problemas que ainda ressoam na filosofia das questões. Compare “é um corpo” com a resposta “[ele] é uma pessoa que tem mais de três polegadas de altura” discutida por Cross e Roelofsen 2018.

¹³ Entre os autores modernos que parecem não perceber a importância da diferença na estratégia de investigação estão Gyekye 1989, Lameer 1994 e Rashed 2020.

5 A definição de lógica

Em sua [*Demonstração*] (64.5-7), al-Fārābī nos diz:

Duas artes ou ciências diferem por terem sujeitos (*mawḍūʿ*) distintos. Se seus sujeitos são idênticos, então as artes ou ciências são idênticas; se seus sujeitos são diferentes, então as artes ou ciências são diferentes. Seus sujeitos podem diferir por terem características diferentes (*aḥwāl*, singular *ḥāl*) ou em si mesmos.

Assim, uma arte ou ciência – al-Fārābī está muito pouco preocupado com a diferença entre as duas – estuda algumas entidades chamadas de sujeitos, e atribui a essas entidades algumas características. Como outros aristotélicos, al-Fārābī alterna entre dizer (por exemplo) que os sujeitos da aritmética são números e que o sujeito da aritmética é o número; as duas locuções significam o mesmo.

Nas seções 11-18 das [*Letras*], al-Fārābī se compromete a identificar várias artes ou ciências nesses termos, a saber, “a arte da lógica e as ciências da natureza, política, matemática e metafísica”. O primeiro passo é identificar seus sujeitos. Em todos esses casos, diz ele, os “sujeitos primários” são os conceitos primários ([*Letras*] 66.2of). Por exemplo, na matemática, estudamos os conceitos primários do ponto de vista da quantidade, abstraindo de suas outras características ([*Letras*] (15) 67.19-68.5). (Consulte Druart 2007 e Menn 2008 sobre a importante questão de como a metafísica se encaixa nesse quadro).

Al-Fārābī nos diz quais características dos conceitos primários são estudadas na lógica:

Na medida em que [os conceitos primários] são significados por expressões, e na medida em que são universais, e na medida em que são predicados ou sujeitos, e na medida em que são definidos em termos uns dos outros, e na medida em que são questionados e tomados em uma pergunta sobre eles, eles são lógicos. Eles são tomados de modo a investigar os compostos deles, um com o outro, onde as coisas mencionadas acima se ligam a eles, e as características dos compostos depois de terem sido compostos. ([*Letras*] (12) 67.1-5).¹⁴

Ele não dá exemplos, mas aqui está um. Em seu livro [*Silogismo*] 27.6f, ele afirma que o seguinte argumento é um silogismo válido:

Nenhuma pedra é um animal.

Algum corpo é um animal.

Isso resulta em: algum corpo não é uma pedra.

¹⁴ Os capítulos III e IV em Rescher 1968 são úteis para entender como al-Fārābī usou perguntas como uma ferramenta de classificação na lógica. A rigor, os capítulos de Rescher são sobre Yahyā bin ‘Adī e Avicena, provavelmente ambos escritos depois de al-Fārābī; a publicação das [*Letras*] em 1968 chegou tarde demais para que Rescher pudesse aprender com ela como al-Fārābī contribuiu para o uso de perguntas na filosofia. Rescher especula sobre as possíveis origens estoicas desse uso de perguntas. Uma fonte provável mais próxima de al-Fārābī é Paulo, o Persa, do século VI, que em sua *Logica* (7.5-7 do texto latino) nos diz: “Se nos perguntarem ‘O que é um cavalo?’, responderemos ‘É um animal’, e assim ‘animal’ é predicado dele como parte de sua essência”.

Podemos parafrasear sua afirmação:

(*) Se uma primeira sentença for considerada negativa universal com o sujeito “pedra” e o predicado “animal”, e uma segunda sentença for afirmativa existencial etc., e uma terceira sentença etc., então a terceira sentença decorre das duas primeiras.

Essa paráfrase (*) ilustra por que “predicado” e “sujeito” estão listados entre as características lógicas, e também por que a lógica deve considerar compostos de conceitos primários (já que as três sentenças expressam proposições que são compostos de conceitos). A referência de Al-Fārābī a ser “questionado e levado a uma pergunta sobre eles” pode se referir tanto a perguntas dialéticas quanto a perguntas que extraem informações sobre conceitos, ou possivelmente a ambas.

Os recursos listados como característicos da arte da lógica são conceitos que classificam outros conceitos e, portanto, são conceitos secundários. Isso distingue a lógica da matemática e das ciências naturais. Por exemplo, a ciência natural encontra causas, mas essas causas “não estão fora das categorias” ([*Letras*] (16) 68.17).

Ao descrever conceitos primários simples como os sujeitos “primeiros” ou “primários” da lógica, al-Fārābī sugere que pode haver outros sujeitos da lógica. Isso faz sentido; por que as regras da lógica não deveriam se aplicar a conceitos secundários tanto quanto a conceitos primários? De fato, a maneira como al-Fārābī estabeleceu as coisas permitiria que ele explicasse como isso deveria acontecer. As leis sobre conceitos secundários precisarão de conceitos terciários.

Contudo, não há necessidade de reafirmar as leis da lógica usando conceitos terciários porque “as características que se ligam aos conceitos primários são exatamente as mesmas que se ligam aos conceitos secundários”, e assim por diante ([*Letras*] (9) 65.16f).

Há uma crítica óbvia à definição de lógica de al-Fārābī, a saber, que as características que ele lista são muito vagas. Por exemplo, como poderíamos usar sua lista para determinar se a arte da poesia é ou não parte da lógica? O verdadeiro problema é que, para o próprio al-Fārābī, com sua herança neoplatônica, a lógica consiste em tudo o que Aristóteles disse no *Organon*, e al-Fārābī nunca chega perto de encontrar qualquer forma abstrata de caracterizar esse corpo de material.¹⁵

Al-Fārābī fornece uma caracterização ainda mais vaga dos assuntos da lógica em seu [*Catálogo*] (59.9-11):

Quanto aos sujeitos da lógica, sobre os quais ela fornece regras, eles são conceitos na medida em que as expressões os significam, e expressões na medida em que elas significam conceitos.

Essa definição poderia ter sido copiada de um texto da tradição neoplatônica.

Voltamos brevemente à questão de por que al-Fārābī inclui o sujeito das categorias em um programa de lógica. Os comentários na

¹⁵ Nas [*Categorias*] 116.17-117.1, al-Fārābī fornece uma lista semelhante de maneiras de “tomar conceitos primários” na lógica: que eles são universais, dão informações sobre coisas percebidas (por exemplo, o que ou quais são as coisas percebidas), são significados por expressões, um é mais amplo do que outro, são predicados ou sujeitos.

tradição alexandrina normalmente começavam com uma declaração do propósito do material a ser discutido. O epítome de Al-Fārābī [*Categorias*] não tem tal declaração, mas os fragmentos sobreviventes do [*Comentário às Categorias*], mais longo, abordam a questão. Eles nos dizem (p. 196) que as *Categorias* de Aristóteles tinham a intenção de catalogar os conceitos primários universais simples, mas Aristóteles achou suficiente catalogar os dez gêneros supremos. Algumas pessoas (p. 202) não achavam que as *Categorias* eram especificamente destinadas à lógica; mas “sob as condições que mencionamos, o conteúdo das *Categorias* acaba sendo uma parte específica da lógica”. Contudo, de fato, tais condições não foram mencionadas, pelo menos nos fragmentos remanescentes. O que precisa ser mostrado é que as características (o *aḥwāl*) das categorias estudadas no primeiro livro do programa de estudos são aquelas que servirão a algum propósito em livros posteriores. Contudo, essa questão não é abordada de forma alguma. Al-Fārābī a aborda na [*Retórica*] 87.16-89.4, onde ele diz que os termos das premissas podem estar em qualquer um dos dez gêneros supremos, em qualquer combinação. Isso apenas confirma a suspeita de que os gêneros supremos são irrelevantes para o raciocínio lógico.

6 Ferramentas para inferência

Nesta seção, examinamos brevemente os sistemas formais de lógica de al-Fārābī. Pressupomos algum conhecimento da silogística de Aristóteles, como em Smith (2022). Al-Fārābī discute quatro

sistemas lógicos: 6.1 silogismos categóricos, 6.2 silogismos hipotéticos, 6.3 silogismos modais, 6.4 silogismos demonstrativos.

6.1 Lógica categórica

No [*Silogismo*] e no [*Breve silogismo*], Al-Fārābī reconhece três figuras de silogismos categóricos, seguindo Aristóteles.¹⁶ Nessas três figuras, ele reconhece, respectivamente, quatro, quatro e seis modos válidos, conforme listado por Smith (2022), mas nem sempre na mesma ordem. (Por exemplo, no [*Silogismo*] ele coloca *Darii* antes de *Celarent*). Seguindo Aristóteles novamente, ele considera os silogismos da primeira figura como “perfeitos”, ou seja, autoevidentes e sem necessidade de justificação. Para os modos da segunda e terceira figuras, ele dá justificativas por redução à primeira figura, seguindo principalmente Aristóteles. (A principal diferença dele em relação a Aristóteles nessas justificativas é que ele nunca usa a prova por *reductio ad absurdum*, embora reconheça que tais provas são válidas).

¹⁶ A ideia de caracterizar a lógica não apenas por seus sujeitos, mas também por suas características relevantes (*aḥwāl*) parece ser nova em al-Fārābī. Ele antecipa parcialmente o projeto moderno de caracterizar a lógica fixando o que é uma “noção lógica”, como em MacFarlane 2017. Mas há uma diferença importante: as “noções lógicas” modernas são as noções usadas em inferências lógicas, enquanto as “características lógicas” de al-Fārābī são as características usadas na lógica para discutir palavras e conceitos. Em termos gerais e no jargão atual, o projeto moderno é caracterizar as linguagens de objeto da lógica, enquanto al-Fārābī visa caracterizar sua metalinguagem. Um século depois, Avicena aceita o uso de características (*aḥwāl*) de al-Fārābī para demarcar a lógica, mas sua lista de características lógicas é muito mais precisa; veja seu Madkhal 15,5-8 e sua discussão mais completa em *Ta'liqāt* 502.3-505.14. Para Avicena, as características são aquelas usadas para descrever os sistemas formais de lógica que o próprio Avicena estuda.

A justificativa de Aristóteles para *Darapti*¹⁷ se baseia na implicação de conversão: de “Todo B é um A” infere-se “Algum A é um B” (cf. [Silogismo] 30.3). Essa implicação não se sustenta se permitirmos que “Todo B é um A” seja verdadeiro quando não há Bs. Consequentemente, al-Fārābī declara que “Todo B é um A” é falso a menos que haja pelo menos um B ([Categorias] 124.14). Embora, às vezes, ele pareça esquecer que disse isso, ele é o primeiro lógico de que se tem registro de ter explicitado essa implicação de “Todo B é um A”.

Provavelmente, a principal diferença dele em relação a Aristóteles quanto aos silogismos categóricos é seu tratamento dos pares de premissas formais (ou seja, com letras para termos) em que Aristóteles diz que “nenhum silogismo ocorre”, no sentido de que nenhuma conclusão silogística se segue validamente. Al-Fārābī chama esses pares de premissas de “improdutivos” (*ghayr muntij*). Aristóteles usou o fato de que as regras de inferência válidas preservam a verdade como um meio de provar a improdutividade de um par de premissas formais; para qualquer conclusão proposta, ele encontrou substantivos que poderiam ser colocados para as letras, de modo que as premissas fossem verdadeiras e a conclusão falsa. Durante o período do império romano, desenvolveu-se uma tendência para que os

¹⁷ Um silogismo típico de quarta figura é:

Todo A é um B. Todo B é um C. Logo, algum C é um A.

(Portanto, as letras seguem a ordem *ABBCCA*). No início do século XII, Abū al-Futūḥ Hamadānī (também conhecido como Ibn al-Ṣalāh), que parece ter sido o primeiro lógico a trabalhar seriamente na quarta figura, relatou que tinha ouvido falar de um livro de al-Fārābī sobre a quarta figura, mas acrescentou que nunca o tinha visto (Rescher 1966: 53). Não há nenhum livro desse tipo nas listas árabes clássicas das obras de al-Fārābī e, embora ele não seja facilmente classificado, isso parece fora de seu caráter.

lógicos ignorassem essas provas e recorressem às “leis do silogismo”, que supostamente dariam condições necessárias e suficientes para que um par de premissas fosse produtivo (cf. Lee 1984: 119f). Isso era geralmente um lapso do rigor do trabalho de Aristóteles porque os argumentos dados para justificar as leis do silogismo eram de um padrão inferior. Embora al-Fārābī mencione brevemente o método de contraexemplo de Aristóteles ([*Silogismo*] 20.2-5), na prática, ele se baseia inteiramente nas leis do silogismo. Em contraste, os textos lógicos anteriores de Paulo, o Persa, e Ibn al-Muqaffa’, ambos herdeiros da visão alexandrina, copiaram as provas de improdutividade de Aristóteles na lógica categórica com total rigor formal.

Para uma discussão mais aprofundada sobre os silogismos categóricos de al-Fārābī, veja Chatti e Hodges 2020 e Chatti 2019.

6.2 Lógica hipotética

Uma sentença hipotética consiste em duas sentenças mais curtas unidas, como na forma conectada (*muttaṣil*) “Se p então q ” ou na forma separada (*munfaṣil*) “Ou p ou q ”. Para a lógica dessas sentenças, al-Fārābī limita sua atenção quase que inteiramente a inferências simples como *modus ponens*:

Se essa coisa visível é um ser humano, então é um animal; mas é um ser humano. Logo, é um animal

ou uma inferência com disjunção exclusiva:

Esse número é par ou ímpar; mas é par. Logo, não é ímpar.

O tratamento dele é bastante semelhante ao conteúdo do *De syllogismis hypotheticis* de Boécio de modo que eles devem ter se baseado em uma fonte comum, agora perdida.

Al-Fārābī indica que as sentenças hipotéticas podem ser encadeadas de modo a formar “silogismos compostos”, como, por exemplo, em

Ou p ou q . Se p então não r . Se não r então s . Se s então t . Não t .
Logo q .

Isso formaliza um argumento em seu [*Breve silogismo*] 90.6-9. Ele também dá exemplos de silogismos categóricos encadeados – embora eles já possam ser encontrados em Aristóteles.

6.3 Lógica modal

Não há quase nenhuma menção a silogismos modais em nenhuma das obras remanescentes de al-Fārābī. Ele deve ter discutido os silogismos modais em seu [*Comentário aos Primeiros analíticos*]; mas a parte relevante desse trabalho foi perdida e temos que confiar nas citações de Avicena, Averróis e Maimônides. As citações entre elas

nos falam de apenas uma disposição silogística modal que al-Fārābī aceitou ou rejeitou.¹⁸

A partir do [*Comentário ao De interpretatione*] 193.3-19 e de citações em Maimônides, sabemos que al-Fārābī afirmou, contra Galeno, que a lógica com declarações de possibilidade é útil em artes práticas em que os resultados reais devem ser previstos, como a medicina, a agricultura e a navegação (Schacht & Meyerhof 1937: 67). À primeira vista, isso parece uma confusão entre possibilidade e probabilidade. No entanto, é mais provável al-Fārābī acreditasse que as leis da lógica modal poderiam ser ajustadas de modo a funcionar com “provavelmente” no lugar de um operador modal. De fato, al-Fārābī diz na [*Demonstração*] 44.20-22 que, em muitas das artes, “necessariamente todo *A* é um *B*” e “a maioria dos *As* são *Bs*” são tratados como equivalentes. (Contudo, isso não correlacionaria “provavelmente” com “necessariamente” em vez de “possivelmente”? Al-Fārābī não está aqui para responder a essa pergunta).

Há mais evidências de que al-Fārābī fez experimentos com outras formas de sentença na lógica modal. Tanto Avicena (Street 2001) quanto Averróis (Ibn Rushd, *Maqālāt* 102.13f) citam al-Fārābī como considerando premissas silogísticas contendo “na medida em que”, por exemplo, “todo *A* pode ser um *B* na medida em que é um *B*”.

A partir de Averróis (Ibn Rushd, *Maqālāt* 129.11-17), também sabemos que al-Fārābī observou que, para obter o silogismo

Todo *C* é um possível *B*.

Todo *B* é um possível *A*.

¹⁸ *Darapti*: Todo *B* é um *A*. Todo *B* é um *C*. Logo, algum *A* é um *C*.

Logo, todo *C* é um possível *A*.

(uma forma que Aristóteles aceitou como perfeita), precisamos que “todo *B*” na segunda premissa signifique “todo *B* possível”; caso contrário, os *Cs* podem ser *Bs* possíveis, mas não *Bs* reais, de modo que eles escapariam do quantificador da segunda premissa e, portanto, violariam o *dictum de omni*. A partir disso, al-Fārābī inferiu que, pelo menos nesse silogismo modal, Aristóteles pretendia que ‘todo *B*’ fosse lido como ‘todo *B* possível’.

Exatamente o que al-Fārābī quis dizer com o *dictum de omni* é difícil deduzir a partir do relato de Averróis. Contudo, o uso que al-Fārābī faz dele parece conter uma tentativa de dar uma justificativa teórica do conjunto de *Barbara*¹⁹ em contextos modais. Outra citação de Averróis (Ibn Rushd, *Maqālāt* 154.18f) mostra al-Fārābī usando o *dictum de omni* (novamente, presumivelmente, um argumento teórico de conjunto) para justificar um silogismo em que a premissa maior tem um sujeito negativo:

Uma escultura não é um animal.

O que não é um animal não é um ser humano.

¹⁹ O autor de [*Harmonia*], página 138 da tradução de Butterworth, diz que Aristóteles estava certo ao aceitar a inferência modal

Todo *A* é um *B*. Necessariamente todo *B* é um *C*. Logo, necessariamente todo *A* é um *C*.

Os diferentes argumentos de Lameer 1994, Rashed 2009 e Hodges 2019 tornam inseguro supor que esse autor seja al-Fārābī. Mas Avicena (Ibn Sīnā *Al-qiyās* 148.9-12, lido com Street 2001) confirma que al-Fārābī de fato aceitou esse modo silogístico.

Logo, uma escultura não é um ser humano.

Isso é *Celarent*²⁰, mas com o termo médio tornado negativo.

6.4 Lógica demonstrativa

Vimos acima, na Seção 3, que al-Fārābī acreditava que Aristóteles havia prescrito regras universais para o raciocínio demonstrativo em seus *Segundos analíticos*. Contudo, além de algumas discussões sobre técnicas para encontrar definições, as únicas regras que al-Fārābī nos oferece na [*Demonstração*] são silogismos categóricos no modo *Barbara* com partes extras acrescentadas. (Estes estão na seção [*Demonstração*] 33.1-39.4; eles são citados em Strobino 2019).

Isso é decepcionante, mas, pelo menos, fica claro de onde vêm as partes extras. O raciocínio demonstrativo fornece conhecimento certo, e na [*Certeza*] al-Fārābī escreve algumas condições necessárias e suficientes para a certeza. (Essas “condições de certeza” são listadas por López-Farjeat 2020 e discutidas por Black 2006). A condição que é relevante aqui é a última:

Se as condições anteriores se sustentam, não é por acidente que elas se sustentam. ([*Certeza*] 100.18.)

²⁰ *Barbara*: Todo A é um B. Todo B é um C. Logo, todo A é um C.

Celarent: Todo A é um B. Nenhum B é um C. Logo, nenhum A é um C.

Em outras palavras, elas se sustentam em razão da essência. Também em uma discussão sobre a demonstração na [*Obtenção*] 51.15-52.17 al-Fārābī nos diz que a demonstração deve proceder de alguns conceitos primários, e os conceitos em questão são aqueles que são respostas às perguntas “o que”, “por que”, “como”, “de que” e “para que”. Essas não são exatamente as perguntas listadas na Seção 4.2 acima, mas estão claramente nesse território. Mais uma vez, elas indicam que uma demonstração deve resultar das propriedades constitutivas dos assuntos em discussão, ou seja, das suas essências.

Suponha que tenhamos propriedades constitutivas de *A* e *B* que, entre elas, garantam que todo *A* é um *B* e, da mesma forma, propriedades constitutivas que garantam que todo *B* é um *C*. Então, por *Barbara*, sabemos que todo *A* é um *C*; mas, para a certeza demonstrativa, queremos que “Todo *A* é um *C*” seja garantido pelas propriedades constitutivas de *A* e *C*. Alguns dos silogismos de al-Fārābī confirmam que é assim, considerando diferentes tipos de propriedades constitutivas.²¹ Em alguns outros casos, as propriedades constitutivas não conseguem produzir as sentenças necessárias, e al-Fārābī comenta que o silogismo fornece o fato, mas não a causa.

Galston (1981) oferece razões para pensar que al-Fārābī pode ter considerado as provas demonstrativas um ideal distante a ser

²¹ Por exemplo, suponha que *B* seja uma cláusula de uma definição de *A* e que *C* seja uma cláusula de uma definição de *B*. Segue-se que todo *A* é um *B* e todo *B* é um *C* e, logo, todo *A* é um *C*. Mas é possível verificar que as suposições iniciais também dão que *C* é uma cláusula de uma definição de *A*; assim, a conclusão é demonstrada, não apenas provada. ([*Demonstração*] 33.18.)

alcançado somente após uma quantidade substancial de trabalho em nível dialético.²²

7 Consequência lógica

A definição mais sofisticada de silogismo de Al-Fārābī está nas [Expressões] 100.3-5: silogismo são

coisas que são organizadas na mente em uma ordem (*tartīb*) tal que, quando as coisas são colocadas nessa ordem, a mente, como resultado, vê-se inevitavelmente olhando para outra coisa da qual era ignorante antes, de modo que agora a conhece, e assim a mente está equipada para se submeter à coisa que olhou para baixo, exatamente como se [já] conhecesse essa coisa.

A referência à “ordem” deve ter algo a ver com a observação de Aristóteles nos *Tópicos* 156a22-26 de que, em um debate, o questionador às vezes pode enganar o respondente fazendo as perguntas na ordem errada. Contudo, ao trazer a noção de ordem para a definição do próprio silogismo, al-Fārābī abre um novo capítulo na

²² Chase 2007 cita Alberto Magno atribuindo algumas posições a al-Fārābī, e ele observa que essas posições vão na direção de dar uma cor neoplatônica e emanacionista ao tratamento da essência de al-Fārābī. As observações de Alberto poderiam sugerir que al-Fārābī escreveu mais sobre a lógica essencialista do que temos, possivelmente, em um *Comentário aos Segundos analíticos*. Essa é uma perspectiva interessante, mas, no momento, é apenas especulação. As referências de Alberto a al-Fārābī poderiam ser simplesmente relatos tendenciosos de observações na obra sobrevivente [Demonstração].

lógica (veja Hodges 2018 sobre isso e o desenvolvimento do tema por Avicena).

Para maior esclarecimento quanto ao entendimento de al-Fārābī sobre a consequência lógica, precisamos explorar o que ele diz sobre as regras lógicas. No [Catálogo] 53.5-9, ele nos diz:

A arte da lógica fornece, em geral, as regras cuja natureza é constituir o intelecto e guiar uma pessoa ao longo do caminho correto e verdadeiro em tudo onde pode haver erro conceitual, regras que protegem e guardam contra erros e deslizos e erros em conceitos, e regras por meio das quais se testam as coisas em conceitos onde não se pode confiar que não se cometerá um erro.

Contudo, esses são lugares-comuns no neoplatonismo.²³ Em outro lugar, al-Fārābī diz algumas coisas mais profundas sobre as regras da lógica, como se segue.

Lembre-se da Seção 3 acima que, no entendimento de al-Fārābī, os métodos corretos da lógica eram conhecidos na época de Platão, que os tinha “de acordo com o sujeito”, e foi Aristóteles quem os reformulou como “regras universais”. Muito provavelmente, ele tem a mesma coisa em mente quando diz que Aristóteles, nos *Primeiros analíticos*, considerava as sentenças declarativas “do ponto de vista de sua composição (*ta'lif*) e não de seu sujeito” ([*Comentário ao De*

²³ Seu uso pelo colega de al-Fārābī, Mattā bin Yūnus, irritou os linguistas árabes; cf. Street e Germann 2021 sobre o debate público entre Mattā e o linguista al-Sīrāfi. Versteegh (1997: 76-87), ele próprio um linguista, discute o mesmo episódio e o relaciona com as posições de al-Fārābī.

interpretatione] 53.3f). Aqui, o ponto que ele está defendendo fica claro se voltarmos ao exemplo do silogismo explicitado em (*) na Seção 5 acima. Essa é, na verdade, a segunda tentativa de al-Fārābī com essa forma silogística. Em sua primeira tentativa ([*Silogismo*] 26.11f), ele seguiu o estilo preferido de Aristóteles e usou as letras A, B, C no lugar das “sujeitos” pedra, animal e corpo, respectivamente. Portanto, uma paráfrase correspondente seria

(**) Para todos os conceitos primários A, B e C, se uma primeira sentença for tomada como negativa universal com o sujeito A e o predicado B, etc.

Aqui (**) é uma regra universal no sentido em que é para todos os A, B e C; as premissas e a conclusão não contêm sujeito e são composições simples.

Mallet (1994: 329-335) chama a atenção para uma passagem em [*Análise*] 95.5-8, onde al-Fārābī diz que explicará “como definimos o silogismo” e como ele é usado.

Em primeiro lugar, é por meio do conhecimento dos tópicos, que são as premissas universais cujos particulares (*juz'yyāt*) são usados como premissas principais em um silogismo e em cada arte separada.

Se “particulares” significam o que geralmente significam em tal contexto, ou seja, declarações quantificadas existencialmente, então, isso está errado: declarações quantificadas existencialmente quase nunca são premissas principais em silogismos. Contudo, como Mallet

aponta, a passagem faz sentido se as “premissas universais” forem afirmações como (**) e seus “particulares” forem afirmações correspondentes da forma (*). Assim, al-Fārābī está dizendo que os silogismos da linguagem natural são validados por serem instâncias de regras universais que afirmam que todos os argumentos de uma determinada forma são válidos. Se essa for uma leitura correta, isso faz de al-Fārābī um lógico formal em um sentido forte. E, de fato, alguns escritores escreveram sobre o “formalismo” de al-Fārābī (Zimmermann 1981: xl).

Entretanto, há motivos para certa cautela. Como mostra o artigo de Mallet, al-Fārābī, em sua discussão posterior dos tópicos, tanto no [*Análises*] quanto no [*Debate*], parte em direções completamente diferentes (que são complexas demais para serem seguidas aqui, mas veja Hasnawi 2009 e Karimullah 2014). Além disso, al-Fārābī tem o hábito de justificar inferências por referência a informações do mundo real sobre seus termos (ou seja, seu sujeito) que não estão contidas nas premissas. Ele faz isso com a forma silogística Baroco ([*Silogismo*] 27.8-12, [*Breve silogismo*] 79.5-12), e há um exemplo de uma premissa no [*Comentário ao De Interpretatione*] 136.10.²⁴ Em outros lugares, ele brinca com as “formas” dos argumentos, por exemplo, reduzindo uma versão de indução de muitas premissas a um silogismo categórico de

²⁴ Outros exemplos poderiam ser adicionados, por exemplo, a observação de al-Fārābī no [*Comentário aos Primeiros analíticos*] 272.6f para o efeito de que, a partir da falsidade de “Nenhum A é um B”, não podemos inferir a verdade de “Todo A é um B”, *exceto no sujeito necessário*. Para as implicações complexas dessa observação, que revelam uma tensão entre a cogência lógica e a lealdade a Aristóteles, consulte Hasnawi 2012.

duas premissas sem dar qualquer indicação de como uma série de premissas é reduzida a uma única ([*Silogismo*] 35.14-18).

Al-Fārābī frequentemente se refere a “regras universais”. No entanto, elas não precisam ser leis que possam ser demonstradas como válidas sem exceções. Veja, por exemplo, seu ensaio [*Cânon*s] que termina (272.16) com uma declaração de que o trabalho apresentou “regras universais” de poesia. A obra consiste principalmente em classificações de diferentes tipos de poesia, juntamente com definições de termos usados na análise da poesia e uma ampla comparação com as artes decorativas. Essas “regras” são, na melhor das hipóteses, coisas que uma pessoa que aspira a trabalhar na teoria da poesia deve saber.

De qualquer forma, o único tipo de justificativa que al-Fārābī oferece para as regras lógicas é que elas foram consideradas úteis para determinados fins na comunidade que as utiliza (cf. Seção 3 acima). Em suma, al-Fārābī trata as regras formais da lógica como heurísticas e não como leis de uma teoria científica. Pode-se argumentar que al-Fārābī é um dos criadores do que hoje é conhecido como “lógica informal”, como nos textos de Hitchcock (2017) e Walton (1989). O papel central que ele dá ao diálogo o coloca no mesmo lugar que o livro de Walton.

8 Verdade e falsidade

Al-Fārābī define um conceito como “verdadeiro” (*ṣādiq*) se ele for o mesmo (*bi-‘aynihi*) no mundo externo e na alma ([*Letras*] (88) 116.3f).

Para que essa definição faça sentido, o conceito não precisa ser proposicional. Por exemplo ([*Letras*] 118.5f), o conceito “vácuo” não é verdadeiro porque existe apenas na mente e não no mundo externo (Abed (1991: 111-115) discute a relação entre existência e verdade em al-Fārābī).

Al-Fārābī usa com bastante frequência o substantivo derivado causativo *taṣdīq*, que tem uma gama de significados entre “verificação” (ou seja, obter certeza de que uma coisa é verdadeira) e “assentimento” (ou seja, tratar uma coisa como verdadeira). Al-Fārābī expõe essa distinção na [*Demonstração*] 20.4-21.12. Ele também aponta para a gama de significados de *taṣdīq* em [*Obtenção*] 90.6f: pode ocorrer “tanto por meio de demonstração certa quanto por meio de persuasão”. Presumivelmente, a demonstração certa traz a verificação e a persuasão traz o assentimento.

Nas [*Expressões*] 86.17-87.4, al-Fārābī nos diz que o ensino tem três etapas: “conceituação” (*taṣawwur*), em que entendemos o que é o conceito e o que nosso professor está nos dizendo sobre ele; *taṣdīq*; e ‘comissionamento à memória’ (*hifẓ*).²⁵ Nas [*Demonstração*] 80.22, em outra passagem sobre o ensino, acrescenta que “Podemos buscar *taṣdīq* tanto de coisas simples quanto de compostas”. Para al-Fārābī, uma proposição é sempre composta, então ele está nos dizendo que conceitos não-proposicionais podem ser aceitos.

A posição de que tanto as proposições quanto os conceitos não-proposicionais podem ser verdadeiros é bastante profunda no

²⁵ Al-Fārābī leva o ensino muito a sério e o menciona com frequência em relação à lógica. Veja Haddad (1989: Capítulo 5), Günther 2010 e Rauf et al. 2013 para sua teoria da educação e Hasnawi (1985: seção III) para seus próprios métodos de ensino.

pensamento de al-Fārābī, embora ele reconheça que nem todos concordam com ela ([*Comentário ao De Interpretatione*] 52.13f). Por exemplo, essa posição permite que ele pense na definição de conceitos não-proposicionais e na demonstração de proposições como procedimentos que se sobrepõem; pode haver definições que sejam idênticas às demonstrações, exceto na ordem de suas partes ([*Demonstração*] 47.11).²⁶ Avicena, cem anos depois, considerou essencial distinguir entre conceitos não-proposicionais e proposicionais. Provocativamente, ele usou a própria terminologia de al-Fārābī de *taṣawwur* e *taṣdīq* para fixar a distinção; para Avicena, qualquer conceito pode ser conceitualizado, mas somente as proposições podem ser verificadas.²⁷

Uma frase pode ser alternada entre verdadeira e falsa com a adição de uma partícula negativa, por exemplo, “Não é o caso que” (*laysa*). Porém, é importante onde a partícula negativa é colocada; al-Fārābī discute uma série de casos, *ad hoc*, sem um padrão geral claro. Um caso que ele discute em detalhes é quando a negação é anexada a um substantivo, como quando formamos o substantivo “não-justo” a partir do substantivo “justo”. (Os adjetivos são contados como substantivos.) Seguindo Teofrasto (Fortenbaugh et al. 1992: 148-153),

²⁶ Por exemplo, na [*Demonstração*] 47.21-24, ele apresenta o que considera ser o mesmo material, primeiro como uma demonstração e depois como uma definição. A demonstração é a seguinte: “A nuvem contém um vento que ondula; logo, há um som nela; logo, a nuvem contém um som.” Ele continua: “Quando queremos usar essas mesmas partes como uma definição, alteramos a ordem e dizemos: ‘O trovão é um som em uma nuvem causado pela ondulação do vento nela’.”

²⁷ O par de noções *taṣawwur* e *taṣdīq* tem uma história complexa. Wolfson 1973 e Lameer 2006, as remontam às origens gregas, mas de maneiras diferentes. Lameer também as segue até Mullā Ṣadrā nos séculos XVI e XVII.

ele identifica esse tipo de negação como “metátese” (*‘udūlī*); ele considera a sentença metatésica resultante como uma afirmação, não uma negação. Nada pode ser tanto justo quanto não-justo, mas há coisas que não são nem uma coisa nem outra, por exemplo, bebês. Portanto, um bebê não é justo, mas também não é não-justo. Por uma razão semelhante, o bebê não é não-justo. Também é falso que o bebê seja justo e falso que ele não seja justo. Da mesma forma, é falso (e não sem sentido) que todo calor seja curvilíneo ([*Categorias*] 125.8). (Thom 2008 orienta por um caminho claro através dessas noções).

Antes de al-Fārābī, a metátese parece ter desempenhado pouco ou nenhum papel nas regras de inferência. Portanto, um exemplo em al-Fārābī com um termo sujeito metatésico é digno de nota:

Se todo humano é um animal, então todo não-animal é um não-humano.

Isso aparece nas ([*Análises*] 114.11f), onde ele o introduz como um tópico. (Fallahi 2019 discute esse exemplo).

Al-Fārābī sustenta que “Venha aqui” não é verdadeiro nem falso, mas “Você deve vir aqui”, que pode ser usado em seu lugar (*yaqūmu maqāma(hu)*), é verdadeiro ou falso ([*Breve De interpretatione*] 47.3-48.1). O motivo é que a primeira frase, ao contrário da segunda, tem a forma errada para ser verdadeira ou falsa. Ele poderia ser interpretado como se dissesse que todo comando tem o mesmo significado que alguma sentença indicativa, mas a verdade e a falsidade dependem da forma das palavras usadas, não apenas do significado. Porém, uma inspeção mais minuciosa mostra que ele usa a frase *yaqūmu maqāma* para algumas equivalências bastante fracas em que as duas sentenças

em questão definitivamente significam coisas diferentes. Por exemplo, ele usa a frase quando um questionador em um debate faz uma pergunta com uma afirmação metatésica no lugar de uma negação ([*Comentário ao De interpretatione*] 136.6). Suas palavras para diferentes tipos de equivalência (por exemplo, *bi-manzila*, “no mesmo papel que”, que será familiar aos leitores da linguística árabe clássica) merecem um estudo mais detalhado. Tendo escrito [*Expressões*] e [*Letras*], ele certamente merece que suas frases preposicionais sejam levadas a sério.

No [*Comentário ao De interpretatione*] 89.12-100.25, al-Fārābī apresenta uma visão distinta das afirmações sobre o futuro (cf. Adamson 2006, Knuuttila 2020). Em relação a uma batalha futura, a disjunção “A batalha ocorrerá ou não ocorrerá” é uma proposição necessária e, portanto, verdadeira. Contudo, como o futuro é indeterminado, nenhuma das sentenças “A batalha ocorrerá” e “A batalha não ocorrerá” é verdadeira; além disso, o lapso do valor de verdade é algo intrínseco ao mundo, não é apenas nossa ignorância. É verdade que, se Alá sabe que Zayd sairá de casa amanhã, então é verdade agora que Zayd sairá de casa amanhã, e essa implicação é uma verdade necessária. No entanto, a verdade necessária dessa implicação não implica a verdade necessária de sua conclusão e, portanto, Zayd ainda tem a liberdade de escolher. Al-Fārābī não deixa claro se ele está duvidando da inferência modal

Necessariamente se p então q . Necessariamente p . Logo, necessariamente q

ou se ele está admitindo que pode haver restrições sobre o que Alá necessariamente sabe. (Hasnawi [1985: 28f] relaciona essa passagem aos debates islâmicos sobre a presciência de Alá).

9 Fundamentos do árabe

Em várias obras, al-Fārābī analisa as características do árabe como idioma. Algumas dessas obras contêm comparações entre o árabe e outros idiomas: grego, siríaco, persa e sogdiano nas [*Letras*], grego e persa nos [*Comentário ao De Interpretatione*] e grego nas [*Expressões*]. Os comentários de al-Fārābī sobre o grego incluem várias traduções errôneas e observações gramaticais duvidosas, deixando claro que ele não lia grego (sobre o conhecimento de línguas de al-Fārābī, veja Zimmermann 1981: xlviii). Além disso, al-Fārābī tem uma forte tendência a classificar os idiomas como (1) árabe e (2) “outros idiomas”. Portanto, essas comparações estão longe de ser uma contribuição séria para a linguística comparativa, e nos perguntamos por que ele as inclui.

Ao ler as comparações, surge um padrão. Al-Fārābī parte de uma teoria do regime de conceitos (cf. Seção 2 acima), e sua principal preocupação é saber se o árabe reflete bem esse regime. O papel de “outras línguas” é sempre ilustrar como outras línguas refletem o regime de conceitos quando o árabe não o faz. Como diz Menn, “na prática, seu grego reconstruído serve como uma linguagem lógica ideal, ou seja, uma linguagem na qual a forma gramatical sempre acompanha a forma lógica” (2008: 68).

O ponto de partida de al-Fārābī são os conceitos necessários para as sentenças que aparecem em silogismos categóricos, tais como

Zayd é humano. Todo cavalo é um animal. Alguns cavalos não são pedra.

Aqui “Zayd”, “cavalo”, “animal”, “pedra” significam conceitos primários simples; o nome próprio “Zayd” significa um particular (*juzʿ*), e as outras três palavras significam universais (*kullī*). “Todo” e “algum” são quantificadores (*sūr*), e “é” é uma cópula (*rābiʿ*) que significa a conexão entre dois conceitos primários de modo a formar uma afirmação ou uma negação ([*Comentário ao De Interpretatione*] 102.17). Al-Fārābī agrupa todas essas palavras em duas classes: substantivo (*ism*) para aqueles que significam conceitos primários, e partícula (*ḥarf*) para o restante. (Os adjetivos contam como substantivos.) Ele deixa claro que as partículas são um grupo díspar e precisam de classificação adicional ([*Expressões*] 42.8-12).

Al-Fārābī introduz uma distinção entre conceitos que se aplicam a uma coisa permanentemente e aqueles (chamados de acidente, *ʿaraḍ*) que se aplicam apenas temporariamente. Como resultado, os conceitos têm um regime temporal e a linguagem deve refletir isso. Al-Fārābī está em sua forma mais *a priori* aqui, afirmando que o regime temporal dos conceitos deve ser representado por um sistema de três tempos: passado, presente e futuro. Não sabemos se ele simplesmente não notou outras maneiras pelas quais o tempo é representado na gramática árabe (por exemplo, tempos contínuos e construções do

mais-que-perfeito) ou se, por algum motivo, ele descartou essas características como marginais.

Em linhas gerais, seguindo Aristóteles, al-Fārābī acrescenta ao substantivo e à partícula uma terceira classe, a saber, o verbo (*kalima*). Um verbo expressa simultaneamente três partes de significado: um conceito primário simples, uma ligação copular e um tempo verbal (e, portanto, um tempo). Assim, em “Zayd andou”, o verbo “andou” expressa (i) o conceito primário “andar”, (ii) uma ligação desse conceito com o conceito de Zayd e (iii) um tempo verbal passado.

Apesar de seu ponto cego em relação aos tempos verbais, os comentários de al-Fārābī sobre verbos em árabe contêm alguns de seus melhores *insights* linguísticos. Por exemplo, ele observa que, como os tempos verbais são necessários apenas para falar sobre acidentes, não se deve esperar encontrar um verbo cujo conceito primário seja uma noção permanente, como “humano” (*insān*). Ele testa isso construindo um verbo a partir de “humano”, a saber, *ta’annasa*. Pelas regras do árabe, seria possível entender que ele significa algo com uma característica temporal, a saber, “tornar-se um humano” ([*Comentário ao De Interpretatione*] 34.4-9). Al-Fārābī também usa um argumento linguístico bastante sutil para mostrar que o árabe tem uma palavra que pode expressar o tempo verbal puro sem cópula ou conceito primário. Essa é a palavra *kāna*, como em “Zayd estava andando”, *zaydun kāna yamshī*. Podemos ver que não há cópula em *kāna*, ele nos diz, porque “Zayd está andando”, *zaydun yamshī*, já contém uma cópula no verbo *yamshī* ([*Comentário ao De Interpretatione*] 42.6-18). Encontramos até mesmo o início de uma análise da estrutura dos eventos na discussão de al-Fārābī sobre como

o tempo presente pode significar um ponto no tempo ou um intervalo ([*Comentário ao De Interpretatione*] 40.3-41.18).

10 Poesia e música

Para al-Fārābī, a teoria musical está próxima de ser uma arte silogística, juntamente com a retórica e a poesia:

[...] fica claro que [a arte teórica da música] tem muito em comum com a dos estudiosos das artes linguísticas dos povos de cada língua, e tem muito em comum com a arte da retórica e a arte da poesia, ambas partes da arte da lógica em muitas coisas. ([*Música*] 173)

A ligação com a poesia é clara, ele nos diz, já que a poesia é aperfeiçoada ao ser musicada. Além disso, há semelhanças formais: a poesia é formada pela concatenação de letras de um alfabeto finito, e a música é formada pela concatenação de sons de uma paleta finita. Al-Fārābī admite que, no caso da música, a paleta é ditada pela natureza, enquanto as letras de um alfabeto nacional são adotadas por convenção naquela nação ([*Música*] 120f). Contudo, ele observa que, em algumas culturas, a música que acompanha um poema é contada como parte do poema, e que isso pode ser justificado pelo fato de que,

às vezes, a métrica poética é sustentada pela música e não pelas palavras ([*Poesia*] 91.15-17).²⁸

Al-Fārābī nunca considera a música por si só como uma arte silogística. Há uma razão óbvia para isso, a saber, que a música não é feita de palavras, e os silogismos (pela definição de Aristóteles que al-Fārābī cita nos [*Silogismo*] 19.8) são uma forma de discurso verbal (*qawl*). Mas isso requer apenas que as premissas sejam verbais; a conclusão, tanto na definição de Aristóteles quanto na de al-Fārābī citada na Seção 7 acima, é simplesmente uma “coisa”. Já em Aristóteles, a conclusão de um silogismo prático é uma ação, não uma proposição. (Assim, Aristóteles, *De motu animalium* 7, 701a11: “As duas proposições resultam em uma conclusão que é uma ação”).

Em que sentido é verdade que a poesia contém palavras que obrigam a concordar com algo que não se sabia anteriormente? Al-Fārābī discute essa questão em três ensaios: [*Cânones*], [*Poesia*] e [*Proporção*]. Em todos eles, parte de sua resposta é que a poesia excita nossa imaginação e, assim, nos persuade a adotar certas atitudes.

Isso toma “silogismo” em um sentido muito fraco. Contudo, em todas as três obras, al-Fārābī também indica que a poesia contém texto que é “potencialmente” um silogismo. Seus únicos exemplos, na

²⁸ Para saber mais sobre a filosofia da música de al-Fārābī, veja Druart 2015/6 e 2022. Seu livro [*Música*] foi “não apenas ‘o mais importante tratado sobre a teoria da música oriental’, mas a maior obra sobre música que havia sido escrita até sua época.” (Farmer 1957: 460). Sua habilidade como intérprete era motivo de lendas; Netton (1992: 6) relata uma história em que ele fez uma plateia inteira dormir, inclusive o zelador, tocando em uma flauta de junco. Druart 2022 discute o tratamento detalhado de al-Fārābī sobre a música como uma ciência estruturada com os primeiros princípios; isso é esclarecedor para a filosofia da ciência de al-Fārābī em geral.

[*Proporção*] 505.22f, produzem silogismos categóricos inválidos na segunda figura, como segue (veja Aouad & Schoeler 2002):

1. A pessoa é bonita. O sol é bonito. Logo, a pessoa é um sol.²⁹
2. O fogo age rapidamente. A espada age rapidamente, isto é, para matar. Logo, a espada é um fogo.

Sua posição pode ser deduzida de várias maneiras diferentes; o leitor pode ter sugestões melhores do que as nossas. Contudo, aqui está, pelo menos, uma leitura que corresponde ao texto de al-Fārābī. Considere a seguinte linha de Abū Tammām em um poema escrito em 838 para celebrar uma vitória militar:

O conhecimento está nas lanças brilhantes que brilham
entre dois exércitos. (traduzido em Stetkevych 2002: 156)

Lendo isso no contexto, percebemos que o poeta está nos dizendo que as armas deram certeza por meio de uma vitória decisiva. O conhecimento é o que dá a certeza. Portanto, podemos expandir o texto pelo que ele nos traz à mente:

As lanças dão certeza. O conhecimento dá a certeza. Logo,
as lanças são conhecimento.

²⁹ Avicena (Ibn Sīnā *Al-qīyās* 57.11f) fornece uma ligeira variante desse silogismo como um exemplo de um silogismo poético. Ver Black 1989: 258.

Isso não é um raciocínio dedutivo. É uma verbalização de pensamentos que o poema traz à nossa mente. Explicando-o, somos levados a apreciar o fato de que a batalha resolveu a situação. O texto é um silogismo inválido da mesma forma que os dois exemplos de al-Fārābī acima, mas o fato de estar na segunda figura não está nem aqui nem ali.

Observe que, nesse caso, o poema fornece a conclusão, não as premissas. Portanto, ele se encaixa na descrição de Black (1990: 226) de que “O que aparece no produto final não é um silogismo poético [...] mas apenas sua conclusão”. Será que os ouvintes devem reconstruir as premissas do poeta por telepatia? Black deixa o problema em aberto, mas, na verdade, trata-se de um problema que já encontramos antes. No [*Silogismo*] 19.10f, al-Fārābī nos diz que

Um silogismo é composto apenas para alcançar um *quaesitum* que foi previamente definido; o *quaesitum* foi assumido primeiro e busca-se verificá-lo por meio de um silogismo.

Isso se aplica a vários contextos, por exemplo, quando o questionador em um debate tem a tarefa de encontrar um silogismo para refutar a alegação do respondente; “a indagação é sempre sobre um *quaesitum* cujo silogismo ainda não foi encontrado” ([*Debate*] 45.6). No caso poético, os ouvintes têm a tarefa de encontrar um termo médio que gere um silogismo poético; em nosso exemplo, o termo médio é “dar certeza”. E, novamente, as premissas geram a conclusão por sugestão imaginativa, não por dedução.

Ainda há alguns problemas com a explicação de al-Fārābī sobre silogismos poéticos. Primeiro, ele nunca diz que apenas a conclusão aparece no poema. Black (1990: 235-8) sugere que o silogismo prático pode ser uma chave para entender outros casos. Segundo, por que al-Fārābī diz nos [*Cânones*] 268.15 que “o discurso poético é, em todos os casos, absolutamente falso”? Isso é um exagero grosseiro e levanta a questão se um poeta pode realmente esperar que o público concorde com um pacote de mentiras. Parece que podemos lidar com esse problema. A declaração de al-Fārābī nos [*Cânones*] é uma típica frase de efeito neoplatônica, como testemunha o alexandrino Elias (*In Categorías Prooemium* 117.2-5):

Ou todas as premissas [do silogismo] são verdadeiras, tornando-o demonstrativo, ou são todas falsas e o tornam poético e mítico, ou algumas são verdadeiras e outras são falsas [...].

A posição mais madura do próprio al-Fārābī, na [*Proporção*] 506.3f, é que

A poesia não tem como objetivo contar mentiras ou não as contar; seu objetivo e propósito é despertar a imaginação e a paixão da alma.

E mesmo que algumas mentiras flagrantes ocorram, certamente admitiríamos (embora o próprio al-Fārābī nunca diga isso nos textos que temos) que uma afirmação falsa ainda pode conter verdade poética.

11 Bibliografia

11.1 Obras de al-Fārābī

[*Análise*] *Kitāb al-taḥlīl* (*Analysis*), em [*Lógica*] 2: 95-129.

[*Aristóteles*] “The Philosophy of Aristotle, the Parts of his Philosophy, the Ranks of Order of its Parts, the Position from Which he Started and the One he Reached.” Translated by Mohsin Mahdi from an Arabic manuscript in Istanbul. Mahdi’s Translation is Part III of his Book Mahdi 2001 (abaixo).

[*Obtenção*] *Kitāb taḥṣīl al-sa’āda*, Ja’far Āl Yāsīn (ed.), Beirut: Dār al-Andalus, 1981; Translated as “The Attainment of Happiness” in Mahdi 2001: 13-50.

[*Cânone*] “Fārābī’s Canons of Poetry”, A. J. Arberry (ed./trans.), 1938, *Rivista degli Studi Orientali*, 17(2): 266–278. (Árabe e tradução)

[*Catálogo*] *Iḥṣā al-‘ulūm* (*Catalogue of the sciences*), ‘Uthmān Amīn (ed.), Paris: Dar Bibliyun, 2005. Latin Translations (1) by Gundisalvi in Jakob Schneider, *De Scientiis: secundum versionem Dominici Gundisalvi*, Herder, Freiburg 2006 (includes German translation); (2) by Gerard of Cremona in Alain Galonnier, *Le De Scientiis Alfarabii de Gérard de Crémone: Contribution aux problèmes de l’acculturation au XIIe siècle (édition et traduction du texte)*, Turnhout: Brepols, 2017 (inclui uma tradução inglesa).

[*Categorias*] *Kitāb al-qāṭaghūrīyās ayy al-maqūlāt*, em [*Lógica*] 1: 89-131; translated in D. M. Dunlop, 1958/1959, in “Al-Fārābī’s

- Paraphrase of the *Categories* of Aristotle”, *Islamic Quarterly*, 4: 168-197 and 5(1): 21-54.
- [*Certeza*] *Sharā’iṭ al-yaqīn* (*Conditions of certainty*), in *Kitāb al-burhān wa-kitāb al-sharā’iṭ al-yaqīn* (*Book of demonstration and book of conditions of certainty*), Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar el-Machreq, 1986, pp. 97-104.
- [*Comentário às Categorias*] “Al-Fārābī’s Long Commentary on Aristotle’s *Categoriae* in Hebrew and Arabic: A Critical Edition and English Translation of the Newly Found Extant Fragments”, Mauro Zonta (ed./trans.), *Studies in Arabic and Islamic Culture II*, Binyamin Abrahamov (ed.), Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2006, pp. 185-253.
- [*Comentário ao De Interpretatione*] *Sharḥ ‘ibāra*, W. Kutsch and S. Marrow (eds.), Beirut: Dar el-Machreq, 1986; Translated in Zimmermann 1981: 1-219. Citamos os números de página e linha na edição de Kutsch e Marrow; a tradução de Zimmermann também os apresenta.
- [*Comentário aos Primeiros analíticos*] *Kitāb sharḥ al-qiyās*, Surviving Part in *Almanṭiqīyāt lil-Fārābī* (*The Logical Works of al-Fārābī*), M. T. Daneshpazhuh (ed.), Qum: Maktabat Ayat Allah, 1988, vol. 2, pp. 263-553.
- [*Debate*] *Kitāb al-jadal* (*Debate*), in [*Logic*] 3: 13-107. A Fuller Text is Translated in David M. DiPasquale, *Alfarabi’s Book of Dialectic (Kitāb al-Jadal): On the Starting Point of Islamic Philosophy*, Cambridge: CUP, 2019. (As referências de DiPasquale ao texto em árabe referem-se a uma edição, em geral, não disponível.)

- [*Demonstração*] *Kitāb al-burhān (Demonstration)*, in *Kitāb al-burhān wa-kitāb al-sharā'it al-yaqīn (Book of Demonstration and Book of Conditions of Certainty)*, Majid Fakhry (ed.), Beirut: Dar el-Machreq, 1986, pp. 19-96.
- [*Isagoge*] *Kitāb al-īsāgūjī*, in [*Logic*] 1: 75-87; Translated in D. M. Dunlop, 1956, "Al-Fārābī's *Eisagoge*", *Islamic Quarterly*, 3(2): 117-138.
- [*Expressões*] *Kitāb al-alfāz al-musta'mala fī al-manṭiq (Expressions used in Logic)*, Muhsin Mahdi (ed.), Beirut: Dar el-Machreq, 1968.
- [*Harmonia*] Al-Fārābī(?), *L'armonia delle opinioni dei due sapienti: il divino Platone e Aristotele (Al-jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn aflatūn al-ilāhī wa-aristūṭālīs)*, Cecilia Martini Bonadeo (ed.), Pisa: Plus, 2009; English Translation in Charles E. Butterworth, *Alfārābī, The Political Writings, 'Selected Aphorisms' and other texts*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001, pp. 117-167.
- [*Indicação*] *Risālat al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda (Indication of the Way to Happiness)*, S. Khālīfāt (ed.), Amman: Jami'at al-urdunīya, 1987; Translated in Jon McGinnis and David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis: Hackett, 2007, pp. 104-120.
- [*Interpretação*] *Kitāb pāri armīniyās ayy al-'ibāra*, in [*Logic*] 1: 133-163; Translated in Zimmermann 1981: 220-247.
- [*Introdução*] *Al-tawṭī'a aw al-risāla ṣuddira bihā al-manṭiq (Preparation, or Essay Introducing Logic)*, em [*Lógica*] 1: 55-62; Translated in D. M. Dunlop, 1957, "Al-Fārābī's Introductory *Risālah* on logic", *Islamic Quarterly*, 3: 224-235.

[*Letras*] *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of letters*), Muhsin Mahdi (ed.), Beirut: Dar al-Machreq, 1990. Os parágrafos de (108) a (157) estão traduzidos em Khalidi 2005, pp. 1--26. Uma nova edição com tradução completa de Charles E. Butterworth está prestes a ser publicada³⁰. Citamos essa obra no estilo (m) n.p, em que m é o número do parágrafo, n o número da página e p o número da linha, todos como na edição de Mahdi; Khalidi fornece os números dos parágrafos.

[*Lógica*] *Al-manṭiq ‘inda al-Fārābī* (*The Logic of al-Fārābī*), Rafiq al-‘Ajam (ed.), Beirut: Dar al-Machreq, vol. 1 1985, vols. 2 and 3 1986.

[*Música*] *Kitāb al-Mūsīqā al-kabīr* (*Great Book of Music*), Ghattas ‘Abd-al-Malik Khashaba (ed.), Cairo: Dār al-Kātib al-‘arabī li-al-ṭibā’a wa-al-nashr, 1967; French translation in Rudolphe D’Erlanger, 1930, *La Musique Arabe*, vols 1, 2 (of six), Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

[*Poesia*] “Kitāb al-shi’r”, M. Mahdi (ed.), *Shi’r*, 1959: 90-95; English Translation in Geert Jan van Gelder and Marlé Hammond, 2008, *Takhyil: The Imaginary in Classical Arabic Poetics*, Warminster: Gibb Memorial Trust: 15-18; French translation in Benmakhlouf et al. 2007: 112-118.

[*Proporção*] *Qawl al-Fārābī fī al-tanāsub wa-al-ta’līf* (*About Proportion and Composition*), in M. T. Daneshpazhuh (ed.), *Al-manṭiqīyāt lil-Fārābī* (*The Logical Works of al-Fārābī*), Qum: Maktabat Ayat

³⁰ NdO.: A tradução foi publicada em 2024. Alfarabi, *Book of Letters* (*Kitāb al-huruf*). English Translation with Introduction, Interpretive Essay and Annotations, plus Muhsin Mahdi’s revised edition of the Arabic text by Charles Butterworth. The Zaytuna Curriculum Series, Zaytuna College.

- Allah, Qum, 1988, vol. 1, pp. 504.1-506.6; French Translation in Benmakhlouf et al. 2007: 107-111.
- [*Retórica*] *Kitāb al-Ḥaṭāba*, in J. Langhade and M. Grignaschi (eds.), *Al-Fārābī, deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, Beirut: Dar el-Machreq, 1971, pp. 30-121.
- [*Seções*] *Al-fuṣūl al-khamsa (The five sections)*, em [*Lógica*] 1: 63-73; translated in D. M. Dunlop, 1955, “Al-Fārābī’s Introductory Sections on Logic”, *Islamic Quarterly*, 2: 264-282.
- [*Breve silogismo*] *Kitāb al-qiyās al-ṣaḡīr* (Also known as *Logic of the Theologians*) in *Al-manṭiq ‘inda al-Fārābī (The Logic of al-Fārābī)*, R. al-‘Ajam (ed.), Beirut: Dar al-Mashreq, 1986, vol 2, pp. 65-93; Translated in Nicholas Rescher, “Al-Fārābī’s Short Commentary on Aristotle’s *Prior Analytics*”, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1963.
- [*Sofisma*] *Kitāb al-amkinati al-muḡliṭa (Situations of Sophistry)*, em [*Lógica*] 2: 131-164.
- [*Silogismo*] *Kitāb al-qiyās (Syllogism)*, em [*Lógica*] 2: 11-64; Translated in Saloua Chatti and Wilfrid Hodges, 2020, *Al-Fārābī, Syllogism, (Ancient Commentators on Aristotle)*, London: Bloomsbury Academic.

11.2 Obras de outros autores

- Abed, Shukri B., 1991, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Al-Fārābī*, Albany: State University of New York Press.
- Adamson, Peter, 2006, “The Arabic Sea Battle: Al-Fārābī on the Problem of Future Contingents”, *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 88(2): 163-188. doi:10.1515/AGPH.2006.007

- Alon, Ilai and Shukri Abed, 2007, *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon*, two volumes, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust.
- Aouad, Maroun, 1992, "Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote Reconsidérés Par Fārābī, Ou Le Concept de Point de Vue Immédiat et Commun", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2(1): 133-180. doi:10.1017/S0957423900001582
- Aouad, Maroun and Gregor Schoeler, 2002, "The Poetic Syllogism According to Al-Farabi: An Incorrect Syllogism of the Second Figure", *Arabic Sciences and Philosophy*, 12(2): 185-196. doi:10.1017/S0957423902002096
- Benmakhlouf, Ali, Stéphane Diebler, and Pauline Koetscher (eds.), 2007, *Al-Fārābī, Philosoph à Bagdad au Xe siècle*, Paris: Seuil.
- Black, Deborah L., 1989, "The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", *Mediaeval Studies*, 51: 242-267. doi:10.1484/J.MS.2.306851
- _____, 1990, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, (Islamic philosophy and theology, 7), Leiden: Brill.
- _____, 2006, "Knowledge (*ʿilm*) and Certitude (*yaqīn*) in al-Farabi's Epistemology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 16 (1): 11-45. doi:10.1017/S0957423906000221
- Boethius [c. 477-524 CE], 1969, *De hypotheticis syllogismis*, Luca Obertello (ed.), Brescia: Paideia.
- Chase, Michael, 2007, "Did Porphyry Write a Commentary on Aristotle's *Posterior Analytics*? Albertus Magnus, al-Fārābī, and Porphyry on *per se* predication", in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, pp. 21-38.
- Chatti, Saloua, 2017, "The Semantics and Pragmatics of the Conditional in al-Fārābī's and Avicenna's Theories", *Studia Humana*, 6(1): 5-17.

- _____, 2019, *Arabic Logic from Al-Fārābī to Averroes: A Study of the Early Arabic Categorical, Modal, and Hypothetical Syllogistics*, Cham, Switzerland: Birkhäuser.
- Cross, Charles and Floris Roelofsen, 2018, “Questions”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/questions/>>.
- D’Ancona, Cristina, 2022, “Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/>>.
- D’Arcy, Guillaume de Vault, 2010, “La *Naqla*, Étude du Concept de Transfert dans L’œuvre d’al-Fārābī”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 20(1): 125-176. doi:10.1017/S0957423909990129
- Diebler, Stéphane, 2005, “Catégories, conversation et philosophie chez al-Fārābī”, in *Les Catégories et leur Histoire*, Ole Bruun and Lorenzo Corti (eds.), Paris: Vrin, pp. 275-305.
- Druart, Thérèse-Anne, 2007, “Al-Fārābī, the Categories, Metaphysics, and the Book of Letters”, *Medioevo, Rivista di storia della filosofia medievale*, 32: 15-37.
- _____, 2011, “Al-Fārābī: an Arabic account of the Origin of Language and of Philosophical Vocabulary”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 84: 1-17. doi:10.5840/acpaproc2010841
- _____, —, 2021, “Al-Fārābī”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/al-farabi/>>
- _____, 2022, “Al-Fārābī: The Happy Marriage Between Logic and Music”, *Ishraq*, 10: 72-88.

- Elamrani-Jamal, Abdelali, 1983, *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe*, (Études musulmanes, 26), Paris: Vrin.
- Elias [attr., 6th century CE], 1890, *In Categorias Prooemium*, in Adolph Busse (ed.), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1), Berlin: Reimer, pp. 107-134. [[In Categorias Prooemium disponível](#) online] Ver também entrada sobre [Elias](#).
- Eskenasy, Pauline E., 1988, "Al-Fārābī's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 55-82.
- Fakhry, Majid, 2002, *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence*, London: Oneworld.
- Fallahi, Asadollah, 2019, "Fārābī and Avicenna on Contraposition", *History and Philosophy of Logic*, 40(1): 22-41.
- Farmer, Henry George, 1957, "The Music of Islam", in Egon Wellesz (ed.), *Ancient and Oriental Music*, London: Oxford University Press, pp. 421-477.
- Fortenbaugh, William W., Pamela M. Huby, Robert W. Sharples and Dimitri Gutas (eds.), 1992, *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden: Brill.
- Galen [c. 129-c. 216 CE], 1896, *Institutio Logica*, Carolus Kalbfleisch (ed.), Leipzig: Teubner.
- Galston, Miriam S., 1981, "Al-Fārābī on Aristotle's Theory of Demonstration", in Parviz Morewedge (ed.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar, NY: Caravan Books, pp. 23-34.
- , 1988, "Al-Fārābī et la logique Aristotélicienne dans la philosophie islamique", in M. A. Sinaceur (ed.), *Aristote Aujourd'hui*, Paris: Érés, Unesco, pp. 192-217.
- García Cuadrado, José Angel, 2003, "La distinción nombre-verbo en los comentarios al *Perihermeneias* de Al-Fārābī y Averroes", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10: 157-169.

- Germann, Nadja, 2015, “Logic as the Path to Happiness: Al-Fārābī and the Divisions of the Sciences”, *Quaestio*, 15(January): 15-30. doi:10.1484/j.quaestio.5.108587
- _____, 2015/6, “Imitation-ambiguity-discourse: Some Remarks on al-Fārābī’s Philosophy of Language”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 66: 135-166.
- _____, 2022, “The Power of Words: al-Fārābī’s Philosophy of Language”, *Ishraq*, 10: 193-211.
- Giolfo, Manuela E. B. and Wilfrid Hodges, 2018, “Syntax, Semantics, and Pragmatics in al-Sīrāfi and Ibn Sīnā”, in Georgine Ayoub and Kees Versteegh (eds.), *Foundations of Arabic Linguistics III*, Leiden: Brill. doi:10.1163/9789004365216_007
- Gottschalk, Hans B., 1990, “The Earliest Aristotelian Commentators”, in Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, London: Duckworth, pp. 55-81.
- Grinaschi, Mario, 1972, “Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l’abrégé d’Al-Fārābī”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 47: 41-107.
- Günther, Sebastian, 2010, “The Principles of Instruction are the Grounds of our Knowledge; Al-Fārābī’s Philosophical and al-Ghazālī’s Spiritual Approaches to Learning”, in Osama Abi-Mershed (ed.), *Trajectories of Education in the Arab World: Legacies and Challenges*, London: Routledge, pp. 15-35.
- Gutas, Dimitri, 1983, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: a Milestone between Alexandria and Baḡdād”, *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, 60(2): 231-267. Reprinted in Dimitri Gutas, *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot: Ashgate 2000. doi:10.1515/islam.1983.60.2.231
- Gyekye, Kwame, 1972, “The Term *Istithnā’* in Arabic Logic”, *Journal of the American Oriental Society*, 92(1): 88-92. doi:10.2307/599652

- _____, 1989, “Al-Fārābī on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, *Journal of the History of Philosophy*, 27(1): 135-143. doi:10.1353/hph.1989.0001
- Haddad, Fuad S., 1969, “Alfārābī’s Views on Logic and Its Relation to Grammar”, *Islamic Quarterly*, 13: 192-207.
- _____, 1989, *Alfarabi’s Theory of Communication*, Beirut, Lebanon: American University of Beirut.
- Hasnawi, Ahmad, 1985, “Fārābī et la pratique de l’exégèse philosophique (remarques sur son Commentaire au De Interpretatione d’Aristote)”, *Revue de Synthèse (Paris)*, 106 (117): 27-59.
- _____, 1992, “Fārābī al-”, in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 3, Les oeuvres philosophiques: dictionnaire dir. par Jean-François Nattei sous la direction de André Jacob, Paris: Presses Universitaires de France.
- _____, 2009, “Topique et syllogistique: la tradition arabe (Al-Fārābī et Averroès)”, in *Les lieux de l’argumentation: Histoire du syllogisme topique d’Aristote à Leibniz* (Studia Aristarum, 22), Joël Biard and Fosca Mariani Zini (eds.), Turnhout: Brepols Publishers, pp. 191-226. doi:10.1484/M.SA-EB.4.00075
- _____, 2012, “L’objet du *De Interpretatione* d’Aristote Selon Al-Fārābī”, in *Ad Notitiam Ignoti: L’ “Organon” Dans La “Translatio Studiorum” à l’époque d’Albert Le Grand* (Studia Artistarum, 37), Julie Brumberg-Chaumont (ed.), Turnhout: Brepols Publishers, 259-283. doi:10.1484/M.SA-EB.5.101361
- Hasnawi, Ahmad and Wilfrid Hodges, 2016, “Arabic Logic up to Avicenna”, in *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Catarina Dutilh Novaes and Stephen Read (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 45-66. doi:10.1017/CBO9781107449862.003

- Hitchcock, David, 2017, *On Reasoning and Argument: Essays in Informal Logic and on Critical Thinking* (Argumentation Library, 30), Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-53562-3
- Hodges, Wilfrid, 2012, “Formalizing the Relationship Between Meaning and Syntax”, in Markus Werning, Wolfram Hinzen, and Edouard Machery (eds.), *The Oxford Handbook of Compositionality*, Oxford: Oxford University Press, pp. 245-261.
- , 2018, “Proofs as Cognitive or Computational: Ibn Sīnā’s Innovations”, *Philosophy & Technology*, 31(1): 131-153. doi:10.1007/s13347-016-0242-2
- , 2019, “Remarks on al-Fārābī’s Missing Modal Logic and its Effect on Ibn Sīnā”, *Eshare: An Iranian Journal of Philosophy*, 1(3): 39-73.
- , 2020, “Medieval Arabic Notions of Algorithm: Some Further Raw Evidence”, in *Fields of Logic and Computation III, Essays Dedicated to Yuri Gurevich on the Occasion of his 80th Birthday*, ed. Andreas Blass, Patrick Cegielski, Nachum Dershowitz, Manfred Droste and Bernd Finkbeiner, Lecture Notes in Computer Science 12180: Springer, pp. 133-146.
- Hodges, Wilfrid and Manuela E. B. Giolfo, 2022, “Al-Fārābī against the Grammarians??”, in Manuel Sartori and Francesco Binaghi (eds.), *The Foundations of Arab Linguistics V: Kitab Sibawayhi, The Critical Theory*, Leiden: Brill, pp. 157-178.
- Ibn Abī Uṣaybi’a, Aḥmad ibn al-Qāsim [d. 1270 CE], 1965, *Uyūn al-anbā’ fī ṭabaqāt al-aṭibbā’*, Nizār Riḍā (ed.), Beirut: Dar Maktabat al-Hayah.
- Ibn al-Muqaffa’ [8th century CE], 1978, *Al-manṭiq (Logic)*, M. T. Dāneshpazhūh (ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Ibn Miskawayh, Aḥmad bin Muḥammad [932-1030 CE], 1987, *Tartīb al-sa’ādah (Ranking of Happiness)*, Hungarian translation by Miklós

- Maróth as *A boldogságról: a boldogság könyve*, Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Ibn Rushd [= Averroes, 1126-1198 CE], 1983, *Maqālāt fi al-mantiq wa-al-‘ilm al-ṭabī‘ī* (*Essays on Logic and Natural Science*), Jamāl al-Dīn al-‘Alawī (ed.), Casablanca.
- Ibn Sīnā [= Avicenna, ca. 980-1037 CE], 1951, *Al-madkhal* (*Introduction*), M. El-Khodeiri, G. C. Anawati and F. El-Ahwani (eds.), Cairo: Nashr Wizāra al-Ma‘ārif al-‘Umūmiyya.
- _____, 1964, *Al-qiyās* (*Syllogism*), S. Zayed (ed.), Cairo.
- _____, 2013, *Al-ta’līqāt* (*Annotations*), Seyyed Hossein Mousavian (ed.), Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Karimullah, Kamran, 2014, “Alfarabi on Conditionals”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 24(2): 211-267. doi:10.1017/S0957423914000022
- _____, 2017, “Influence of Late-Antique (ca. 200-800 A.D.) Prolegomena to Aristotle’s *Categories* on Arabic Doctrines of the Subject Matter of Logic: Alfārābī (d. ca. 950 A.D.), Baghdad Peripatetics, Avicenna (d. 1037 A.D.)”, *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 99(3): 237-299. doi:10.1515/agph-2017-0013
- Kemal, Salim, 2003, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*, Abingdon: Routledge.
- Khalidi, Muhammad Ali (ed.), 2005, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511811050
- Kleven, Terence J., 2013, “Alfārābī’s Commentary on Porphyry’s Isagoge (*Kitāb isāgūjī*)”, *Schede Medievali*, 51: 41-52.
- _____, 2013/4, “Al-Fārābī’s Introduction to the Five Rational Arts with Reference to *The Five Aphorisms* (*al-Fusūl al-Khamsa*) and Ibn Bājja’s *Comments* (*Ta’ālīq*)”, *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 65: 165-194.
- _____, 2023, “Al-Farabi on What is Known Prior to the Syllogistic Arts in His Introductory *Letter*, the *Five Aphorisms*, and the *Book of*

- Dialectic*", in Katja Krause et al. (eds.), *Contextualising Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin traditions*, New York/London: Routledge, pp. 276-292.
- Knuuttila, Simo, 2020, "Medieval Theories of Future Contingents", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/medieval-futcont/>>
- Kolman, Oren, 2004, "Transfer Principles for Generalized Interval Systems", *Perspectives of New Music*, 42(1): 150-190.
- Lameer, Joep, 1994, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*, Leiden: Brill.
- _____, 1997, "From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to HJ Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, Leiden: CNWS Publications 50, pp. 181-191.
- _____, 2006, *Conception and Belief in Sadr al-Din Shirazi (ca. 1571-1635)*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Langhade, Jacques, 1994, *Du Coran à la philosophie: La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fārābī*, Damascus: Institut Français de Damas.
- Lee, Tae-Soo, 1984, *Die Griechische Tradition der Aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- López-Farjeat, Luis Xavier, 2020, "Al-Farabi's Psychology and Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-farabi-psych/>>
- MacFarlane, John, 2017, "Logical Constants", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N.

- Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/logical-constants/>
- Mahdi, Muhsin, 2001, *Alfarabi, Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Mallet, Dominique, 1994, “Le *kitāb al-taḥlīl* d’Alfarabi”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 4(2): 317-335. doi:10.1017/S0957423900001260
- , 1996, “*Kalām* et dialectique dans le commentaire des *Topiques* d’Alfārābī”, *Bulletin d’études orientales*, 48: 165-182.
- Menn, Stephen, 2008, “Al-Fārābī’s *Kitāb Al-Ḥurūf* and His Analysis of the Senses of Being”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(1): 59-97. doi:10.1017/S0957423908000477
- Netton, Ian Richard, 1992, *Al-Fārābī and his School*, Richmond: Curzon Press.
- Paul the Persian [6th century CE], 1875, *Logica*, in Jan Pieter Nicolaas Land (ed.), *Anecdota Syriaca* Vol. 4, Brill, Lugdunum Batavorum (Katwijk), pp. 1-30.
- Philoponus, John [6th century CE], 1905, *In Aristotelis Analytica Priora Commentaria*, Maximilianus Wallies (ed.), Berlin: Reimer.
- Porphyry [c. 234-c. 305 CE], 1887, *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*, Adolfus Busse (ed.), Berlin: Reimer.
- Pourjavady, Reza and Sabine Schmidtke, 2015, “An Eastern Renaissance? Greek Philosophy under the Safavids (16th-18th Centuries AD)”, *Intellectual History of the Islamicate World*, 3(1-2): 248-290. doi:10.1163/2212943X-00301010
- Rashed, Marwan, 2009, “On the Authorship of the Treatise on the Harmonization of the Opinions of the Two Sages Attributed to Al-Fārābī”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 19(1): 43-82. doi:10.1017/S0957423909000587
- , 2020, “Abū Hāšim al-Ġubbā’ī, algèbre et inférence”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 30(2): 191-228.

- Rauf, Muhammad, Mushtaq Ahmad, and Zafar Iqbal, 2013, "Al-Fārābī's Philosophy of Education", *Educational Research International*, 1(2): 85-94. [[Rauf, Ahmad, and Iqbal 2013 disponível online](#)]
- Rescher, Nicholas, 1966, *Galen and the Syllogism*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- _____, 1968, *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh PA: University of Pittsburgh Press.
- Schacht, Joseph and Max Meyerhof, 1937, "Maimonides against Galen, on Philosophy and Cosmogony", *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt (Majallat Kulliyat alĀdāb bi-al-Jāmi'a al-Miṣriyya)*, 5: 53-88.
- Schoeler, Gregor, 1983, "Der poetische Syllogismus: Ein Beitrag zum Verständnis der 'logischen' Poetik der Araber", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 133(1): 43-92.
- Smith, Robin, 2022, "Aristotle's Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win20228/entries/aristotle-logic/>](https://plato.stanford.edu/archives/win20228/entries/aristotle-logic/)
- Stetkevych, Suzanne Pinckney, 2002, *The Poetics of Islamic Legitimacy: Myth, Gender, and Ceremony in the Classical Arabic Ode*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Street, Tony, 2001, "'The Eminent Later Scholar' in Avicenna's Book of the Syllogism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 11(2): 205-218. doi:10.1017/S0957423901001096
- Street, Tony and Nadja Germann, 2021, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-language/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/arabic-islamic-language/)

- Strobino, Riccardo, 2019, "Varieties of Demonstration in Alfarabi", *History and Philosophy of Logic*, 40(1): 42-62.
- _____, 2021, *Avicenna's Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology*, Oakland, California: University of California Press.
- Szabó, Zoltán Gendler, 2022, "Compositionality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/compositonality/>>
- Thom, Paul, 2008, "Al-Fārābī on Indefinite and Privative Names", *Arabic Sciences and Philosophy*, 18(2): 193-209. doi:10.1017/S0957423908000544
- Türker, Sadık, 2007, "The Arabico-Islamic Background of Al-Fārābī's Logic", *History and Philosophy of Logic*, 28(3): 183-255. doi:10.1080/01445340701223423
- Vallat, Philippe, 2004, *Fārābī et l'École d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris: Vrin.
- Versteegh, Kees, 1997, *Landmarks in Linguistic Thought III: The Arabic Linguistic Tradition*, London: Routledge.
- _____, 2000, "Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition", in Sylvain Auroux, Konrad Koerner, Hans-Josef Niederehe, and Kees Versteegh (eds.), *Handbuch für die Geschichte der Sprach-und Kommunikationswissenschaft I*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter, pp. 300-306.
- Walton, Douglas N., 1989, *Informal Logic: a Handbook for Critical Argument*, New York: Cambridge University Press.
- Walzer, Richard, 1962, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, London: Cassirer.
- Watt, John W., 2008, "Al-Fārābī and the History of the Syriac Organon", in *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P.*

- Brock, George A. Kiraz (ed.), Piscataway, NJ: Gorgias Press, pp. 703-731.
- Wildberg, Christian, 2021, "Neoplatonism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/neoplatonism/>>
- Woerther, Frédérique, 2022, "Définitions et usages de la rhétorique d'après les Didascalia in Rethoricam Aristotilis ex Glosa Alfarabii", *Ishraq*, 10: 327-346.
- Wolfson, Harry Austryn, 1973, "The Terms *taṣawwur* and *taṣdīq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents", in Isidore Twersky and George H. Williams (eds.), *Studies in the History and Philosophy of Religion*, Cambridge, MA: Harvard University Press, vol. 1, pp. 478-492.
- Young, Walter Edward, 2017, *The Dialectical Forge: Juridical Disputation and the Evolution of Islamic Law* (Logic, Argumentation & Reasoning, 9), Cham: Springer International Publishing. doi:10.1007/978-3-319-25522-4
- Zimmermann, F. W., 1972, "Some Observations on Al-Fārābī and Logical Tradition", in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, S. M. Stern, Albert Hourani, and Vivian Brown (eds.), Oxford: Cassirer, pp. 517-546.
- _____, 1981, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford: British Academy and Oxford University Press.
- Zonta, Mauro, 1998, "Al-Fārābī's Commentaries on Aristotelian Logic: New Discoveries", in *Philosophy and Arts in the Islamic World: Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Orientalia Lovaniensia Analecta,

87), U. Vermeulen and D. De Smet (eds.), Leuven: Peeters, pp. 219-232.

_____, 2011, “About Todros Todrosi’s Medieval Hebrew Translation of al-Fārābī’s Lost Long Commentary/Gloss Commentary on Aristotle’s *Topics*, Book VIII”, *History and Philosophy of Logic*, 32(1): 37-45. doi:10.1080/01445340.2010.506093.

12 Ferramentas acadêmicas

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

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

13 Outros recursos disponíveis online

[Al-Fārābī at Islamic Philosophy Online, last update 2 September 2007.](#)

[Al-Farabi em Filosofia Islâmica Online, última atualização em 2 de setembro de 2007]

[“Fārābī ii. Logic” \[Farabi ii. Lógica\] por Deborah L. Black, na *Encyclopaedia Iranica*, última atualização em 24 de janeiro de 2012.](#)

[Mahadurot: Modular Hebrew Digitally Rendered Texts, editor-in-chief Yehuda Halper: acesso em 27 de Abril de 2023.](#) Os textos em hebraico on-line são edições críticas de textos medievais. Eles incluem uma tradução do [*Debate*], e uma tradução do [*Sofisma*] está prometida.

Agradecimentos

O primeiro autor assume a responsabilidade pelo texto deste registro, mas não poderia tê-lo escrito sem o incentivo, a orientação e a sabedoria infalíveis da segunda autora.

Yā kabīkaḡ ihfaẓ al-waraq

