



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VIRGÍNIA BRAGA DA SILVA SANTOS

**A CONQUISTA DA FELICIDADE POR MEIO DA RELIGIÃO NA PERSPECTIVA
DE AL-FĀRĀBĪ**

FORTALEZA

2018

VIRGÍNIA BRAGA DA SILVA SANTOS

A CONQUISTA DA FELICIDADE POR MEIO DA RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE
AL-FĀRĀBĪ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Ursula Anne Matthias.
Coorientadora: Prof^ª. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S239c Santos, Virgínia Braga da Silva.
A Conquista da felicidade por meio da religião na perspectiva de Al-Farabi / Virgínia Braga da Silva Santos. – 2018.
115 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.
Orientação: Profa. Dra. Ursula Anne Matthias.
Coorientação: Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva.
1. Al-Farabi. 2. Religião. 3. Felicidade. 4. Filosofia Islâmica. 5. Política. I. Título.

CDD

VIRGÍNIA BRAGA DA SILVA SANTOS

A CONQUISTA DA FELICIDADE POR MEIO DA RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DE
AL-FĀRĀBĪ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 31/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Ursula Anne Matthias (Orientadora)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva (Coorientadora)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen

Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

À Samanta (In memoriam).

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à Causa Primeira por ter me concedido força e inspiração para realização da pesquisa.

Muito obrigada à minha mãe, Iranilda, ao meu pai, José Rodrigues, à minha avó, Maria Letícia, e ao meu tio, Messias, por todo amor e compreensão dedicados a mim.

À Samanta e à Marissa que mesmo sem entender me fizeram sorrir mesmo em dias difíceis.

Às minhas orientadoras, Prof^ª. Dra. Ursula Anne Matthias por se dispor a me orientar e contribuir para o desenvolvimento da pesquisa e Prof^ª. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva que me orienta em muitos aspectos, além de ser uma amiga e modelo de pesquisadora.

Agradeço à Prof. Ms. Andréa Coutinho por ter me incentivado a estudar filosofia, sendo para mim um exemplo de professora.

Sou grata por todas as observações do Prof. Dr. Jan Gerard Joseph Ter Reegen, pela paciência em ler meu trabalho e por indicar o que devia ser melhorado.

Agradeço ao Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar por aceitar participar da minha banca de defesa de mestrado.

Deixo meus agradecimentos aos membros do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC) pelas discussões e obras estudadas.

À Suelen e ao Erison que estiveram ao meu lado, me apoiaram e me ajudaram a não desistir.

À Francimeire e à Franciele, amigas amadas que são como irmãs. Obrigada por estarem ao meu lado e por todo amor que têm por mim.

À Neyla, obrigada por sua preocupação, por sempre me ouvir e por cada conversa. À Larissa e ao Vinicius, pelas orações, pela preocupação e por todo carinho. Também agradeço ao meu amigo, Rodolfo, por ter me ajudado com o meu notebook.

À CAPES, pelo apoio financeiro que viabilizou a presente dissertação.

“A maioria dos homens, por disposição natural ou por costume, não tem capacidade para compreender e conceber estas coisas. São aqueles a quem se deve representar em imagem, por meio de coisas que os imitam, como são os princípios dos seres e seus graus, o Intelecto Agente e o governo primeiro. Os significados e as essências destes são unas e imutáveis, enquanto as coisas que os imitam são muitas e variadas, umas mais próximas do que imitam e outras mais distantes; [...]. Portanto, pode existir nações e cidades virtuosas cujas religiões são diferentes, embora todas se encaminhem para uma e mesma felicidade. A religião consiste nas impressões destas coisas ou nas impressões de suas imagens nas almas. Uma vez que é difícil que as pessoas comuns compreendam estas coisas como elas são, é preciso tentar torná-las conhecidas por outro meio e este é a imitação”. (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. p. 60-61).

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar como, de acordo com Abu Nasr Al-Fārābī (870-875–950), a felicidade é alcançada por meio da religião. Para o desenvolvimento de um trabalho sobre a religião segundo este pensador é preciso que se tome como ponto de partida uma análise sobre o Islamismo e os demais fatores históricos e políticos significativos para a filosofia farabiana. Isto é relevante, pois um dos grandes objetivos do Segundo Mestre (Al-Fārābī é assim citado com referência a Aristóteles que é o Primeiro Mestre) é promover mudanças na comunidade da qual fazia parte. Considerava a importância de formar uma cidade que não fosse regida apenas pela inspiração divina, mas estruturada por leis procedentes da razão humana. Diante disto, elabora um sistema político vinculado ao alcance da felicidade por meio do aperfeiçoamento do indivíduo na comunidade. De acordo com o pensador árabe, o ser humano, semelhante ao que considera Aristóteles na *Política*, é um animal político que só consegue realizar todos os seus objetivos se estiver em uma comunidade. Dos objetivos humanos, a felicidade é o maior, é o bem mais excelente e o fim último a qual todo indivíduo almeja. Para que alguém possa alcançá-la é necessário saber o que ela é, bem como as ações que devem ser realizadas para sua obtenção. Todavia, nem todas as pessoas, por serem formadas com aspectos distintos, podem por si só chegar ao conhecimento da felicidade. Portanto, é preciso um guia que os direcione para o seu fim, assim demonstra-se a importância da comunidade, visto que nela uns ajudam os outros e são orientados pelo governante que possui os conhecimentos para o alcance da felicidade. Tal comunidade deve ser uma Cidade Virtuosa, na qual o governante utiliza a filosofia como ferramenta de orientação. Contudo, uma vez que os sujeitos são diferentes, há os que não conseguem ser guiados pela vertente filosófica. Com isto, depara-se com a problemática desta investigação: como é possível orientar os cidadãos de forma que possam alcançar a felicidade na comunidade por uma via distinta da filosofia? A hipótese defendida neste trabalho é que a religião é a via intermediária de acesso à felicidade. Para o desenvolvimento desta pesquisa, parte-se de um trabalho bibliográfico, no qual são utilizadas como fontes principais as obras de Al-Fārābī, dentre as quais pode-se mencionar: *A cidade ideal*, *Livro da política*, *Livro da religião*, *Livro das letras* e *O caminho da felicidade*. Por meio destes escritos é possível fundamentar a resposta à questão apresentada.

Palavras-chave: Al-Fārābī. Religião. Felicidade. Filosofia Islâmica. Política.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à examiner comment, selon Abu Nasr Al-Fārābī (870-875–950), le bonheur est atteint à travers la religion. Pour le développement d'un travail sur la religion selon ce penseur est précis qu'il soit pris comme point de départ une analyse sur l'Islam et les autres facteurs historiques et politiques significatifs pour la philosophie farabienne. Ceci est pertinent, parce que l'un des grands objectifs du Second Maître (Al-Fārābī est ainsi cité en référence à Aristote qui est le Premier Maître) est de promouvoir des changements dans la communauté dont il faisait partie. Il a considéré l'importance de former une cité qui n'était pas seulement gouvernée par l'inspiration divine, mais structurée par des lois dérivées de la raison humaine. En vue de cela, il élabore un système politique lié à l'atteindre du bonheur à travers l'amélioration de l'individu dans la communauté. Selon le penseur arabe, l'être humain, semblable à ce qu'il considère Aristote en *La Politique*, est un animal politique qui ne peut atteindre tous vos objectifs si vous êtes dans une communauté. Des buts humains, le bonheur est le plus grand, c'est le bien le plus excellent et la fin ultime que chaque individu aspire. Pour que quelqu'un puisse l'atteindre le bonheur, il est nécessaire de savoir ce que c'est, ainsi que les actions qui doivent être menées pour l'obtenir. Cependant, pas toutes les personnes, parce qu'elles sont formées avec des aspects distincts, peuvent par eux-mêmes arriver à la connaissance du bonheur. Donc, est nécessaire un guide qui les dirige vers leur fin, démontre ainsi l'importance de la communauté, parce que dans elle certains aident les autres et sont guidés par le gouvernant qui a la connaissance pour atteindre le bonheur. Une telle communauté doit être une Cité Vertueuse, dans laquelle le gouvernant utilise la philosophie comme outil de guidage. Cependant, comme les sujets sont différents, il y a ceux qui ne peuvent pas être guidés par la voie philosophique. Avec cela, nous sommes arrivés au problème de cette recherche: comment les citoyens peuvent-ils être guidés pour qu'ils puissent atteindre le bonheur dans la communauté par une voie différent de la philosophie? L'hypothèse défendue dans ce travail est que la religion est la voie intermédiaire d'accès au bonheur. Pour le développement de cette recherche, partie d'un travail bibliographique, dans lequel sont utilisés comme sources principales les œuvres d'Al-Fārābī, parmi lesquels on peut citer: *La cité vertueuse*, *Le livre de la politique*, *Le livre de la religion*, *Livre de las lettres* et *Le chemin du bonheur*. Au moyen de ces écrits est possible de baser la réponse sur la question présentée.

Mots-clés: Al-Fārābī. Religion. Bonheur. Philosophie Islamique. Politique.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	DO ISLÃ À FALSAFA: UMA ANÁLISE SOBRE AS INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE AL-FĀRĀBĪ	18
2. 1	O surgimento do Islamismo	19
2. 2	O desenvolvimento intelectual no mundo árabe	22
2. 2. 1	<i>A recepção da obra platônica no mundo árabe</i>	26
2. 2. 2	<i>O Grande Mestre: Do Aristóteles grego ao Aristūṭālis árabe</i>	28
2. 2. 3	<i>O neoplatonismo no mundo árabe</i>	32
2. 3	Elementos biográficos de Al-Fārābī	34
2. 3. 1	<i>A divisão das ciências em Al-Fārābī</i>	36
3	A ORDEM DO UNIVERSO: UM CONHECIMENTO PARA A FELICIDADE	41
3. 1	A Causa primeira	42
3. 2	As Causas Segundas	46
3. 3	O Intelecto Agente	49
3. 4	A Alma	51
3. 4. 1	<i>As faculdades da alma</i>	53
3. 5	Os seres compostos de forma e matéria	60
4	A COMUNIDADE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FELICIDADE	63

4.1	Considerações acerca do ser humano	64
4.2	Análise dos tipos de cidade	69
4.2.1	<i>As cidades não virtuosas</i>	70
4.2.2	<i>A Cidade Virtuosa</i>	74
4.3	O governo da Cidade Virtuosa	76
5	A RELIGIÃO COMO CAMINHO QUE CONDUZ O SER HUMANO À FELICIDADE	83
5.1	A felicidade como fim	84
5.2	As virtudes: Sobre as ações que possibilitam o alcance da felicidade	87
5.2.1	<i>Virtudes Intelectuais</i>	88
5.2.2	<i>Virtudes Morais</i>	92
5.3	Ciência Política: Via filosófica para o alcance da felicidade	97
5.4	A religião como caminho que conduz à felicidade	101
6	CONCLUSÃO	106
	REFERÊNCIAS	111
	ANEXO A - TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES	115

1 INTRODUÇÃO

O desenvolvimento de um trabalho que busca compreender o alcance da felicidade por meio da religião em Al-Fārābī exige a análise dos fatores influentes na elaboração das teses deste pensador. Al-Fārābī ou, como também é conhecido, *Segundo Mestre* (*al-Mu'allim al-tānī*) – em relação a Aristóteles que é tido no mundo árabe como o *Primeiro Mestre* – é um dos mais destacados filósofos da *Falsafa* (filosofia árabe), isto se deve a sua contribuição para as mais diversas áreas do saber, tais como a lógica, a filosofia e até mesmo a música, também por ter sido o primeiro a se dedicar à filosofia política, a articulando com a religião e demonstrando como ambas trabalham juntas para alcançar o mesmo fim. Este aspecto evidencia um dos seus grandes interesses que foi promover uma mudança na própria comunidade da qual participava, pois o estado que considerava ideal:

[...] não é aquele que procede só da inspiração divina, mas aquele outro que está estruturado e regido por normas procedentes da razão humana. Mas não porque rejeite a inspiração divina, mas porque pensa em um Deus que, além de ser o Deus da religião, é também a Razão universal que governa o universo inteiro¹.

Diante disso, não apenas para uma compreensão da filosofia farabiana, mas da filosofia árabe como um todo é importante tomar como ponto de partida o surgimento do Islamismo no século VII da era Cristã. O Islã surgiu como fé religiosa e ordem pública e alterou significativamente a situação social, política e religiosa da Península Arábica. O profeta Muḥammad (570-632) é o personagem de destaque desta mudança, a ele (como afirma a tradição), por meio do arcanjo Gabriel, foram apresentadas mensagens que apontavam para um novo estilo de vida e se colocavam contra o politeísmo de Meca. A diversidade de deuses favorecia o comércio, mas também provocava disputas entre os grupos árabes, o que vem a caracterizar a Arábia pré-islâmica como uma região cujo poder político é descentralizado. Assim, com o surgimento do Islamismo, os povos que antes viviam dispersos no deserto passam a se organizar movidos pela fé no único Deus (*Allah*) e pela mensagem que origina o Alcorão, livro sagrado que contém os fundamentos éticos, políticos e orientações acerca da vida material e social muçulmana².

¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 176 (tradução nossa). “[...]no es aquel que procede sólo de la inspiración divina, sino aquel otro que está estructurado y regido por normas procedentes de la razón humana. Pero no porque rechace la inspiración divina, sino porque piensa en un Dios que, además de ser el Dios de la religión, es también la Razón universal que gobierna el universo entero”.

² Faz-se necessário um esclarecimento de termos, pois apesar dos nomes: árabe, muçulmano e islâmico serem tomados um pelo outro eles não são sinônimos. O termo árabe é usado no sentido da língua, cultura, política ou etnia e não no sentido religioso. Já islâmico tem o caráter da religião, assim como o do Estado ou cultura e não da

Impulsionados pela nova fé, os árabes iniciam o processo de expansão e sobretudo após a morte do profeta manteve-se o interesse de ampliar os territórios. Isto somado ao desejo de compreender o verdadeiro conteúdo do Alcorão teve como resultado o incentivo a busca pelo conhecimento. De acordo com a doutrina islâmica, é necessário, aos muçulmanos, compreender o conteúdo alcorânico e interpretar os 114 capítulos (*Suras*) que o compõem, de maneira que este foi um dos primeiros desafios da razão diante da fé³. Na tentativa de explicar o conteúdo do livro sagrado, surgiu a *Ciência da Interpretação (Tafsīr)*, posteriormente a *Teologia Islâmica (Kalām)* que lançam as bases para o surgimento da *Falsafa*. Neste contexto da expansão, a cidade de Bagdá, capital do Império Islâmico, se constitui em um centro de estudos, tal como eram Atenas e Alexandria. Sobre as razões que levaram Bagdá a desenvolver esse papel pode-se citar:

[...] porque lá viviam aqueles que, por sua riqueza, se não por sua largueza de espírito, tinham condições de sustentar escritores, poetas e sábios. Era em Bagdá que se podiam obter as mais belas recompensas — e também os mais trágicos destinos; para lá convergia gente de todas as províncias; eram múltiplos os contatos que permitiam o progresso. Os debates eram constantes, e falava-se de tudo com paixão. Aos árabes juntavam-se os iranianos e indianos que traziam novas ideias e temas literários, bem como cristãos, médicos e tradutores das obras gregas, sabeus, pagãos reconhecidos e tolerados, que contribuíram para o desenvolvimento das ciências astronômicas, pois seu culto se referia aos astros. Destarte, aperfeiçoavam-se também as matemáticas⁴.

Nesse sentido, no califado dos Abássidas (século VIII ao século XI) se tem o auge intelectual, sobretudo a intensificação das traduções de obras filosóficas. A chegada da Filosofia Grega em terras do Islã ocorreu por meio dos povos da Grande Síria e da Mesopotâmia. Os Sírios uma vez convertidos ao cristianismo se depararam com a necessidade de aprender grego, de modo que com os estudos desenvolvidos na escola de Edessa, na Mesopotâmia, as obras gregas foram traduzidas para o siríaco. Quando a escola de Edessa foi fechada em 489 pelo imperador Zenão, seus integrantes foram para Pérsia, passando a fazer parte das escolas de Nísibe e Gundishapur⁵. Assim, no processo de expansão, os árabes tomaram posse de toda herança filosófica dos principais centros culturais de sua época que, até então, estavam sob a posse da Pérsia, Antioquia, Alexandria, Harran, Edessa e Gundishapur⁶, de modo que o

etnia, enquanto o termo muçulmano se emprega aos adeptos da religião islâmica sem necessariamente serem árabes.

³ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender al-Fārābī e Avicena*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011. p. 12.

⁴ MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana: séculos VII-XI*. Tradução de Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Pioneira, 1977. p. 136.

⁵ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 21-22.

⁶ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 57.

território árabe se tornou um fértil ambiente filosófico. Com isto, as obras gregas passaram das traduções do siríaco para o árabe. Neste contexto, a língua árabe ganha notoriedade por ser o idioma de pregação do Alcorão, carrega o aspecto divino (uma vez que foi o idioma da revelação) e se constitui na língua do conhecimento⁷. Neste contexto, os árabes não se limitam traduzir as obras que obtiveram, mas passam a produzir sua própria filosofia, denominada *Falsafa*. Al-Kindī (796-873 d. C) é considerado o primeiro filósofo. Este pensador comentou as obras de Platão e Aristóteles, suas traduções e sua interpretação dos filósofos gregos permitiu que os árabes recebessem as primeiras obras da filosofia grega antiga. Tal contribuição foi importante para o pensador posterior a ele e que é objeto desta pesquisa, o Segundo Mestre.

Abū Nasr Al-Fārābī nasceu em 870-875 d.C na cidade de Fārāb na Transoxiana, região atualmente conhecida como Uzbequistão, e faleceu em Damasco no ano de 950 d.C. Ele é considerado um dos principais representantes da *Falsafa*, pois estruturou as bases que a mantém. Al-Fārābī estudou medicina, ciências matemáticas e gramáticas árabe, além de lógica e música, ademais: “As obras produzidas por al-Fārābī chegam a cerca de 120 títulos entre tratados de Lógica, Metafísica, Música, Política, Ética, comentários, sobretudo às obras de Platão e Aristóteles, e muitas outras sobre ciências da época”⁸. Em sua época, Al-Fārābī foi o mais renomado comentador de Aristóteles, de modo que, por sua contribuição, o pensamento peripatético foi expandido no mundo árabe; vale dizer que também se destacou por ser o primeiro a tratar de filosofia política no mundo árabe.

Dentre o vasto conteúdo produzido pelo Segundo Mestre, a presente pesquisa parte da análise do pensamento político e ético de Al-Fārābī, pois o estudo desenvolvido tem o intuito de investigar a conquista da felicidade por meio da religião dentro da comunidade. Para produzir tal investigação, parte-se de algumas considerações iniciais sobre o pensamento farabiano. Diante das influências recebidas dos filósofos gregos, destacando-se as influências de Platão, Aristóteles e do neoplatonismo, Al-Fārābī elabora um sistema político que está profundamente ligado ao mundo metafísico. Este aspecto do seu pensamento pode até parecer desconexo, mas em toda sua argumentação política a compreensão dos inteligíveis é fundamental, pois a partir deles é possível conhecer a constituição humana e como uma pessoa pode chegar à felicidade. Ademais, por meio da observação dos seres inteligíveis, o ser humano

⁷ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 21.

⁸ ISKANDAR. Jamil Ibrahim. *Compreender al-Fārābī e Avicena*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011. p. 19.

consegue organizar uma comunidade virtuosa. Apenas em uma cidade virtuosa o indivíduo pode alcançar seu fim último, a felicidade.

Pode-se, diante disso, questionar qual a necessidade da comunidade, ou, o ser humano não poderia obter sozinho a felicidade? Al-Fārābī afirma que o ser humano é uma espécie que não pode realizar o melhor de si a não ser que esteja em uma comunidade, pois em muitos aspectos (produção do alimento, reprodução, pesquisa e estudo) um indivíduo não pode se manter sozinho. Uma vez que a felicidade é o principal assunto humano, só pode ser obtida na comunidade, ou seja, para alcançar a felicidade é necessário que o ser humano chegue ao melhor estado de si, para que seu pleno desenvolvimento se realize é preciso da ajuda de outros. Contudo, não é em toda comunidade que se adquire a felicidade, é preciso que a comunidade seja virtuosa. Na Cidade Virtuosa, o governante é virtuoso e fará uso da filosofia para orientar os habitantes por uma via racional. No entanto, uma vez que a comunidade reúne pessoas diferentes, há aquelas que não conseguem compreender a filosofia e não podem ser orientadas por ela. Isto ocorre por uma incapacidade própria delas, as impossibilitando de compreender os argumentos da filosofia. Deste modo, foi possível chegar à questão que norteia este trabalho, a saber: Como é possível orientar os cidadãos de forma que possam alcançar a felicidade na comunidade por uma via distinta da filosofia, ou seja, por um caminho diferente da razão? A hipótese inicial que se propõe como resposta à questão é a religião, ela seria caminho alternativo de orientação dos cidadãos e acesso à felicidade.

Nesse sentido, o principal objetivo deste trabalho é expor como, na perspectiva farabiana, é possível que por meio da religião o ser humano alcance felicidade. Ademais, tem-se o interesse de analisar como o pensador árabe compreende a religião, a política e a filosofia, bem como as articula. Para desenvolver tal investigação, o trabalho encontra-se estruturado em quatro capítulos. Inicialmente, parte-se de uma contextualização histórica, que se demonstra fundamental para compreender o contexto político-social no qual Al-Fārābī estava inserido; neste capítulo, também são apresentadas as influências gregas no pensamento do Segundo Mestre e como ele elabora sua própria filosofia. No segundo capítulo, é apresentada a ordem dos seres metafísicos e a relevância deste conhecimento para o alcance da felicidade. O terceiro capítulo, se debruça sobre os tipos de cidade, partindo das comunidades imperfeitas até a Cidade Virtuosa, única na qual a conquista da felicidade é possível. O último capítulo, como fechamento de toda a pesquisa, contém uma análise sobre o que é a felicidade e como ela é alcançada pelo ser humano, o que inclui uma compreensão das virtudes (intelectuais e morais);

ademais, trata sobre os meios pelos quais os indivíduos podem ser orientados a fim de alcançar a felicidade, estes meios são a filosofia e a religião.

Para desenvolver a pesquisa, foi realizado um trabalho bibliográfico. Neste sentido, as obras utilizadas estão divididas em três grupos, sendo eles: livros do autor; obras de outros pensadores (sobretudo os da tradição, como Platão e Aristóteles); materiais de pesquisadores acerca das obras farabianas, contexto histórico e assuntos relacionados. Dentre as obras de Al-Fārābī que contêm assuntos significativos para pesquisa, utiliza-se: *A cidade ideal (Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila)*; *Livro da política (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)*; *Livro da religião (Kitāb al-milla)*; *Artigos de ciência política (Fusūl al-madanī)*; *Catálogo das ciências (Ihsā' al-'ulūm)*; *O caminho da felicidade (Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sā'āda)*; *O livro das letras (Kitāb alhurūf)*; *Epístola sobre o intelecto (Al-Risāla fī-l-'aql)*; *Concordia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles (Kitāb fī-l-jam' bayn ra'y al-ḥakīmayn, Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs)*. Entre os pesquisadores, destacam-se as produções de Rafael Ramón Guerrero, Majid Fakhry, Philippe Vallat, Francisca Galiléia Pereira da Silva, Jamil Ibrahim Iskandar, Damien Janos e Rosalie Helena de Souza Pereira.

Diante disso, evidencia-se a importância de Al-Fārābī, distinguindo-se dos demais pensadores da *Falsafa* pela maneira como expressa a felicidade, expondo a possibilidade de seu alcance pela Filosofia e a Religião, bem como por não tratar a felicidade como assunto meramente individual, mas como algo obtido pela comunidade. Ademais, o Segundo Mestre foi, em sua época, o principal comentador de Aristóteles e conciliador das teses deste com as de Platão, algo que vem servir de base para filosofia árabe posterior. Com isto, pode-se dizer que inovação é algo presente em Al-Fārābī, Miguel Attie Filho argumenta que Al-Fārābī foi o principal responsável pelas teorias mais originais e criativas entre os árabes⁹.

Com base no que foi apresentado, pode-se expor que a pesquisa se justifica tanto pela problemática apresentada como pela necessidade de se desenvolver um estudo aprofundado acerca da análise desse pensador no que tange a política e a religião. Esta pesquisa também irá contribuir para o acervo de conteúdos referentes aos filósofos árabes e a *Falsafa* em português, sendo isto de grande relevância, pois, apesar de já existir uma atenção para a filosofia produzida nesse contexto, ainda há muito a contribuir, principalmente no que respeita ao Segundo Mestre. Estudar a *Falsafa* é necessário, visto que os árabes foram responsáveis por

⁹ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 123.

uma grande produção filosófica que influenciou significativamente todo pensamento posterior. Além do fato de que os árabes foram grandes tradutores e comentadores das obras gregas, de modo que muito do que se sabe da filosofia grega clássica chegou aos dias atuais por meio deles. O presente trabalho contribuirá para divulgação da filosofia árabe e, em especial, do pensamento de Al-Fārābī, pois se trata de uma das poucas dissertações desenvolvidas nesta área e sobre este pensador. Ademais, por meio desta dissertação será possível analisar o lugar que a religião deve ocupar dentro da comunidade.

2 DO ISLÃ À FALSAFA: UMA ANÁLISE SOBRE AS INFLUÊNCIAS NO PENSAMENTO DE AL-FĀRĀBĪ

Para fundamentar um trabalho que tem como objetivo tratar da religião e da felicidade segundo Abū Naṣr Al-Fārābī (870-875/ 248-253H - 950/338H) é preciso compreender os elementos que contribuíram para sua filosofia. Logo, é fundamental analisar tanto as influências político-sociais, como os pensadores nos quais o filósofo árabe se apoiou para formular suas teses. Estes aspectos são indispensáveis uma vez que Al-Fārābī usou grande parte de suas obras para pensar a política e, sobretudo, propor mudanças à sua comunidade. Nas palavras de Ramón Guerrero:

É assim que a filosofia farabiana tem um caráter essencialmente político, já que seu objetivo final não me parece ser outro senão modificar os fundamentos próprios da comunidade muçulmana com o fim de integrá-los a outros distintos, cuja fonte não seria só a lei divina, mas uma lei que procede da razão humana, embora, no fundo, ambas coincidam, porque não seriam senão duas expressões de uma e mesma lei ou Verdade¹⁰.

Al-Fārābī foi um dos primeiros filósofos árabes que articulou Filosofia e Religião. O pensador fez uso da filosofia grega clássica para interpretar tanto a religião, quanto os acontecimentos políticos de sua época. Isto se demonstra em suas obras políticas que tratam dos regimes políticos e do alcance da felicidade através da vida política. Acrescente-se o fato de que o pensador foi o iniciador da filosofia política no mundo árabe, assim como o responsável por uma tradição que tem como enfoque filosófico o estudo dos fenômenos políticos e religiosos¹¹. Partindo disto, é preciso desenvolver uma exposição sobre os elementos que contribuíram para a filosofia política farabiana. Pretende-se, então, por meio deste capítulo, discorrer sobre o contexto do mundo árabe, destacando-se o papel da religião. Há de se observar o aspecto político do Islã e como por meio dele os árabes se despertaram para a busca do conhecimento. Ademais, é fundamental tratar da presença da filosofia grega entre os árabes, principalmente os pontos fundamentais desta para filosofia farabiana. Uma vez observados tais

¹⁰ RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XX (tradução nossa). “*Es así como la filosofía farabiana tiene un carácter esencialmente político, puesto que su objetivo final me parece que no es otro que el de modificar los fundamentos mismos de la comunidad musulmana, con el fin de integrar los en otros distintos, cuya fuente ya no sería sólo la ley divina, sino una ley procedente de la razón humana, aunque en el fondo coincidieran ambas, porque no serían sino dos expresiones de una y la misma ley o Verdad*”.

¹¹ Cf. MAHDI, Mushin. *Al-Fārābī. História de la filosofía política*. Organização de Leo Strauss e Joseph Cropsen. México: Fondo Económica, p. 205-224. 1987. p. 205.

aspectos será possível seguir mais a fundo na investigação sobre o alcance da felicidade por meio da religião na comunidade.

2. 1 O surgimento do Islamismo

A fim de esclarecer uma ideia que está presente em todo sistema filosófico-político de Al-Fārābī, considera-se as palavras de Ramón Guerreiro: “[...] para compreender a realidade do mundo árabe, é importante saber que no Islamismo os termos ‘religião’ e ‘política’ estão estritamente unidos e possuem uma significação que não podem ter os sistemas políticos ocidentais”¹². Deste modo, é preciso compreender que a religião exerce uma influência que pode ser notada tanto na atividade política como na conduta individual. Isto é assim, porque desde o surgimento do Islã, século VII, a religião e a política estão interligadas, ademais foi por meio desta religião que os povos árabes se tornaram uma comunidade organizada. Neste sentido, tratar sobre o surgimento do Islamismo, não deve ser apenas analisado como o advento de uma nova crença, mas, sobretudo, como um marco político que serviu de meio unificador dos povos que antes viviam como nômades no deserto e sem um poder político centralizado. O responsável por promover a unificação dos povos que viviam na região da Península Arábica foi Muḥammad. Sob a sua liderança, constituiu-se uma comunidade denominada *Umma*, termo que geralmente aparece no Alcorão aplicado às sociedades que são alvo do plano divino de salvação¹³.

O profeta nasce e inicia a divulgação da revelação em Meca, cidade que se sustentava no comércio e na peregrinação à *Ka’ba*¹⁴. Os habitantes da região eram politeístas, a própria diversidade de deuses era uma das fontes de renda. Colocar-se contra um sistema religioso e voltado para o lucro seria, assim, algo de difícil aceitação. Dentro do contexto da Arábia pré-islâmica Muḥammad se destaca como mensageiro de Deus (*Allah*). Sua missão profética inicia quando estava com aproximadamente quarenta anos. Neste período, por volta

¹² RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. III-IV (tradução nossa). “[...]para comprender la realidad del mundo árabe es preciso saber que en el Islam los términos ‘religión’ y ‘política’ se hallanes trechamente unidos y pose en una significación que no la pueden teneren los sistemas políticos occidentales”.

¹³ Cf. *Op. Cit.* p. VI.

¹⁴ Cf. DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. Tradução de Ruy Flores Lopes. 2º Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973. p. 11. A *Ka’ba* é uma construção em formato de cubo localizada na mesquita al Masjid. É um local sagrado reverenciado pelos árabes desde antes de Muḥammad. Na Arábia pré-islâmica, a *Ka’ba* consistia-se em um cubo de pedras ao ar livre, na qual em um de seus ângulos estava fixada a Pedra Negra. A *Ka’ba* estava em uma praça juntamente com o poço de Zemzém e uma outra pedra santa, o magân de Abraão.

de 610-612, dedicou-se às práticas de ascese que eram estranhas ao paganismo local. Segundo a tradição, a descida da palavra ao coração do profeta ocorreu durante uma noite da última década do Ramadã em uma gruta no monte Hira. Afirma-se que enquanto dormia um ser misterioso segurando na mão um rolo lhe aparece e o manda ler, contudo ele afirma não saber ler. O anjo lhe manda ler a seguinte mensagem: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. Lê, em nome do teu Senhor que criou; criou o homem de algo que se agarra [coágulo]. Lê, que teu Senhor é generosíssimo, que ensinou através do cálamo, ensinou ao homem o que este não sabia”¹⁵.

Uma vez que Muḥammad recebeu a mensagem era necessário anunciá-la. Nos primeiros anos, sua missão se manteve entre alguns íntimos, dentre os quais pode-se citar: Khadija (555-619), sua esposa; ‘Ali (601-661), seu primo; Zeid (574/588-629), seu filho adotivo; Abu Bark (570-634), amigo e futuro sogro; Uṭman (579-656), seu genro. Posteriormente, o profeta passa a pregar abertamente para os Qoraichitas (Coraixitas) – tribo árabe dominante em Meca – contudo estes permaneceram céticos quanto a mensagem. Aos poucos, se formou em torno de Muḥammad um pequeno grupo de crentes que ficaram conhecidos como muçulmanos. À medida que aumentavam os adeptos da mensagem, a relação do profeta com as principais famílias coraixitas piora. A relação do profeta com os habitantes locais se tornou tão insustentável que em 622 ele deixou Meca e foi para um oásis ao norte cujo nome era *Yathrib*¹⁶, que posteriormente ficou conhecido como Medina. Esta mudança dá início a era muçulmana e denomina-se Hégira. Apenas quando Muḥammad se viu cercado de um maior poder, motivou-se para luta armada contra os coraixitas. Com isto, foram realizadas expedições até Meca que, então, cede ao Islã. No ano de 632, Muḥammad faz a última visita à Meca, lá profere o último sermão no monte Arafat e recebe a última aya (versículo) revelada: “Hoje dei a demão em vossa religião. Eu cumpri sobre vós a Minha graça e Me apraz que o islã seja a vossa fé”¹⁷. Ao retornar à Medina, adoece e vem a falecer no mesmo ano.

Após a morte do profeta, houve um momento de questionamento cuja grande indagação era: quem seria o seu sucessor? Muḥammad não possuía um herdeiro, tampouco havia estipulado orientações sobre a liderança da comunidade. Deste modo, a escolha do

¹⁵ ALCORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado*. Tradução, introdução e notas de Samir El Haeyk. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico. [20--]. Surata 96 (versos de 1-5), p. 714.

¹⁶ Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução Marcos Santarrita. [S. l.]: Companhia de Bolso, [2006?]. p. 29.

¹⁷ DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2º Ed, 1973. p. 54. Cf. ALCORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado*. Tradução, introdução e notas de Samir El Haeyk. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico. [20--]. Surata 5 (verso 3), p. 126-127.

sucessor foi realizada levando-se em consideração seus principais seguidores, dentre os quais destacam-se: os primeiros companheiros que fizeram a hégira; homens importantes de Medina que estabeleceram aliança com o profeta; membros das principais famílias de Meca¹⁸. Do primeiro grupo, foi escolhido o primeiro *Halifa* (califa - que significa sucessor), o escolhido foi Abu Bakr (570-634). O califa tinha como responsabilidade “conduzir a comunidade segundo a Palavra de Deus e do exemplo do Profeta”¹⁹. Contudo, o califa não devia ter a pretensão de dar continuidade às revelações, tampouco era visto como um profeta, mas, permanecia sobre ele um aspecto de santidade e escolha divina (esta particularidade se mantém sobre os primeiros quatro califas²⁰).

Os primeiros califas tiveram o interesse de exercer a liderança em proporções mais largas que a do profeta. Sob sua direção é iniciada a expansão muçulmana, afirma-se, assim, que:

O nascimento do Islâm no séc. VII d.C./ I.H., fez com que os árabes saíssem da península arábica e, sob o comando de Muḥammad e dos primeiros califas, estabelecessem um império que iria se consolidar, posteriormente, desde o sul da Espanha até a Índia, passando por todo o norte da África, pelo Oriente Médio e chegando às portas de Bizâncio²¹.

O primeiro califa, em menos de um ano após a morte do profeta, unificou, em torno do Islã, a península arábica. Formou um exército de fieis que prontamente ultrapassaram as fronteiras do norte da Arábia e mostrou sua força diante dos impérios dominados pela Pérsia sassânida e pelo Império bizantino. Já o segundo califado, o de ‘Umar (Omar), é marcado por intrigas internas relacionadas ao poder. Tais problemas se tornaram mais evidentes durante o período do terceiro califa, ‘Uthman ibn ‘Affan (Uṭman), este foi escolhido por um pequeno grupo após o assassinato de ‘Umar. O terceiro califa trazia a esperança de reconciliação das facções. No entanto, sua política foi de nomear membros do seu próprio clã como governadores das províncias e isto provocou oposição tanto de Medina, como em Kufa no Iraque e Fustat no Egito. Por esta razão, houve um movimento de revolta em Medina apoiado por soldados do Egito que resultou no assassinato de ‘Uthman em 656.

¹⁸ Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução Marcos Santarrita. [S. l.]: Companhia de Bolso, [2006?]. p. 28-29.

¹⁹ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 66.

²⁰ Os primeiros quatro califas lideraram a comunidade por volta de trinta anos e ficaram conhecidos como califas ortodoxos e corretamente guiados (*Rashidun*). Todavia, há divergências quanto a aceitação dos quatro califas (Abu Bakr, ‘Umar, ‘Uṭman e ‘Ali). Os sunitas, da qual a maior parte de muçulmanos é adepta, aceitam estes califados, por outro lado os xiitas só consideram como legítimo a partir do califado de ‘Ali, pois este era parente do profeta.

²¹ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 78.

Assim, o califado passou às mãos de ‘Ali ibn Talib que era primo de Muḥammad e casado com Fátima, filha do profeta. ‘Ali se viu diante de dupla oposição, de um lado estavam os parentes de ‘Uthman e, do outro, pessoas que eram contra a validade de sua eleição. Tudo isto resultou na transferência da capital do império para Kufa e no assassinato do quarto califa. Após esses acontecimentos, Mu‘awiya proclamou-se califa. Sua ascensão ao califado marca um novo período no qual os califas seguintes são vistos como diferentes dos quatro primeiros que lideraram a comunidade.). Os califas seguintes chegam à liderança por meio hereditário.

2. 2 O desenvolvimento intelectual no mundo árabe

Todo o processo de expansão muçulmana permitiu que os árabes se aproximassem de outros povos, com a cultura e as obras por eles escritas. É, então, importante compreender que os árabes entraram em contato com os mais distintos conhecimentos, tanto práticos como teóricos, de muitos povos, destacando-se o contato com a tradição grega. Apesar de não haver uma grande quantidade de estudos sobre o processo de desenvolvimento intelectual no Islã, já é reconhecido o fato de que:

[...] enquanto os textos gregos de filosofia, de medicina e das variadas ciências eram amplamente traduzidos e conhecidos no mundo islâmico medieval desde o século VIII, o Ocidente latino, nesse mesmo período histórico, ainda desconhecia a vasta produção filosófica e científica dos gregos²².

Sendo assim, “Enquanto o Ocidente latino estava filosoficamente mergulhado em trevas, a filosofia pôde seguir, nas terras do Islã, a linha de todas as suas histórias anteriores para formar sua própria história [...]”²³. A partir do contato com a filosofia grega, não se excluindo as influências dos outros povos, os árabes tornaram-se grandes tradutores, comentadores e escritores de conteúdos práticos e teóricos. Isto se manifesta no fato de que em meados do século VIII até o fim do século X, houve a tradução de praticamente tudo o que pôde ser encontrado dos livros gregos na parte oriental do Império Bizantino e no Oriente Médio. Este movimento beneficiou o oriente e o ocidente, permitindo que este recebesse obras do

²² PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico*. Disponível em: <https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al-Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico>. Acesso em Janeiro de 2018. p. 1.

²³ LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2º Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 62.

período helenista, romano e da antiguidade tardia, além de textos que não sobreviveram no original grego²⁴.

As obras gregas que regaram o pensamento árabe foram inicialmente utilizadas para se desenvolver uma reflexão racional sobre o Livro Sagrado, de modo que é possível afirmar que “A necessidade de se compreender e se interpretar racionalmente, inerente a toda tradição religiosa gerou, em contato com as obras gregas, uma especulação filosófico-religiosa muçulmana, como gerará uma entre os ocidentais”²⁵. Neste contexto, os mais ilustres sábios eram linguistas e exegetas do texto sagrado, eles se dedicavam ao estudo e a análise de textos do Alcorão e das tradições, assim como de aspectos jurídicos da Escritura e sua aplicação. A grande preocupação girava em torno de uma compreensão do Alcorão; de modo que, das primeiras tentativas de explicação do Livro Sagrado surgiu a prática da ciência da interpretação (*Tafsīr*), aquilo que pode ser compreendido como uma hermenêutica. Disto também se tem uma Teologia islâmica (*Kalām*) que circulava com afinco entre os teólogos muçulmanos (*Mutakalimūn*). O método usado pelo *kalām* apresentou, de certo modo, o pensamento filosófico que se manifestaria mais claramente no mundo islâmico por meio do ciclo de traduções.

Por meio das primeiras questões dos sábios árabes e devido a expansão muçulmana, surge um ambiente cultural propício ao desenvolvimento de novos saberes. O interesse pelo conhecimento neste período é manifesto na fala de Al-Kindī (801-873 d.C.), considerado pela tradição como o primeiro filósofo árabe: “Nós não temos que ter vergonha, pois, de encontrar a bela verdade e de adquiri-la de onde quer que venha, mesmo de povos e raças distintos e distantes de nós. Não há nada antes da verdade para quem procura a verdade”²⁶. Assim, independente das origens, o conhecimento foi aceito sem dificuldade entre os árabes, sendo sua busca algo estimulado desde os primeiros califas. Estes e os conquistadores árabes, ao invadirem a Síria e a Palestina em 634, conquistarem Damasco em 635, derrotarem os persas em Qādisīya em 636, adentrarem o Egito em 639 e três anos depois tomarem Alexandria, entraram em contato com as produções filosóficas dos principais centros culturais da época.

²⁴ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico*. Disponível em: <https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al-Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico>. Acesso em Janeiro de 2018. p. 2.

²⁵ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 425.

²⁶ AL-KINDĪ. *Metafísica*. In. *Obras Filosóficas de al-Kindī*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 48 (tradução nossa). “No tenemos que avergonzarnos, pues, de encontrar hermosa la verdad y de adquirirla de donde quiera que venga, aunque sea de pueblos y razas distintos y distantes de nosotros. Nada hay antes de la verdad para quien busca la verdad”.

Grande parte das obras deste contexto já haviam sido traduzidas para o siríaco e deste foram passadas para o árabe.

Todavia, o movimento de tradução só é intensificado durante o califado Abássida. Sob este governo o Islã teve um novo impulso, algo demonstrado pelas medidas tomadas, dentre as quais: a transferência da capital política de Damasco na Síria para Bagdá no Iraque, ainda durante o reinado do primeiro califa ‘Abu ‘Abbā as-Saffāh (750-754 d.C) e de seu irmão Abu Ja‘far Al-Manṣūr (774-775 d.C). Apesar das mudanças e glórias trazidas pelos primeiros califas da dinastia Abássida, o apogeu se deu sob a liderança de Al-Ma’mūn (786-833). Dentre as modificações durante o império Abássida, o grande destaque se deu no campo intelectual, este aspecto foi relevante no estabelecimento das bases para o pensamento filosófico no Islã. Durante este período, a língua árabe recebe maior destaque, fato demonstrado pelo número de obras traduzidas para o idioma. Ademais, é fundada a *Bayt al-Ḥikma* (Casa da Sabedoria), pela qual Bagdá se tornou a capital intelectual do império muçulmano. A Casa da Sabedoria teve grande notoriedade desde de 830. Sobre sua estrutura é dito que “[...] continha um instituto de pesquisas, uma biblioteca, um museu e um centro de traduções”²⁷, também, contava com “[...] todos os tradutores da época – como al-Hajjāj ibn Matar ou Yahyā ibn al-Bitrīq”²⁸. Nem todos os tradutores, teólogos e linguistas eram muçulmanos ou árabes; alguns eram cristãos nestorianos, monofisistas e melquitas. .

A fim de trazer as obras para a biblioteca, o califa Al-Ma’mūn enviava emissários à Bizâncio com o intuito de adquirir obras de ciência antiga. Em seguida, ordenava que fossem traduzidas por especialistas. Com isto, as primeiras fontes que os tradutores tiveram acesso eram, em sua maioria, da língua grega e do siríaco. Os primeiros temas traduzidos não eram propriamente filosóficos, mas tinham um cunho mais prático, dentre os quais textos médicos e científicos, além de textos de alquimia e astrologia. É possível que este primeiro foco de interesse das traduções se explique pelo caráter prático dos árabes, que lhes despertou o interesse imediato de aplicação de conhecimento e, assim, deixaram os aspectos mais abstratos para um momento posterior. Quando passaram às traduções de textos filosóficos, os primeiros a serem traduzidos para língua árabe foram apócrifos, tais como pequenos textos morais atribuídos a Sócrates, Sólon, Hermes e Pitágoras.²⁹

²⁷ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 83.

²⁸ LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2º Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 80.

²⁹ Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 81

Nesse contexto de traduções, é possível verificar a existência de dois métodos. O primeiro consistia em identificar termo a termo do texto grego e depois buscar termos equivalentes no árabe. Foi algo adotado por Yūḥanna Ibn al-Biṭrīq e d'ibn Nā'imah al-Ḥimṣī. Contudo, este não foi tido como um bom modo de tradução devido duas razões:

1° porque não existe na língua árabe equivalentes para todas as palavras gregas, também podemos ver neste tipo de tradução várias palavras gregas que permaneceram inalteradas; 2° porque a sintaxe e a estrutura das frases de uma língua nem sempre coincidem com as de outra língua; adicione a isso que muitas interpretações erradas estão comprometidas como resultado do uso de metáforas, e estas são numerosas em todas as línguas.³⁰

O segundo método, o mais utilizado, é o do cristão nestoriano Ḥunayn Ibn Ishāq³¹ (809-873 d. C) e de sua escola. A técnica que ele elaborou consistia em ler a sentença grega até ser bem compreendida e posteriormente o tradutor buscava o mesmo sentido no árabe, independente de seguir termo a termo da sentença original. O meio de tradução que foi desenvolvido por Ḥunayn teve como resultado traduções rigorosas, fruto de incansáveis revisões a fim de se chegar a forma mais correta de adaptação de termos que, até então, a língua árabe não possuía. Além disto, os textos traduzidos para o árabe eram comparados com outras traduções do siríaco. Assim, não restam dúvidas que o processo de traduções árabe, que durou 300 anos (desde o final do século VIII até meados do século XI)³², teve um impacto positivo. Contudo, é importante destacar que os árabes não só se deteram à tradução e exegese dos textos gregos, mas se apropriaram dos elementos da filosofia grega para formulação de sua própria filosofia: *Falsafa*. Esta é encarada como distinta da religião, pois enquanto a religião é a palavra revelada por Deus, a *Falsafa* é a palavra adquirida pelo ser humano por meio do raciocínio³³. Ademais, a *Falsafa*:

³⁰ BADAWI, 'Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2° Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 33 (tradução nossa). “1° parce qu'il n'existe pas dans la langue arabe des equivalentes pour tous les mots grecs, aussi voyons-nous dans cette sorte de traduction plusieurs mots grecs qui sont restés tels quels; 2° parce que la syntaxe et la structure des phrases dans une langue ne correspondent pas toujours à celles d'une autre langue; ajoutons à cela que plusieurs contre sens se commettent par suite de l'emploi de métaphores, et celles-ci sont nombreux dans toutes les langues”

³¹ Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 84. Dado o rigor que Ḥunayn possuía quanto as traduções é dito que ele chegou a fazer correções de traduções antigas, assim como de textos que ele mesmo havia traduzido quando jovem. Para realização de um trabalho tão detalhado como eram suas traduções, Ḥunayn contava com um grupo de tradutores que ficavam sob sua supervisão. Do seu grupo destacaram-se três, sendo eles: seu filho Ishāq Ibn Ḥunayn, seu sobrinho Ḥubaiṣ e seu discípulo 'Isa Ibn Yahia. Este grupo é responsável por traduzir quase todo corpus aristotélico.

³² Cf. De Boni, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010. p. 37.

³³ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 32.

[...] se baseia, em primeiro plano, na proposta de refletir e encontrar soluções para os problemas resultados da união de diferentes povos que, antes da propagação do islamismo, se achavam dispersos. A partir de então, a Razão passa a ser considerada, sobretudo, como um meio para o homem conquistar a Verdade independente da Revelação, fazendo com que a filosofia grega e, em especial, a lógica Aristotélica começasse a se configurar, no interior do islamismo, como as bases do conhecimento racional³⁴.

Assim, é identificado que ao deparar-se com o legado grego, os árabes se mostraram receptivos, de modo que a *Falsafa* é tributária da filosofia greco-helenística. Os principais referenciais da filosofia grega entre os árabes são Platão, Aristóteles e o Neoplatonismo. Sua importância é bem expressa por suas obras traduzidas, bem como por serem mencionados dentro de textos de filósofos árabes e, sobretudo, destaca-se a tentativa de articulação dessas três filosofias gregas. Neste sentido, faz-se necessário seguir a uma análise sobre como cada uma dessas filosofias foi recepcionada entre os árabes, além de conhecer algumas das obras que influenciaram os *falāsifa*. De modo que seja possível compreender quais os aspectos da filosofia grega fazem parte do pensamento do filósofo árabe que mais interessa a esta pesquisa: Al-Fārābī.

2. 2. 1 A recepção da obra platônica no mundo árabe

Platão, ou como também conhecido entre os árabes: *Aflāṭūn*, não teve uma grande quantidade de suas obras traduzidas para o árabe, como é o caso de Aristóteles. De modo que, como é expresso por Badawi: “Contrariamente ao destino das obras de Aristóteles, o das obras de Platão no mundo árabe foi medíocre”³⁵. Além do mais, há a possibilidade de que algumas obras, citadas por diferentes autores, não tenham sido traduzidas dentro daquele contexto, podendo-se assim afirmar:

[...] al-Mas'ūdi menciona a *República*, o *Timeu* e o *Fedro*; Muhammad ibn Zakaryya al-Rāzī cita o *Timeu*; Albīrūnī cita longamente o *Timeu*; Maimônides cita o mesmo diálogo; al-Qifī e ibn abī Usaibi'ah, em seus artigos sobre Sócrates, relatam a morte de Sócrates baseado no *Crítion* e no *Fédon*. Mas essas citações não provam necessariamente que esses diálogos foram traduzidos em Árabe. Eles poderiam ser citações de citações em outras fontes indiretas³⁶.

³⁴ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 31.

³⁵ BADAWI, 'Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2^o Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 35 (tradução nossa). “*Contrairement au sort des oeuvres d'Aristote celui des oeuvres de Platon dans le monde arabe fut médiocre*”.

³⁶ BADAWI, 'Abdurrahān. *Op. Cit.* p. 37 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...] *al-Mas'ūdi mentionne la République, le Timée, et le Phèdre; Muhammad ibn akaryya al-Rāzī cite le Timée; Albīrūnī cite longuement le Timée; Maimonide cite le même dialogue; al-Qifī et ibn abī Usaibi'ah, dans leurs articles sur Socrate, relatent la*

Isso leva a questionar se os árabes tiveram conhecimento autêntico da obra platônica. Contudo, sabe-se que algumas obras platônicas foram conhecidas pelos árabes, algo que é apresentado pelos biógrafos Ibn al-Nadīm (m. 990 d.C.) e al-Qifī (1172/1173-1248 d. C) em uma lista acerca das obras traduzidas³⁷. Dentre estas, destaca-se *A República*, comentada por Ḥunain ibn Ishāq³⁸, além do seu conhecido comentário feito por Ibn Rušd³⁹. Assim, há segurança de que *A República* foi conhecida entre os árabes, tendo sido uma das obras que mais os influenciou, pois “Pela necessidade de repensar a configuração religioso-política da comunidade, as obras que exerceram mais influências no mundo árabe foram aquelas em que são mais presentes as ideias políticas⁴⁰”. Também é conhecida e notada a influência da obra platônica em Al-Fārābī, uma das suas obras em que isso é demonstrado intitula-se *Concordia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*, na qual manifesta conhecimento sobre a doutrina de ambos (Platão e Aristóteles) e tenta demonstrar que os dois pensadores se complementam.

Por outro lado, no que se refere aos textos apócrifos no mundo árabe, Platão consegue ultrapassar seu discípulo Aristóteles. Os textos que são atribuídos a Platão podem ser divididos em três categorias: políticos, morais e os de magia e química. No que se refere às obras de cunho político, pode-se citar *Os Testamentos Gregos* que tem como base o texto da *República*, reunindo também ideias políticas de outras obras gregas, composto por Aḥmad ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm⁴¹. Entre as obras que versam sobre a moralidade, encontra-se a *Reprovação da alma*. Esta obra em apenas um manuscrito se refere a Platão, os demais são atribuídos a um contemporâneo de Proclo em Atenas, a saber: Hermes⁴². Ademais, no que tange as obras morais, pode-se mencionar como exemplo o *Testamento de Platão para a educação dos jovens*, traduzido por Ishāq ibn Ḥunain. Nas obras de caráter místico e químico, destaca-se o *Liber Quartus*, livro de alquimia atribuído a Platão e comentado por Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Jahār

mort de Socrate en se basant sur le Criton et le Phédon. Mais ces citations ne prouvent pas nécessairement que ces dialogues ont été traduits en arabe. Elles pourraient être des citations d'après des citations dans d'autres sources indirectes".

³⁷ Cf. BADAWI, ‘Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2^o Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 37. Dentre as obras traduzidas pode-se elencar: *Sofista*, o *Timeu* corrigido por Yahya ibn ‘Adyy, *Fedro*, *Mênnon*, as *Leis*, traduzida por Ḥunain e por Yahya ibn ‘Adyy e a *República* comentada por Ḥunain ibn Ishāq.

³⁸ Cf. BADAWI, ‘Abdurrahān. *Op. Cit.* p. 35.

³⁹ LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2^o Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 82.

⁴⁰ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia. *Kairós: R. Acadêmica da Prainha Fortaleza*, v. 9 n. 1, p. 62-74. 2012. p. 64.

⁴¹ Cf. BADAWI, ‘Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2^o Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 37.

⁴² Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 47-48.

Buhtār e Thābit ibn Qurrah. Uma vez apresentadas as obras platônicas agora se faz necessário seguir a uma análise sobre as obras aristotélicas no mundo árabe.

2. 2. 2 O Grande Mestre: Do Aristóteles grego ao Aristūṭālis árabe

No mundo árabe há ampla recepção da obra aristotélica, sendo que as principais questões sobre as quais se debruçaram os filósofos da *Falsafa* surgiram a partir da leitura dessas obras. Por sua importância, o Estagirita é visto no mundo árabe como o Filósofo por excelência e segundo os árabes ele:

[...] é de um colosso intelectual sobre o qual todo o pensamento se define: o filosófico puro, bem como o científico e até mesmo o religioso. Pode-se até mesmo fazer uma história deste pensamento em função das posições tomadas a respeito de sua filosofia. Quer o assimile ou o rejeite, ele está sempre presente em todas as mentes cultivadas, mesmo os mais distantes do estudo próprio da filosofia: poetas, filólogos, gramáticos, advogados e outros.⁴³

Toda a reverência que os árabes fizeram ao mestre grego se demonstra pela quantidade de suas obras traduzidas para o árabe⁴⁴, quase sua totalidade, além da quantidade de textos que lhe foram atribuídos, mas que, ao longo da história, tiveram sua autenticidade questionada. Dentre os textos apócrifos cita-se:

[...] o *De plantis* (de Nicolau Damasceno); o *De proprietatibus*, o *De Mineralibus* (de Avicena), o *De pomo*, o *Secretum secretorum*, o *De differentia spiritus et animae*; A *Teologia de Aristóteles*, uma tradução adaptada dos tratados IV-VI das *Enéadas* de Plotino; e, acima de todos, o célebre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, mais conhecido como *De causis*: uma compilação, devidamente adaptada, dos *Elementos de Teologia* de Proclo⁴⁵.

É importante dizer que essa questão dos textos apócrifos fez com que o Aristóteles conhecido pelos árabes não seja o mesmo que hoje se conhece. Isto, pois quando os árabes pensavam estar lendo as obras do filósofo grego na verdade tratava-se muitas vezes das obras de um pseudo-Aristóteles. Por esta razão se entende que “O Aristóteles árabe –Aristūṭālis – é,

⁴³ BADAWI, ‘Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2º Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 75 (tradução nossa). “[...]est celle d'un colosse intellectuel par rapport auquel toute pensée se définit: aussi bien philosophique pure que scientifique et même religieuse. On peut même faire une histoire de cette pensée en fonction des positions prises à l'égard de sa philosophie. Qu'on l'assimile ou qu'on le rejette, il est toujours présent dans tous les esprits cultivés, même les plus éloignés de l'étude propre de la philosophie: poètes, philologues, grammairiens, juristes et autres”.

⁴⁴ Cf. LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2º Ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 80-81. Pode-se elencar como principais as seguintes: *Categorias*, *De Interpretatione* *Primeiros Analíticos*, *Segundos Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações Sofísticas*, *Retórica*, *Poética*, *Física*, *De Caelo*, *De Generatione et Corruptione*, *Meteorológicas*, *De Anima*, *De Sensu et Sensato*, *De Animalibus*, *Metafísica*, *Ética a Nicômaco*.

⁴⁵ De Boni, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010. p. 39 (grifo do autor).

na verdade, um Aristóteles neoplatonizado”⁴⁶. O que se tem, então, é uma mescla entre as obras de Aristóteles, as de Plotino e as de Platão, “Portanto, a Filosofia árabe constituiu-se de uma mescla de Teologia corânica, de aristotelismo e de neoplatonismo, sendo que uma boa parte dos seus filósofos pensava mesmo que era possível conciliar Platão e Aristóteles”⁴⁷. Deste modo, o Aristóteles conhecido no mundo árabe estava carregado de influência de escolas neoplatônicas cujo objetivo era a conciliação do pensamento grego com as doutrinas cristãs⁴⁸. Este fato demonstra que havia o interesse de harmonização dos filósofos gregos, principalmente no que respeita a Platão e a Aristóteles⁴⁹, de forma a ser considerado que:

Basta observar que, mesmo no que pareceria implicar e incluir uma maior discrepância, ambos os sistemas podem, apesar da diferença nos detalhes, chegar à doutrinas e conclusões inteiramente idênticas sem que nos resultados de ambos, admissíveis ou inadmissíveis, haja uma diferença radical. E se isto acontecer nas grandes linhas sistemáticas, talvez devêssemos desprezar as diferenças de coisas pequenas e particulares em que os autores se entretêm em um e outro lado⁵⁰.

Com isso, pode-se questionar se os árabes chegaram a um conhecimento autêntico da obra aristotélica. Contudo, ao se analisar o processo de traduções, assim como as filosofias desenvolvidas pelos filósofos árabes, não restam dúvidas que “[...] os árabes conheceram, leram e comentaram o verdadeiro Aristóteles, ciente da diferença entre as doutrinas neoplatônicas e a autêntica filosofia aristotélica”⁵¹. As traduções aristotélicas são, assim, um demonstrativo de que os árabes tiveram acesso e conhecimento das obras do Filósofo. Sobre as suas traduções, considera-se que elas tiveram três momentos distintos no mundo muçulmano, a saber: “No primeiro momento, sua filosofia foi recepcionada; no segundo, iniciaram-se algumas reações contra suas teses, principalmente por parte dos teólogos islâmicos e, no terceiro momento,

⁴⁶ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 87.

⁴⁷ De Boni, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010. p. 39.

⁴⁸ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 53-54.

⁴⁹ É possível observar elementos dessa harmonização nas obras dos filósofos árabes, destacando-se Al-Fārābī. Em muitas das obras deste filósofo árabe é possível perceber elementos, principalmente políticos, que se remetem a Platão e aspectos metafísicos que demonstram inspiração aristotélica e neoplatônica.

⁵⁰ Manuel Alonso y Alonso In. Al-Fārābī, Abū Nāsr, *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Traducción, prólogo y notas de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969. p. 21-23 (tradução nossa). “Baste observar que aun en aquello que parecería implicar e incluir alguna mayor discrepancia, pueden ambos sistemas, a pesar de la diferencia en los detalles, venir a parar a doctrinas y conclusiones enteramente idénticas sin que en los resultados de ambos, admisibles o inadmisibles, haya diferencia alguna radical. Y si esto sucede en las grandes líneas sistemáticas, tal vez debemos tener hasta por bien despreciables las diferencias de cosas menudas y particulares en que los autores se entretienen en uno y otro bando”.

⁵¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Comentadores árabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». *Tópicos 14*, p. 55-82. 1998. p. 59 (tradução nossa). “[...] los árabes conocieron, leyeron y comentaron al verdadero Aristoteles, conscientes de la diferencia existente entre las doctrinas neoplatónicas y la auténtica filosofía aristotélica”.

houve uma contra-reação em defesa da filosofia aristotélica, na tentativa de reforma da falsafa”⁵².

O primeiro momento é compreendido como “Período de introdução e iniciação [...]”⁵³. A recepção da obra foi feita pelos primeiros tradutores e por Al-Kindī (considerado o primeiro filósofo árabe) que, apesar de não ter se aprofundado nas temáticas aristotélicas, é o responsável por preparar o terreno para o estudo do Estagirita. O primeiro filósofo árabe também se destaca por sua importância no âmbito da tradução, uma vez que foi um grande incentivador das traduções, assim como realizou a correção de algumas traduções e adaptou termos que até então eram novos para os árabes. Nos escritos de Al-Kindī, há claras referências a temas aristotélicos. Dentre as obras escritas cita-se:

[...] uma epístola intitulada *Sobre o número de livros de Aristóteles (Fî kammiyya kutub Aristû)*, no qual faz menção aos textos do filósofo grego, segundo a ordem em que devem ser estudados para que o acesso à filosofia seja completo e perfeito. Compôs também um *Livro sobre o propósito de Aristóteles em suas «Categorias» (Kitâb fî qasd Aristâtâlîs fî l-maqûlât)*, hoje perdido. Escreveu um tratado *Sobre as cinco substâncias (Fî al-yawâhir aljamsa)*, apenas preservado em sua versão latina medieval, *De quinque essentiis* no qual se ocupa da matéria, da forma, do movimento, do lugar e do tempo, com definições retiradas da *Física* de Aristóteles. Escreveu um tratado perdido *Sobre as dez categorias (Risâla fî l-maqûlât al-'ašr)*. Se possuímos, em vez disso, o texto do seu *Discurso sobre a alma, resumido dos livros de Aristóteles, Platão e outros filósofos (Risâla fî l-qawl fî l-nafs al-mujtasar min kutâb Aristû wa-Fâldtîn wa-sâ 'ir al-faldsifa)*, no qual ele conserva um fragmento do *Eudemo* do jovem Aristóteles, mas é um Discurso em que não há doutrina do Aristóteles do *De anima*. Seu escrito mais notável, *Sobre a filosofia primeira (Fî l-falsafa alûlâ)*, é aquela que mostra sua dependência da obra aristotélica [...]”⁵⁴.

Todavia, Al-Kindī apenas se utilizou de algumas das opiniões e terminologias do filósofo grego para facilitar a assimilação da filosofia grega no mundo islâmico. O processo de comentário das obras de Aristóteles apenas começa a ser desenvolvido a partir do segundo período, no qual se destaca a figura de Al-Fârâbî, uma vez que ele foi o primeiro filósofo

⁵² FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 88-89.

⁵³ BADAWI, ‘Abdurrahân. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2^o Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 76 (tradução nossa). “*Période d’introduction et d’initiation[...]*”.

⁵⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Comentadores árabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». *Tópicos 14*, p. 55-82. 1998. p. 65-66 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...] una epistola titulada *Sobre el numero de los libros de Aristoteles (Fî kammiyya kutub Aristû)*, en donde da cuenta de los textos del filosofo griego, segun el orden en que deben ser estudiados para que el acceso a la filosofia sea completo y perfecto, Compuso tambien un *Livro sobre el proposito de Aristoteles en sus «Categorias» (Kitdb fî qasd Aristatdlis fî l-maquldt)^^*, hoy perdida. Redacto un tratado *Sobre las cinco substancias (Fî al-yawdhir aljamsa)*, solo conservado en su version latina medieval, *De quinque essentiis^^* en el que se ocupa de la materia, la forma, el movimiento, el lugar y el tiempo, con definiciones tomadas de la *Fisica* de Aristoteles. Escribio un tratado perdido *Sobre las diez categorias (Risalafi l-maquildt al-'asr)*. Si poseemos, en cambio, el texto de su *Discurso sobre el alma, resumido de los libros de Aristoteles, Piaton y otros filosofos (Risdlâ fî l-qawl fî l-nafs al-mujtasar min kitdb Aristii wa-Faldtin wa-sd 'ir al-faldsifa)^^*, en el que conserva un fragmento del *Eudemo* del *Aristoteles joven^*, pero es un *Discurso* en el que no hay ninguna doctrina del *Aristoteles* del *De anima*. Su mas notable escrito, *Sobre la filosofia primera (Fî l-falsafa alûlâ)*, es el que muestra su dependencia de la obra aristotelica [...]”.

muçulmano a estudar com profundidade as obras de Aristóteles traduzidas em árabe. Al-Fārābī redigiu alguns comentários sobre as obras aristotélicas, contudo a grande parte está perdida. Dentre os comentários pode-se mencionar os feitos às seguintes obras: "[...] *Categorias, Interpretação, Analítica, Tópicos, Sofística, Retórica, Poética, Física, no Céu, Meteorológica, Metafísica, Ética a Nicômaco*⁵⁵". Junto a Al-Fārābī, havia um bom número de comentadores que comentaram a *Física* e o livro alfa da *Metafísica*, dentre os quais: “Yaḥyā ibn ‘Adyy, Ibn al-Samḥ, Ibn Zur‘ah e Abū al-Faraj ibn al-Ṭayyib”⁵⁶. Com relação a Al-Fārābī, o nível desses comentadores era menor. Contudo, não se nega a importância que os demais comentadores tiveram. Pela contribuição de ambos, a obra de Aristóteles é traduzida, parcialmente comentada e anotada no século X da era cristã.

Já o terceiro momento é tido como um período de fecundação, de sistematização e de criação, no qual é destacada a figura de Ibn Sīnā (980-1037), ou como é comumente conhecido, Avicena. Escreveu comentários que consistiam em uma ampla paráfrase ou exposição sistemática, o maior exemplo é sua “[...] obra *al-Šifā’ (A cura)*, dividida em quatro partes: Lógica, Física, Matemática e Metafísica”⁵⁷. Ademais, escreveu notas às obras do *corpus aristotelicum*, as quais deu o título de *Kitāb al-insāf* (livro de equanimidade), do qual apenas restam fragmentos. Todos esses filósofos, de Al-Kindī à Ibn Sīnā, foram tidos como grandes comentadores em suas respectivas épocas. Contudo, o ponto alto do aristotelismo árabe se dá com Ibn Rušd (1126-1198 d. C), que se difere dos outros filósofos árabes pela meticulosidade com a qual comenta os textos de Aristóteles. Seu trabalho teve como objetivo resgatar a pureza da obra aristotélica.

Ibn Rušd recebe no ocidente o título de *O Comentador por excelência*. A seu respeito é dito o seguinte: “[...] a natureza interpretada por Aristóteles e Aristóteles interpretado por Averróis”⁵⁸. Por não conhecer a língua grega e nem a siríaca, seus comentários se fizeram diretamente das traduções árabes das obras de Aristóteles. Ibn Rušd comentou praticamente

⁵⁵ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Comentadores arabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». *Tópicos 14*, p. 55-82. 1998. p. 72 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...] a *Categorias, De la interpretacion, Analíticos, Tópicos, Sofísticos, Retorica, Poetica, Fisica, Sobre el cielo, Meteorologicos, Metafisica, Etica Nicomaquea*”.

⁵⁶ BADAWI, ‘Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. 2° Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987. p. 81, (tradução nossa). “*Yaḥyā ibn ‘Adyy, Ibn al-Samḥ, Ibn Zur‘ah et Abū al-Faraj ibn al-Ṭayyib*”.

⁵⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Comentadores arabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». *Tópicos 14*, p. 55-82. 1998. p. 67 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...] obra *al-Šifā’ (La curacion)*, dividida en cuatro partes: *Logica, Fisica, Matematicas y Metafisica*”.

⁵⁸ FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 202.

todas as obras de Aristóteles, exceto a *Política*, e em alguns casos chegou a compor mais de um comentário para mesma obra (isso ocorreu com a *Física*). Seus textos, ou seja, comentários, classificam-se em grandes, médios e pequenos comentários ou paráfrases⁵⁹, sendo sua maioria respectiva à obra aristotélica.

Diante disso, pode-se dizer que a partir da contribuição desses pensadores Aristóteles foi lido e interpretado no mundo árabe. No entanto, apesar de ser o filósofo grego mais marcante na *Falsafa* é notório que esta apresenta elementos de outros pensadores gregos. Neste sentido, é necessário dar seguimento a análise dos demais pensadores gregos que influenciaram os filósofos árabes. É, portanto, preciso passar à uma apresentação sobre a leitura árabe do neoplatonismo, que esteve vinculada de modo significativo à obra aristotélica, chegando a considerar-se que muito do que se sabe dos neoplatônicos é por meio dos textos apócrifos.

2. 2. 3 O neoplatonismo no mundo árabe

A sociocultura islâmica se instala sob um ambiente no qual há predominância neoplatônica. Com isto, as doutrinas religiosas, como a unidade divina e a criação do mundo, encontraram uma justificativa filosófica na argumentação neoplatônica do Uno, na doutrina da emanção e da multiplicidade provenientes do Uno⁶⁰. Para além disto, também é possível considerar como elementos do neoplatonismo no Islã: o papel da razão como instrumento de *Allah* em sua criação; a posição da alma em uma área periférica do mundo inteligível e o elo entre os mundos sensível e inteligível; o desdém com o qual se via a matéria como criação mais mínima do Uno e seu grau inferior na escala cósmica⁶¹. Assim, o neoplatonismo foi bem

⁵⁹ Nos grandes comentários, Averróis geralmente apresenta um parágrafo do texto base e em seguida levanta problemas filológicos, históricos e doutrinários. Dentre os grandes comentários, pode-se citar comentários à *Metafísica*, aos *Segundos Analíticos*, à *Física* e ao *De anima* de Aristóteles. O comentário médio segue o mesmo modelo dos grandes comentários, diferenciando-se apenas pela extensão, dentre os quais pode-se citar comentários à *Retórica*, às *Categorias*, à *Poética*, às *Refutações Sofísticas*, à *Ética à Nicômaco*. O pequeno comentário ou paráfrase se caracterizou como um resumo paráfrásico ao texto de Aristóteles no qual Ibn Rušd inclui as próprias reflexões e opiniões de outros filósofos. Neste ele não segue metodicamente a estrutura do texto base, mas adota uma articulação própria. Nesta categoria se incluem a paráfrase da *Física*, *Metafísica* e *Poética* de Aristóteles e da *República* de Platão.

⁶⁰ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade*. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe, p. 26-44. 2006. p. 4.

⁶¹ Cf. FERNANDES, Edrisi de Araujo. Impacto e repercussões duradouras do neoplatonismo na civilização islâmica. *O neoplatonismo*. Organização de Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, p. 119-145. 2001. p. 133-134.

recebido entre os árabes, constituindo-se um dos pilares da *Falsafa*. Contudo, a difusão dos textos neoplatônicos se deu de maneira muito particularizada, pois os autores, principalmente Plotino e Proclo, circularam em obras que não correspondiam com seus textos autênticos⁶². Dentre outros pensadores neoplatônicos que foram traduzidos no mundo árabe, pode-se citar “Porfirio, Simplício, Ammonio filho de Hermias, Temistio, David o Armenio e Juan Filopono”⁶³.

No que se refere a Plotino, ou como é conhecido entre os árabes *Afluṭīn*, sua presença não se deu de maneira direta, mas suas ideias foram vinculadas a outros pensadores. Algumas de suas obras, quando traduzidas estavam sob a autoria de Alexandre de Afrodisias, Aristóteles ou fazendo uso da expressão *O Mestre Grego (Al-šaiḥ Al-yūnānī)*⁶⁴. Do mesmo modo, Proclo (412-485 d. C) foi um dos filósofos neoplatônicos mais estudados no mundo árabe, mas pouco conhecido por si mesmo, tendo também sido confundido com Aristóteles, como se observa na configuração do *Liber de Causis*. Pode-se, assim, dizer acerca de Proclo que “Os árabes o identificaram somente como um platônico tardio, em cuja metafísica estava presente uma reunião do pensamento platônico e aristotélico”⁶⁵. Ainda sobre os textos neoplatônicos atribuídos a Aristóteles afirma-se:

[...] entre os quais pode-se citar, por sua importância, a *Teologia*, que parece ter se originado em um texto grego desconhecido, atribuído ao início da obra a Porfirio, sendo nada mais que uma paráfrase da *Enéadas* IV, V e VI de Plotino, com algumas interpolações que possivelmente pretendiam por de acordo as doutrinas filosóficas de Plotino com as de uma religião revelada. Essa teologia atribuída a Aristóteles transmitia a crença em um Deus que era Causa Primeira e o Primeiro Intelecto e que desejava criar o mundo físico a partir do nada. Em segundo lugar, o conhecido como o Livro das Causas na Idade Média latina e por Livro do Bem Puro em árabe, um pequeno tratado no qual, através de trinta e uma proposições, são expostos os principais pontos do sistema de emanação, cuja origem está nos Elementos de Teologia de Proclo⁶⁶.

⁶² Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 75.

⁶³ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade*. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe, p. 26-44. 2006. p. 4.

⁶⁴ Cf. FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001. p. 94.

⁶⁵ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 83 (tradução nossa). “*Los árabes lo identificaron solamente como un platónico tardío, en cuya metafísica estaba presente una reunión del pensamiento platónico y aristotélico*”.

⁶⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade*. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe. p. 26-44. 2006. p. 5 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...]entre los cuales cabe citar, por su importancia, la Teología, que parece haber tenido su origen en un texto griego desconocido, atribuido al inicio de la obra a

Essa atribuição de textos neoplatônicos ao Filósofo grego expressa a busca de uma doutrina que harmonizasse os grandes mestres gregos (Platão e Aristóteles). Deste modo, uma das fontes principais da filosofia no Islã está no Pseudo-Aristóteles, ou seja, aqueles escritos que são atribuídos ao Estagirita e nos quais se expõe teses neoplatônicas. Assim, com a tradução dos textos gregos, sobretudo os textos neoplatônicos, os árabes observaram que as distintas filosofias dos pensadores gregos não teriam conflito com as doutrinas do Alcorão, logo poderiam colaborar para uma fundamentação do livro sagrado. Um dos pensadores árabes que se apropria da filosofia neoplatônica é Al-Fārābī. Este se utiliza da ideia, exposta no neoplatonismo para conciliar a Platão e Aristóteles, assim como se serve da *Teologia de Aristóteles* para dar uma explicação do Uno como causa eficiente. Faz isto “[...] para dar resposta a uma das principais questões na esfera religiosa em que ele se movia, o da explicação da realidade a partir do Uno-Deus, Ser Primeiro e Causa Primeira de todo o universo⁶⁷”. Com isto, segue-se a uma análise dos aspectos filosóficos do pensador que serve de base à esta pesquisa: Al-Fārābī.

2. 3 Elementos biográficos de Al-Fārābī

Tendo tratado dos elementos que influenciaram Al-Fārābī, é necessário seguir a uma análise propriamente dita de sua obra. Apesar de Abū Naṣr Al-Fārābī ser um dos mais importantes filósofos da *Falsafa*, foi pouco conhecido até meados do século XIX. Contudo, este fato não lhe tira o mérito de ser o introdutor da filosofia política no mundo árabe⁶⁸, ter tratado de questões fundamentais para *Falsafa* e de ter sido em sua época o maior comentador de Aristóteles. Por estes e outros tantos feitos, ficou conhecido como *O Segundo Mestre (al-mu ‘allim al-tānī)*, sendo Aristóteles o primeiro mestre⁶⁹. No que se refere a data de nascimento do

Porfirio, no siendo sino una paráfrasis de las Enéadas IV, V y VI de Plotino, con algunas interpolaciones que posiblemente pretendían poner de acuerdo las doctrinas filosóficas de Plotino con las de una religión revelada. Esta Teología atribuida a Aristóteles transmitía la creencia en un Dios que era Causa Primera y Primer Intelecto y que había querido crear el mundo físico de la nada. En segundo lugar, el conocido por Libro de las causas en la Edad Media latina y por Libro del Bien Puro en árabe, pequeño tratado en el que, a través de treinta y una proposiciones, se exponen los puntos principales del sistema emanacionista, cuyo origen está en los Elementos de Teología de Proclo”.

⁶⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade*. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe. p. 15 (tradução nossa). “[...] para dar resposta a una de las cuestiones clave en el ámbito religioso en el que se movía, el de la explicación de la realidad a partir del Uno-Dios, Ser Primero y Causa Primera de todo el universo”.

⁶⁸ Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. In. AVERRÓIS. *Comentário sobre a “República”*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. 1º Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 18.

⁶⁹ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XIII.

Segundo Mestre há concordância entre boa parte dos comentadores quanto ao ano 870-875d.C o que equivale ao ano 248-253 da Hégira, tendo nascido na cidade de Fārāb, na Transoxiana (região atualmente conhecida como Uzbequistão). Afirma-se que seu pai era turco, o que faz do turco sua língua materna, contudo não sendo o único idioma que lhe era próprio uma vez que é dito que falava outros 70 idiomas⁷⁰.

Um fato significativo para formação de Al-Fārābī foi sua mudança para Bagdá. Nesta cidade, teve contato com os principais mestres que ali ensinavam junto aos quais dedicou-se aos estudos de lógica e filosofia antiga. Uma vez que viveu em Bagdá durante o domínio Abássida, presenciou o auge do desenvolvimento teológico e filosófico⁷¹. Nesta cidade, também estudou o árabe, chegando a dominá-lo muito bem, visto que aprendeu gramática com Abū Bark al-Sarrā (um dos mais afamados mestres desta arte na chamada escola de Bagdá). Seu interesse pela gramática é expresso em suas obras, pois a considera importante, dedicando até mesmo uma parte do seu *Catálogo das Ciências* para tratar dela. Nesta obra, assim como no *Caminho da Felicidade* expõe como se dá a relação entre gramática e lógica, sendo a gramática a ciência particular de cada povo enquanto a lógica tem um caráter universal.

Para além disso, se formou nas ciências tradicionais islâmicas, uma vez que foi juiz. Contudo, apenas exerceu esse ofício até chegar ao conhecimento de outros saberes, de modo que deixou o cargo de juiz. Também aprendeu medicina (apesar de não a ter exercido), matemática e música, tendo nesta última se tornado alguém renomado, chegando a construir um instrumento que se tocado de maneira adequada poderia soar as mais incríveis melodias e embriagar o espírito⁷². Segundo as biografias, o Segundo Mestre ficou um tempo na cidade de Marw onde teria estudado lógica com o cristão nestoriano Yūḥanna b. Haylān⁷³. Já em Bagdá teve contato com o cristão nestoriano, tradutor e lógico Abū Bišr Mattā b. Yūnus com quem também estudou lógica. Permaneceu em Bagdá até o ano 942 d.C., quando partiu para Síria e se manteve na corte governada por Sayf al-Dawla, na qual levava uma vida simples. Ainda realizou uma breve viagem ao Egito e ao retornar a Damasco falece no ano de 950 d.C.

⁷⁰ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Apuntes biográficos de Al-Fārābī según sus vidas árabes. *Anaquel de Estudios Árabes*, p. 231-238. 2003; ISSN: 1130-3964. p. 232.

⁷¹ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 35.

⁷² Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. Apuntes biográficos de Al-Fārābī según sus vidas árabes. *Anaquel de Estudios Árabes*, p. 231-238. 2003; ISSN: 1130-3964. p. 233.

⁷³ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Op. Cit.* p. 234.

2. 3. 1 A divisão das ciências em *Al-Fārābī*

Afirma-se que Al-Fārābī tenha escrito cerca de 120 títulos, apesar da maior parte não ter se conservado ao longo do tempo. Tais obras versavam sobre lógica, metafísica, música, política, ética e comentários às obras de Platão, Aristóteles, Porfírio e Alexandre de Afrodisia. Devido a grande quantidade de temas e áreas de conhecimento, Al-Fārābī elaborou um *Catálogo das Ciências*. O objetivo do Segundo Mestre ao elaborar um catálogo está no fato de que se uma pessoa desejar compreender qualquer das ciências, poderá fazê-lo com um conhecimento prévio e não cegamente. Neste sentido, pretende-se analisar essas ciências, destacando aquelas que serão mais úteis para compreensão do sistema elaborado pelo filósofo árabe. Inicialmente, pode-se afirmar sobre essa obra:

Dividido em cinco livros, o *Catálogo das ciências* expõe os elementos a respeito da ciência da linguagem, a ciência da lógica, a ciência da matemática - que compreende a aritmética, a geometria, a ótica, a astronomia, a matemática, a música, a ciência dos pesos e a engenharia -, a física e a metafísica, bem como a política, o direito e a teologia (cada uma delas com suas respectivas partes)⁷⁴.

A primeira das ciências analisada é a linguagem que em todo povo é dividida em sete grandes partes: ciência das palavras simples, ciência das palavras compostas (orações), ciência das regras em virtude das quais são simples palavras, regra em virtude das quais são compostas as palavras, regras de correção da escritura, regras de correção da leitura e regra dos versos. Já a arte da lógica é responsável por dar as regras da razão que tem a finalidade de:

[...] corrigir o entendimento, guiar diretamente o homem no caminho do sucesso e lhe dar a segurança da verdade em todos os conhecimentos racionais em que cabe o erro; também, lhe dar as regras que vão preservá-lo e protegê-lo do erro e do sofisma nas questões racionais; também, dar as regras necessárias para avaliar a verdade daqueles conhecimentos no qual cabe a possibilidade do entendimento cair no erro⁷⁵.

A necessidade de tornar o conhecimento algo seguro por meio da lógica está no fato de existir entre os juízos racionais aqueles que podem ser errados. Contudo, há juízos que não permitem equívocos, estes são os juízos que estão gravados na alma humana. Também existem outros juízos nos quais não se pode equivocar e apartar-se da verdade para cair no falso, estes

⁷⁴ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 40 (grifo do autor).

⁷⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953. p. 8 (tradução nossa). “[...] *es rectificar el entendimiento, guiar directamente al hombre en el camino del acierto y darle la seguridad de la verdad en todos los conocimientos racionales en que cabe que yerre; además, le da las reglas que le han de preservar y poner al abrigo del error y del sofisma en las materias racionales; además, le da las reglas necesarias para aquilatar la verdad de aquellos conocimientos en que cabe que el entendimiento caiga en el error*”.

são os juízos que se adquire por meio do silogismo e da indução. Desta maneira, o ser humano necessita das regras da lógica para conseguir a verdade nos juízos. Assim, as regras da lógica podem ser compreendidas como instrumentos com os quais se julga o valor dos conhecimentos intelectuais. Com isto, torna-se evidente que a lógica é necessária para todo aquele que não quer se limitar a meras opiniões na formação de seus juízos e crenças. Os objetos dos quais se ocupa a lógica são as ideias dos inteligíveis (enquanto guardam relação semântica ou significativa com as palavras) e as palavras (enquanto significam as ideias). Isto ocorre, pois não é possível avaliar dentro do espírito a verdade de um juízo, a não ser por meio da reflexão, examinando atentamente e fixando no espírito certas ideias e objetos cuja função é servir de meio para provar a verdade daquele juízo. De modo semelhante, não é possível demonstrar a verdade dos juízos aos demais, a não ser falando com palavras que lhes façam compreender aquelas ideias e objetos cuja função é servir de meio para demonstrar a verdade daquele juízo.

No que concerne às espécies de silogismo e de elocução que podem ser empregadas para expor uma opinião ou questão qualquer e as espécies das artes cuja função própria, quando são perfeitas, consiste em servir-se do silogismo elocutivo, podem ser reduzidas a cinco: apodíticas, polêmicas, sofísticas, retóricas e poéticas. As elocuições apodíticas são aquelas cuja função é produzir um conhecimento certo acerca da questão cuja resolução se busca. Enquanto as elocuições polêmicas se empregam em dois casos: 1º, as que possuem a finalidade de vencer o adversário, por mais que ele esteja com a afirmação verdadeira; 2º, as elocuições utilizadas pelo adversário através de uma afirmação que é aceita por todos e com o objetivo de tornar verdadeira uma opinião que não é. No que se refere às elocuições sofísticas é dito que são aquelas que possuem a função de induzir o entendimento ao erro, com o intuito de que chegue a suspeitar que é verdade o que não é. As elocuições retóricas são aquelas cuja função própria consiste em conseguir persuadir o homem acerca de qualquer opinião, fazendo que seu espírito se incline a confiar na verdade do que se diz. Por fim, as elocuições poéticas são aquelas que se compõem de elementos cuja função própria consiste em provocar no espírito a representação imaginativa de um modo de ser ou qualidade da coisa de que se fala, seja essa qualidade excelente ou vil. De todo este conjunto, resulta que as espécies de demonstração, as artes demonstrativas e as várias maneiras de elocução que se empenham para provar uma tese em toda classe de matérias são cinco: certas, prováveis, falaceis, persuasivas e imaginativas.

No que se refere à ciência matemática, ela está dividida em sete grandes partes, sendo estas: aritmética, geometria, ótica, ciência da astronomia, ciência da música, mecânica e ciência da engenharia. Enquanto a ciência física se ocupa do estudo dos corpos físicos e dos

acidentes que existem nestes corpos, também permite conhecer as coisas nas quais, pelas quais e com as quais existem estes corpos e seus acidentes. No que diz respeito ao *Tratado da ciência metafísica* Al-Fārābī argumenta que este ponto está contido no livro a *Metafísica* de Aristóteles⁷⁶. Tal ciência está dividida em três partes, sendo a primeira a que trata das essências e de seus acidentes enquanto são essências. A segunda estuda os princípios das demonstrações nas ciências especulativas particulares e é a que determina a cada ciência pela especulação de uma essência própria; também se ocupa dos princípios da ciência lógica, dos princípios das ciências matemáticas e dos princípios da ciência física, busca a verdade delas e ensina suas propriedades características; estuda as opiniões errôneas que os antigos expuseram acerca dos princípios destas ciências. A terceira analisa as essências que não são corpos, nem estão em corpos, demonstra que estas ciências se elevam da mais imperfeita às mais perfeitas e que as mais perfeitas chegam ao limite último de perfeição. Este é o ser eterno e primeiro em absoluto, o único, este é aquele do qual se deve crer que é Deus⁷⁷.

No que tange à ciência política, é dito que ela:

[...] se ocupa das diversas classes de ações e costumes voluntários, dos hábitos, caracteres, inclinações e disposições naturais, dos quais derivam aquelas ações e costumes; dos fins pelos quais se trabalha; de como convém que existam no homem, e qual é a maneira de ordená-los na direção em que convém que existam nele e qual é a maneira de ordená-los na direção em que convém que existam nele, e a maneira de conservá-los. Distingue entre os fins pelos quais se realizam as ações e se usam os costumes; demonstra quais delas produzem realmente a felicidade, e quais se supõe que são causa da felicidade [...]⁷⁸.

Para além disso, a ciência política é responsável por analisar as ações e os costumes e expõe os atos por meio dos quais se consegue a felicidade verdadeira, tais são as obras boas, honestas e virtuosas. No que se refere à arte do Direito há nela uma divisão, assim como existe na religião⁷⁹, a saber: uma que se ocupa dos dogmas e outra que se ocupa das operações. No que respeita a arte da *Kalām* (teologia) se divide em duas partes: uma relativa aos dogmas e

⁷⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953. p. 34.

⁷⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 34-35.

⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 36 (tradução nossa). “[...]se ocupa de las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales, de los cuales deriva naquelas acciones y costumbres; de los fines por los cuales se obra; de como conviene que existan en el hombre, y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él, y la manera de conservarlos. Distingue entre los fines por los cuales se realizan las acciones y se usan las costumbres; demuestra cuáles de ellas producen en realidad la felicidad, y cuáles se supone que son causa de felicidad [...]”.

⁷⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p.39. Na religião distingue-se dogmas e operações. Os dogmas são como afirmações estabelecidas a respeito de Deus ou de seus atributos, ou a respeito do mundo e coisas semelhantes. Já as operações, enquanto exemplificadas, podem ser compreendidas como os atos com os quais se honra a Deus e aqueles outros com os quais se obtém as ordenanças das cidades.

outra sobre as operações determinadas pelo fundador da religião. Baseado nisto, o filósofo árabe expõe os diferentes instrumentos utilizados pelos teólogos a fim de legitimar os dogmas religiosos. Todas essas ciências permitem que o ser humano compreenda a realidade, além de auxiliarem o convívio humano nas comunidades (como é o caso da política, direito e teologia). Conhecer previamente essas ciências é um ponto de partida para compreender o sistema político de Al-Fārābī, pois sua teoria política inclui elementos, da lógica, metafísica, religião e outros demonstrados no *Catálogo*. O Segundo Mestre foi versado em muitas ciências, mas sobretudo destacou-se na filosofia política. Suas principais obras foram compostas no último período de sua vida e a maioria têm um caráter fundamentalmente político. Nelas ele propõe uma política que se vincula à metafísica, pois se inspira na ordem perfeita dos seres metafísicos para formular a melhor comunidade. Seu interesse também estava em promover reformas na sua própria comunidade. A possibilidade de uma reformulação no sistema político de sua época lhe sobreveio por meio do estudo das obras gregas. Pode-se, assim, afirmar que:

[...] al-Fārābī pressentiu que a filosofia grega era uma nova via de acesso à verdade, distinta da que havia indicado a revelação. O caminho que al-Fārābī apresentava, podia, também, oferecer soluções aos problemas que se desenvolviam no mundo islâmico em seus dias, especialmente as dificuldades políticas que ele via no Estado islâmico. Era um caminho que proporcionava condições universais para estabelecer a estrutura de um novo modelo de Estado, válido para todos os homens, incluindo os muçulmanos⁸⁰.

Nesse sentido, é possível dizer que a filosofia farabiana parece ser o resultado de uma reflexão realizada a partir da filosofia grega, e seu interesse era aplicar as teorias gregas no seu próprio contexto. Deste modo, seu pensamento tem a intenção de introduzir uma consideração racional da realidade em uma comunidade religiosa, como é o caso da muçulmana. Esta consideração racional da realidade apresenta novas normas sobre as quais é possível fundamentar uma ordem social perfeita, isto é, o ideal virtuoso (*fāḍil*). De acordo com Al-Fārābī, na comunidade virtuosa o ser humano (definido como um ser social por natureza) pode alcançar sua completude e a felicidade. Nisto se demonstra o caráter essencialmente político da filosofia farabiana, uma vez que seu objetivo final parece ser a alteração dos fundamentos da comunidade muçulmana, com a finalidade de integrá-los a outros, cuja fonte não seria apenas a lei divina, mas uma lei racional. Contudo, tanto a lei racional como a religiosa

⁸⁰ RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XVIII (tradução nossa). “[...] *al-Fārābī presintió que la filosofía griega era una nueva vía de acceso a la verdad, distinta a la que había indicado la revelación. La senda que al-Fārābī ponía de manifiesto, podía, además, ofrecer soluciones a los problemas que se planteaban en el mundo islámico de sus días, especialmente a las dificultades políticas que él veía en el Estado islámico. Era un camino que proporcionaba condiciones universales para establecer la estructura de un nuevo modelo de Estado, válido para todos los hombres, incluidos los musulmanes*”.

(divina) não entrariam em contradição, já que ele as compreende como duas expressões de uma mesma verdade⁸¹.

Assim, a comunidade seria regida por leis racionais, propostas por aquele que tem a faculdade racional mais bem desenvolvida, a saber: o filósofo. Este deverá propor leis baseadas nos conhecimentos teóricos que possui, sendo eles: o conhecimento sobre os primeiros princípios dos seres e do universo. Isto, pois há uma perfeita correspondência entre universo e cidade, entre as partes daquele (organizadas pelo Ser Primeiro) e as partes desta (regidas pelo filósofo-governante)⁸². Deste modo, o governante, isto é, o filósofo, deve se empenhar em adquirir um completo conhecimento do universo e da Causa Primeira, a fim de que a cidade seja um reflexo da ordem que existe no universo. Assim, para além do conhecimento das ciências e de como elas cooperam para o desenvolvimento dos indivíduos na cidade, é necessário conhecer os seres primeiros e a relevância que este conhecimento possui para a aquisição da felicidade. Tendo em vista estes aspectos, é preciso seguir a uma análise da ordem do universo.

⁸¹ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?], p. XX.

⁸² Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Op. Cit.* p. XXVI.

3 A ORDEM DO UNIVERSO: UM CONHECIMENTO PARA A FELICIDADE

Segundo a filosofia farabiana, a felicidade é algo que se obtém nesta vida por meio do conhecimento dos seres superiores. De modo que afirma-se:

O fim que se tem ao estudar filosofia é conhecer o Criador Altíssimo: que é Uno, Imóvel, Causa Eficiente de todas as coisas e Organizador deste mundo por sua bondade, sua sabedoria e sua justiça. As ações que o filósofo deve realizar devem consistir em imitar o Criador na medida que é possível ao homem⁸³.

Trata-se de um conhecimento que é adquirido na comunidade, pois nela uns cooperam com os outros a fim de que cheguem ao mesmo nível de compreensão das realidades superiores. Deste modo, Al-Fārābī articula política e metafísica, uma vez que o fim da vida humana e da comunidade perfeita é a conquista da felicidade e esta é adquirida por meio dos conhecimentos metafísicos. Este aspecto demonstra bem que “A grande paixão de al-Fārābī é compreender o universo, o ser humano e o lugar ocupado por ele, com vista de alcançar uma representação global do mundo e da sociedade⁸⁴”. Diante disto, o pensador árabe se destacou por ter elaborado uma cosmologia e uma gnosiologia baseada na razão universal⁸⁵. Assim, apresentou a ordem dos seres superiores, tornando compreensível o lugar que cada ser ocupa no universo, assim como sua função.

Nessa perspectiva, o presente capítulo tem o objetivo de expor como Al-Fārābī apresenta a ordem do universo, o princípio dos seres e a finalidade desse conhecimento para o alcance da felicidade. Para tanto, parte-se da afirmativa inicial de que “Os princípios pelos quais se constituem os corpos e seus acidentes são de seis classes; tem seis graus máximos e cada grau corresponde a uma classe⁸⁶”. No primeiro grau está a Causa Primeira; as Causas Segundas estão no segundo grau; o Intelecto Agente está no terceiro; a Alma está no quarto; e a forma e matéria estão respectivamente no quinto e sexto grau. Os três primeiros não são corpos

⁸³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr *apud* RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XXVII, (tradução nossa). “*El fin al que se tiende al estudiar la filosofía es conocer al Creador Altísimo: que es Uno, Inmóvil, Causa eficiente de todas las cosas y Organizador de este mundo por su bondad, su sabiduría y su justicia. Las acciones que debe realizar el filósofo han de consistir en imitar al Creador en la medida de lo posible al hombre*”.

⁸⁴AL-TALBI, ‘Ammar. Al-Farabi. *Perspectives*: revue trimestrielle d’éducation comparée. Paris, UNESCO: Bureau international d’éducation, v. XXIII, n. 1-2. 1993. Paginação irregular. p. 1 (tradução nossa). “*La grande passion d’al-Farabi est de comprendre l’univers, l’être humain et la place que celui-ci y occupe, en vue de parvenir à une représentation globale du monde et de la société*”.

⁸⁵ Cf. AL-TALBI, ‘Ammar. *Op. Cit.* Paginação irregular. p. 2.

⁸⁶AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la Política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 3 (tradução nossa). “*Los principios por los que se constituyen los cuerpos y sus accidentes son de seis clases; tienen seis grados máximos y cada grado corresponde a una clase*”.

e nem estão em corpos, os três últimos estão em corpos apesar de em si mesmos não serem corpos. Os seres superiores, que estão acima da esfera lunar, são os responsáveis pela existência de todas as realidades existentes na esfera sublunar (animal racional, animal irracional, plantas, minerais e os quatro elementos). Os graus apresentados serão utilizados em ordem para exposição deste capítulo.

3. 1 A Causa primeira

Al-Fārābī no *Livro da Política* afirma que a Causa Primeira “[...] é aquele do qual se deve crer que é Deus[...]”⁸⁷. Na Causa Primeira não há imperfeição, tampouco é possível existir um ser mais perfeito e excelente que ela ou algum ser que lhe seja anterior. Por isto, a Causa Primeira não pode ter sido derivada de nada, pois não existe algo que seja anterior a ela. Em sua substância ela é diferente de todas as outras coisas, pois se assim não fosse não poderia existir diferença entre o seu ser e outro ser, podendo-se chegar a admitir a existência de um ser que lhe seja equivalente. Portanto, afirma-se que “O Ser necessário é Deus, o ser primeiro, a Causa primeira de todas as coisas. É Uno, perfeito, autossuficiente, eterno, incausado, imaterial, sem contrário e não susceptível de ser definido[...]”⁸⁸.

Para a Causa Primeira, não há um contrário. Isto, pois: “[...] se o Primeiro Ser tivesse um oposto, ambos participariam, Ele e seu oposto, desta propriedade e, portanto, se seguiria que a natureza de um e de outro era corruptível e que o Primeiro poderia ser aniquilado pelo seu oposto mesmo tratando-se de sua substância mesma”⁸⁹. Deste modo, se a substância da Causa Primeira pudesse ser aniquilada, indicaria que ela não possui nem permanência, nem consistência. Logo sua substância seria insuficiente para preservar a existência e necessitaria de outro ser pelo qual pudesse existir. Tais carências impediriam que ela fosse Causa Primeira. Sendo inviáveis essas carências, resta considerar que “[...] o Ser Primeiro é um ser singular sem

⁸⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 4 (tradução nossa). “[...] es aquel del que se debe creer que es Dios [...]”.

⁸⁸ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 123 (tradução nossa). “*El Ser necesario es Dios, el Ser primero, la causa primera de todas las cosas. Es Uno, perfecto, autosuficiente, eterno, incausado, inmaterial, sin contrario y no susceptible de ser definido [...]*”.

⁸⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 8-9 (tradução nossa). “[...] si el Ser Primero tuviese contrario, participarían ambos, El y su contrario, de esta propiedad y, por conseguinte, se seguiría que la naturaleza de uno y de otro era corruptible y que el Primero podría ser aniquilado por su contrario aun tratandose de su misma substancia”.

que possa haver outro ser que participe de seu modo de ser. O Ser primeiro é único. Neste grau só se encontra Ele. E assim também sob este aspecto é único”⁹⁰.

Outro aspecto que Al-Fārābī afirma ser próprio da Causa Primeira é sua unidade. Ela é indivisível em si mesma, o que implica dizer que não se divide em partes pelas quais sua substância poderia ser constituída. Isto significa que os atributos que explicam sua essência não são tidos como partes que formam a sua substância; caso fosse assim as “partes” que constituiriam sua substância seriam causas de seu ser. Resta, portanto, dizer que a Causa Primeira é una. Com isto, seu ser não pode ser outra coisa que não aquilo pelo que existe em si mesmo. Deste modo, um dos aspectos que difere a Causa Primeira dos demais seres é a unidade de sua essência. Acerca do termo unidade o pensador árabe afirma:

Um dos significados do termo “unidade” é o de o ser próprio pelo que cada existente se distingue dos demais; é aquilo pelo que cada existente se diz que é uno na medida em que o ser que lhe é próprio existe; e entre seus significados, este significado (de uno) coincide com o do ser. Também sob este aspecto o Primeiro é uno e aquele que merece, mais do que todos os unos restantes, este nome e este significado de “uno”⁹¹.

Ademais, a Causa Primeira é definida por não ter matéria, de modo que é plenamente intelecto, isto, pois: “[...] o que impede a algo ser intelecto e entender em ato é a matéria”⁹². Também é inteligível (no sentido de que pode ser inteligida) enquanto é intelecto. Para ser inteligível não necessita de nenhuma essência fora da sua que o entenda, pois a Causa Primeira entende sua própria essência⁹³. Deste modo, é inteligível, pois sua essência é entendida e por entender sua própria essência é inteligente, de modo que é inteligível e inteligente⁹⁴. Sendo

⁹⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 9 (tradução nossa). “[...] *el Ser Primero es un ser singular sin que pueda haber outro ser que participe su modo de ser. El Ser primero es único. En ese grado se halla El solo. Y así también bajo este aspecto es único*”.

⁹¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 20-21 (tradução nossa). “[...] *es el de el ser propio por el que cada existente se distingue de los demás; es aquello por lo que de cada existente se dice que es uno en tanto que el ser que le es propio existe; y entre sus significados, este significado (de uno) coincide con el de ser. También bajo este aspecto el Primero es uno y el que merece, más que todos los restantes unos, este nombre y este significado de ‘uno’*”.

⁹² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 21 (tradução nossa). “[...] *porque lo que impide a algo ser intelecto y entender en acto es la materia*”.

⁹³ Faz-se necessário esclarecer que em Al-Fārābī a Causa Primeira tem conhecimento da existência dos demais seres por meio da sua própria essência, isto é, “[...] cuando entiende su esencia, entiende en cierta manera todos los existentes, porque cada uno de los restantes existentes solamente adquiere la existencia del ser del Primero”. (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 9-10).

⁹⁴ Uma definição semelhante acerca de Deus é encontrada em Maimônides, a saber “[...] que Ele é o Intelecto (Séchel), o Ser Inteligente (Maskíl) e o Inteligível (Muscál), e que estas suas três instâncias são uma só e não uma pluralidade” (MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*. Livro I, Cap. 68).

assim, “A essência que entende é a mesma que é entendida”⁹⁵, podendo-se dizer que no Ser Primeiro a essência é equivalente à existência⁹⁶. Neste sentido, afirma-se que a única atividade que há na Causa Primeira é a reflexiva, isto é, pensar a si mesma. Portanto, é cognoscente, visto que para conhecer não necessita de outra essência distinta da sua, nem para ser conhecida precisa de outra essência que o conheça; logo, é suficiente por si para conhecer e ser conhecida. O mesmo ocorre quanto a ser sábio, pois a sabedoria é entender as coisas mais excelentes e através de um discernimento excelente. Visto que a Causa Primeira entende e conhece sua essência, conhece o que há de mais excelente e por meio de um conhecimento excelente. Pode-se, então, dizer que ela é sábia e por sua própria essência, pois sua sabedoria não deriva do conhecimento de algo externo.

Há também de se argumentar que a beleza em cada ser existente consiste em que seu ser exista da maneira mais excelente e em que alcance sua perfeição última. Sendo que a Causa Primeira é a mais excelente, então sua beleza supera a beleza de todo ser que é dotado de beleza. Além disto, o prazer, a alegria, o gozo e a felicidade só se produzem, na maioria dos casos, pelo fato de se perceber o mais belo com a mais perfeita percepção. Sendo que a Causa Primeira é a mais bela e esplendorosa de maneira absoluta e sendo que sua percepção de si mesma é perfeita e é o mais excelente conhecimento, então o prazer que o Ser primeiro desfruta é um prazer que os outros seres apenas podem imaginar. Quanto maior for o prazer e o gozo e quanto mais intensa a felicidade que tem de si mesma, mais a Causa Primeira amará e desejará a si mesma. Deste modo, Al-Fārābī sustenta que “Nele o que ama é o amado mesmo e o que admira é o admirado mesmo; é o amado primeiro e o querido primeiro”⁹⁷.

Como o Ser Primeiro tem o ser que lhe é próprio, se segue, necessariamente, que a partir dele existem os demais seres naturais⁹⁸. Sendo assim, a existência dos seres ocorre por

⁹⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n.], [1992?]. p. 21 (tradução nossa). “*La esencia que entiende es la misma que la que es entendida*”.

⁹⁶ Cf. SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 165. Além disto, segundo Janos, afirma-se: “In the First, then, existence and thought is one and the same thing. Since It is nothing else but an immaterial intellect, its existence is identical to its thought, and it exists only in or through its thinking”. (JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi’s Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 182).

⁹⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n.], [1992?]. p. 23 (tradução nossa). “*En él lo que ama es lo amado mismo y lo que admira es lo admirado mismo; es el amado primero y el querido primero*”.

⁹⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 2.

meio da emanção (*fayḍ*)⁹⁹ da própria existência da Causa Primeira, não sendo necessário para isto nada além de sua essência¹⁰⁰. Acerca disto, o filósofo árabe afirma:

Como o Ser Primeiro tem o ser que lhe é próprio, se segue, necessariamente, que a partir dele existem os seres naturais que não se devem ao livre arbítrio do homem, cada um deles procedendo de acordo com o seu modo de ser. [...] O ser do que existe a partir dele é produzido por meio da emanção de seu próprio ser, dando origem ao ser de outra coisa, de modo que o ser do outro emana de seu próprio ser¹⁰¹.

O Segundo Mestre deixa claro que não se deve considerar que a causa final da Causa Primeira é a emanção dos seres¹⁰². Deve-se, então, compreender que a razão da existência da Causa Primeira não são os demais seres, ou seja, sua finalidade de existência não pode ser reduzida ao fato de que mediante si existam os outros seres. Se a existência da Causa Primeira possuísse uma causa distinta de si mesma já não poderia ser o primeiro ser. De igual modo, não se pode sustentar a ideia de que a Causa Primeira, ao dar existência aos demais seres, torna-se, por meio deste processo, mais perfeita, vindo a adquirir uma perfeição que até então não possuía. Todos estes argumentos, contrários a essência da Causa Primeira, devem ser tidos como absurdos, pois negam o primado de sua superioridade e ainda pressupõem a existência de algo anterior a ela.

Mas, dentro desses termos, o que pode ser entendido como emanção? Al-Fārābī apresenta uma explicação racional que não prejudica a essência da Causa Primeira. Ele compreende que a emanção se desenvolve de modo que “o Ser Necessário é pensamento que se pensa a si mesmo e que, ao pensar-se, cria a multiplicidade de todas as coisas por via da emanção”¹⁰³. Ao emanar todos os seres, também emana a existência e o grau que cada um têm. Esse processo tem como resultado a emanção de seres mais perfeitos até menos perfeitos¹⁰⁴,

⁹⁹ É conhecida a discussão acerca da tradução do termo grego *πρόοδος* (processão), mas uma vez que não se tem certeza da tradução do termo árabe *fayḍ* e tendo em vista que as obras utilizadas no decorrer da pesquisa, optou-se por utilizar a tradução *emanção*.

¹⁰⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 21.

¹⁰¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 23 (tradução nossa). “*Como el Primero tiene el ser que le es propio, se sigue necesariamente que de él existen los restantes seres naturales que no se deben al libre arbitrio del hombre, procediendo cada uno de ellos según su modo de ser. [...] El ser de lo que existe desde él se produce a modo de emanación de su propio ser, dando lugar al ser de otra cosa, de manera que el ser del otro emana de su propio ser*”.

¹⁰² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 21-22.

¹⁰³ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 123 (tradução nossa). “*El Ser necesario es pensamiento que se piensa a sí mismo y que, al pensarse, crea la multiplicidad de todas las cosas por vía de la emanación*”.

¹⁰⁴ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Op. Cit.* p. 123. De modo similar ao sistema neoplatônico, esse processo de emanção faz com que surja uma gradação ontológica dos seres, na qual os seres superiores possuem mais perfeição que os inferiores.

de modo a afirmar-se que “A substância do Ser Primeiro é uma substância da qual emana toda outra entidade, qualquer que ela seja, perfeita ou imperfeita”¹⁰⁵. Assim, é possível afirmar que a emanação “É um processo puramente espiritual que se encaixa bem com o conceito de Deus segundo Al-Fārābī. De um Deus, forma pura e pensamento do pensamento, onde só se pode esperar atos puramente intelectuais”¹⁰⁶. Disto, segue-se uma ordem onde no topo está o Ser Primeiro e a partir dele os seres seguintes são emanados com uma perfeição menor; esta perfeição é diminuída gradativamente. Por meio da substância da Causa Primeira os seres passam a existir e são hierarquizados segundo seu grau de perfeição. É, portanto, necessário analisar o primeiro ser que surge do processo de emanação, isto é, as Causas Segundas.

3. 2 As Causas Segundas

Segundo Al-Fārābī, como resultado da primeira emanação surgem as Causas Segundas (Intelectos), que podem ser definidas como “[...] certa substância absolutamente incorpórea e imaterial que conhece a si mesma e conhece o Ser Primeiro”¹⁰⁷. Pode também ser dito que são “[...] ‘seres espirituais’, os ‘anjos’ e outros termos semelhantes”¹⁰⁸. São chamadas mais usualmente de intelectos, mas Al-Fārābī também lhes atribui o sentido de seres espirituais da tradição islâmica. As Causas Segundas possuem um certo grau¹⁰⁹ de ser e seu ser é de modo que permite a emanação do ser de outras existências. Para que a partir delas exista outro ser e para que o processo de emanação seja possível não necessitam de nada além de si mesmas, pois têm adquirido da Causa Primeira o ser¹¹⁰. Ademais, as Causas Segundas são causa da existência

¹⁰⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 24 (tradução nossa). “*La substancia del Ser Primero es una substancia de la cual emana toda otra entidad, cualquiera que ella sea, perfecta o imperfecta*”.

¹⁰⁶ MADKOUR, Ibrahim. *La Place d'al Fārābī dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1934. p. 75 (tradução nossa). *C'est un processus purement spirituel que cadre bien avec le concept qu'al Fārābī se fait de Dieu. D'un Dieu, forme pure et pensée de la pensée, on ne peut s'attendre qu'à des actes purement intellectuels*.

¹⁰⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 28 (tradução nossa). “[...] *cierta substancia absolutamente incorpórea e imaterial que se conoce a sí misma y conoce al Ser Primero*”.

¹⁰⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n], [1992?]. p. 5 (tradução nossa). “[...] *seres espirituales*’, los ‘*ángeles*’ y otros términos semejantes”.

¹⁰⁹ A quantidade de Causas Segundas está vinculada à quantidade de corpos celestes. Assim se constitui uma ordem das Causas Segundas que é do seguinte modo: a Causa Segunda mais elevada está no grau que se segue a existência do primeiro céu e a mais inferior está no grau que se segue a existência da esfera em que está a lua. Os intermediários entre esses dois graus da Causa Segunda constituem as esferas intermediárias ao primeiro céu e a esfera em que está a lua.

¹¹⁰ É interessante atentar para influência da cosmologia farabiana na filosofia de Maimônides. Este considera que Deus “[...] ao dar existência às Inteligências Separadas, dota estas primeiras de força para dar existência a outros,

dos corpos celestes, pois delas procedem as substâncias destes corpos. De cada uma das Causas Segundas se origina, respectivamente, uma das esferas celestes. Sendo assim, o número das esferas corresponde ao número de Causas Segundas.

Todo esse processo de emanação está vinculado à atividade de conhecimento, ocorrendo do seguinte modo: “Se tem, pois, que a inteligência primeira se pensa a si mesma e origina o primeiro intelecto emanado que, por sua vez, possuindo a multiplicidade e pensando o Primeiro, faz surgir desde ele outro ser possível, hierarquicamente inferior”¹¹¹. Ainda no que se refere ao processo de conhecimento, pode-se dizer que “Cada uma delas [Causas Segundas] entende ao Primeiro e se entende a si mesma[...]”¹¹². Contudo, nenhuma delas é suficiente para ser, em sua essência e por si mesma, feliz. A felicidade lhes advém quando conhecem a Causa Primeira e entendem-se a si mesmas. Neste sentido, a Causa Primeira é pelas Causas Segundas o primeiro amado e querido¹¹³

Ainda no que diz respeito ao processo de emanação das Causas Segundas, afirma-se que a Causa Primeira, ao pensar a si mesma, dá origem a um ser distinto de si. Este primeiro intelecto emanado, ser possível que recebe sua existência do Ser Necessário, é uno, mas também contém em si a pluralidade, uma vez que pode pensar-se como diferente da Causa Primeira. Por meio deste primeiro intelecto emanado, o processo continua da seguinte forma:

[...] ao conhecer o Ser primeiro, o primeiro intelecto emanado dá lugar a um segundo intelecto; ao conhecer a si mesmo, produz a esfera do primeiro céu, dotada de um corpo, que é sua matéria, e de uma alma, que é sua forma. Por sua vez, este segundo intelecto dá origem, pelo mesmo processo, a um terceiro intelecto e a uma nova esfera. O procedimento continua idêntico até chegar ao décimo intelecto, com ele finalizam os intelectos separados, e a nona esfera, a da lua, último dos corpos celestes¹¹⁴

e assim sucessivamente até o Intelecto Ativo [Intelecto Agente], o nível mais baixo dos Seres Espirituais Puros. Pela produção de outras Inteligências, cada Inteligência dá existência a uma das esferas celestes, da mais elevada à mais baixa, que é a esfera da Lua. Após esta última, segue-se o mundo transitório, ou seja, a matéria e tudo o que está composto dela. (MAIMÓNIDES. *Guia dos Perplexos*. Livro II, Cap. 11).

¹¹¹ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015. p. 167 (tradução nossa). “Se tiene, pues, que la inteligencia primera se piensa a sí misma y origina el primero intelecto emanado que, a su vez, poseyendo la multiplicidad y pensando el Primero, hace surgir desde él otro ser posible, jerárquicamente inferior”.

¹¹² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n.], [1992?]. p. 27 (tradução nossa). “Cada una de ellas entiende al Primero y se entiende a sí misma [...]”.

¹¹³ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 27.

¹¹⁴ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 124 (tradução nossa). “[...] al conocer al Ser primero, el primer intelecto emanado da lugar a un segundo intelecto; al conocerse a sí mismo, produce la esfera del primer cielo, dotada de un cuerpo, que es su matéria, y de un alma, que es su forma. A su vez, este segundo intelecto da origen, por el mismo processo, a un tercer intelecto y a una nueva esfera. El procedimiento continúa idêntico hasta llegar al décimo intelecto, con el que finalizan los intelectos separados, y a la novena esfera, la de la luna, último de los cuerpos celestes”.

Desse processo de emanação resultam dez intelectos (sendo que o décimo é o Intelecto Agente)¹¹⁵ e nove esferas (Primeiro Céu, Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua). Após a esfera da Lua há graus de seres que estão no começo dos graus de imperfeição. Deste modo, após a última esfera celeste emanada, há o mundo sublunar que é formado por todos os seres compostos de matéria e forma. A substância de cada um dos céus está composta de duas coisas, a saber: um substrato e uma alma. Ademais, é dito que os corpos celestes, uma vez que são substâncias, se dividem em múltiplas coisas, sendo também responsáveis por fornecer a matéria com a qual o Intelecto Agente forma os seres da esfera sublunar.

Os seres da esfera sublunar se encontram no limite da imperfeição no que se refere ao ser. Isto, pois não recebem desde sua formação tudo que os constitui em substância completa; eles têm sua substância em potência, não em ato. Portanto, afirma-se que eles apenas têm uma matéria primeira, acerca da qual é dito “[...] é em potência a totalidade das substâncias que há abaixo do céu; em tanto que são substâncias em potência, se movem para converter-se em substâncias em ato”¹¹⁶. Por essa razão, os seres sublunares estão em uma constante tentativa de sair do estado de potência para ser em ato. Contudo, não podem se dirigir por si mesmos até este estado de perfeição, pois necessitam de um motor externo. O motor externo é o corpo celeste com suas partes e o Intelecto Agente. Neste sentido, pode-se dizer que “Ambos conjuntamente aperfeiçoam a existência das coisas que estão abaixo do corpo celeste”¹¹⁷. Deste modo, conclui-se a exposição das Causas Segundas e corpos celestes e se seguirá a análise do Intelecto Agente.

¹¹⁵ Al-Fārābī faz uma distinção terminológica entre os nove intelectos separados, os denominando de *al-thawānī*, enquanto o décimo (último intelecto separado) é chamado de Intelecto Agente (*al-‘aql al-fa‘‘āl*), há também uma diferença na atividade de ambos. Portanto, assim como afirma Janos, é mais conveniente considerar que “In total, then, there are nine thawānī, which correspond to the nine main celestial orbs of al-Fārābī’s cosmology, as well as one Agent Intellect, which does not correspond to a celestial orb, but whose task is to govern the sublunary world. Although al-Fārābī’s cosmology has been called “decadic” (due to the existence of ten separate intellects after the First), it would be more precise to call it an ‘ennadic’ system, because there are nine main celestial orbs and nine thawānī, and because this symmetry breaks down with the Agent Intellect. The idea of an ennadic system is also reinforced by the differences that distinguish the thawānī from the Agent Intellect” (JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi’s Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 144).

¹¹⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 29 (tradução nossa). “[...]es en potencia la totalidad de las substancias que hay bajo el cielo; en tanto que son substancias en potencia, se mueven para convertirse en substancias en acto”.

¹¹⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 29-30 (tradução nossa). “Ambos conjuntamente perfeccionan la existencia de las cosas que hay bajo el cuerpo celeste”.

3. 3 O Intelecto Agente

O Intelecto Agente é aquele que deve ser chamado de Espírito Fiel, Espírito Santo (*Ruh Quds*) e outros nomes equivalentes. Sua posição é chamada de Reino ou outros nomes semelhantes¹¹⁸. Ele é o décimo ser emanado. Situa-se após a esfera da Lua, estando entre os inteligíveis e os corpos compostos de matéria e forma. Contudo, pode-se questionar: por que ele é tratado separadamente em relação às nove Causas Segundas, ou seja, o que o distingue delas? Isto pode ser respondido ao verificar a atividade do Intelecto Agente, de modo que, como afirma Janos:

[...] o Intelecto Agente distingue-se por ter uma inteligência tripla, em vez de uma dupla inteligência como o *thawānī* [Intelectos Separados-Causas Segundas]. Como al-Fārābī explica em *Siyāsah*: 'Quanto ao Intelecto Agente, ele contempla o Primeiro, todo o *thawānī*, e sua própria essência'. Assim, em termos da estrutura de sua inteligência, o Intelecto Agente é comparável às almas celestes, cuja contemplação abrange três tipos diferentes de inteligíveis. Há, no entanto, uma diferença importante. Enquanto cada alma celestial contempla apenas o intelecto separado ao qual deve sua existência, o Intelecto Agente apreende todos os intelectos anteriores em uma única varredura (*wa-l-thawānī kullahā*). A conclusão é que o Intelecto Agente tem um tipo único de inteligência, que o diferencia dos outros intelectos separados e das almas celestes¹¹⁹.

Afirma-se que o Intelecto Agente possui um maior grau de multiplicidade, isto se deve ao fato dele possuir um maior grau de compreensão que os Intelectos que lhe são anteriores (compreende a Causa Primeira, os nove Intelectos e a si mesmo)¹²⁰. Ele está em um grau mais baixo com relação aos demais seres superiores emanados, estando próximo ao mundo sublunar. Dele, diferente dos outros Intelectos, não provém outro Intelecto ou esfera celeste. Ele se ocupa do mundo sublunar, de modo que a função que lhe é própria é “[...] ocupar-se do animal racional e procurar que alcance o mais elevado grau de perfeição que cabe ao homem chegar: a felicidade

¹¹⁸ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. Nota. 118, p. 6. Al-Fārābī relaciona as realidades inteligíveis à termos do Islamismo. Chamando, assim, a atenção para possibilidade de se usar a religião para expressar a realidade inteligível ou verdade filosófica. Ao chamar o Intelecto de Espírito Santo não está se referindo a doutrina referente a trindade cristã, mas equivale ao termo ‘*aql* (intelecto) no Islã.

¹¹⁹ JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 174-175 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...] the Agent Intellect is distinguished by having a three fold intellection, instead of a twofold intellection like the *thawani*. As al-Farabi explains in *Siyasah*: ‘As for the Agent Intellect, it contemplates the First, all the *thawani*, and its own essence’. Hence, in terms of the structure of its intellection, the Agent Intellect is comparable to the celestial souls, whose contemplation encompasses three different kinds of intelligibles. There is, however, an important difference. Whereas each celestial soul contemplates only the separate intellect to which it owes its existence, the Agent Intellect apprehends all the prior intellects in one sweep (*wa-l-thawani kullaha*). The conclusion is that the Agent Intellect has a unique kind of intellection, which sets it apart from that of the other separate intellects and the celestial souls”.

¹²⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 10 (tradução nossa). “Cada una de las causas segundas entiende su propia esencia y entiende al Primero. El intelecto agente entiende al Primero, a todas las causas segundas y se entiende a sí mismo”.

suprema; quer dizer, fazer que o homem chegue ao grau do intelecto agente”¹²¹. A felicidade suprema é alcançada quando o homem não necessita para subsistir de nada do que está abaixo de si, como o corpo, matéria ou algum acidente, além de quando permanece sempre nesta perfeição. A fim de realizar esta tarefa o Intelecto Agente atua libertando os seres da matéria, pois esta é o que impede que se chegue à perfeição. Com isto, Al-Fārābī argumenta:

O intelecto agente está destinado por sua natureza e substância a vigiar tudo o que prepara e lhe dá o corpo celeste. Qualquer coisa procedente dele que possa receber de qualquer maneira a liberação e separação da matéria, o intelecto tende a liberá-la da matéria e da privação, e ela chega a estar em um grau mais próximo do seu¹²².

Desse modo, o Intelecto Agente faz com que os inteligíveis que estão em potência se convertam em inteligíveis em ato. Neste sentido, a potência racional é que tem em si a natureza capaz de converter-se em ato¹²³. Além disto, pode-se dizer que:

Por ele o homem, que é intelecto em potência, se converte em intelecto em ato; alcança a perfeição ao chegar à proximidade do grau do intelecto agente, pois se converte em intelecto mesmo, depois de não o haver sido, e inteligível mesmo, depois de não o haver sido; se faz divino, depois de haver sido material. Tal é a função do intelecto agente e por isto se chama intelecto agente¹²⁴.

Partindo disso, é importante destacar que dentre os seres sublunares, o ser humano é o único que pode desenvolver seu ser na busca da perfeição, saindo, assim, do estado da potência para o ato. Portanto, o ser humano é o único capaz de alcançar esta perfeição mais excelente, que é definida como a felicidade última¹²⁵. Por meio deste aperfeiçoamento, o ser humano se torna semelhante aquele que o atualiza, a saber, o Intelecto Agente. Isto ocorre de modo que “Quando do intelecto agente flui uma emanção de formas que atualizam o intelecto humano, o homem adquire conhecimento das verdades inteligíveis, chegando a ser sábio e

¹²¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 5 (tradução nossa). “[...]ocuparse del animal racional y procurar que alcance el más elevado grado de perfección que le cabe lograr al hombre: la felicidad suprema; es decir, hacer que el hombre llegue al grado del intelecto agente”.

¹²² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 30 (tradução nossa). “El intelecto agente está destinado por su naturaleza y substancia a velar por todo lo que le prepara y le da el cuerpo celeste. Cualquiera cosa procedente de él que pueda recibir de cualquier manera la liberación y separación de la materia, el intelecto tiende a liberarla de la materia y de la privación, y ella llega a estar en un grado más cercano al suyo”.

¹²³ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 77.

¹²⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 11 (tradução nossa). “Por él el hombre, que es intelecto en potencia, se convierte en intelecto en acto; alcanza la perfección al llegar a la proximidad del grado del intelecto agente, pues se convierte en intelecto mismo, después de no haberlo sido, y en inteligible mismo, después de no haberlo sido; se hace divino, después de haber sido material. Tal es la función del intelecto agente y por esto se llama intelecto agente”.

¹²⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 30.

filósofo”¹²⁶. Partindo disto, em síntese, pode-se dizer que ao Intelecto Agente são atribuídas três ações, a saber: dar forma aos seres sublunares, atualizar aquilo que está em potência e possibilitar a conquista da felicidade. É por meio do Intelecto Agente e dos corpos celestes que os seres se aperfeiçoam e chegam ao conhecimento da Causa Primeira, das Causas Segundas e os corpos celestes. Tendo sido expostos estes seres superiores é preciso dar continuidade à apresentação. Deste modo, é necessário seguir a uma análise sobre aquilo que é princípio de movimento nos seres animados, isto é: a alma.

3.4 A Alma

No que se refere à alma, Al-Fārābī se apropria em grande parte do conceito aristotélico, podendo-se dizer que ele a considera como “[...] a entelúquia primeira de um corpo natural orgânico”¹²⁷. A alma é, desta maneira, entendida como o ato final mais importante de um corpo que tem vida em potência. Portanto, pode-se afirmar, que a alma é o princípio que dá sentido, movimento, sabedoria e conhecimento ao corpo. A alma possui as seguintes faculdades “[...] nutrição, da sensação, do pensamento e do movimento”¹²⁸. Deste modo, ela é a causa do movimento de tudo o que se move e não se submete ao tempo. Para além disto, Al-Fārābī afirma a existência das seguintes almas: “[...] almas dos corpos celestes; as almas do animal racional; as almas dos animais irracionais”¹²⁹.

Dessa forma, cada ser animado possui uma alma com faculdades próprias. Podem existir alguns animais irracionais que possuem as quatro faculdades que estão abaixo da faculdade racional, de modo que, neles, a faculdade imaginativa realiza a mesma função que a faculdade racional. Por outro lado, há aqueles que apenas possuem a faculdade sensível e a apetitiva. É importante destacar que os corpos celestes também possuem alma. Os corpos celestes não possuem alma sensível, nem imaginativa, apenas têm a alma que entende, sendo, de certo modo, relacionada com a alma racional. O que as almas celestes entendem são os

¹²⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004p. 116 (tradução nossa). “*Cuando del intelecto agente fluye una emanación de formas que actualizan al intelecto humano, el hombre adquiere conocimiento de las verdades inteligibles, llegando a ser sabio y filósofo*”.

¹²⁷ ARISTÓTELES. *Da Alma*, 412 b 5.

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Da Alma*, 413 b 13.

¹²⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 6 (tradução nossa). “[...] almas de los cuerpos celestes; otros, las almas del animal racional; otros, las almas de los animales irracionales”.

inteligíveis, logo cada uma destas almas entende a Causa Primeira, entende a si mesma e a Causa Segunda que lhe proporciona sua substância¹³⁰. Portanto, afirma-se que:

[...] al-Fārābī concebe as almas celestes essencialmente como intelectos. Em sua psicologia humana, al-Fārābī faz uma distinção ontológica e epistemológica entre alma (*nafs*) e intelecto (*'aql*). Quando se trata dos corpos celestes, no entanto, ambos os conceitos se sobrepõem e são usados como sinônimos: os orbes têm almas racionais que contemplam inteligíveis, e essa atividade os torna intelectos. Isso aparece claramente em *Ārā* e *Siyāsah*, onde al-Fārābī explica que os substratos celestes ‘não impedem que suas formas [isto é, as almas celestiais] pensem e sejam intelectos [*'uqūlan*] em suas essências’; que ‘apesar do fato de que a alma que é; em cada um deles [os corpos celestes] é algo existente em um substrato, é ... um intelecto real’; e que ‘as almas celestes não têm percepção sensorial nem imaginação; ao contrário, eles têm apenas a alma que entende’¹³¹.

Assim, as almas dos corpos celestes têm uma atividade puramente racional. Sua racionalidade é mais complexa em relação às Causas Segundas, pois têm uma maior quantidade de objetos pensados. Ademais, estas almas se diferem das demais, pois:

São mais nobres, perfeitas e excelentes enquanto ao ser que as almas das espécies dos animais que vemos; e isto é assim porque não estão absolutamente em potência em nenhum momento, mas sempre estão em ato pelo feito de que seus inteligíveis não cessam de realizar-se nelas desde o princípio, e porque o que entendem o entendem sempre. Em vez disto, nossas almas estão primeiro em potência e logo passam ao ato; quer dizer que, são primeiramente disposições aptas e preparadas para entender os inteligíveis e depois disso se realizam nelas os inteligíveis e então passam para o ato¹³².

Tendo compreendido tal diferença sobre as almas, há que se afirmar que a alma, de modo geral, desempenha uma função muito importante, pois ela atua como nexos para união dos seres emanados com a fonte de sua emanção; a base para esta união é o desejo. Pois, sendo a

¹³⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 9.

¹³¹ JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012. p. 130 (grifo do autor), (tradução nossa). “[...]al-Fārābī conceives of the celestial souls essentially as intellects. In his human psychology, al-Fārābī makes an ontological and epistemological distinction between soul (*nafs*) and intellect (*'aql*). When it comes to the celestial bodies, however, both concepts overlap and are used synonymously: the orbs have rational souls that contemplate intelligibles, and this activity makes them intellects. This appears clearly in *Ārā* and *Siyāsah*, where al-Fārābī explains that the heavenly substrates ‘do not prevent their forms [i.e., the celestial souls] from thinking and from being intellects [*'uqūlan*] in their essences’; that ‘despite the fact that the soul that is in each of them [the celestial bodies] is something existing in a substrate, it is ... an actual intellect’; and that ‘the celestial souls have neither sensory perception nor imagination; rather, they have only the soul that intellects’”.

¹³² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 8 (tradução nossa). “*Son más nobles, perfectas y excelentes en cuanto al ser que las almas de las especies de los animales que vemos; y esto es así porque no están absolutamente en potencia en ningún momento, sino que siempre están en acto por el hecho de que sus inteligibles no cesan de realizarse en ellas desde el principio, y porque lo que entienden lo entienden siempre. En cambio, nuestras almas están primero en potencia y luego pasan al acto; es decir, son primeramente disposiciones aptas y preparadas para entender los inteligibles y después de eso se realizan en ellas los inteligibles y entonces pasan al acto*”.

alma o princípio de movimento, ela produz em cada ser uma tendência para conhecer sua causa e a Causa Primeira. Neste sentido:

As almas se movem pelo desejo e se movem para as esferas; eles buscam o melhor: assemelhar-se ao intelecto de onde vêm e ao Amado Primeiro, do qual todo ser recebe sua forma e sua perfeição. Assim, a alma é o motor que dá aos seres um impulso dinâmico. Sem a alma, o universo seria algo estático e imóvel, mas através dela todo o universo se move com um jogo de desejo e amor¹³³.

Portanto, é por meio da alma que se explica o movimento de retorno dos seres possíveis ao ser necessário e primeiro¹³⁴. Quanto ao que se refere ao ser humano, é possível compreender melhor por meio de um estudo acerca das faculdades da alma. Tais faculdades possuem uma hierarquia, partindo da mais básica à mais complexa. Ambas interagem e contribuem para aperfeiçoamento humano. Portanto, é preciso compreendê-las para que fique claro o modo como atuam no processo de aquisição da felicidade. De antemão afirma-se “Com uma divisão semelhante àquela encontrada em Aristóteles, precisamente no livro II do *De Anima*, al-Fārābī adverte que tal divisão está relacionada com o grau de dependência das faculdades com os órgãos corpóreos”¹³⁵. Deste modo, o pensador árabe considera que as faculdades da alma são cinco (nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa e racional)¹³⁶. Segue-se a uma análise destas faculdades nesta ordem.

3. 4. 1 As faculdades da alma

A primeira faculdade a ser observada é a nutritiva que é constituída pelas potências “[...] digestiva, de crescimento, generativa, atrativa, retentiva, discriminativa e expulsiva¹³⁷”. Ambas estão ligadas à função de manutenção do corpo. Al-Fārābī está de acordo com

¹³³ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 163 (tradução nossa). “*Las almas se mueven por deseo y mueven a las esferas; buscan lo mejor: asemejarse a su intelecto del que procedem, y al Amado Primero, del que todo ser recibe su forma y su perfección. Así, el alma es el motor que dá a los seres un impulso dinámico. Sin el alma, el universo sería algo estático e inmóvil, pero por ella todo el universo se mueve con un juego de deseo y amor*”.

¹³⁴ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 124.

¹³⁵ SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010. p. 74.

¹³⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 8. Apenas os animais racionais possuem as cinco faculdades, os animais irracionais possuem apenas algumas delas. Alguns possuem a faculdade nutritiva, a apetitiva, a imaginativa e a sensível. Nos seres irracionais, detentores da faculdade imaginativa, esta realiza a mesma função que a faculdade racional no ser humano. Por outro lado, existem animais que não possuem nem a faculdade racional, nem a imaginativa.

¹³⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 114-115 (tradução nossa). “[...] *digestiva, de crecimiento, generativa, atractiva, retentiva, discriminativa y expulsiva*”.

Aristóteles quando este afirma que ela é “[...] a primeira e a mais comum das faculdades da alma¹³⁸”. Assim, conforme o pensador árabe, quando o ser humano nasce a potência que primeiro surge é aquela pela qual se alimenta, ou seja, a faculdade nutritiva. Depois surge o tato, em seguida o paladar, o olfato, a audição e a visão e com essas potências se desperta o apetite, ou tendência a respeito do objeto percebido, lhe desejando ou o aborrecendo¹³⁹; as demais potências que servem a essa faculdade estão divididas nas demais partes do corpo. Em linhas gerais, pode-se dizer que ela é a parte da alma responsável pela ação do alimento no corpo e reside na boca. Desta forma, entende-se que ela é básica no processo de desenvolvimento e manutenção do indivíduo, portanto, dado que é uma das faculdades primárias, está presente tanto nos seres racionais como nos irracionais.

A segunda faculdade a ser analisada é a sensitiva. Sua competência é “[...] perceber os objetos sensíveis pelos cinco sentidos conhecidos por todos. Também percebe o agradável e o doloroso, mas não distingue o pernicioso e o inútil, nem o belo e o feio”¹⁴⁰. A faculdade sensitiva possui uma potência dominante e outras que lhe servem, estas são os cinco sentidos divididos pelo corpo (audição, visão, paladar, olfato e tato). Por ter uma função apreensiva, é na faculdade sensitiva que se inicia o processo humano de conhecimento (sendo esta a sua ocupação principal). Al-Fārābī afirma que o conhecimento se desenvolve em três faculdades: os sentidos, a imaginação e a razão. O conhecimento, após passar pela sensação, segue para faculdade imaginativa e em seguida vai para faculdade racional. Ainda sobre o conhecimento acrescenta-se que: “Para al-Fārābī, o problema do conhecimento, como em Aristóteles, se resolve de uma maneira completamente empírica: sem os sentidos não é possível conhecer nada, porque a sensação é a base de nossos conhecimentos”¹⁴¹. Assim, fica claro que o conhecimento chega à alma por meio dos sentidos.

No que respeita à faculdade apetitiva, Al-Fārābī afirma que ela age sobre os membros do corpo que produzem movimento. Assim é dito que: “Instrumentos desta faculdade são todas

¹³⁸ ARISTÓTELES. *Da alma*. II, 415a 23.

¹³⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 55-56.

¹⁴⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n], [1992?]. p. 8 (tradução nossa). “[...] percibirlos objetos sensibles por los cinco sentidos conocidos por todos. También percibe lo placentero y lo doloroso, pero no distingue lo pernicioso y lo útil, ni lo hermoso y lo feo”.

¹⁴¹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004. p. 127 (tradução nossa). “Para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como en Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos”

as faculdades pelas que se produzem os movimentos de todos os membros e do corpo inteiro, como, por exemplo, a faculdade de pegar, própria das mãos, a faculdade de andar, própria dos pés, e outras distintas, próprias de outros membros”¹⁴². Deste modo, as atividades corpóreas são realizadas mediante as potências que servem ao apetite. Ademais, afirma-se que:

A faculdade apetitiva é aquela pela qual existem as inclinações humanas; em virtude dela se tende até algo ou se foge dele, se deseja vivamente algo ou se aborrece, se prefere algo ou se rejeita; por ela há ódio e amor, amizade e inimizade, temor e segurança, ira e satisfação, paixão e compaixão, assim como as demais afeições da alma¹⁴³.

A faculdade apetitiva está vinculada à vontade, pois esta não é mais que uma tendência para aproximar-se do que é percebido ou para afastar-se. É uma faculdade que decide sobre o que convém desejar. Algumas vezes intenta conhecer algo, em outros momentos fazer alguma coisa, quer seja usando todo corpo ou apenas uma parte¹⁴⁴. A faculdade apetitiva unida à faculdade sensitiva origina a vontade. Em um primeiro momento, trata-se de um desejo que procede de uma sensação. Em seguida, após a parte imaginativa e o desejo que lhe segue serem atualizados, realiza-se uma segunda vontade (esta vontade é um desejo que procede de um ato da imaginação). Posteriormente, no indivíduo surge uma terceira classe de vontade, a saber: um desejo que provém da razão (é a conhecida propriamente como livre arbítrio). A razão existe exclusivamente no ser humano, por ela pode-se fazer o louvável ou o reprovável. Destaca-se que as duas primeiras vontades existem nos demais animais, mas a terceira é propriamente humana, sendo, também, por meio dela possível chegar à felicidade¹⁴⁵.

No que se refere à faculdade imaginativa, destaca-se seu papel no processo humano de conhecimento. É uma faculdade entre a sensível e a racional, responsável por guardar o que é oferecido pelos sentidos e servindo, assim, à razão. Pode-se dizer que esta primeira atividade corresponde à memória, uma vez que a faculdade imaginativa utiliza os objetos que provém da

¹⁴² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 116 (tradução nossa). “*Instrumentos de esta facultad son todas las facultades por las que se producen los movimientos de todos los miembros y del cuerpo entero, como, por ejemplo, la facultad de asir, propia de las manos, la facultad de andar, propia de los pies, y otras distintas, propias de otros miembros*”.

¹⁴³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 7 (tradução nossa). “*La facultad apetitiva es aquella por la que existen las inclinaciones humanas; en virtud de ella se tiende hacia algo o se huye de ello, se desea vivamente algo o se aborrece, se prefiere algo o se rechaza; por ella hay odio y amor, amistad y enemistad, temor y seguridad, ira y satisfacción, pasión y compasión, así como las restantes afecciones del alma*”

¹⁴⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, tradução e notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 58.

¹⁴⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 48.

faculdade sensível e os guarda. Ademais, é uma potência que separa e une as impressões, podendo gerar verdadeiras ou falsas formulações. Aristóteles já admitia a possibilidade de falsas formulações ao dizer que “[...]a imaginação pode ser falsa¹⁴⁶”. De modo semelhante, Al-Fārābī argumenta que “A faculdade imaginativa é aquela que conserva as impressões sensíveis na ausência da sensação, e durante a vigília e o sonho, une umas impressões com outras e separa umas de outras; algumas destas composições e separações são verdadeiras e outras não”¹⁴⁷. Assim como na tradição peripatética, a imaginação não apenas recebe as imagens que provém da parte sensível, mas possui uma segunda função que é realizar composições e divisões das imagens.

Além dessas duas funções, a imaginação também possui uma atividade especificamente sua, a mais importante e que lhe concede o aspecto e valor cognoscível. Tal atividade não depende do material fornecido pelos sentidos e conservado na memória, tampouco consiste na combinação ou separação das formas sensíveis. Esta função é chamada por Al-Fārābī de imitação (*muḥākā*). Por meio da imitação, a imaginação pode representar em imagens a verdade metafísica e transformá-la em símbolos. No entanto, a imitação é um conhecimento imperfeito que a imaginação obtém dos inteligíveis¹⁴⁸. Para que seja possível a transformação da verdade metafísica em símbolos, é necessária a intervenção do Intelecto Agente, uma vez que este é quem atualiza a potencialidade da faculdade imaginativa. Trata-se de um processo que geralmente se realiza durante o sonho, mas em alguns indivíduos (profetas) pode ocorrer quando estão acordados. Quando os profetas recebem as revelações, sua imaginação as converte em símbolos compreensíveis por todas as pessoas, de modo que todos chegam ao conhecimento da verdade. Uma vez que os profetas têm uma imaginação e uma faculdade intelectual muito poderosas, possuem um posto elevado entre os demais sujeitos. Ademais, afirma-se:

Nada impede que um homem cuja imaginação é perfeita receba do intelecto agente, ainda no estado de vigília, objetos particulares, presentes e futuros ou suas representações ou imitações sensíveis, ou que receba representações referentes aos inteligíveis separados e demais seres nobres e que o homem os esteja vendo. Assim mediante os inteligíveis que recebe, fará uma profecia de coisas divinas. Tal é o mais

¹⁴⁶ ARISTÓTELES. *Da alma*. II, 428a 18.

¹⁴⁷ AL-FĀRĀBĪ. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 7 (tradução nossa). “*La facultad imaginativa es aquella que conserva las impresiones sensibles en ausencia de la sensación, y durante la vigilia y el sueño mezcla unas impresiones con otras y separa unas de otras; algunas de estas composiciones y separaciones son verdaderas y otras son falsas*”.

¹⁴⁸ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 173-174.

perfeito grau a que pode chegar a imaginação e o mais alto grau a que mediante esta potência pode chegar o homem.¹⁴⁹

Esse caráter da profecia demonstra que ela é a perfeição da faculdade imaginativa. Uma vez que as imagens são convertidas em símbolos pelo profeta, ele será um sábio, filósofo e prudente de maneira perfeita, com um intelecto quase divino. Com isto, a imaginação se converte na faculdade em que se encontra a qualidade de inspiração e profecia. Este é o estado mais elevado ao qual pode chegar a faculdade imaginativa. Contudo, apesar de todo louvor feito ao caráter profético da imaginação, há de destacar-se que a verdade revelada é traduzida em símbolos, ou seja, por meio desta faculdade não é possível conhecer os inteligíveis diretamente, isto apenas é possível pela razão. Sendo assim, apesar da imaginação promover um conhecimento verdadeiro, este não é um conhecimento direto. Acerca disto, afirma-se “[...] um conhecimento imperfeito dos inteligíveis: ao não poder conhecê-los da mesma maneira que o intelecto, se representa uma imagem que representa o objeto inteligível mesmo, podendo conhecer deste modo os objetos mais perfeitos, tais como os seres imateriais ou a Causa Primeira¹⁵⁰”.

Apesar do importante papel da faculdade imaginativa, a maior perfeição à qual pode chegar o ser humano não se encerra nela. A faculdade racional é que se destaca dentre as demais, sendo, no indivíduo, aquilo que mais o aproxima do divino. Apenas os humanos a possuem e é isto que os distingue dos outros animais. Ela está diretamente ligada ao processo de conhecimento, pois é por meio dela que se obtém o verdadeiro conhecimento dos inteligíveis, é também por meio desta faculdade que se pode alcançar a felicidade. A seu respeito, o pensador ainda afirma: “A faculdade racional é aquela pela qual o homem adquire as ciências e as artes, distingue os bons hábitos e ações e os maus, reflete sobre o que deve fazer ou não fazer e, além disto, percebe o útil, o nocivo, o agradável e o prejudicial. Esta faculdade é teórica e prática”¹⁵¹.

¹⁴⁹ AL-FĀRĀBĪ. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 80 (tradução nossa). “*Nada impede el que um hombre cuya imaginativa es perfecta, reciba del entendimiento agente, aun en el estado de vigilia, objetos particulares, presentes y futuros o sus representaciones o imitaciones sensibles, o que reciba representaciones referentes a los inteligibles separados y demás seres nobles y que el hombre los este viendo. Así mediante los inteligibles que recibe, habrá una profecía de cosas divinas. Tal es el más perfecto grado a que puede llegar la imaginativa y el más alto grado a que mediante esa potencia puede llegar el hombre*”.

¹⁵⁰ RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue um filósofo šīʿī? *Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islámica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 463-477. 1985. p. 472 (tradução nossa). “[...] *um conocimiento imperfecto de los inteligibles: al no poder conocerlos de la misma manera que el intelecto, se representa una imagen que hacelas veces del objeto inteligible mismo, pudiendo conocer de este modo los objetos más perfectos, tales como los seres inmatereales o la Causa Primera*”.

¹⁵¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 6 (tradução nossa). “*La facultad racional es aquella por la que el hombre adquiere las ciencias y las artes, distingue los hábitos y acciones buenos de los*

A parte prática pode ser técnica ou reflexiva (técnica é aquela por meio da qual se adquire as artes e ofícios, já a reflexiva é aquela pela qual se medita sobre o que deve ser feito ou não em cada assunto), enquanto a teórica é aquela segundo a qual se adquire o conhecimento de tudo o que não é para ação.

No que diz respeito ao conhecimento racional e ao aperfeiçoamento humano, Al-Fārābī expôs que devido este ser composto de matéria e forma, não consegue, por si mesmo, sair da potência e tornar-se em ato. Com isto, o ser humano necessita de algo externo a ele a fim de ser em ato. O responsável por isto é o Intelecto Agente que atua no aperfeiçoamento da faculdade racional. Neste sentido, Al-Fārābī argumenta:

O intelecto em potência se converte em intelecto em ato quando chegam a realizar-se e atualizar-se nele os inteligíveis. Igualmente, os inteligíveis em potência se reduzem a inteligíveis em ato quando chegam a ser objeto do entendimento em ato, mas primeiro pré exigem um ser externo que da potência os reduza ao ato. Este agente que da potência os reduz ao ato é uma essência cuja substância é ser entendimento em ato e separado da matéria. Este tal entendimento é o que confere ao entendimento hílico ou material que é entendimento em potência, algo que equivale à luz que o sol confere à vista.¹⁵²

Semelhante a luz que o sol proporciona à vista, o intelecto em ato confere ao intelecto material ou hílico (intelecto passivo) algo que se imprime nele. Deste modo, o intelecto material conhece o intelecto em ato e os objetos que de inteligíveis em potência se convertem em entendimento em ato. Sendo assim, quando o Intelecto Agente ilumina a faculdade racional, os sensíveis conservados na parte imaginativa se convertem em inteligíveis da faculdade racional e estes são os inteligíveis primeiros, comuns a todos os indivíduos. Tais inteligíveis comuns a todos são de três classes: o primeiro, inclui os princípios da geometria especulativa; o segundo, contém os princípios de honestidade e desonestidade nas atividades que o ser humano deve realizar; o terceiro, os princípios úteis para compreender as maneiras de ser dos seres cuja existência não pode ser objeto de uma ação humana, permitindo conhecer seus princípios e graus¹⁵³. Quando são oferecidos ao indivíduo os primeiros inteligíveis, desperta-se

malos, reflexiona sobre lo que se debe hacer o no hacer, y además percebe lo útil, lo nocivo, lo agradable y lo dañino. Esta facultad es teórica y práctica”.

¹⁵² AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 69 (tradução nossa). “*El entendimiento en potencia se convierte en entendimiento en acto, cuando llegan a realizarse y actuarse en ellos inteligibles. Igualmente los inteligibles en potencia se reducen a inteligibles en acto, cuando llegan a ser objeto del entendimiento en acto, pero primero preexisten un ser externo que de la potencia los reduzca al acto. Este agente que de la potencia los reduce al acto, es una esencia cuya substancia es ser entendimiento en acto y separado de la materia. Este tal entendimiento es el que confiere al entendimiento hílico o material que es entendimiento en potencia, algo que equivale a la luz que el sol confiere a la vista”.*

¹⁵³ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 70.

nele a reflexão e o desejo de descobrir quem eles são. Por possuir os primeiros inteligíveis há no ser humano uma perfeição primitiva que é uma capacidade de chegar à sua perfeição última (esta é a felicidade). Portanto, afirma-se que:

Pelo que se refere à parte racional da alma, quando ela se aperfeiçoa e se torna intelecto em ato, então está próxima a ser semelhante as coisas separadas; porém, a perfeição de seu ser, seu chegar a ser em ato, sua formosura, esplendor e beleza só é adquirido por entender não só as coisas que estão por cima dela em grau, mas também por entender as coisas que estão abaixo dela em grau.¹⁵⁴

Ademais, Al-Fārābī considera que a faculdade racional torna o ser humano semelhante aos inteligíveis, pois ela é o que existe nele de mais perfeito e similar aos inteligíveis. Isto ocorre quando, por meio do processo de atualização do intelecto, o indivíduo conhece a si mesmo como inteligível – por possuir este conhecimento, torna-se inteligente. Através da ação do Intelecto Agente na faculdade racional, ocorre o aprimoramento no conhecimento dos inteligíveis e, assim, não há diferença entre eles, pois compreendem as mesmas realidades inteligíveis. Esta semelhança que o ser humano adquire lhe promove a aquisição da felicidade absoluta. Vale afirmar que até chegar ao conhecimento dos inteligíveis há um caminho que precisa ser trilhado a fim de chegar à felicidade, a saber: a realização de atos voluntários de modo que se convertam em virtudes morais e intelectuais. Deste modo, o filósofo árabe afirma:

Quando a faculdade especulativa conhece a felicidade e a propõe como fim e a ama com verdadeiro querer e investiga com reflexão, o que, no caso, convém fazer até conquistar isso com a ajuda da imaginativa e dos sentidos; quando finalmente se executam essas ações mediante os órgãos do apetite: então essas ações humanas serão honestas e boas. Por outro lado, quando não se conhece a felicidade ou conhecendo-a, não a identifica como fim de seus amores, mas a identifica como fim de outras coisas distintas dela e as ama o apetite e a reflexão investiga o que então convém fazer para obter isso com a ajuda dos sentidos externos e da imaginativa; quando finalmente se executam essas ações mediante os órgãos dos sentidos: então nenhuma dessas ações será boa e honesta¹⁵⁵.

¹⁵⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 18 (tradução nossa). “*Por lo que se refiere a la parte racional del alma, cuando ella se perfecciona y se hace intelecto en acto, entonces está próxima a ser semejante a las cosas separadas; sin embargo, la perfección de su ser, su llegar a ser en acto, su hermosura, esplendor y belleza sólo las adquiere por entender no sólo las cosas que están por encima de ella en grado, sino también por entender las cosas que están bajo ella en grado [...]*”.

¹⁵⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 73 (tradução nossa). “*Cuando la facultad especulativa conocela felicidad y se la propone como fin y la ama con verdadera querencia e investiga con reflexión lo que en el caso conviene hacer hasta lograr eso con la ayuda de la imaginativa y de los sentidos; cuando finalmente se ejecutan esas acciones mediante los órganos del apetito: entonces las acciones humanas serán honestas y buenas. En cambio, cuando no se conocela felicidad o conociéndola, no se la propone como fin de sus amores, sino que se proponen por fin otras cosas distintas de ella y las ama el apetito e la reflexión investiga lo que entonces conviene hacer para obtener eso con la ayuda de los sentidos externos y de la imaginativa; cuando*

Nesse sentido, a faculdade racional se apresenta como fundamental tanto para aprendizagem como para prática. Isto, pois proporciona a obtenção do discernimento, da capacidade de distinguir as ações boas e más e também possibilita a escolha. A capacidade de saber e realizar boas e más ações é possível pelo fato do ser humano ser inteligente. Sendo assim, por meio do discernimento, ele consegue definir quais ações devem ser feitas e quais devem ser evitadas. O bom uso desta capacidade de discernir se manifesta quando o indivíduo opta pelas boas ações. Para além disto, a faculdade racional permite que se chegue ao conhecimento, em si, dos inteligíveis, igualmente possibilitando a avaliação das imagens produzidas pela faculdade imaginativa. Por meio de todos estes aspectos, a faculdade racional se caracteriza como fundamental para o conhecimento da verdade e alcance da felicidade.

3. 5 Os seres compostos de forma e matéria

As substâncias incorpóreas obtêm por si mesmas, desde o começo, sua perfeição substancial; com a esfera lunar e o Intelecto Agente este aspecto cessa, de modo que os seres da esfera sublunar se encontram em uma constante busca pelo aperfeiçoamento. Isto porque:

Às substâncias incorpóreas não lhes é inerente nenhuma das imperfeições que são próprias da forma e da matéria. Nenhuma delas subsiste em um substrato, nem existe por razão de outro, nem a maneira da matéria, nem como instrumento de outro nem ao serviço de outro; não têm necessidade de mais ser, que adquiririam posteriormente por sua ação em outro ou pela ação de outro nele; tampouco nenhuma delas tem contrário nem privação que se lhes oponha. Por isso, estas são mais dignas de ser substâncias que a forma e a matéria¹⁵⁶.

Abaixo da esfera lunar estão os seres que não alcançam, desde o início da sua existência e por si mesmos, a perfeição, ou seja, a posse de um intelecto em ato. Eles se aperfeiçoam por meio de uma elevação gradual. Contudo, esta elevação depende da natureza dos seres, pois, alguns destes seres são meramente naturais. Entre os corpos naturais encontram-se os quatro elementos (fogo, ar, água e terra); também se inclui os minerais, as plantas, os

finalmente se ejecutan essas acciones mediante los órganos de los sentidos: entonces ninguna de esas acciones será buena y honesta”.

¹⁵⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 16 (tradução nossa). “*A las substancias incorpóreas no les es inherente ninguna de las imperfecciones que son propias de la forma y de la materia. Ninguna de ellas subsiste en un substrato, ni existe por razón de otro, ni a la manera de la materia, ni como instrumento de otro ni al servicio de otro; no tienen necesidad de más ser, que adquieran posteriormente por su acción en otro o por la acción de otro en él; tampoco ninguna de ellas tiene contrario ni privación que se le oponga. Por ello, éstas son más dignas de ser substancias que la forma y la materia”.*

animais irracionais e os racionais¹⁵⁷. Cada um destes seres possui matéria (*hayūlā*) e forma. Nos seres compostos de matéria e forma, aquela é um substrato para que se sustente a forma, de modo que se rejeita a possibilidade da forma existir e sustentar-se sem a matéria. Uma vez que o fim primordial da matéria é a sustentação da forma e como a forma não possui subsistência a não ser em um certo substrato, a matéria está estabelecida como substrato para sustentar as formas. Deste modo, sem as formas, a existência da matéria é vã e nos seres naturais não há nada em vão. Sendo assim, a matéria não pode existir independente de certa forma. Uma analogia apresentada por Al-Fārābī demonstra bem esta relação:

Em toda substância corporal, a forma é como a configuração da cama na cama e a matéria é como a madeira da cama. A forma é aquilo pelo que a substância corpórea se converte em substância em ato; a matéria é aquilo pelo que é substância em potência. A cama é cama em potência enquanto é madeira, mas se converte em cama em ato quando sua configuração se realiza na madeira. A substância da forma está na matéria, enquanto que a matéria é substrato que sustenta as formas. As formas não têm substância por si mesmas, pois têm necessidade de existir em um substrato e este é a matéria. A matéria só existe em razão da forma¹⁵⁸.

Ademais, o pensador árabe faz uma classificação das formas que necessitam da matéria e compreende que elas possuem diversos graus. O nível inferior é o das formas dos quatro elementos, são quatro formas em quatro matérias, mas as quatro matérias constituem uma única e mesma classe. As demais formas são as dos corpos que começam a ser a partir da mistura dos elementos, umas são superiores a outras – as formas dos minerais são superiores, em grau, às formas dos elementos; as formas das plantas são superiores, em grau, as formas dos minerais e as formas de diversas classes de animais irracionais são superiores as formas das plantas – a mais elevada na classificação são as formas dos animais racionais, estas são as disposições naturais que possui e pelas quais é racional. Com isto, é necessário deixar claro que a forma é a mais perfeita das entidades que constituem o corpo, pois está em ato; por outro lado, a matéria é a mais imperfeita das entidades do corpo, pois está em potência.

Apesar da relação entre forma e matéria, é preciso ter claro que a forma não existe para que a existência da matéria seja possível, tampouco foi feita em virtude da matéria; todavia

¹⁵⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 31-32.

¹⁵⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 11 (tradução nossa). “*En toda substancia corporal la forma es como la configuración de la cama en la cama y la materia es como la madera de la cama. La forma es aquello por lo que la substancia corpórea se convierte en substancia en acto; la materia es aquello por lo que es substancia en potencia. La cama es cama en potencia en tanto que es madera, pero se convierte en cama en acto cuando su configuración se realiza en la madera. La subsistencia de la forma está en la materia, mientras que la materia es substrato que sustenta las formas. Las formas no tienen subsistencia por sí mismas, pues tienen necesidad de existir en un substrato y éste es la materia. La materia sólo existe por razón de la forma*”.

a matéria existe por conta da forma, a fim de que a forma subsista por ela. Contudo, a matéria ultrapassa a forma no aspecto de que não necessita estar em um substrato para existir, enquanto a forma necessita. Além disto, a matéria não possui contrário nem privação, enquanto a forma possui contrário e privação. Todavia, destaca-se a superioridade da forma, mesmo que haja nela dependência quanto à matéria. Isto ocorre, pois a forma está em ato e é para a matéria a possibilidade que a substância tem de tornar-se substância em ato, de outro modo só existiria em potência. Sendo assim, a matéria é o que impede os corpos de pertencerem ao mundo inteligível, pois ela está sempre em potência.

Nesta perspectiva, os corpos que são compostos de matéria e forma têm a possibilidade de deixar o estado de potência para se converter em ato. Contudo, eles só conseguem aperfeiçoar-se por um motor externo, uma vez que não conseguem dirigir-se espontaneamente a sua perfeição. O motor externo que auxilia esta mudança inclui os corpos celestes e suas partes, assim como o Intelecto Agente. Por meio disto, os seres são atualizados e podem ser em ato, assemelhando-se aos seres inteligíveis. Apenas os humanos podem alcançar a felicidade, pois são os únicos, dentre os seres sublunares, que possuem a faculdade racional. Deste modo, um dos aspectos fundamentais da filosofia farabiana é um estudo acerca do ser humano e o caminho que o conduz à felicidade; assim, analisá-lo, bem como as condições para obtenção do seu fim se constitui em algo relevante. Portanto, segue-se a uma exposição destes pontos.

4 A COMUNIDADE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FELICIDADE

Até este ponto da investigação foi possível perceber que a filosofia desenvolvida por Al-Fārābī surge como resultado das influências gregas e do contexto político-social do qual participava. Partindo disto, elabora uma filosofia política que tem o intuito de promover mudanças na sua própria comunidade. Deste modo, utiliza os conhecimentos da filosofia clássica para fundamentar racionalmente uma nova comunidade que já não será estritamente religiosa, mas regida por leis racionais. Para tanto, estabelece, assim como Aristóteles, a felicidade como fim humano e considera este um *zoon politikon*¹⁵⁹ que só pode obter sua completude em uma comunidade virtuosa, semelhante à comunidade ideal platônica. É importante destacar que *A República* de Platão foi uma das obras que mais contribuiu para o pensamento político no mundo árabe, sobretudo em Al-Fārābī, de modo que se afirma:

[...] para deixar isso claro desde o início, ler a República de Platão não foi um exercício meramente acadêmico na teoria política de Al-Fārābī. Foi concebido como uma tentativa muito séria de propor uma reforma radical do califado islâmico, em primeiro lugar, introduzindo a ideia de que a sociedade organizada deve ser governada por reis-filósofos, isto é, que o califa, o sucessor do Profeta como líder religioso e político, deve estar em conformidade com os princípios estabelecidos na República de Platão [...]¹⁶⁰.

Nessa perspectiva, a convivência em uma comunidade é uma necessidade natural do ser humano, pois não poderia suprir todas as suas necessidades se vivesse isoladamente. Ademais, nela os indivíduos se associam em busca de um fim que é comum. Se este objetivo for a felicidade verdadeira, cooperarão mutuamente e seguirão as instruções do governante para obtê-la. Deste modo, para o alcance da felicidade, a comunidade se constitui como condição necessária. Portanto, o presente capítulo tem a finalidade de investigar a natureza humana, bem como o seu relacionamento na comunidade e quais tipos de cidade constitui. Ademais, será visto qual o único tipo de associação humana que possibilita o alcance da felicidade, assim como quem a governa. Somente de posse destes conhecimentos será possível analisar a natureza da felicidade e quais as vias utilizadas na cidade e pelo governante que a conduz.

¹⁵⁹ Aristóteles anuncia na *Ética a Nicômaco* que “[...] o ser humano é, por natureza, um ser social” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. L. I, 7, 1097b 12), enquanto na obra *A Política* define com mais clareza que “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade [...]” (ARISTÓTELES. *A Política*. L. I, I, §9, 1253a 2-3).

¹⁶⁰ WALZER, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press. 1962. p. 243-244. “[...] to make this clear from the very outset, reading Plato's Republic was not a merely academic exercise in political theory for Al-Fārābī. It was meant as a very serious attempt at proposing a radical reform of the Islamic caliphate, in the first place by introducing the idea that organized society must be governed by philosopher-kings, i.e. that the caliph, the successor of the Prophet as a religious and political leader, must conform to the principles laid down in Plato's Republic [...]”.

4. 1 Considerações acerca do ser humano

Para Al-Fārābī, o ser humano está composto de dois princípios: a matéria (que corresponde ao corpo) e a forma (que corresponde a alma). O corpo está composto de partes, limitado pelo espaço, sendo mensurável e divisível. Já a alma está livre de toda qualidade corporal, sendo o produto do último intelecto separado do mundo suprassensível (Intelecto Agente)¹⁶¹. Segundo Al-Fārābī, a alma é o princípio que dá vida ao indivíduo, por meio dela é possível pensar, sentir e querer; é através dela que o corpo é animado. Ademais, a alma é o princípio que rege o corpo. A alma age no corpo através das faculdades que lhes são próprias. A estas faculdades pertence a capacidade de alimentar-se, de crescer e de criar e demais potências que o indivíduo compartilha com o restante dos seres vivos. No entanto, se diferencia dos demais seres por possuir o grau mais elevado da alma, a saber: a capacidade intelectual, isto é, a faculdade racional. Assim, afirma-se:

O mais perfeito destes seres no mundo sublunar é o homem, uma vez que ele é o único de todos eles que possui uma faculdade pela qual ele pode ascender ao mundo superior: 'Entre todos os animais o homem foi privilegiado em particular com uma alma, da qual se manifestam faculdades com as quais pode realizar ações através de órgãos corporais, ademais, tem uma faculdade com a qual age sem um órgão corpóreo; esta faculdade é o intelecto'¹⁶².

A faculdade intelectual é a mais nobre da alma humana, pois é por ela que ocorre o aprimoramento do indivíduo. Este tema é bem desenvolvido por Al-Fārābī na *Epistola sobre o Intelecto (al-Risāla fī-l 'aql)*. Para que seja possível uma compreensão do que é o intelecto, o Segundo Mestre elenca os significados que ele pode ter, partindo do significado mais simples até o mais divino. Pode-se então citar:

O termo intelecto é dito de várias maneiras: A. a coisa para a qual a multidão recorre para dizer do homem que ele é inteligente; B. o intelecto que os teólogos constantemente têm em suas bocas, dizendo: isto é o que é afirmado pelo intelecto ou negado pelo intelecto; C. o intelecto mencionado pelo mestre Aristóteles no *Livro da Demonstração*; D. o intelecto que ele menciona no sexto tratado do *Livro de Ética*; E. o intelecto que ele menciona no Livro da Alma; F. o intelecto que ele menciona no *Livro da Metafísica*¹⁶³.

¹⁶¹ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. La concepción del hombre en al-Fārābī. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Norteamérica, v. 23, p. 63-83. 1974. p. 68.

¹⁶² RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Op. Cit.* p. 163-164 (tradução nossa). “*El más perfecto de estos seres en el mundo sublunar es el hombre, puesto que es el único de todos ellos que posee una facultad por la que puede accender al mundo superior: 'Entre todos los animales el hombre fue privilegiado en particular con un alma, de la que se manifiestan facultades con las que puede realizar acciones mediante órganos corporales; tiene además una facultad con la que actúa sin órgano corpóreo; esta facultad es el intelecto'*”.

¹⁶³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001. p. 61-62 (grifo do autor), (tradução nossa). “*Le terme d'intellect se dit de maintes façons: A. la chose à laquelle la multitude recourt afin de dire de l'homme qu'il est intelligent; B. l'intellect que les théologiens ont sans cesse à la bouche, disant: voilà ce qui est affirmé par l'intellect ou nié par l'intellect; C. l'intellect que mentionne le maître Aristote dans le Livre de la démonstration; D. l'intellect qu'il mentionne dans le sixième traité*”.

Essas seis divisões podem ser reagrupadas em quatro, a saber: (A e B) sentidos pré-filosóficos; (C e D) sentidos pré-gnoseológicos; (E) sentido gnosiológico; (F) sentido metafísico¹⁶⁴. A primeira se refere às opiniões comuns das pessoas ou opiniões com falta de premissas certas para fundamentar um saber científico. O segundo trata dos intelectos abordados por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* e na *Ética a Nicômaco*. A terceira definição, que interessa a esta pesquisa, está dividida em quatro, sendo eles: intelecto em potência, intelecto em ato, intelecto adquirido e Intelecto Agente (que, como foi apresentado, é o décimo ser emanado e se ocupa do mundo sublunar). Esta divisão apresenta os polos do intelecto, uma receptividade (intelecto em potência) e uma causa (Intelecto Agente). Ao expor essas classes de intelecto o objetivo do Segundo Mestre é explicar como ocorre o processo de passagem do intelecto em potência para o intelecto ato. A quarta e última divisão se refere ao sentido de intelecto apresentado por Aristóteles na *Metafísica*¹⁶⁵, Al-Fārābī identifica este sentido de intelecto ao seu Primeiro Princípio.

O intelecto em potência também é denominado intelecto material. É definido como "[...] uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo"¹⁶⁶. Deste modo, intelecto em potência é uma parte da alma ou uma faculdade da alma cujo trabalho é abstrair as essências e as formas de tudo o que existe, a fim de que estas formas constituam uma forma por si, sem matéria¹⁶⁷. Assim, pois, o intelecto em potência é a possibilidade de receber toda classe de formas inteligíveis. Uma vez que o intelecto em potência se apropria das formas inteligíveis, se atualiza e transforma-se em intelecto em ato.

No que se refere ao intelecto em ato, afirma-se que ele é a realização das possibilidades do intelecto em potência mediante a concepção das formas inteligíveis. Isto acontece “Quando os inteligíveis que ele [intelecto material] separou da matéria entram nele,

du Livre de l'éthique; E. l'intellect qu'il mentionne dans le Livre de l'âme; F. l'intellect qu'il mentionne dans le Livre de la métaphysique”.

¹⁶⁴ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 179.

¹⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. XII, 7-9.

¹⁶⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 70 (tradução nossa). “[...] une certaine chose dont l'essence a été préparée ou apprêtée à séparer les quiddité de tous les étans ainsi que leurs formes de leurs matières, faisant d'elles toutes une forme ou des formes pour elle-même”.

¹⁶⁷ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. La concepción del hombre en al-Fārābī. *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Norteamérica, v. 23, p. 63-83. 1974. p. 73-75.

então esses inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato”¹⁶⁸. O intelecto em potência chega a ser em ato em relação às formas que já tem apreendido, mas permanece em potência a respeito das formas que ainda não tem apreendido. O processo de abstração das formas que antes estavam nos objetos materiais, faz com que se percam as características individuais destes e se convertam em inteligíveis em ato, em universais. O processo de abstrair as formas da matéria se constitui no primeiro grau do conhecimento no âmbito intelectual¹⁶⁹, enquanto o segundo grau de abstração é configurado pelo intelecto adquirido que é o intelecto em ato que apreendeu os inteligíveis e volta a pensar neles. Sobre o intelecto adquirido é dito:

Uma vez que o intelecto foi atualizado pelas formas inteligíveis e se produziu a identificação noética entre eles, pode-se realizar uma operação mais elevada que a mera abstração de formas materiais, voltando-se sobre si mesmo e conhecendo as formas inteligíveis uma vez que as possui. Medita seus próprios conteúdos e conceitos porque já tem adquirido um estatuto ontológico especial que lhes torna apto para serem pensados outra vez; é o que poderia chamar 'pensamento reflexivo'. Então, se pensa a si mesmo como intelecto em ato e se aperfeiçoa, chegando a ser intelecto adquirido¹⁷⁰.

Ao pensar-se a si mesmo e ao conhecer seus próprios conteúdos em ato, este intelecto cria a possibilidade de adquirir as formas separadas (formas puras e imateriais), isto é: os seres separados e subsistentes por si mesmos, pertencentes ao mundo superior. Neste sentido, o intelecto adquirido é uma perfeição do intelecto humano e, com relação aos intelectos

¹⁶⁸ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L'Harmattan, 2001. p. 72 (tradução nossa). “*Et quand les intelligibles qu'il a séparés de la matière adviennent en lui, alors ces intelligibles deviennent des intelligibles en acte alors qu'ils étaient [...]*”.

¹⁶⁹ Esse primeiro grau de conhecimento pode ser identificado com os primeiros inteligíveis que todos os homens possuem. A aquisição dos primeiros inteligíveis se constitui na perfeição primeira humana, sendo, também, um primeiro passo para chegar a sua perfeição última que é a felicidade. Ademais sobre os primeiros conhecimentos, pode-se afirmar: “When the emission from the active intellect which is analogous to light acts upon the human material intellect, or rational faculty, and upon the sense perceptions stored in the imaginative faculty, those sense perceptions undergo a change and become 'intelligible thoughts in the rational faculty'. The product is 'the first intelligible thoughts common to all men, such as [the principles] that the whole is greater than the part, and that magnitudes equal to a single thing are equal to one another'. For Themistius too, it will be recalled, the first axioms of thought are the handiwork of the active intellect, and Plotinus stated a similar notion. As al-Madina al-Fadila goes on, it places a broad construction on the 'common first intelligible thoughts' that the active intellect provides. They comprise 'three classes' of propositions: 'the principles of scientific geometry'; 'the principles whereby one can understand the noble and base in areas where man is to act'; and 'the principles used for learning about existent things that do not fall within the domain of human action, their causes, and their degrees—for example, about the heavens, the First Cause, the other primary beings, and what... is generated from those primary beings’”. (DAVIDSON, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 51)

¹⁷⁰ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 194 (tradução nossa). “*Una vez que el intelecto ha sido actualizado por las formas inteligibles e se ha producido la identificación noética entre ellos, puede realizar una operación más elevada que la de la mera abstracción de las formas materiales, volviéndose sobre sí mismo y conociendo las formas inteligibles en tanto que las posee. Medita sus propios contenidos y conceptos porque ya han adquirido un estatuto ontológico especial que les hace aptos para ser pensados otra vez; es lo que se podría llamar 'pensamiento reflexivo'. Entoces, se piensa a sí mismo como intelecto en acto y se perfecciona, llegando a ser intelecto adquirido*”.

anteriores (potência e ato), é um grau mais separado da matéria. Com o intelecto adquirido e por meio do Intelecto Agente é possível a união com as substâncias separadas, de modo que o ser humano pode ter contato com o mundo superior. Por meio desta descrição, é perceptível a relação hierárquica entre os três graus do intelecto humano. Os três intelectos funcionam como uma preparação de um para o outro, assim, por meio do mais simples, é possível chegar ao mais completo. Contudo, há de se ressaltar que esse processo de atualização do intelecto humano só é possível mediante algo externo que o atualiza, a saber: o Intelecto Agente.

Quando o ser humano chega ao nível mais elevado do seu intelecto, pode-se dizer chegou à felicidade, em outros termos, pode-se dizer que a verdadeira felicidade é um estado da alma em que esta existe livre da matéria e se encontra unida às substâncias puras, absolutamente livres da corporeidade. Assim, compreende-se que, por meio do processo de conhecimento, os indivíduos obtêm a felicidade. Esta é o fim da existência humana, ela é o bem absoluto. Toda perfeição e todo fim que se deseja são desejados enquanto são certo bem, sendo muitos os fins desejados – uma vez que são bens – a felicidade é um dos maiores bens¹⁷¹. Destaque-se que, “[...]entre os bens a felicidade é o maior bem e entre as coisas preferíveis é a mais preferível e é o mais perfeito de todos os fins para os quais se esforça o homem, pelo fato de que dos bens que se preferem uns se preferem para alcançar por meio deles outro fim [...]”¹⁷². Isto é, a felicidade é desejada por si mesma. Mas, para obtê-la é preciso conhecer e realizar as ações pelas quais é possível conquistá-la.

Faz-se então necessário a elaboração de um caminho pelo qual o ser humano possa alcançá-la, pois “[...] não é possível alcançar a felicidade sem antes conhecer e sem desempenhar certas atividades ordenadas (corporais e intelectuais) úteis ou que conduzem à realização da perfeição”¹⁷³. Este caminho está vinculado diretamente com a realização de ações nobres. A classificação dessas ações é feita com base no quanto aproximam ou afastam o indivíduo da felicidade, de modo que “Tudo o que é útil para alcançar e obter a felicidade, é igualmente um bem, embora não por si mesmo, mas por razão de sua utilidade para a felicidade;

¹⁷¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 43.

¹⁷² AL-FĀRĀBĪ. *Op. Cit.* p. 43-44 (tradução nossa). “[...]entre los biens la felicidad es el bien más grande y entre las cosas preferibles es la más preferible y es el más perfecto de todos los fines hacia los que se esfuerza el hombre, por el hecho de que de los bienes que se prefieren unos se prefieren para alcanzar por medio de ellos otro fin [...]”.

¹⁷³ MAHDI, Mushin. *Al-Fārābī. História de la filosofía política*. Organização de Leo Strauss e Joseph Cropson. México: Fondo Económica, p. 205-224. 1987. p. 208 (tradução nossa). “[...] no es posible alcanzar la felicidad sin antes conocer y sin desempeñar ciertas actividades ordenadas (corporales e intelectuales) útiles o que conducen al logro de la perfección”.

e tudo o que afasta da felicidade de qualquer maneira é um mal absoluto”¹⁷⁴. Não basta apenas o conhecimento sobre as boas ações, é preciso que elas sejam realizadas por livre eleição, que sejam escolhidas livremente pela razão e que sejam feitas durante toda a vida¹⁷⁵. Para a realização destas boas ações, é necessário o desenvolvimento do caráter e dos costumes que tornem as ações em hábito.

Contudo, vale afirmar que cada indivíduo tem disposições particulares e devido as diferenças nem toda pessoa pode, por natureza, conhecer espontaneamente a felicidade, nem as coisas que deve fazer para obtê-la¹⁷⁶. Em virtude disto, têm-se a necessidade de um mestre ou guia. Alguns sujeitos necessitam de poucas instruções sobre o que é a felicidade e o meio que conduz a ela, mas há os que precisam de mais orientações. Todavia, nem todo indivíduo pode ser guia de outros, nem os induzir ao caminho que conduz à felicidade, apenas alguém que possua os conhecimentos e habilidades corretas poderá ser o governante. Com isto, a felicidade é apresentada como algo alcançável na comunidade. Todavia, nem toda associação humana pode chegar a ter a verdadeira felicidade. Disto, afirma-se que apenas em uma comunidade guiada pela razão e que se inspira na ordem perfeita do universo poderá alcançar a felicidade.

A cidade em que se pode obter a felicidade é aquela na qual há ajuda mútua dos cidadãos para o aprimoramento das virtudes e alcance da felicidade. Esta associação denomina-se Cidade Virtuosa. Quem a rege é o governante virtuoso que é o indivíduo mais completo dentre os membros da comunidade; é deste modo, pois sua alma está unida com o Intelecto Agente e por isto é sábio e filósofo. Este sujeito se assemelha ao rei-filósofo de Platão e ao ideal islâmico do governante. O governante possui o conhecimento dos inteligíveis e da ordem perfeita do universo e aplica a mesma ordem na cidade. Assim o governante se assemelha à Causa Primeira, pois tal como esta ordena o universo de modo perfeito o governante guiará a cidade. Portanto, a atividade do líder da comunidade consiste em ajudar os habitantes no processo de percepção e de aprimoração das suas virtudes (tanto as intelectuais como as morais), a fim de que os cidadãos cheguem ao estado de ser mais completo e a comunidade se pareça com o universo: um todo constituído de partes que trabalham em conjunto. Todavia,

¹⁷⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 48 (tradução nossa). “*Todo lo que es útil para alcanzar y obtener la felicidad, es igualmente un bien, aunque no por sí mismo sino por razón de su utilidad para la felicidad; y todo lo que aparta de la felicidad de cualquier manera es un mal absoluto*”.

¹⁷⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 47.

¹⁷⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 53.

antes de analisar o governo virtuoso, é preciso dissertar acerca dos governos não virtuosos. Por meio disto, será possível compreender porque apenas um tipo de regime possibilita a conquista da felicidade.

4. 2 Análise dos tipos de cidade

Na filosofia farabiana, é definido que a comunidade é algo necessário para a existência do ser humano, isto pois os humanos não podem realizar seus assuntos necessários sem o auxílio de outros. Tanto para a existência, como para o alcance da felicidade, os indivíduos carecem de muitas coisas que não poderiam obter isoladamente, de modo a afirmar que:

É impossível ao homem obter a perfeição para a qual seus dons naturais foram criados a não ser formando sociedades gerais e muito variadas onde se ajudem mutuamente e se ocupem uns em favor de outros, em nome do que necessitam para viver. Eles se associam, então, para que possam encontrar no trabalho de todos o que necessitam para que cada um subsista e obtenha a perfeição¹⁷⁷.

Al-Fārābī classifica as cidades segundo o seu tamanho e o tipo de governo que estabelecem, em ambos os casos elas podem ser tidas como perfeitas ou imperfeitas. No que se refere ao tamanho as comunidades perfeitas são as seguintes: grandes (constituída de muitas nações), mediana (nação) e pequena (a que ocupa o espaço de uma cidade); as imperfeitas são as associações em aldeias, bairros, ruas e casas. Disto se tem que quanto maior o número de habitantes mais perfeita é a comunidade. Ademais, as cidades também são identificadas pelo governo que estabelecem, sendo classificadas como não virtuosas ou virtuosa. Esta divisão leva em consideração alguns fatores, sendo eles: os habitantes, a educação que cada um recebeu e a forma de governo que fizeram. As cidades contrárias à Cidade Virtuosa (*al-Madīna al-fādila*) são: cidade ignorante (*al-Madīna al-yāhiliyya*), cidade imoral ou corrompida (*al-Madīna al-fāsiqa*), a cidade do erro (*al-Madīna al-dālla*) e a cidade alterada ou versátil (*al-Madīna al-mutabaddala*)¹⁷⁸. Além destas, há os indivíduos que vivem isolados, mas que por esta condição

¹⁷⁷AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 82 (tradução nossa). “*Imposible que el hombre obtenga la perfección para la que sus dotes naturales fueron creadas a no ser formado sociedades generales y muy variadas donde mutuamente se ayuden y se ocupen unos en favor de otros, de parte de lo que necesitan para vivir. Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección*”.

¹⁷⁸ A cidade ignorante e a cidade imoral são mencionadas nas obras *A cidade Ideal*, *Livro da Política* e *Artigos de Ciência Política*. A cidade do erro é mencionada nas obras *A cidade Ideal* e o *Livro da Política*. Por outro lado, a cidade alterada é mencionada apenas no escrito *A cidade Ideal*.

não podem alcançar a felicidade. Cabe agora analisar os tipos de cidade, compreendendo seus objetivos e suas formas de governo.

4. 2. 1 As cidades não virtuosas

A primeira categoria de cidade analisada é a ignorante. De acordo com Al-Fārābī a cidade ignorante é aquela na qual os habitantes não conhecem a verdadeira felicidade, não acreditando nela, tampouco se dirigindo a ela. Eles compreendem como bem e fim da vida coisas secundárias, tais como: saúde física, riquezas, prazeres, paixões, honras e grandezas. Para eles, cada uma dessas coisas contém a felicidade, a infelicidade seria a ausência desses bens e a maior felicidade a reunião de todas essas coisas¹⁷⁹. Os habitantes desta cidade são angustiados pelo medo da morte, pois a noção de felicidade que possuem está vinculada com o que é relativo à vida terrena¹⁸⁰. Estes cidadãos são indivíduos políticos que constituem cidades e associações de diferentes tipos¹⁸¹, a saber: “[...] as associações necessárias, a associação de moradores vis nas cidades vis, a associação depravada na cidade depravada, a associação de honras nas cidades das honras, a associação do poder nas cidades do poder e a associação da liberdade na cidade geral e comum e na cidade dos livres”¹⁸².

Dentre as classes de cidade ignorante a primeira a ser analisada é a das associações da necessidade¹⁸³ (*al-Madina al-ḍaruriyya*), são aquelas nas quais há mútua cooperação para

¹⁷⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 96-97.

¹⁸⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 158.

¹⁸¹ A classificação dessas associações é de caráter platônico. O filósofo da Academia define na sua obra *A República* um governo virtuoso e quatro governos que a ele são contrários, a saber: timocracia, oligarquia, democracia e tirania (PLATÃO. *A República*. L. VIII, 544a-569c), também explica como cada uma dessas cidades deriva outra (partindo da timocracia até a tirania). No *Comentário sobre a República* de Averróis, este pensador árabe afirma o seguinte sobre as cidades contrárias à virtuosa: “Dizemos que Platão estimou que os governos simples, com que são formadas as cidades, são ao todo de cinco espécies. O primeiro governo é o excelente, cuja exposição já foi feita; o segundo, a soberania da honra (=timocracia); o terceiro, a soberania de poucos homens (=oligarquia), e esta é a soberania das riquezas (=plutocracia), também chamada de soberania do vício; o quarto, a soberania da assembleia das diversidades (=democracia); o quinto, a soberania do déspota ou tirano (=tirania)” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §I, §5). Averróis acrescenta, tal como al-Fārābī, que o governo excelente pode ser de um rei (monarquia) ou de muitos (aristocracia), também considera que há um governo da necessidade e um dos prazeres.

¹⁸² AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 63 (tradução nossa). “[...] las asociaciones necesarias, la asociación de gentes viles en las ciudades viles, la asociación depravada en la ciudad depravada, la asociación de los honores en las ciudades de los honores, la asociación del poder en las ciudades del poder y la asociación de la libertad en la ciudad general y común y en la ciudad de los libres”.

¹⁸³ Averróis também trata desse estado, considerando as cidades da necessidade como “[...] aquelas cujos cidadãos, na associação, buscam conseguir as coisas necessárias. Aquilo de que obtêm as coisas necessárias são a agricultura, a caça ou a rapina [...]” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §VII, §1).

alcançar o que é necessário para conservação física dos indivíduos, tais como: comida, bebida, vestimenta, moradia e relações sexuais¹⁸⁴. Para tanto, se utilizam de múltiplas atividades com as quais as necessidades são supridas (caça, pastoreio e outros semelhantes). Entre eles o cidadão mais importante é o que possui a melhor habilidade para alcançar o objetivo da cidade. O indivíduo com excelência nessas atividades será o governante, também será alguém que tem capacidade para conservar esses bens¹⁸⁵. As cidades e associações vis, também denominadas Estado de troca (*al-Madina al-baddala*), são aquelas cujos habitantes se ajudam para adquirir as riquezas, estas são obtidas do mesmo modo como se alcançam as coisas necessárias¹⁸⁶; entre eles, o sujeito mais notável é o mais rico e seu governante será o que consegue organizá-los para adquirir mais riquezas. A cidade e associação depravada (*al-Madina al-nadala*) é aquela onde há cooperação mútua dos cidadãos para desfrutar dos prazeres dos sentidos e da imaginação, isto é, a diversão, os jogos, bem como os prazeres da comida, bebida e relações sexuais¹⁸⁷. Os moradores desta cidade escolhem o prazer pelo prazer, não pela subsistência física. Trata-se de uma cidade feliz em relação às demais, pois só podem chegar ao estado de prazer quando obtêm os bens das cidades anteriores (bens necessários e as riquezas); afinal, para alcançarem o prazer que sentem gastam muito dinheiro. O quarto tipo de cidade e associação é a da honra¹⁸⁸ (*al-Madina akaramiyya*), mas para que ela seja melhor compreendida é necessário entender que a honra pode ser de dois tipos¹⁸⁹, assim Al-Fārābī afirma:

Honrar uns aos outros pode ser igualdade ou desigualdade. Honrar por igualdade consiste em tratar-se mutuamente com honras: uns dão a outros uma certa classe de honra em um momento para que os outros os deem em outro momento essa mesma

¹⁸⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 97.

¹⁸⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 63.

¹⁸⁶ É semelhante a oligarquia apresentada por Platão (PLATÃO. *A República*. L. VIII, 550e-555a) e Aristóteles (ARISTÓTELES. *A Política*. L. III, V, §6, 1279b 30-32). Averróis traz uma definição que interliga o governo da riqueza ao da necessidade. Deste modo, considera que a riqueza pode ser de dois tipos: riquezas naturais e riquezas por convenção. A primeira consiste no interesse em suprir aquilo que é necessário (comida, bebida, vestimenta e moradia), a segunda são as moedas e dinheiro que se recebe pelas riquezas naturais. Ademais, afirma que a associação baseada na riqueza intenta que poucos indivíduos dominem, isto, “Pois esse [regime] é buscado para que adquiram riquezas, logo é preciso que necessariamente sejam poucos e que a maior parte dessa cidade seja pobre [...]” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §II, §5).

¹⁸⁷ A mesma sociedade dos prazeres de Averróis, a saber: “As cidades que buscam os prazeres são aquelas cujos cidadãos buscam obter prazeres sensoriais como comidas, bebidas, relações sexuais e outros” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §VI, §1).

¹⁸⁸ Correspondente a cidade timocrática referida por Platão (Cf. PLATÃO. *A República*. L. VIII, 545b).

¹⁸⁹ Averróis igualmente apresenta essas duas classes de honra: “Ora, na verdade, a honra é do homem para o homem, quando um considera no outro alguma perfeição e de alguma maneira submete sua alma a esse outro. Há ainda outra espécie corrente de honra, sem a submissão da alma do que presta honra ao que a recebe, [que ocorre quando um homem] presta honra [a outro homem] por causa de um proveito, isto é, para que este, por sua vez, conceda-lhe honra ou riquezas ou proveitos. Essa honra ocorre de acordo com a equivalência, ou se busca com dificuldade uma equivalência quando não acontece assim. Essa honra é a honra do mercado” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §II, §1).

classe de honra ou outra, cujo valor seja para eles o mesmo daquela classe. Honrar por desigualdade consiste em dar-se uns a outros uma certa classe de honra e estes darem àqueles uma honra de maior valor que a da primeira classe; tudo isso acontece entre eles em virtude dos méritos: o segundo merece uma honra em uma certa medida e o primeiro merece uma honra maior; isso depende dos méritos entre eles¹⁹⁰.

Nesse tipo de cidade e associação, os méritos não se devem à virtude, mas ao que é necessário, às riquezas, aos prazeres e à dominação¹⁹¹. É uma cidade que pode ser confundida com a Virtuosa, principalmente se as honras se devem ao que é útil. Ademais, dentre as cidades ignorantes é a menos ruim. No entanto, é importante atentar para o fato de que quando o amor às honras é excessivo a cidade pode se converter na cidade dos tiranos, tornando-se a cidade do poder¹⁹² (*al-Madinat al-tagallubiyya*). A cidade ou associação do poder é aquela onde os habitantes subjugam os demais, seu prazer reside na vitória e no poderio¹⁹³. Seu governante é o mais forte entre eles por conseguir utilizá-los na dominação de outros, também é capaz de evitar que seu governo seja dominado por outros. A última classe de cidade e associação ignorante é a geral (*al-Madinat al-ýama'iyya*), nela os cidadãos são livres e independentes para fazerem o que quiserem¹⁹⁴, de modo que nela se encontram diversos objetivos¹⁹⁵, inclusive alguns da Cidade Virtuosa¹⁹⁶; seus governantes apenas seguem as vontades dos seus governados. Sobre todas essas associações ainda se pode dizer que é difícil que sejam

¹⁹⁰AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 65 (tradução nossa). “*El honrarse unos a otros puede ser o por igualdad o por desigualdad. Honrar por igualdad consiste en tratarse mutuamente con honores: unos dan a otros una cierta clase de honor en un momento para que los otros les den en otro momento esa misma clase de honor u otra distinta, cuyo valor sea para ellos el mismo de aquella clase. Honrar por desigualdad consiste en darse unos a otros una cierta clase de honor y en dar éstos a aquéllos un honor de mayor valor que el de la clase primera; todo esto sucede entre ellos en virtud de los méritos: el segundo merece un honor en una cierta medida y el primero merece un honor más grande; esto depende de los merecimientos entre ellos*”.

¹⁹¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Op. Cit.* p. 65. Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 130.

¹⁹² Aqui nota-se uma diferença com relação a Platão. O pensador árabe considera que é a partir do governo das honras que se chega ao tirânico, enquanto o filósofo grego afirma que é da democracia (Cf. PLATÃO. *A República*. L. VIII, 562a).

¹⁹³ É o estado tirânico de Platão (Cf. PLATÃO. *A República*. L. VIII, 545c). Averróis a define como cidade despótica. Nela os homens são usados para alcançar o objetivo do governante que pode ser a honra, opressão, prazer, riquezas ou tudo ao mesmo tempo (Cf. AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §V, §7).

¹⁹⁴ Similar a noção da cidade democrática em Platão: “[...] não é verdade que eles são livres, que a cidade transborda de liberdade e de franqueza de palavra, havendo nela licença para fazer o que se quer?”. (PLATÃO. *A República*. L. VIII, 557b). Averróis considera o mesmo, afirmando que é a cidade da liberdade e que aos olhos de muitos é a cidade virtuosa (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*. L. III, §IV, §6).

¹⁹⁵ Essa é uma das razões para Platão considerar a democracia um péssimo governo, pois nele encontram-se homens de todas espécies e por consequência variados vícios (Cf. PLATÃO. *A República*. L. VIII, 557c).

¹⁹⁶ Al-Fārābī admite a possibilidade de existir um indivíduo virtuoso em uma cidade ignorante. Considera que a esse sujeito resta morrer, resignar-se a imperfeição (mas com isso deixaria de ser virtuoso) ou construir uma cidade ideal. Assim, o pensador árabe afirma: “De aquí que le este prohibido al hombre virtuoso permanecer en las políticas inmorales y debe emigrar a las ciudades virtuosas, si es que existen de hecho en su época. Si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 168.)

encontradas de modo puro em uma única cidade, isto é: “[...] as ações de cada um deles procedem exclusivamente de suas opiniões e pareceres e das exigências de sua alma, não do conhecimento ou da arte adquirida. Portanto, o que realmente existe são as políticas mistas dessas políticas ignorantes ou de muitas delas”¹⁹⁷.

Para além da cidade ignorante, com todas as suas classificações, ainda há três tipos de cidade contrária à Virtuosa. A segunda é a cidade imoral ou corrompida. Nesta cidade, se reconhece a felicidade, a Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente, mas suas ações são como as ações da cidade ignorante e nela há tantas classes de cidade como na ignorante. Todavia seus moradores se distinguem dos habitantes da cidade ignorante, pois conhecem a felicidade, mas a rejeitam, enquanto os que vivem na cidade ignorante desconhecem a felicidade. Uma terceira classe é a do erro. Nesta é admitida a felicidade, mas as noções que possuem dos seres superiores são falsas, de modo que não convém nem admitir que são parábolas. Seus primeiros governantes imaginaram estar inspirados sem estarem de fato, assim criaram falácias para convencer os cidadãos de sua inspiração. O último tipo de cidade oposta à Virtuosa é a cidade alterada ou versátil, na qual as opiniões foram, no tempo antigo, as mesmas da Cidade Virtuosa, mas as alteraram e anexaram outras opiniões¹⁹⁸.

Não se pode nem ao menos dizer que essas associações têm uma política em sentido absoluto, pois, como afirma o Segundo Mestre: “A política em sentido absoluto não é um gênero com relação a outros tipos de política, mas é o nome homônimo de muitas coisas que concordam no nome, mas diferem em suas essências e naturezas. Assim, não há nada em comum entre a política virtuosa e outros tipos de políticas ignorantes”¹⁹⁹. Os dirigentes das cidades não virtuosas são contrários ao governante da Cidade Virtuosa, do mesmo modo o seu governo. As almas dos habitantes desses tipos de cidade são sempre imperfeitas, de modo que não conseguem obter a verdadeira felicidade. Apenas os moradores da comunidade virtuosa podem alcançar a felicidade, pois nela o governo é virtuoso e os indivíduos se organizam para

¹⁹⁷AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 165 (tradução nossa). “[...] las acciones de cada uno de ellos proceden exclusivamente de sus opiniones y pareceres y de las exigencias de su alma, no de conocimiento ni de arte adquirido. De aquí que lo que realmente existe son las políticas mezcladas de estas políticas ignorantes o de muchas de ellas”.

¹⁹⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 99.

¹⁹⁹AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 165 (tradução nossa). “La política en sentido absoluto no es un género respecto de las demás clases de política, sino que es el nombre homónimo de muchas cosas que convienen en el nombre, pero se diferencian en sus esencias y naturalezas. Así, nada hay en común entre la política virtuosa y las otras clases de políticas ignorantes”.

conduzir a vida de modo que alcancem as virtudes (intelectuais e morais). Portanto, trabalham como um organismo vivo e dinâmico fim de obter o objetivo final. Resta, portanto, seguir a uma exposição sobre esta cidade.

4. 2. 2 A Cidade Virtuosa

A cidade modelo é aquela onde os cidadãos cooperam uns com os outros a fim de obter a felicidade, os indivíduos que dela participam, também são um modelo para os demais humanos. Seus habitantes se ajudam para obter a perfeição última que é a felicidade suprema. Na Cidade Virtuosa os cidadãos são dotados de virtudes, diferente dos moradores das demais cidades, visto que nas outras se buscam riquezas, prazeres e coisas secundárias ao invés do bem supremo. Ademais, os habitantes da cidade modelo são regidos por uma política virtuosa, a saber:

A política virtuosa é aquela pela qual os governantes políticos adquirem uma espécie de virtude que só pode ser adquirida por meio dela e é a maior virtude que o homem pode obter. Os governados adquirem para a sua vida temporal e para a vida futura virtudes que não podem ser obtidas senão por meio dela. No que se refere à sua vida terrena, seus corpos dispõem das mais excelentes disposições que podem receber a natureza de cada um deles, e suas almas desfrutam dos estados mais excelentes que são possíveis na natureza de cada alma individual e em sua faculdade com relação às virtudes que são a causa da felicidade na vida futura. A vida deles é a mais agradável e prazerosa de todas as classes de vida e modos viver que os outros podem ter²⁰⁰.

Para que essa comunidade trabalhe em harmonia, cada membro se esforça para realizar aquilo que é sua atividade, de modo que a cada um cabe uma única função. Al-Fārābī afirma que na cidade existem grupos: os ilustres (sábios); os indivíduos competentes em questões de linguagem (tais como retóricos, oradores, poetas e outros semelhantes); os medidores (aritméticos, geômetras, médicos, astrônomos e outros do mesmo tipo); os guerreiros (aqueles que combatem); os que produzem riquezas (por exemplo: agricultores, pastores e demais produtores). Todas estas partes da cidade estão vinculadas pela amizade²⁰¹, enquanto

²⁰⁰AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 165 (tradução nossa). “*La política virtuosa es aquella por la que los gobernantes políticos adquieren una clase de virtud que no puede ser adquirida más que por medio de ella y es la mayor de las virtudes que el hombre puede obtener. Los gobernados adquieren para su vida temporal y para la vida futura virtudes que no pueden obtenerse sino por medio de ella. Por lo que se refiere a su vida terrena, sus cuerpos gozan de las más excelentes disposiciones que se pueden recibir en la naturaleza de cada uno de ellos, y sus almas gozan de los más excelentes estados que son posibles en la naturaleza de cada alma individual y en su facultad respecto de las virtudes que son causa de la felicidad en la vida futura. La vida de ellos es la más agradable y placentera de todas las clases de vida y modos de vivir que otros pueden tener*”.

²⁰¹ Encontra-se essa noção em Aristóteles, este afirma: “Ademais, a amizade parece ser o vínculo que une o Estado; e os legisladores parecem mais zelar por ela do que pela justiça, uma vez que promover a concórdia, que se afigura

permanecem sujeitas e protegidas por atos justos²⁰². Deste modo, a Cidade Virtuosa pode trabalhar como unidade, semelhante ao corpo. Assim, o pensador árabe afirma:

A Cidade Modelo parece um corpo perfeito e saudável, cujos membros se ajudam mutuamente para aperfeiçoar e preservar a vida do animal. Como no corpo os membros são diferentes e de distintas propriedades e energias, e, além disso, há entre eles um único membro principal que é o coração, e há outros membros cujo grau é próximo ao do membro principal e em cada um deles a natureza tem posto uma potência cuja atividade é produzir neles o desejo de obter o fim do membro principal; [...] o mesmo acontece nas cidades, onde algumas partes naturalmente diferem das outras e se distinguem por suas disposições [...]²⁰³.

A amizade que há entre os cidadãos se dá voluntariamente e se manifesta em suas três possibilidades (por compartilhar a virtude, por interesse e por prazer). O compartilhamento da virtude se adquire pela participação das opiniões e ações. As opiniões compartilhadas são três: acerca do começo (Causa Primeira, seres superiores, indivíduos piedosos, a ordem do universo e como as partes deste se relacionam), sobre o fim (a felicidade) e o meio entre os dois anteriores (as ações pelas quais se alcança a felicidade). Se os cidadãos concordam com estas opiniões sua amizade é mútua. Ademais, sendo que necessitam uns dos outros, sua amizade é por interesse e uma vez que prestam serviço uns aos outros produzem um prazer recíproco, logo sua amizade também se dá por prazer. Assim, na Cidade Virtuosa se realizam os três tipos de amizade. O vínculo de amizade não exclui a necessidade de uma justiça, esta está relacionada à distribuição dos bens comuns (segurança, riquezas, honra e outros que possam ser divididos) entre os cidadãos. Cada cidadão recebe uma quantidade de bens relativa a sua quantidade de trabalho, aumentar ou diminuir a quantidade que lhe corresponde se configura em injustiça. Uma vez distribuído o que convém a cada um, resta conservar o que foi adquirido. Desta maneira, a cidade consegue se manter enquanto unidade e trabalhar como um todo harmonioso

Para que se realize como unidade, a cada cidadão cabe o dever de adquirir os conhecimentos pelos quais pode alcançar a felicidade e cooperar para cominidade da qual

aparentada à amizade, constitui o principal objetivo deles, enquanto o banir da discórdia, que é inimizade, é sua maior preocupação. E se os homens são amigos, não há necessidade de justiça entre eles, ao passo que ser meramente justo não basta, não dispensando um sentimento de amizade. Na verdade, a forma mais elevada de justiça parece conter um elemento de amizade” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. L. VIII, 1, 1155a 25-29).

²⁰² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l.: s. n], [1992?]. p. 147.

²⁰³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 83-84. “*La Ciudad Modelo se parece a un cuerpo perfecto y sano, cuyos miembros mutuamente se ayudan todos para hacer perfecta y conservar la vida del animal. Como en el cuerpo los miembros son diferentes y de distintas propiedades y energias, y, además, hay entre ellos un miembro principal único que es el corazón, y hay otros miembros cuyo grado se acerca al del miembro principal y en cada uno de ellos ha puesto la naturaleza una potencia cuya actividad es para producir en ellos un deseo de obtener el fin del miembro principal; [...] eso mismo sucede en las ciudades, donde unas partes difieren naturalmente de otras y se distinguen por sus disposiciones [...]*”.

participa. Assim, para que a cidade se articule de modo perfeito, deve estar sob a liderança de um indivíduo perfeito, que dispõe de conhecimentos superiores e é capaz de repassá-los aos que com ele convivem. A cidade expressa o desejo daquele que a lidera, se o indivíduo visa um fim virtuoso, a comunidade será do mesmo modo. Sendo que se os interesses do que lidera são imperfeitos a cidade será um reflexo dos fins desse governante. Assim, apenas um político virtuoso pode fazer e conservar uma cidade virtuosa. Tal sujeito é como o coração para o corpo: aquele que impulsiona a atividade das partes da cidade. Dada a importância que o governante tem, se constituindo na parte mais importante da cidade, resta analisar suas características e os meios que dispõe para conduzir a Cidade Virtuosa.

4.3 O governo da Cidade Virtuosa

Al-Fārābī estabelece que o fim da vida humana é a felicidade e que isto só é possível em uma comunidade virtuosa e sob a orientação de um governante virtuoso, este deve ser capaz de proporcionar aos cidadãos tudo quanto é preciso para que possam chegar a seu objetivo. O governante é o que tem a capacidade de "[...] guiar o outro para uma certa coisa e induzi-lo a ela ou empregá-lo nela [...]"²⁰⁴. Assim, alguém que tem um maior conhecimento a respeito de algo se torna governante sobre o que não possui tal conhecimento, quando aquele que é instruído passa a saber também adquire a capacidade de orientar, de modo que há uma ordem na qual um sujeito é liderado por outro e todos estão sob uma liderança maior, a do governante virtuoso. Este não necessita da liderança de outro, pois possui os conhecimentos e as ciências, além de uma excelente percepção para tudo o que deve fazer. Por esta razão é capaz de guiar todos os demais àquilo que ensina, bem como orientar os indivíduos às ações que conduzem à felicidade. Estas capacidades só existem em alguém que uniu sua alma com o Intelecto Agente, ou seja, trata-se de um sujeito que já passou por todas as etapas de atualização do intelecto, chegando na posse do intelecto adquirido (este é o estágio em que há a união com o Intelecto Agente)²⁰⁵. Trata-se de um retorno da alma ao mundo do qual pertencia²⁰⁶, esta é a felicidade e apenas um ser que tenha realizado esta atividade pode guiar os demais pelo mesmo caminho.

²⁰⁴AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 53 (tradução nossa). “[...] guiar a otro hacia una cierta cosa e inducirlo a ella o emplearlo en ella [...]”.

²⁰⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Op. Cit.* p. 53-54.

²⁰⁶ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue un filósofo šīʿī?. *Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura. p. 463-477. p. 468.

O Segundo Mestre expressa por meio da analogia com o corpo que o governante primeiro é o membro mais importante da comunidade. O caráter de importância é dado por ser ele o mais sábio e competente quanto a instrução dos outros indivíduos, assim, compreende-se que ele não apenas é importante como também é necessário, pois sem suas determinações a comunidade não poderia trabalhar como uma unidade em busca de um único e verdadeiro fim. É a partir das instruções do governante primeiro que a comunidade se estrutura e se há nela algo desorganizado ele pode fazer com que se organize. Neste sentido, o Segundo Mestre afirma:

Como o coração é formado o primeiro de todos os membros e ele é em seguida causa eficiente da geração de todos os outros membros humanos e da atualização de suas potências e ele as ordena em seus graus e se, se desordena um membro, lhe ajuda a sair dessa desordem; assim, é necessário que o chefe do Estado Modelo seja o primeiro e que logo dê, ele mesmo, existência ao Estado e suas partes, formando nos demais aqueles hábitos voluntários que terão suas partes de modo que fiquem ordenadas em seus graus, e se uma se perturba, o primeiro deve ajudá-la a sair dessa perturbação²⁰⁷.

Nessa perspectiva, o chefe de Estado é um autêntico rei, aquele do qual pode-se dizer que é inspirado. A fim de esclarecer melhor como deve ser este governante, Al-Fārābī elenca doze qualidades inatas que tal indivíduo deve possuir, sua classificação é inspirada nas qualidades que Platão define para o rei-filósofo no livro VI da *República*²⁰⁸, também é similar à apresentada por Averróis no seu *Comentário sobre a “República”*²⁰⁹. As qualidades são as seguintes:

- 1) A primeira é que tenha completos todos os membros e as suas potências devem estar bem adaptadas à prática do que devem fazer, de modo que quando se proponha a um ato qualquer com qualquer de seus membros, o membro lhe obedeça com facilidade. 2) Deve ser naturalmente de boa inteligência e compreensão para que tudo o lhe seja dito, de modo que com seu entendimento chegue a conhecer o que pretende

²⁰⁷AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 86-87 (tradução nossa). “*Como el corazón es engendrado el primero de todos los miembros y él es luego causa eficiente de la generación de todos los demás miembros humanos y de la actuación de sus potencias y él las ordena en sus grados, y si se desarregla un miembro, le ayuda a salir de aquel desarreglo; así es necesario que el jefe del Estado Modelo sea el primero y que luego dé él mismo existencia al Estado y sus partes, engendrando en los demás aquellos hábitos voluntarios que han de tener sus partes para que queden ordenadas en sus grados, y si una se perturba, el primero ha de ayudarle a salir de aquella perturbación*”.

²⁰⁸As qualidades mencionadas por Platão e nas quais se baseia são as seguintes: não admitir voluntariamente a mentira, mas odiá-la e amar a verdade; buscar os prazeres da alma e renunciar os do corpo; ser temperante e não ser amigo das riquezas; não possuir baixaza de sentimentos; não temer a morte; ser justo e brando ao invés de insociável e selvagem; ter boa memória e facilidade de aprender; possuir um espírito dotado de medida e graça. (Cf. PLATÃO. *República*. VI, 485a-487a).

²⁰⁹Cf. AVERRÓIS. *Comentário sobre a “República”*. Livro II, §II, §1-12. De início Averróis já deixa claro que é o filósofo que deve ser o governante da cidade excelente. Assim, define que estas devem ser as qualidades que naturalmente tal indivíduo deve possuir: primeiro, ser apto para aprender as ciências especulativas; segundo, possuir uma boa memória; terceiro, que ame e escolha a instrução; quarto, que ame a verdade e a justiça; quinto, que despreze os apetites dos sentidos; sexto, que não seja ávido de dinheiro; sétimo, que seja magnânimo e deseje conhecer tudo e todos os entes; oitavo, ser corajoso; nono, ser apto para mover-se por si próprio para aquilo que lhe parece ser bom e belo; décimo, que tenha boa retórica. Acrescente-se a isso, as condições corporais que são as mesmas dos guardiões da cidade, a saber: boa estrutura do corpo, destreza e boa preparação.

incutir nele, o que está falando e o que a coisa por si mesma merece. 3) Há de ter uma boa memória, do que uma vez tenha entendido, visto, escutado ou contado e, em geral, não deve esquecer de nada. 4) Deve estar dotado de muita perspicácia e sagacidade para que, quando veja a menor indicação de algo, consiga se fixar e assumir aquele aspecto próprio que o tal indicio implica. 5) Deve ser dotado de fácil e boa expressão, de modo que sua língua coloque em termos claros tudo o que deve ter uma perfeita clareza. 6) Deve ser amante do ensino e da instrução e ser dócil e fácil em aceitá-la sem se entristecer pelo cansaço do ensino e sem que o incomode o trabalho que o ensino tem que produzir. 7) Deve ser sóbrio em comer, beber e no uso do matrimônio. Naturalmente deve estar longe do jogo e odiar o prazer que vem disto. 8) Deve amar a sinceridade e a verdade e aqueles que a amam, assim como deve odiar a mentira e aqueles que a seguem. 9) Deve ser magnânimo, amante da honra e da dignidade, e apartar-se naturalmente e afastar-se de todas aquelas coisas que rebaixam e naturalmente envergonham. 10) Os dirhems e os dinares e outras coisas mundanas sejam para ele desprezíveis. 11) Ame a justiça e aqueles que a procuram; abomine a injustiça e a opressão ou tirania e aqueles que a cometem. Seja justo com os seus e com os outros, exortando todos a fazê-lo, reprimindo a injustiça e favorecendo o que vê que é bom e honesto. 12) Deve ser reto, dócil, não mostrando dificuldade em deixar-se corrigir, nem ser obstinado nem severo, quando é convidado para o que é justo; pelo contrário, mostrar dificuldade em deixar-se levar quando convidado para o mal e o desonesto. Deve ser constante e decisivo nos negócios que deve executar, corajoso, empreendedor, jogando fora todo o medo e fraqueza²¹⁰.

Nesse conjunto de características se identificam virtudes intelectuais (2, 3, 4, 5, 6) e virtudes morais (7, 8, 9, 10, 11), expondo uma ordem de dependência, uma vez que para se desenvolver estas são necessárias aquelas. Para realização das virtudes há, antes de mais nada, a necessidade de um corpo são, pois, como argumenta o filósofo árabe, sem um corpo perfeito não é possível que aquele que deve governar realize todas as suas atividades. O último aspecto expressa a necessidade da força e da coragem para poder defender a Cidade Virtuosa²¹¹. Quem

²¹⁰AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 92-93 (tradução nossa). “1) *La primera es que tenga completos todos sus miembros y sus potencias deben estar bien adaptadas a la práctica de lo que deben hacer, de tal manera que, cuando se proponga con uno cualquiera de sus miembros un acto cualquiera, el miembro le obedezca con facilidad.* 2) *Debe naturalmente ser de buena inteligencia y comprensión para todo lo que se le diga, de modo que con su entendimiento llegue a conocer lo que pretende inculcarle el que le está hablando y lo que la cosa por sí misma merece.* 3) *Ha de tener buena memoria de lo que una vez ha entendido o visto u oído o contado y en general no debe olvidar nada.* 4) *Debe estar dotado de mucha perspicacia y sagacidad para que, cuando de una cosa vea el más pequeño indicio, pueda fijarse y coger aquel aspecto propio que el tal indicio implica.* 5) *Debe estar dotado de fácil y buena expresión, de modo que su lengua ponga en términos claros todo lo que debe contener una claridad perfecta.* 6) *Debe ser amante de la enseñanza y de la instrucción y ser dócil y fácil en aceptarla sin apenarse por la fatiga de enseñar y sin que le moleste el trabajo que la enseñanza tiene que producir.* 7) *Debe ser sobrio en el comer, en el beber y en el uso del matrimonio. Naturalmente debe estar alejado del juego y aborrecer el placer que de eso viene.* 8) *Debe amar la sinceridad y verdad y a los que la aman, como también debe aborrecer la mentira y a los que la siguen.* 9) *Debe ser magnánimo, amante del honor y dignidad, y apartarse naturalmente y alejarse de todas aquellas cosas que rebajan y naturalmente avergüenzan.* 10) *Los dirhemes y los dinares y demás cosas mundanas sean para él despreciables.* 11) *Ame la justicia y a los que la buscan; aborrezca la injusticia y la opresión o tiranía y a los que la cometen. Sea equitativo para con los suyos y para con los demás, exhortando a todos a eso mismo, reprimiendo la injusticia y favoreciendo lo que vea que es bueno y honesto.* 12) *Debe ser recto, dócil, sin mostrar dificultad en dejarse corregir, ni ser obstinado ni duro, cuando se le invita a lo justo; al contrario, mostrar dificultad en dejarse llevar cuando se le invita a lo malo y deshonesto. Debe ser constante y decisivo en los negocios que ve debe ejecutarse, animoso, emprendedor, echando fuera todo temor y debilidad”.*

²¹¹ Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Platão, Al-Fârâbî e Averróis: As qualidades essenciais ao governante. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, n. 1, p. 1-20. 2011. p. 9.

possui em si todas essas aptidões deve ser o governante de modo que os indivíduos que são regidos por seu governo são virtuosos, bons e felizes e se organizam como uma nação virtuosa²¹². Este líder é identificado por Al-Fārābī como um filósofo, Imã e Legislador, de modo que nele os três correspondem a uma mesma ideia²¹³. Ao estabelecer isto, parece que o Segundo Mestre tem em mente elaborar um governo que possa se estender sobre todo mundo, no qual todos os indivíduos, sob um mesmo território, correspondem a um todo virtuoso²¹⁴.

Todavia, o que deve ser feito caso essas virtudes não sejam encontradas em um único sujeito? Al-Fārābī responde do seguinte modo: caso exista na cidade alguém que possua seis dessas qualidades ou se há cinco distintas das que pertencem a faculdade imaginativa, este será o chefe. Assim, admite que podem existir quatro tipos de governo para a cidade virtuosa²¹⁵, já levando em consideração a dificuldade de um único indivíduo possuir todas as virtudes. Poderá ser governante aquele que possuir as seguintes seis qualidades: "[...] sabedoria, prudência perfeita, excelência em persuadir, excelência em poder evocar imagens, capacidade de guerra em pessoa, e que não haja nada em seu corpo que o impeça de se engajar nos assuntos de guerra"²¹⁶. Há uma segunda classe, não havendo um, mas dois que reúnam essas qualidades (de modo que um seja sábio enquanto o outro é dotado das outras cinco condições), os dois deverão ser os governantes²¹⁷, mas se as qualidades estão divididas entre muitos homens, então serão os chefes de Estado, sendo denominados chefes bons e virtuosos. O terceiro tipo se consolida quando é preciso que sejam seguidas as determinações do chefe primeiro e de seus

²¹² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 55.

²¹³ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *The attainment of happiness (Tahsīl al-Sacāda)*. In. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. United States of America: Agora Editions. 1962. p. 46.

²¹⁴ Observa-se no governante ideal farabiano uma identificação com Muḥammad: um líder político e religioso que tinha como objetivo constituir a melhor comunidade para os humanos (*Umma*). Também se assemelha uma vez que o Profeta foi aquele que libertou a comunidade da ignorância, quanto a unidade de Deus, e definiu os preceitos que incluem normas para orientação de toda vida. O primeiro líder do Islã foi tido como inspirado por *Allah* e seus sucessores tinham o dever de dar continuidade às determinações por ele estabelecidas. Ademais, afirma-se: "Notons d'ores et déjà que telle paraît être, en dehors de toute référence à l'universalisme de l'islam, la raison suffisante qui explique pourquoi Farabi a conçu le projet d'un gouvernement qu'on est fondé à qualifier de gouvernement mondial". (VALLAT, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 167).

²¹⁵ É observada uma semelhança com o que afirma Averróis. Segundo este, são duas as formas de governo na Cidade Excelente "[...] um é o governo do príncipe, quando nela há um único senhor. O segundo, porém, é o domínio dos virtuosos quando os príncipes são mais de um". (AVERRÓIS. *Comentário sobre a "República"*. Livro I, §XXIV, §12).

²¹⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 144 (tradução nossa). "[...] sabiduría, prudencia perfecta, excelencia en persuadir, excelencia en poder evocar imágenes, capacidad para la guerra en persona, y que no haya en su cuerpo nada que le impida dedicarse a los asuntos de la guerra".

²¹⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 94.

sucessores. O que lidera a cidade com as leis do chefe anterior será o rei da tradição²¹⁸ e deverá possuir os seguintes atributos²¹⁹:

[...] ser conhecedor das leis e tradições precedentes estabelecidas pelos primeiros líderes e com as quais governaram as cidades; ter, ademais, excelência em ser capaz de discernir as circunstâncias e os casos em que essas tradições devem ser usadas, de acordo com os propósitos dos primeiros líderes; ter também a capacidade de inferir o que não é explícito nas antigas tradições que são preservadas na memória ou por escrito, imitando o que foi previamente descoberto delas; ter excelente deliberação e prudência nos eventos que sucedem, um por um, que não são encontrados nos modos de proceder dos antigos para preservar a prosperidade da cidade; ter excelência em persuadir e em poder de evocar imagens e ter, além disso, capacidade para a guerra²²⁰.

O quarto caso se dá quando não há um único indivíduo que reúna em si todos os atributos para ser rei da tradição, mas as qualidades estão distribuídas em um grupo. Assim, este grupo (chefes da tradição) ocupará o lugar do rei da tradição. Disto resulta que, quer seja por um sujeito ou por um grupo, a Cidade Virtuosa pode se manter sob distintas lideranças, desde que sejam virtuosas. O único modo da Cidade Ideal não se sustentar é na ausência de um governante dotado de sabedoria, ou seja, “Se houvesse uma época em que o governante não fosse dotado de sabedoria, embora todas as outras condições fossem cumpridas nele, então o Estado Modelo estaria sem um rei, o chefe que ocupasse o comando daquele Estado não seria rei e o Estado arruinaria”²²¹. Neste sentido, pode-se dizer que Al-Fārābī elabora um plano para manter a Cidade Virtuosa mesmo após a ausência do governante primeiro, ou seja, aos governantes seguintes cabe manter as leis elaboradas pelo governante primeiro, isto é, “O

²¹⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 56.

²¹⁹ Essas são semelhantes as características do governante segundo expostas na obra *A Cidade Ideal*. O pensador árabe define que ao chefe segundo cabem as seguintes qualidades: primeiro, saber; segundo, conhecer e saber de memória as leis instituídas por seus antecessores de modo a imitá-las perfeitamente; terceiro, deve se sobressair em dar conta daquilo que não recebeu de seus antepassados (leis especiais); quarto, deve se sobressair em reflexão e em capacidade para dar conta do que deve conhecer em um dado momento; quinto, deve ser discreto ao falar das leis de seus antecessores; sexto, deve possuir boa saúde corpórea para dirigir bem os negócios da guerra. (Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 94).

²²⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 145 (tradução nossa). “[...] ser conocedor de las leyes y tradiciones precedentes que establecieron los primeros dirigentes y con las que gobernaron las ciudades; tener, además, excelencia en poder discernir las circunstancias y casos en que deben usarse esas tradiciones, de acuerdo con los propósitos de los primeros dirigentes; tener también capacidad para inferir lo que no está explícito en las tradiciones antiguas que se conservan de memoria o por escrito, imitando lo que ya se descubrió anteriormente de ellas; tener excelente deliberación y prudencia en los acontecimientos que suceden, uno por uno, que no se encuentran en los modos de proceder antiguos para preservar la prosperidad de la ciudad; tener excelencia en persuadir y en poder evocar imágenes y tener, además, capacidad para la guerra”.

²²¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *La Ciudad Ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, Traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 94-95 (tradução nossa). “Si llegase un tiempo en que el gobernante no estuviese dotado de sabiduría, aunque se cumplieren en él todas las demás condiciones, entonces el Estado Modelo estaría sin rey, el jefe que ocupase el mando de ese Estado no sería rey e y el Estado vendría a arruinarse”.

primeiro governante, que já é virtuoso, estabelece pela primeira vez os modos de viver e os hábitos virtuosos, já que, antes dele, os habitantes da cidade ‘ignorante’ viviam no estado de ignorância e, por isso, não conheciam as virtudes”²²².

Dentre as atividades do governante a que mais se destaca para o fim que tem a cidade é a instrução dos cidadãos. Portanto, considera-se que o político é para os cidadãos um educador e, conseqüentemente, necessário para aquisição da felicidade, isto é: "A vocação do Príncipe-filósofo é se tornar o pedagogo e o professor de todo o mundo [...]"²²³. O governante possui os conhecimentos necessários para guiar a comunidade no caminho correto, ele “[...] é a fonte de todo poder e conhecimento no regime, e por meio dele os cidadãos aprendem o que devem conhecer e fazer”²²⁴. Por conhecer a ordem perfeita que deve ser aplicada na comunidade a fim de que ela funcione como um corpo dinâmico “[...] deve organizar a educação dos cidadãos, atribuir-lhes seus deveres especializados, lhes dar leis e ordená-los na guerra”²²⁵. Tal educação consiste:

[...] na aquisição, pelo indivíduo, de valores, conhecimentos e habilidades práticas, em um dado momento e cultura. Ele tem por objetivo conduzir o indivíduo à perfeição, uma vez que o ser humano foi criado para esse fim e que a finalidade de sua existência aqui é alcançar a felicidade que é a suprema perfeição, o bem absoluto²²⁶.

Nesse sentido, não basta ao governante ter todas as habilidades intelectuais e morais, é preciso que saiba ensiná-las. O processo de conhecimento é fundamental para a aquisição da felicidade, por esta razão saber ensinar é algo importante. Os indivíduos são formados com distintas disposições, por suas características variadas o seu guia deve ser apto e dispor de diferentes modos para ensinar. Assim, o projeto político farabiano põe em questão o modo pelo qual os conhecimentos podem ser acessíveis a todos. Portanto, institui duas vias pelas quais os cidadãos podem ser orientados, a saber:

²²² Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Platão, Al-Fârâbî e Averróis: As qualidades essenciais ao governante. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, n. 1, p. 1-20. 2011. p. 9.

²²³ VALLAT, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. p. 172. "*Le Prince-philosophe a pour vocation de devenir le pédagogue et le professeur du monde entier [...]*".

²²⁴ MAHDI, Mushin. Al-Fârâbî. *História de la filosofía política*. Organização de Leo Strauss e Joseph Cropson. México: Fondo Económica, p. 205-224. 1987. p. 211. "*[...] es la fuente de todo poder y conocimiento en el régimen, y por médio de él aprenden los ciudadanos lo que deben conocer y hacer*".

²²⁵ MAHDI, Mushin. *Op. Cit.* p. 209. "*[...] debe organizar la educación de los ciudadanos, asignarles sus deberes especializados, darles leyes y ordenarlos em la guerra*".

²²⁶ AL-TALBI, ‘Ammar. Al-Farabi. *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*. Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation, v. XXIII, n. 1-2. 1993. Paginação irregular. p. 2. "*[...] en l'acquisition par l'individu de valeurs, de connaissances et d'aptitudes pratiques, à une époque et dans une culture déterminées. Elle a pour objet de conduire l'individu à la perfection puisque l'être humain a été créé dans ce but et que la finalité de son existence ici-bas est d'atteindre la félicité qui est la perfection suprême, le bien absolu*".

Há duas maneiras de tornar uma coisa compreensível: primeiro, fazendo com que sua essência seja percebida pelo intelecto e, segundo, fazendo com que ela seja imaginada pela similitude que a imita. O consentimento, também, é provocado por um dos dois métodos, ou pelo método de certa demonstração ou pelo método de persuasão. Agora, também, quando alguém adquire conhecimento sobre os seres ou recebe instruções neles, se ele percebe suas próprias ideias com seu intelecto, e sua concordância com eles é por meio de certa demonstração, então a ciência que compreende essas cognições é a filosofia. Mas se eles são conhecidos por imaginá-los através de similitudes que os imitam, e concordar com o que é imaginado a causa são métodos persuasivos, então os antigos chamam o que compreende essas cognições de religião²²⁷.

As vias pelas quais se instrui os cidadãos são métodos argumentativos. Dentre os quais a dialética é um método filosófico, enquanto a religião que é o caminho persuasivo que corresponde à retórica²²⁸. Com isto, Al-Fārābī afirma que [...] a dialética fornece uma opinião poderosa, onde as demonstrações fornecem segurança, ou na maioria dos casos, e a retórica produz persuasão na maioria dos casos em que não há nem demonstração nem consideração dialética [...]”²²⁹. São meios distintos que se complementam, a filosofia é o mais universal e a religião particular. A habilidade do governante, que representa seu papel como educador, se demonstra na capacidade de traduzir as verdades universais para as mais distintas percepções particulares. Assim, essas duas vias são compreendidas como modos de discurso e ensino pelo qual os indivíduos podem ser conduzidos a seu fim: a felicidade. Uma vez compreendido este aspecto, segue-se a uma análise da filosofia e da religião, demonstrando como ambas contribuem para conquista da felicidade.

²²⁷AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *The attainment of happiness (Tahsīl al-Sacāda)*. In. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. United States of America: Agora Editions. 1962. p. 44. “There are two ways of making a thing comprehensible: first, by causing its essence to be perceived by the intellect, and second, by causing it to be imagined through the similitude that imitates it. Assent, too, is brought about by one of two methods, either the method of certain demonstration or the method of persuasion. Now when one acquires knowledge of the beings or receives instruction in them, if he perceives their ideas themselves with his intellect, and his assent to them is by means of certain demonstration, then the science that comprises these cognitions is philosophy. But if they are known by imagining them through similitudes that imitate them, and assent to what is imagined of them is caused by persuasive methods, then the ancients call what comprises these cognitions religion”.

²²⁸ Cf. Lopez-Farjeat, Luis Xavier; Fernandez-Aragon, Maria. Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano. *Temas*. México. n. 24, p. 161.184. 2003. p. 169.

²²⁹AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n], [1992?]. p. 89 (tradução nossa). “[...] la dialéctica proporciona una poderosa opinión allí donde las demostraciones proporcionan certeza, o en la mayoría de los casos, y la retórica produce persuasión en la mayoría de los casos en que no hay demostración ni tampoco consideración dialéctica [...]”.

5 A RELIGIÃO COMO CAMINHO QUE CONDUZ O SER HUMANO À FELICIDADE

Ao longo dos capítulos foi possível compreender que o fim da vida humana é a aquisição da felicidade e que ela é algo obtido por meio de uma atividade da razão. Para que esta atividade se concretize é necessário a convivência em uma Cidade Virtuosa para que os cidadãos cooperem mutuamente para a conquista do seu objetivo. Em tal comunidade os indivíduos estão sob a liderança de um governante que tem a função de os instruir nos conhecimentos fundamentais. Estes conhecimentos são:

[...]os princípios últimos dos seres, seus graus, a felicidade, o governo primeiro que a cidade virtuosa tem e os graus de seus governantes; e, em seguida, as ações determinadas que, uma vez feitas, levam à felicidade. Mas não se limitarão em apenas conhecer essas ações, mas devem ser feitas e os cidadãos devem ser encorajados a fazê-las²³⁰.

Esses conhecimentos consistem no conjunto de saberes que proporcionam a felicidade. No entanto, não se reduz a um grupo de assuntos teóricos, mas também práticos. Isto é, para que o ser humano obtenha a felicidade é necessário saber no que ela consiste e o que deve ser feito para conquistá-la. Ao pensar em um conhecimento teórico e um conhecimento prático para felicidade, Al-Fārābī os considera no âmbito da cidade. Sob sua perspectiva, a felicidade passa a ser um problema da comunidade e não apenas uma preocupação individual. Assim, em suas obras políticas, se detém sobre o meio pelo qual o alcance da felicidade é possível, sobretudo na vida política. A resposta dessa investigação acerca do alcance da felicidade vai de encontro ao campo da ética que é tido por Al-Fārābī, assim como considerou Aristóteles²³¹, como parte da política²³². Isto, pois analisa quais as ações que uma vez realizadas na comunidade, permitem que um sujeito chegue ao seu fim. Estas ações são as virtuosas, tal virtude se busca tanto no aspecto intelectual como no moral.

²³⁰AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 59 (tradução nossa). “[...]necesita conocer los principios últimos de los seres, sus grados, la felicidad, el gobierno primero que tiene la ciudad virtuosa y los grados de sus gobernantes; a continuación, las acciones determinadas que, una vez realizadas, llevan a la felicidad. Pero no han de limitarse sólo a conocer estas acciones, sino que deben ser hechas y los ciudadanos deben ser impulsados a hacerlas”.

²³¹ Cf. BINI, Edson. In. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 3^o Ed. Bauru-SP: Edipro, 2009. Nota 1. p. 38. “Para o Estagirita, a ética, tratando da ação e do bem no âmbito do indivíduo, é apenas uma ciência prática acessória e subordinada à política, a ciência prática maior; na medida em que o ser humano é um animal político, isto é, tem sua essência e se atualiza (realiza-se em ato [ἐνεργεια]) exclusiva e necessariamente na vida em sociedade no Estado [πολις], o bem mais excelente, o nobre e o justo acabam por ser objetos da política e não da ética”. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 13, 1102a 5-15.

²³² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 68. É notável o fato de que Al-Fārābī usa a ideia aristotélica de que a ética é parte da política. O pensador árabe compreende a filosofia política como constituída de duas partes, uma que é a ciência política e a outra que é a ética.

Os indivíduos chegam a esses conhecimentos na comunidade, sob a orientação do governante. Aquele que rege a Cidade Virtuosa dispõe da filosofia como discurso demonstrativo para instruir os habitantes no caminho correto, pois é a filosofia que se ocupa da felicidade. Assim, a filosofia consiste em uma via racional para obtenção da felicidade. Todavia, sendo a comunidade constituída por diferentes indivíduos, há os que não conseguem compreender a via racional, de modo que resta questionar: como é possível orientar os demais cidadãos por uma via que não seja a filosófica?

Ao longo dos capítulos anteriores foi possível desenvolver pontos relevantes que ajudam na resposta a essa problemática. Nesta perspectiva, o presente capítulo é a conclusão dos argumentos desenvolvidos a fim de fundamentar qual é a segunda via de acesso à felicidade. Deste modo, o presente capítulo busca investigar qual a natureza da felicidade, bem como o que deve ser feito para alcançá-la. Ademais, serão expostas as duas vias pelas quais é possível chegar à felicidade, expondo que ambas se articulam e tem o mesmo objetivo. Com isto, segue-se a análise destes pontos.

5. 1 A felicidade como fim

Segundo Al-Fārābī, o princípio que serve como guia para uma reflexão sobre a felicidade é uma ideia desenvolvida por Aristóteles, a saber: o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem²³³. Dentre os bens, “A felicidade é o bem absoluto”²³⁴, isto, pois ela “[...] é o mais perfeito dos fins aos quais se esforça o homem”²³⁵. Tal argumentação se demonstra pelo fato de que os bens que o ser humano prefere são escolhidos em virtude de outros fins. Quando se adquire a felicidade não há necessidade de se dirigir a outro fim, resulta que a felicidade é desejada por si mesma, de modo a ser o maior, o mais preferível e o mais perfeito dos bens. Pode-se assim dizer, nas palavras de Al-Fārābī, que a felicidade é:

[...] aquela que é buscada por si mesma e nunca é buscada para obter por meio dela outra coisa, enquanto as outras coisas só são buscadas para que ela seja obtida, e, quando é alcançada, a busca cessa. [...] Exemplos do que se supõe ser a felicidade sem

²³³ Aristóteles considera que “[...] toda arte, toda investigação e igualmente todo empreendimento e projeto previamente deliberado colimam algum bem, pelo que se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 1094a 1-3).

²³⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l. s. n.], [1992?]. p. 48 (tradução nossa). “*La felicidad es el bien absoluto*”.

²³⁵ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 44 (tradução nossa). “[...] es el más perfecto de todos los fines hacia los que se esfuerza el hombre”.

ser, são as riquezas, os prazeres, a honra, a vaidade do homem ou de outras coisas entre aquelas que o vulgo chama de bens, que são buscados e adquiridos nesta vida²³⁶.

A felicidade alcançada neste mundo²³⁷ é obtida por uma dupla vertente: individual e social. Assim, o caminho que o ser humano trilha até a felicidade inicia com a realização de suas potencialidades individuais, a saber: os indivíduos possuem os primeiros inteligíveis, que são a sua perfeição primeira e por meio deles podem chegar à sua perfeição última (felicidade)²³⁸. Das disposições que se possui umas seguem ao elogio e outras à reprovação e existem outras que não seguem ao elogio e à reprovação. As ações humanas que permitem chegar à felicidade são as passíveis de elogio ou reprovação. Nesta categoria encontram-se três tipos de atividades: aquelas em que o indivíduo precisa usar os membros do seu corpo como instrumento, as afecções da alma e o discernimento. A reprovação ocorre quando as ações, as afecções e o discernimento são feios e o elogio quando são belos. As ações belas, as belas afecções da alma e a excelência do discernimento podem estar no ser humano por azar ou

²³⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 95 (tradução nossa). “[...] aquella que es buscada por sí misma y no es buscada nunca para obtener por medio de ella otra cosa, mientras que las otras cosas sólo son buscadas para que ella sea obtenida, y, cuando es alcanzada, cesa la búsqueda. [...] Ejemplos de la que se supone que es felicidad sin serlo, son las riquezas, los placeres, el honor, la vanagloria del hombre u otras cosas de entre aquellas que el vulgo llama bienes, que son buscadas y adquiridas en esta vida”.

²³⁷ Na filosofia farabiana, um problema para o qual existem muitas especulações é acerca da felicidade após a morte. Em alguns dos seus escritos é possível admitir uma felicidade para além desta vida, como quando afirma “Esta felicidade no se da en esta vida, sino en la otra vida que viene después de ésta, y se llama la felicidad última” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 95). Contudo, há momentos em que o filósofo coloca a felicidade como uma perfeição intelectual que é obtida nesta vida, a saber: “[...]el intelecto que está en potencia se realiza como intelecto en acto. Ninguna otra cosa, excepto el hombre, puede ser así; ésta es la felicidad última, que es la perfección más excelente que puede alcanzar el hombre” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 30). IbnṬufayl, afirma que “Encuanto a los libros de Abū Naṣr [al-Fārābī] que han llegado hasta nosotros, la mayoría versan sobre lógica; y los que de ellos tratan de la filosofía, contienen muchas cosas dudosas. En su libro al-Milla al-fāḍila afirma la pervivencia sin fin de las almas perversas después de la muerte con tormentos infinitos. En al-Siyāsa al-madaniya manifiesta que ellas se disuelven y se reducen a nada y que no sobreviven sino las almas virtuosas y perfectas. En su comentario al Kitāb al-ajlāq describe algo referente al asunto de la felicidad humana; diciendo que sólo la hayen esta vida que está en este mundo; y a continuación hay una frase cuyo sentido es éste: <<y todo lo que se diga fuera de esto son divagaciones y cuentos de viejas>>, Esta [afirmación] hace desesperar a todas las gentes a la vez de la misericordia de Dios Altísimo, pues lleva a buenos y malos al mismo grado, puesto que establece como destino de todos la nada” (IbnṬufayl *apud* RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejos Superior de investigaciones científicas, 1992. p. 168). Para os fins deste trabalho utiliza-se a consideração da felicidade como atividade intelectual, obtida na comunidade e com a ajuda do governante ideal.

²³⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 129 (tradução nossa). “La perfección primera consiste en que el hombre realice las acciones de todas las virtudes, no en que este solamente dotado de una virtud sin realizar sus acciones; la perfección consiste en actuar, no en adquirir los hábitos por los que se dan los actos, tal como la perfección del es cribiente es realizar el acto de escribir y no es adquirir la escritura, y tal como la perfección del médico es realizar el acto de la medicina y no es adquirir la medicina solamente; lo mismo ocurre en cada arte. Por medio de esta perfección obtendremos la perfección última. Ésta es la felicidad suprema y el bien absoluto; es lo preferible y apetecible por sí mismo, no por ninguna otra cosa en ningún momento”.

impulso. Contudo, a felicidade não se obtém por azar ou impulso, apenas é alcançada quando as ações, afecções e o discernimento são realizados voluntariamente e por livre eleição. Portanto, o ser humano não adquirirá a felicidade a não ser que escolha o belo em tudo o que faz e durante toda sua vida. Pode-se assim afirmar:

Estas coisas que acabam de ser ditas são as condições pelas quais, quando ocorrem nas belas ações, se adquire a felicidade sem qualquer dúvida: que sejam feitas voluntariamente e por livre escolha, que as escolhamos livremente por razão de si mesmas e que isto aconteça em tudo o que fazemos e ao longo de nossas vidas²³⁹.

Sendo assim, as ações, afecções e o discernimento só podem proporcionar a felicidade quando realizados de modo belo e consciente. No entanto, quando o indivíduo voluntariamente opta pelas ações e afecções feias, as escolhendo durante toda sua vida, assim como quando tem um mal discernimento em tudo que compete ao discernimento humano e em todos os momentos de sua vida, a desgraça o aflige. O ser humano foi criado com igual disposição para ações, afecções e discernimento belo ou feio. Apenas após praticar as ações que seguem ao elogio ou à reprovação é que se fixará nele ações belas ou ações feias. Este novo estágio, no qual se fixam as ações, se divide em dois: uma pela qual o discernimento é bom ou mal e a outra pela qual as ações e afecções são belas ou feias. A classe pela qual o discernimento é bom ou mal se subdivide em uma pela qual ocorre a excelência do discernimento (denominada potência da mente) e a outra pela qual ocorre o mal discernimento (denominada debilidade da mente). As ações e afecções se denominam hábitos morais, quando as ações e afecções são belas recebem o nome de hábito moral belo, contudo quando são feias denominam-se hábito moral feio. Com base nisto afirma-se que:

O hábito moral belo e a potência da mente constituem conjuntamente a virtude humana, porque a virtude de cada coisa é o que a faz adquirir a excelência e perfeição em si mesma e faz com que adquira excelência em suas ações. Estas duas coisas conjuntamente são aquelas que, quando as temos, alcançamos a excelência e a perfeição em nós mesmos e em nossas ações. Por elas duas nos tornamos nobres, bons e virtuosos, e por elas, nossa conduta durante a nossa vida é uma conduta virtuosa e todos os nossos comportamentos são comportamentos louváveis²⁴⁰.

²³⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 47 (tradução nossa). “*Estas cosas que se acaban de decir son las condiciones por las que, cuando se dan en las belas acciones, se adquiere la felicidad sin duda alguna: que se hagan voluntariamente y por libre elección, que la se lijamos libremente por razón de sí mismas y que esto se dé en todo lo que hacemos y durante toda nuestra vida*”.

²⁴⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Op. Cit.* p. 50 (tradução nossa). “*El hábito moral bello y la potencia de la mente consituyen conjuntamente la virtud humana, porque la virtud de cada cosa es la que le hace adquirir la excelência y la perfección en sí misma y hace adquirir excelencia a sus acciones. Estas dos cosas conjuntamente son aquellas que, cuando las tenemos, alcanzamos la excelencia y la perfección en nosotros mismos y en nuestras acciones. Por ellas dos llegamos a ser nobles, buenos y virtuosos, y por ellas dos nuestra conducta durante nuestra vida es una conducta virtuosa y todos nuestros comportamentos son comportamentos loables*”.

Diante disso, Al-Fārābī compreende que os indivíduos devem conhecer e estabelecer a felicidade como seu fim e objetivo²⁴¹, bem como realizar as ações que conduzem a ela (nisto se observa a importância do saber prático e do saber teórico). Trata-se de “[...] uma felicidade que só o homem, na atualização de suas potencialidades individuais, poderá alcançar através do cultivo das virtudes morais e intelectuais, mas que só podem ser desenvolvidas dentro de uma sociedade”²⁴². Sendo o alcance da felicidade o fim da vida humana e sua perfeição última, é necessário saber o que deve ser feito para alcançá-la. Portanto, cabe agora analisar quais são as ações que devem ser realizadas.

5. 2 As virtudes: Sobre as ações que possibilitam o alcance da felicidade

Sendo a felicidade o fim da vida humana, quem deseja obtê-la deverá seguir um caminho que consiste na realização das atividades segundo as quais, quando realizadas nas cidades pelos cidadãos, é possível obter a felicidade. Diante disto, questiona-se: qual ciência se ocupa do estudo da felicidade e do modo como obtê-la? Trata-se da filosofia, pois se ocupa do estudo do belo e uma vez que só se alcança a felicidade quando se tem a posse das coisas belas, se conclui que é pela filosofia que se chega à felicidade. Uma vez que o belo possui duas partes (uma que é apenas conhecimento e outra que é conhecimento e ação), a filosofia também tem uma divisão, a saber: uma pela qual se alcança o conhecimento dos seres que não são objeto da ação humana, sendo denominada filosofia teórica e outra pela qual se adquire o conhecimento das coisas cuja natureza consiste em serem feitas, entre as quais a capacidade de fazer o belo, é, portanto, chamada filosofia prática e filosofia política. A filosofia teórica compreende três classes de ciência: ciência matemática, ciência física e ciência metafísica²⁴³. Todas estas ciências compreendem a classe de seres que podem ser conhecidos. No que respeita à filosofia política, há nela uma divisão em duas classes, a primeira é a ética (por ela se adquire o conhecimento das ações belas, os hábitos morais dos quais provém as ações belas e a capacidade de adquiri-las, a fim de que as ações belas se convertam em ato). A segunda é a filosofia política

²⁴¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 52.

²⁴² RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 28 (tradução nossa). “[...] una felicidad que sólo el hombre, en la actualización de sus potencialidades individuales, podrá alcanzar a través del cultivo de las virtudes morales e intelectuales, pero que sólo puede cumplirse dentro de una sociedad”.

²⁴³ Esta divisão se encontra em Aristóteles, a saber “[...] são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. VI, 1026a 19).

e ciência política, esta abarca o conhecimento daquilo pelo qual os habitantes das cidades alcançam as coisas belas e a capacidade de adquiri-las e conservá-las neles²⁴⁴.

Para os fins deste trabalho, se seguirá a uma análise da parte prática (filosofia política), investigando inicialmente uma de suas divisões, a saber: a ética. Isto, pois a ética se constitui em algo necessário para obtenção da felicidade, uma vez que compreende as ações que proporcionam a felicidade (virtudes). Estas ações são de quatro classes: virtudes teóricas, virtudes deliberativas, virtudes morais e artes práticas²⁴⁵. Al-Fārābī também as distribui em duas categorias: intelectuais (virtudes teóricas e virtudes deliberativas) e éticas ou morais (virtudes morais e artes práticas)²⁴⁶. As virtudes teóricas e as virtudes deliberativas são as virtudes intelectuais que dizem respeito a parte teórica e a parte prática da alma humana²⁴⁷, sendo identificadas com a filosofia prática e teórica. Enquanto virtudes intelectuais são relativas à parte racional, as virtudes morais são relacionadas à parte apetitiva, sendo originadas pelo hábito e o costume²⁴⁸. É necessário, pois, seguir a uma investigação mais detalhada destas virtudes e compreender como atuam no processo de obtenção da felicidade.

5. 2. 1 Virtudes Intelectuais

Tratar das virtudes intelectuais é traçar um caminho que parte de uma análise do pensamento e da compreensão. O que pode ser conhecido pelo ser humano é de duas classes: uma cuja natureza é ser apenas conhecido e outra que consiste em ser conhecido e ser objeto da

²⁴⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 67-68.

²⁴⁵ Averróis segue essa divisão, considerando que “[...] as perfeições são quatro: virtudes especulativas, artes operativas, virtudes cognitivas e virtudes morais” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*, II, § IX, § 3). Ademais, admite-se que “Todas essas perfeições (i.e., virtudes), a saber, as teoréticas, as cogitativas, as morais e as artes práticas, existem para benefício das perfeições teoréticas (ou especulativas) e constituem uma preparação para elas [...]” (PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Felicidade, fim último (télós) e perfeições humanas no Comentário sobre a República de Averróis*. *HYPNOS*, São Paulo, v.32, n. 1, p. 66-88. 2014. p. 77).

²⁴⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 118. “*Las virtudes son de dos clases: éticas y racionales. Las racionales son las virtudes de la parte racional, como la sabiduría, el intelecto, el talento, la agudeza mental y la excelencia en comprender. Las éticas son las virtudes de la parte apetitiva, como la templanza, la fortaleza, la largueza y la justicia. También los vicios se dividen según estas dos clases; en el ámbito de cada clase se contraponen a estas [virtudes] que hemos enumerado y a sus fines*”.

²⁴⁷ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 36-37.

²⁴⁸ Encontra-se a mesma divisão e definição em Aristóteles, ao afirmar que “Sendo a virtude, como vimos, de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, conseqüentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito [...]”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1103a 15-20).

ação. A perfeição do que consiste em ser apenas conhecido está em ser conhecido, enquanto a perfeição do que consiste em ser conhecido e objeto da ação está em que seja realizado. Pode-se, assim, admitir a existência de uma parte teórica e uma prática, ambas possuem artes pelas quais é possível alcançá-las. Deste modo, as artes serão de duas classes, a saber: uma por meio da qual se adquire o conhecimento daquilo que se deve apenas saber, a outra é aquela pela qual se obtém o conhecimento do que deve ser feito e a capacidade de fazê-lo. Esta última é, também, de duas classes: uma pela qual o ser humano trabalha livremente nas cidades (medicina, comércio, agricultura); pela outra classe considera quais os melhores modos de conduta humana (por ela se tende à ciência das coisas boas, as ações justas e piedosas são escolhidas e se adquire a capacidade de fazê-las). Estas artes possuem um fim humano e o fim de todas as artes é o belo e o útil, pode-se, então, afirmar:

Os fins humanos são três: o agradável, o útil e o belo. O útil é útil no agradável ou no belo. O fim das artes pelas quais o homem trabalha livremente nas cidades é útil. O fim daquelas pelas quais ele escolhe os modos de comportamento e pelas quais adquire a capacidade de fazer o que elege é o belo. O fim daquelas artes pelas quais alcançamos o que apenas consiste em ser conhecido é também o belo, pelo fato de que sua aquisição da ciência e da certeza é para a verdade, porque o conhecimento da verdade e a certeza é indubitavelmente belo. Resulta, portanto, que o fim de todas as artes é o belo ou o útil²⁴⁹.

A arte que tem a finalidade de alcançar o belo, e, conseqüentemente, a felicidade, é a filosofia, ou como também é denominada: sabedoria humana em sentido absoluto. Portanto, é preciso analisar como se chega à filosofia, a saber: ela é obtida pela excelência do discernimento. Contudo, como se adquire o desenvolvimento do entendimento em vias de excelência? Esta capacidade é a alcançada quando se instrui a mente na percepção do correto e isto é possível pela arte da lógica. Assim, a lógica é o primeiro passo no caminho que conduz o ser humano à felicidade. A respeito da lógica Al-Fārābī afirma:

[...] aquilo pelo qual se chega a saber qual é a verdadeira opinião e qual é a opinião falsa; as coisas pelas quais o homem chega à verdade e aquelas pelas quais a mente do homem se afasta da verdade; aquelas pelas quais o homem acredita que a verdade é falsa e aquelas que o fazem imaginar o falso na forma da verdade e induzem a mente do homem ao falso sem perceber; por esta arte chega a conhecer o caminho pelo qual o homem afasta o falso de sua mente, quando resulta que o crê sem saber, e aquele pelo qual aparta o falso dos outros se são levados a ele sem saber, de modo que se o homem se propõe alguma questão que quer conhecer, utiliza aquelas coisas que o

²⁴⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 67 (tradução nossa). “*Los fines humanos son tres: lo agradable, lo útil y lo bello. Lo útil es útil en lo placentero o en lo bello. El fin de las artes por las que el hombre obra libremente en las ciudades es lo útil. El fin de aquellas por las que elige los modos de conducta y por las que adquiere la capacidad de hacerlo que elige es lo bello. El fin de aquellas artes por las que alcanzamos lo que solamente consiste en ser conocido es también lo bello, por el hecho de que su adquisición de la ciencia y la certeza es por la verdad, pues el conocimiento de la verdad y la certeza es indudablemente bello. Resulta, en consecuencia, que el fin de todas las artes es lo bello o lo útil*”.

levam ao correto com relação a essa questão e evita aquelas outras que o separam do correto nesse assunto. Quando tem lugar uma opinião sobre algo e surge sobre ela a dúvida sobre se é correta ou não, é possível examiná-la até que ela atinja a certeza de que está correta ou não; e quando às vezes acontece que cai no falso sem saber, lhe é possível, se examinar bem, afastar a falsidade de sua mente²⁵⁰.

Com isso, a arte da lógica proporciona o bem e a felicidade. Por meio dela a parte racional da alma se aperfeiçoa, chegando ao melhor estado que pode alcançar. Por esta razão, a lógica é compreendida como o lugar da razão. Ademais, afirma-se:

A arte da lógica é um instrumento por meio do qual, quando empregado nas partes da filosofia, se alcança o conhecimento certo de tudo o que contém as artes teóricas e práticas, não existindo meio algum de obter a certeza naquilo que se busca sem a arte da lógica. Seu nome vem de termo "logos" (nutq), que de acordo com os antigos indica três coisas: 1) a faculdade pela qual o homem entende ideias, as ciências e as artes são adquiridas, e se discernem as boas e as más ações; 2) as ideias que são produzidas pela reflexão do homem em si mesmo, chamando-se, então, "logos" interno; 3) a expressão através da linguagem daquilo que está no pensamento, chamando-se, então, "logos" externo.²⁵¹

Uma vez que os nomes razão e lógica aplicam-se à expressão através da linguagem, há de se considerar a semelhança existente entre gramática e lógica. A gramática é a ciência do reto falar e a capacidade de falar corretamente segundo o costume de cada povo, enquanto a lógica é a ciência do reto pensar e a capacidade de alcançar corretamente aquilo que é inteligido. Ademais, pode-se afirmar: “A lógica tem em comum com a gramática o dar, como esta, regras sobre o uso de palavras; e difere dela em que a gramática dá apenas as regras próprias e privadas das palavras de um determinado povo, enquanto a lógica dá as regras comuns e gerais para as

²⁵⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 67 (tradução nossa). “[...] *aquel por el que se llega a conocer cuál es la opinión verdadera y cuál es la opinión falsa; las cosas por las que el hombre llega a la verdad y aquellas por las que la mente del hombre se aparta de la verdad; aquellas por las que el hombre cree que la verdad es falsa y aquellas que le hacen imaginar lo falso bajo forma de verdad e inducen a la mente del hombre a lo falso sin que se dé cuenta de ello; por ese arte se llega a conocer el camino por el que el hombre aparta lo falso de su mente, cuando resulta que lo crees sin saberlo, y aquel por el que aparta lo falso de los otros si son llevados a ello sin saberlo, de tal manera que si el hombre se propone alguna cuestión que quiere conocer, utiliza aquellas cosas que le conducen a lo correcto respecto de esa cuestión y evita aquellas otras que le apartan de lo correcto en esa cuestión. Cuando tiene lugar una opinión sobre algo y surge sobre ello la duda de si es correcta o no es correcta, es posible examinarla hasta llegar en ella a la certeza de que es correcta o no; y cuando a veces le sucede que cae en lo falso sin saberlo, le es posible, si lo examina bien, alejar la falsedad de su mente*”.

²⁵¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr *apud* RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XXIII (tradução nossa). “*El arte de la lógica es un instrumento por medio del cual, cuando es empleado en las partes de la filosofía, se alcanza el conocimiento cierto de todo lo que contienen las artes teóricas y prácticas, no existiendo medio alguno de obtener la certeza en aquello que se busca sin el arte de la lógica. Su nombre procede del término "logos" (nutq), que según los antiguos indica tres cosas: 1) la facultad por la que el hombre entiende las ideas, se adquieren las ciencias y las artes, y se discernen las buenas de las malas acciones; 2) las ideas que son producidas por la reflexión del hombre en sí mismo, llamándose entonces "logos" interno; 3) la expresión por medio del lenguaje de aquello que está en el pensamiento, llamándose entonces "logos" externo*”.

palabras de todos os povos”²⁵². Deste modo, a gramática “[...]que é uma ciência particular, típica de cada povo, comparada ao caráter de arte universal que a lógica possui, não é um instrumento ideal para a busca da verdade”²⁵³. Nisto se distinguem, pois, a gramática enquanto se ocupa da linguagem (variada em cada povo) possui um caráter particular; por outro lado, a lógica possui as regras de caráter universal que podem reger todo pensamento humano²⁵⁴. Por isto, dada sua universalidade, a lógica é a ciência adequada para se ocupar da razão. Em linhas gerais: a relação da arte da gramática com as palavras é como a relação da arte da lógica com os inteligíveis²⁵⁵.

Com isso, o primeiro passo no caminho em direção à felicidade é a aquisição da arte da lógica. Todavia, só é possível começar em cada arte quando o estudioso dispõe de coisas para investigar o que a arte contém. Para investigar o que há em cada arte o ser humano precisa ter os primeiros conhecimentos. Estes são denominadas de primeiros princípios, ou conhecimentos notórios e são definidos como: “[...] aquelas coisas cujo conhecimento pertence ao homem, alguns são aqueles cujo conhecimento ninguém carece, desde que ele seja de mente sã, tal como o todo é maior e mais do que a sua parte ou que o homem não é um cavalo e outros semelhantes”²⁵⁶. Deste modo, os princípios pelos quais se deve iniciar na lógica são coisas cujo conhecimento é anterior no indivíduo e do qual não careça. Os conhecimentos primários estão na mente humana desde o começo de sua existência, estão nela de maneira inata. Por vezes, há coisas na mente que o indivíduo não se dá conta até que sejam nomeadas, assim como não percebe muitas coisas necessárias para começar a arte da lógica, contudo estes primeiros

²⁵²AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953. p. 13 (tradução nossa). “*La lógica tiene de común con la gramática el dar, como ésta, reglas acerca del uso de las palabras; y se distingue de ella en que la gramática da tan sólo las reglas propias y privativas de las palabras de un pueblo determinado, mientras que la lógica da las reglas comunes y generales para las palabras de todos los pueblos*”.

²⁵³RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XVI (tradução nossa). “[...]que es una ciencia particular, propia de cada pueblo, frente al carácter de arte universal que tiene la lógica, no es instrumento idóneo para la búsqueda de la verdad”.

²⁵⁴Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Op. Cit.* p. XXIII. “*Esta relación entre lógica y lenguaje está fundada en los textos de Aristóteles y en la misma tradición aristotélica, que sistematizó lógicamente las categorías del lenguaje usual. Esta tradición que él recibió se vio reforzada en el mundo árabe por el carácter de la revelación divina: Dios habla una lengua, el árabe. Y esto confirmó pues ya lo estaban la necesidad de incluir Retórica y Poética como partes del Organon, porque ambas artes silogísticas, como las denomina al-Fārābī, proporcionan los discursos adecuados para las necesidades de expresión de la revelación, el discurso retórico y el poético*”.

²⁵⁵Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 72.

²⁵⁶AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Op. Cit.* p. 72 (tradução nossa). “[...] aquellas cosas cuyo conocimiento compete al hombre, unas son aquellas de cuyo conocimiento nadie carece, siempre que sea de mente sana, tales como que el todo es mayor y más que su parte o que el hombre no es caballo y otras semejantes”.

conhecimentos estão na sua mente. Com isto, a gramática é importante para tratar das palavras significantes e que informam os primeiros princípios da arte da lógica.

Nessa perspectiva, a gramática contribui para que a lógica atue como ferramenta de aperfeiçoamento da razão. Apenas quando o indivíduo dispõe de um excelente discernimento será possível distinguir entre o que é correto e o que é errado e quais destas ações o conduzirão à felicidade. Assim as virtudes morais, que se fixam na alma pela livre escolha de hábitos morais belos, serão resultado do que é orientado pela razão²⁵⁷. Poder-se-ia pensar que uma vez na posse das virtudes intelectuais não seriam necessárias as virtudes morais. Todavia, ambas são fundamentais para a aquisição da felicidade, de modo que as virtudes morais são um complemento das intelectuais. Cabe, então, analisar essa segunda categoria de virtudes.

5. 2. 2 *Virtudes Morais*

De acordo com Al-Fārābī, as virtudes morais estão relacionadas com a parte apetitiva da alma; são originadas e se fixam na alma por meio do hábito e do costume²⁵⁸. Sendo assim, são virtudes adquiridas e não inatas, logo “Todos os hábitos morais, belos e feios, são adquiridos; quando o homem não tem nenhum hábito moral, pode adquiri-lo para si mesmo, e quando descobre que tem um hábito moral, belo ou feio, pode voluntariamente mudá-lo ao contrário desse hábito moral”²⁵⁹. Portanto, não existe hábito que não possa ser modificado²⁶⁰. Sendo assim, as virtudes e vícios surgem e se prendem no indivíduo pela repetição do hábito moral, de modo que “Se estes atos são bons, o que aparece em nós é a virtude; se são ruins, o

²⁵⁷ Averróis parte dessa consideração, a saber: “[...] as virtudes morais nada mais são senão essa nossa parte que apetece o que é indicado pela razão, conforme a medida indicada pela razão e conforme o tempo” (AVERRÓIS. *Comentário sobre a República*, II, § XII, § 4).

²⁵⁸ A ideia de que as virtudes morais podem ser adquiridas é algo mencionado por Platão ao afirmar “Agora, as outras virtudes, denominadas virtudes da alma, parecem realmente aproximar-se das do corpo, pois, na realidade, quando não as temos de início, podemos adquiri-las em seguida, através do hábito e do exercício” (PLATÃO. *República*. VII, 518e). Também é um assunto abordado por Aristóteles ao dizer que “[...] a virtude ética é produto do hábito [...]” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1103a 17).

²⁵⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 51 (tradução nossa). “*Todos los hábitos morales, los bellos y los feos, son adquiridos; cuando el hombre no tiene un hábito moral, puede adquirir lo para sí mismo y cuando por casualidad se encuentra que dispone de un hábito moral, bello o feo, puede cambiarlo voluntariamente por el contrario de ese hábito moral*”.

²⁶⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Traducción, prólogo y notas de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969. p 24.

que resulta para nós é o vício”²⁶¹. Dito de outro modo: quando um indivíduo faz algo várias vezes, durante muito tempo e por um espaço de tempo próximo, nele se fixa um hábito moral que implica em uma virtude ou vício. Assim, o hábito, por meio do qual as virtudes morais se estabelecem, deve ser compreendido como a repetição, ou seja, o exercício da ação. Deste modo, a maneira pela qual se desenvolve um hábito moral é a mesma pela qual a arte é obtida (repetição), pois se consegue a excelência em uma arte através de sua repetição contínua. É também pelo costume que o hábito moral se desenvolve nos cidadãos, pois “[...] aqueles que governam apenas fazem os cidadãos bons pelas boas ações a que os acostumaram”²⁶².

No que concerne ao hábito moral belo (à virtude moral) há de se dizer que é um dos elementos necessários para a conquista da felicidade e para o aperfeiçoamento humano²⁶³. O hábito moral belo, semelhante à saúde, é algo que deve ser adquirido quando não existe e conservado quando se tem. Este hábito moral é obtido por meio do equilíbrio das ações (termo médio), sobre isto Al-Fārābī afirma: “Os atos que são boas ações são os equilibrados e intermediários entre dois extremos, ambos ruins, um por excesso e outro por falta”²⁶⁴. Quando as ações se afastam do termo médio, por excesso ou falta, fazem desaparecer o hábito moral belo, fazendo surgir o hábito moral feio²⁶⁵. Há de se considerar, então, que da mesma maneira que o corpo possui saúde e doença, a alma pode ter saúde e enfermidade, de modo que:

A saúde da alma consiste em que suas disposições e as disposições de suas partes sejam tais que através delas realize sempre atos bons, nobres e belas ações. Sua doença consiste em que suas disposições e as disposições de suas partes sejam tais que por elas sempre execute atos maus, defeituosos e ignominiosos²⁶⁶.

²⁶¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?] p. 117 (tradução nossa). “*Si estos actos son buenos, lo que aparece en nosotros es la virtud; si son malos, lo que resulta para nosotros es el vicio*”.

²⁶² AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El Camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 52 (tradução nossa). “[...] *los que gobiernan sólo hacen buenos a los ciudadanos por las buenas acciones a las que ellos los acostumbran*”.

²⁶³ Cf. ISKANDAR, Jamil Ibrahim. O caráter moral belo segundo Al-Fārābī. *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Organização de Marcos Roberto N. Costa e Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 161-172. 2004. ISBN 85-7430-496-4. p. 162.

²⁶⁴ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?] p. 123 (tradução nossa). “*Los actos que son buenas acciones son los equilibrados e intermedios entre dos extremos malos a la vez los dos, uno por exceso y otro por defecto*”.

²⁶⁵ Al-Fārābī considera que se afastar da mediania, aproximando-se do excesso ou da carência, destrói o hábito moral belo (uma vez que ele provém da própria mediania). Para esta demonstração utiliza o exemplo do corpo ao considerar que quando um alimento é mais ou menos do que convém ao corpo não é possível obter a saúde. Aristóteles é a base para esta argumentação ao afirmar que “[...] as qualidades morais são de tal modo constituídas que são destruídas pelo excesso e pela deficiência, como percebemos ser o caso do vigor e da saúde do corpo [...]”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1104a 12-15)

²⁶⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?] p. 110. “*La salud del alma consiste en que sus disposiciones y las disposiciones de sus partes sean tales que por medio de ellas realice siempre actos buenos*”.

A saúde e a enfermidade da alma se devem ao equilíbrio e ao desequilíbrio dos hábitos morais. Portanto, para ter e preservar a saúde da alma é preciso possuir o equilíbrio das ações, ou seja, é necessário aplicar a mediania. O termo médio em cada coisa ocorre quando sua abundância e escassez, sua intensidade e debilidade são segundo uma certa medida, o alcance de cada coisa segundo certa medida apenas ocorre quando se mede com um critério, este são as circunstâncias que rodeiam as ações, ou seja:

[...] quando queremos saber a medida que constitui o termo médio para as ações, devemos conhecer previamente o tempo da ação, o lugar em que ela ocorre, de quem ela procede, a quem ela é dirigida, do que é ação, por meio do que é feito, por que e para que é feito, e devemos estabelecer a ação de acordo com a medida de cada uma dessas coisas; somente então teremos obtido a ação intermediária. Quando a ação é medida com essas coisas em sua totalidade, ela será intermediária; quando não é medida por todas elas, a ação será um excesso ou um defeito²⁶⁷.

Segundo Al-Fārābī, para se obter o termo médio é necessário considerar o hábito moral adquirido, se é por excesso ou falta, e gerar na alma um hábito que lhe seja contrário (se é por excesso deve-se habituar à falta, se é por falta, deve-se habituar ao excesso). É necessário persistir na ação contrária por um certo tempo e depois será preciso fazer uma análise para saber qual é o hábito moral resultante, este pode ser de três classes: hábito moral que vai do termo médio a outro contrário; termo médio; hábito moral mais próximo do termo médio. Se o que se possui é o que está próximo ao termo médio, sem ter excedido o termo médio até o outro contrário, será adequado persistir nas mesmas ações por um certo tempo até que se alcance o termo médio. Se já se excedeu o termo médio até chegar ao outro contrário, deve-se retornar para as ações do primeiro hábito moral e fazê-las por um tempo e, então, refletir sobre o estado em que se encontra²⁶⁸. Em linhas gerais, sempre que se está inclinado a um extremo é preciso executar as ações contrárias e isto será feito até que se chegue ou se aproxime do termo médio²⁶⁹. Mas, como é possível ter a certeza se um hábito moral atingiu o termo médio? Al-

y nobles y acciones hermosas. Su enfermedad consiste en que sus disposiciones y las disposiciones de sus partes sean tales que por ellas ejecute siempre actos malos y defectuosos y acciones ignominiosas”.

²⁶⁷AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 55 (tradução nossa). “[...] cuando queramos conocerla medida que constituye el término medio para las acciones, debemos conocer previamente el tiempo de la acción, el lugar en el que ocurre, de quién procede, a quién se dirige, de qué es acción, por medio de qué se hace, por qué y para qué se hace, y debemos establecer la acción según la medida de cada una de estas cosas; sólo entonces habremos obtenido la acción intermedia. Cuando la acción sea medida con estas cosas en su totalidad, será intermedia; cuando no sea medida por todas ellas, la acción será un exceso o un defecto”.

²⁶⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Op. Cit.* p. 59.

²⁶⁹ Al-Fārābī considera que é preciso inclinar nossas ações a um extremo e a outro a fim de obter a mediania. Esta ideia está presente em Aristóteles, ao afirmar que “Assim, o que se mostra claro é que é a disposição mediana em cada setor da conduta que é louvável, embora devamos por vezes nos inclinar para o excesso e, por vezes, para a deficiência, uma vez ser este o modo mais fácil de atingir a mediania e o rumo correto” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1109b 25-29).

Fārābī responde dizendo que se as ações estão no termo médio há facilidade de realizar as ações que procedem do excesso, bem como são fáceis de executar as que provém do defeito²⁷⁰. Assim, se é possível fazer ambas, ou estão muito próximas de ser, se alcançou o termo médio²⁷¹.

Tendo compreendido como se alcança o termo médio, resta questionar como é possível transitar entre os hábitos morais, ou seja, qual a ferramenta que permite ir de um extremo a outro? Um dos meios para isto é a excelente deliberação, pois através dela se conhece o que deve ser feito e o que deve ser rejeitado. Todavia, nem sempre ela será suficiente. Existe, portanto, outro instrumento, a saber: prazer e o dano. Executar ações feias é algo fácil por conta do prazer que se obtém ao fazê-las, enquanto o belo é evitado por acreditar-se que dele provém o dano; isto, pois a maior parte dos indivíduos pensa que o prazer é o fim em toda ação, uma vez que só se busca isso em tudo o que se faz. Os prazeres podem pertencer ao sensível (dependem da audição, visão, tato, paladar, olfato), outros prazeres do conceito (que é percebido intelectualmente), como são a arte de governar, exercer poder, dominar, a ciência e outros semelhantes. Geralmente há uma tendência aos prazeres sensíveis, pois se acredita que são o fim da vida. Alguns destes prazeres são causa de algo necessário para o ser humano (alimentar-se) e para o mundo (a reprodução), por isto se pensa que são o fim da vida e constituem a felicidade. Contudo, por meio da reflexão é possível perceber que estes prazeres afastam da maioria dos bens e das coisas mais importantes, por meio das quais se obtém a verdadeira felicidade.

²⁷⁰ É interessante mencionar uma categoria humana que pode realizar atos virtuoso sem, com isso, ser virtuosa, trata-se do indivíduo que se contém. A seu respeito, Al-Fārābī afirma: “Entre el que es continente y el que es virtuoso hay diferencia. El continente, aunque realiza actos virtuosos, lleva a cabo buenas acciones, pero siente amor y deseo por las malas acciones, porfiando con su deseo y haciendo en su obrar lo contrario de aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace, sí, buenas acciones, pero sufre al hacerlas. El virtuosos, en cambio, sigue en sus actos aquello a lo que le impulsan su disposición y apetito; hace buenas acciones deseándolas y amándolas, y no sufre sino que experimenta placer en ellas” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 121). Ademais, afirma-se que muitos dos hábitos morais feios podem ser controlados de modo que o indivíduo contido pode passar por virtuoso (Cf. FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1991. p. 81).

²⁷¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 57-60. Uma vez que o termo médio está entre os extremos e sendo que algum destes podem, na perspectiva humana, se assemelhar ao termo médio, é necessário evitar cair no extremo que se assemelha ao termo médio, sendo assim, é preciso apartar-se dos extremos aos quais se sente mais inclinado, principalmente se são parecidos com o termo médio. Um exemplo é a temeridade (vicio), que alguns podem confundir com a valentia (virtude). Esse aspecto também se observa em Aristóteles, assim, afirma “[...] alguns extremos exibem uma certa semelhança com o mediano – por exemplo, a temeridade se assemelha à coragem, a prodigalidade se assemelha à generosidade [...]” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. II, 1108b 30-34).

O prazer sensível é constituído por prazeres perceptíveis, isto é, imediatos. Há também outros prazeres que são ocultos, pois ocorrem no futuro. Deste modo, os prazeres ou danos que seguem às ações, quer sejam prazeres sensíveis ou do conceito, podem ser imediatos ou não. As ações belas e as que procedem um dano imediato são seguidas por um prazer futuro, enquanto as ações feias e as que seguem um prazer imediato são seguidas por um dano futuro. Quando o ser humano se vê inclinado a realizar uma ação feia pelo prazer imediato que ela proporciona, deve opor a este prazer o dano futuro que resultará da ação, assim, o prazer que provém da ação feia será reprimido, de modo que será fácil abandonar o feio. Por outro lado, se há uma desmotivação na realização de ações belas devido o dano imediato, deve-se opor a isto o prazer futuro que a ação irá proporcionar, de modo que será possível reprimir o dano imediato que provém do belo e será fácil realizar ações belas.

Contudo, nem todo indivíduo consegue chegar a essa compreensão dos prazeres e danos, a fim de optar pelas coisas belas e rejeitar as feias. Apenas alguns sujeitos possuem boa reflexão e decisão para fazer o que a reflexão os impõe, a tais é conveniente chamá-los de livres; por outro lado, há os que não possuem nem boa reflexão, nem decisão, sendo denominados bestiais. Outros carecem apenas de uma poderosa decisão, sendo chamados de servos por natureza, e existem os que não possuem excelente reflexão, mas têm poderosa decisão de modo que outros podem refletir por eles²⁷². Observando-se as diferentes classes humanas e sabendo que grande parte não consegue se inclinar ao correto, quer seja pela carência de uma predisposição ou hábito, questiona-se como é possível ajudar tais indivíduos? Al-Fārābī utiliza a analogia do médico para explicar como ajudá-los, uma vez que considera que o desvio da mediania é uma enfermidade da alma, afirma que o responsável por orientar os humanos no caminho correto e ajudá-los a abandonar os vícios e perseverar nas virtudes é o político. Portanto, o filósofo árabe afirma: “Quem prescreve o tratamento dos corpos é o médico, enquanto quem prescreve o tratamento das almas é o político, que também é chamado de rei”²⁷³.

O político e o médico têm em comum suas atividades, diferenciando-se pelos objetos de suas artes, pois o objeto do médico são os corpos e o objeto do político são as

²⁷² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002. p. 62.

²⁷³ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 112 (tradução nossa). “*Quien prescribe el tratamiento de los cuerpos es el médico, mientras que quien prescribe el tratamiento de las almas es el político, que también se llama el rey*”.

almas²⁷⁴. Sendo a alma mais nobre que o corpo, o político é tido como mais importante que o médico²⁷⁵. Para que o médico possa tratar dos corpos é necessário conhecê-los, do mesmo modo, para que o político possa tratar da alma é preciso conhecê-la, assim como suas partes, os defeitos e vícios que a afetam, suas disposições por meio das quais o indivíduo pode realizar boas ações e como fazer desaparecer os vícios dos cidadãos. Para que seja possível encontrar a mediania para a saúde do corpo o médico usa a medicina, enquanto que para mediania da alma o governante ou rei utiliza a arte real (*al-mihnat al-malakiyya*) e a ciência política²⁷⁶. Com isto, por meio da política é possível explicar “[...] como as virtudes humanas podem desenvolver-se nas cidades e nações cujo governo, por meio de seu soberano, estabelece as ações e os modos de vida corretos, promove as virtudes morais e as disposições positivas e empenha-se em preservar os bons hábitos para que estes não pereçam”²⁷⁷. Este aspecto evidencia a necessidade da comunidade, pois para que o ser humano desenvolva suas virtudes deve estar com outros que o auxiliem no processo. Faz-se, então, necessário analisar a ciência política.

5.3 Ciência Política: Via filosófica para o alcance da felicidade

Nota-se a divisão da ciência política na obra *O caminho da felicidade*, na qual é bem expresso que ela é uma parte da filosofia prática. Al-Fārābī argumenta que a filosofia se ocupa daquilo que é belo, dado que só se possui a felicidade quando se tem as coisas belas é dito que a filosofia se ocupa da felicidade. A filosofia é de duas partes: uma teórica e uma prática; esta consiste em duas partes: uma que se ocupa dos hábitos de modo que deles procedam virtudes ou vícios (ética) e uma que tem aplicação nas cidades (ciência política ou filosofia política). Neste sentido, na obra *Livro da religião*, o filósofo árabe expõe que antes de tudo a ciência política se ocupa da felicidade, conhecendo o que se supõe falsamente ser ela e o que ela é de fato. Ademais, é uma parte que também apresenta uma divisão, a saber:

Esta ciência tem duas partes: uma parte inclui a explicação do que é a verdadeira felicidade e qual é a suposta, a classificação das ações, modos de viver, características morais, costumes e hábitos voluntários gerais, que devem existir nas cidades e nas nações e a distinção daqueles que são virtuosos dos que não são. A outra parte inclui a explicação das ações pelas quais ações e hábitos virtuosos são firmemente

²⁷⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 111.

²⁷⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 111-112.

²⁷⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Op. Cit.* p. 125.

²⁷⁷ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Al-Fārābī e a Política, a Arte Real. *Política*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 194-223. 2015. p. 198.

estabelecidos, como são distribuídos entre os habitantes das cidades e as ações com as quais guardam para si mesmos o que foi firmemente estabelecido neles²⁷⁸.

Diante disso, Al-Fārābī expressa que essa ciência expõe que as ações virtuosas são possíveis no âmbito da comunidade, pois nela uns ajudarão os outros na plena realização das suas atividades, quer seja nas ações louváveis ou nas comuns (agricultura, carpintaria e outras do mesmo gênero). Portanto, é preciso que a dinâmica da cidade seja como a do corpo, visto que este, para alcançar seu objetivo (manutenção da vida do indivíduo), conta com a harmoniosa interação das suas partes, semelhantemente, a cidade deve ter suas ações distribuídas entre os cidadãos para que possam alcançar seu objetivo: felicidade. Neste sentido, cabe à ciência política distinguir os modos de viver e as qualidades morais a fim de saber quais delas conduzem à felicidade (hábitos morais belos e virtudes) ou afastam dela (hábitos morais feios e vícios). Para que se chegue ao conhecimento destas ações, bem como para que os hábitos se conservem entre os cidadãos, é necessário existir um governo. Tal governo precisa de uma aptidão, isto é, algo que compete ao rei e o modo pelo qual atua nas cidades, a saber: o ofício real, no qual a política é a operação própria desta arte. Apenas o governo virtuoso consegue estabelecer os hábitos virtuosos que conduzem à felicidade, os cidadãos que dele participam são igualmente virtuosos. Em contrapartida, há no governo, o ofício real e a política pelas quais não se obtém a verdadeira felicidade. Os cidadãos que estão sob esse governo alcançam bens particulares que supõem ser a felicidade.

A ciência política, ademais, leva ao conhecimento de que o governo virtuoso é de dois modos: governo primeiro e governo segundo. O primeiro é o que estabelece pela primeira vez a Cidade Virtuosa, fazendo com que os habitantes deixem um estilo de vida ignorante e se tornem virtuosos. O segundo tem o trabalho de manter aquilo que foi fundamentado pelo primeiro, preservando e zelando pela virtude da cidade. O governo primeiro é como um médico para cidade, devendo apartar dos cidadãos os hábitos feios (típicos das cidades ignorantes), que são como uma enfermidade, e manter os hábitos belos que manifestam o estado de saúde. Diante disto, Al-Fārābī apresenta a possibilidade de um governo ignorante se tornar virtuoso e

²⁷⁸AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciencia política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 101. “Esta ciencia tiene dos partes: una parte comprende la explicación de cuál es la verdadera felicidad y cuál es la supuesta, la clasificación de las acciones, modos de vivir, caracteres morales, costumbres y hábitos voluntarios generales, que deben existir en las ciudades y naciones, y la distinción de aquellos que son virtuosos de los no lo son. La otra parte comprende la explicación de las acciones por las que se establecen firmemente las acciones y los hábitos virtuosos, cómo se distribuyen entre los habitantes de las ciudades, y las acciones con las que se conservan para ellos lo que se estableció firmemente en ellos”.

define os meios para que se mantenha virtuoso mesmo na ausência do primeiro governante. Neste sentido, considera-se que:

[...] o governo das cidades não virtuosas é tal qual uma enfermidade que pode alastrar-se, pondo em risco os governos virtuosos, que podem transformar-se em modos de vida ignorantes (*jāhiliyyūn*). A ciência política apresenta soluções para que os governos virtuosos não se corrompam, além de medidas e métodos necessários para que as cidades não virtuosas restaurem o estado virtuoso anterior à sua degradação²⁷⁹.

Para além do conhecimento daquilo que é para prática a ciência política leva à compreensão do que tem a finalidade de ser apenas conhecido, isto é, os seres primeiros e a perfeita ordem que existe entre eles. Com isto, é possível atentar para o fato de que a mesma ordem que há no universo há no ser humano (com relação às faculdades da sua alma) e na cidade, demonstrando que se organizam como uma unidade. Assim, o filósofo árabe afirma:

Permite conhecer a harmonia, a vinculação mútua e a ordem de uns com os outros, e a ordem e colaboração mútua de suas ações, de modo que, apesar de sua multiplicidade, elas são uma coisa, a partir da capacidade de governar que esse uno tem e o poder de influenciar todos eles, de acordo com seu grau e de acordo com o que necessariamente tem quem está nesse grau de ser, de acordo com o que por natureza merece e segundo as ações pelas quais se serve, pelas quais se governa ou por ambos ao mesmo tempo, que é necessariamente confiado a ele²⁸⁰.

Diante disso, o Segundo Mestre afirma que é possível compreender todos os níveis de ser e os governos existentes em cada dimensão (supralunar e sublunar). Expondo como a Causa Primeira inspira o governo da Cidade Virtuosa, argumentando que apesar da diferença que há entre eles, pois um governo é divino e o outro é humano, se assemelham pela unidade que estabelecem e pela excelência com a qual cada governante organiza seu domínio. Neste sentido, o pensador argumenta que:

[...] da mesma maneira que o governante do universo estabeleceu nas partes deste umas disposições naturais pelas quais há harmonia, vínculo, estrutura e colaboração mútua por meio de ações, de modo que, apesar de sua multiplicidade e a multiplicidade de suas ações, elas são como uma coisa que realiza uma única ação por um único objetivo, então necessariamente aquele que governa a nação deve dispor e estabelecer nas almas das partes da nação e da cidade disposições e hábitos voluntários que lhes causem essa harmonia e conexão de umas com as outras e colaboração mútua por meio das ações, a fim de que a nação e as nações cheguem a ser, apesar da multiplicidade de suas partes, da diversidade de seus graus e da multiplicidade de suas

²⁷⁹ PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Al-Fārābī e a Política, a Arte Real. *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 194-223. 2015. p. 200.

²⁸⁰ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 105 (tradução nossa). “*Da a conocer, además, la armonía, la mutua vinculación y el orden de unos con otros, y el orden y mutua colaboración de sus acciones, a fin de que, a pesar de su multiplicidad, sean como una sola cosa, a partir de la capacidad de regir que ese uno tiene y de su poder influir sobre la totalidad de ellos, en la medida de su grado y de acuerdo con lo que necesariamente tiene quien está en ese grado del ser, según lo que por naturaleza merece y según las acciones por las que se sirve, por las que se gobierna o por ambas a la vez, que necesariamente se le encomienda*”.

ações, como uma única coisa que realiza uma única ação com a qual se alcança um único objetivo²⁸¹.

Resulta, pois que ao governante virtuoso cabe gerir a cidade. Para tanto, é preciso que ele tenha conhecimento dos seres superiores e da ordem que há nesta dimensão, assim, lhe é necessário o estudo da filosofia teórica, dado que é a parte da filosofia que se ocupa mais propriamente das realidades metafísicas. É pela filosofia que o governante obterá os conhecimentos necessários para felicidade. Neste sentido usará a filosofia para orientar os cidadãos no caminho que conduz à felicidade. Contudo, uma vez que os indivíduos são naturalmente constituídos com diferentes características²⁸², atenta-se para o fato de que nem toda pessoa conseguirá absorver as instruções de uma via tão complexa como a filosófica. Dado que a comunidade deve funcionar como uma unidade, pois só em uma cidade onde todos cooperam para obtenção do mesmo fim é possível alcançar a felicidade, qual o meio de orientação dos cidadãos que não compreendem os argumentos filosóficos?

Para resolver esse impasse, Al-Fārābī se apropria de algo que é muito comum à comunidade muçulmana, mas lhe atribuindo um valor e validade racional, a saber: a religião. Com isto, considera que os conhecimentos não devem se limitar a uma minoria, mas precisam ser traduzidos em termos compreensíveis para a maioria, de modo que todos possam trabalhar em uma unidade como um só corpo. Assim, o pensador compreende que “De duas maneiras podem conhecer estas coisas: ou as imprimindo na alma como elas são em si ou imprimindo-se na alma mediante analogias e semelhanças enquanto se produz na alma uma imagem que as representa”²⁸³. Nesta perspectiva, a religião ganha o caráter de uma via educacional indispensável à comunidade, pois sempre surgirão indivíduos que têm disposições cognitivas diferentes, carecendo de variados modos para apreensão da verdade e desenvolvimento das suas

²⁸¹AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 107 (tradução nossa). “[...] de la misma manera que el regidor del universo ha establecido en las partes de éste unas disposiciones naturales por las que hay armonía, vinculación, estructura y colaboración mutua mediante las acciones, a fin de que, a pesar de su multiplicidad y la multiplicidad de sus acciones, sean como una sola cosa que realiza una sola acción por un solo objetivo, así también necesariamente el que rige la nación ha de disponer y establecer en las almas de las partes de la nación y de la ciudad disposiciones y hábitos voluntarios que les causen esa armonía y vinculación de unas con otras y la colaboración mutua por medio de las acciones, a fin de que la nación y las naciones lleguen a ser, pese a la multiplicidad de sus partes, la diversidad de sus grados y la multiplicidad de sus acciones, como una sola cosa que realice una sola acción con la que alcanzar un solo objetivo”.

²⁸² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 60.

²⁸³AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La ciudad ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 110 (tradução nossa). “De dos modos pueden conocer estas cosas: o imprimiéndose ellas en el alma como ellas son en sí o imprimiéndose en el alma mediante analogías y semejanzas en cuanto que se produce en el alma una imagen que las representa”.

potencialidades individuais²⁸⁴. Tendo isto em vista, cabe agora analisar com mais detalhes o que é a religião e o papel político e educacional que desempenha na comunidade para conquista da felicidade, assim como o vínculo que tem com a filosofia.

5. 4 A religião como caminho que conduz à felicidade

A lógica indica cinco métodos de argumentação, a saber: demonstrativo, dialético, sofisticado, retórico e poético. A religião se utiliza dos dois últimos²⁸⁵ e é usada como método persuasivo pelo governante. Portanto, Al-Fārābī argumenta que “A religião consiste em opiniões e ações, determinadas e delimitadas por regras que promulga para uma comunidade seu governante primeiro; pelo uso que faz da religião, ele tenta obter, para ela ou através dela, um certo objetivo que é seu”²⁸⁶. Disto se segue que se o governante é virtuoso, a religião que estabelece para os cidadãos é igualmente virtuosa e os conduzirá à verdadeira felicidade. Contudo, se o governante tem interesses não virtuosos pode usar a religião para persuadir os cidadãos a fim de alcançar seus interesses pessoais. Com isto, os princípios religiosos se organizam como um conjunto de argumentações aceitas por uma comunidade por meio da confiança em quem lhes transmite a mensagem. Quer seja virtuosa ou não, a religião terá o objetivo de manter a sociedade coesa por meio das leis que deverão ser seguidas.

Diante disso, questiona-se: como é possível que a religião seja virtuosa? O pensador árabe estabelece que a religião, enquanto fenômeno humano, é posterior à filosofia e virtuosa enquanto se sujeita a ela, assim afirma:

[...] se a religião é uma religião humana, deve ser temporalmente posterior à filosofia. Uma vez que, em geral, é somente através dessa religião que se tenta instruir as pessoas nas questões teóricas e práticas, que foram descobertas pela filosofia, através de métodos que produzem no público a compreensão dessas coisas, através da persuasão, imaginação ou através de ambos²⁸⁷.

²⁸⁴ Cf. NOGALES, Don Salvador Gómez. Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de al-Fārābī. *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid. p. 241-249. 1985. p. 246.

²⁸⁵ Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. XXIV.

²⁸⁶ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?]. p. 82 (tradução nossa). “*La religión consiste en opiniones y acciones, determinadas y delimitadas por reglas que promulga para una comunidad su gobernante primero; por el uso que ésta haga de ellos, él intenta obtener, para ella o por medio de ella, un determinado objetivo que es suyo*”.

²⁸⁷ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El libro de las letras: El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004. p. 57-58 (tradução nossa). “[...] *si la religión es una religión humana, ha de ser posterior en el tiempo a la filosofía. Ya que, en general, sólo mediante*

Com isso, Al-Fārābī pensa a religião e a filosofia como dois caminhos que conduzem ao mesmo fim, distinguindo-se pelos métodos que aplicam para obter seu objetivo. Ademais, afirma-se:

Sua abordagem é peculiar no contexto islâmico, porque diante de uma sociedade crente como a muçulmana, onde se fala de uma lei revelada, Al-Fārābī defende uma lei que vem da razão. Isso não significa que ele era um ateu ou um religioso revolucionário. Sua pretensão é apresentar dois caminhos igualmente válidos para alcançar a felicidade: filosofia e religião. A filosofia é superior porque leva à verdade de maneira demonstrativa. Em troca, a religião, embora também leve à verdade, usa um caminho inferior, os símbolos e a imaginação²⁸⁸

Semelhante à filosofia, a religião possui duas partes, uma teórica e uma prática. A primeira inclui as qualidades de Deus, a ordem e aspectos dos seres espirituais, isto é, trata do conhecimento das realidades metafísicas; também descreve, uma vez que é a profecia, como é e se produz a inspiração, assim como a felicidade que alcançam os piedosos e a desgraça que atinge os perversos. A segunda parte compreende as qualidades dos profetas e reis virtuosos, bem como as qualidades dos governantes depravados. Estas duas partes também podem ser determinadas como definição de opiniões e determinação das ações, delas é dito o seguinte:

Na religião, a parte prática é aquela cujos universais estão na filosofia prática; isto é, na religião a parte prática é constituída por aqueles universais que foram determinados por meio de algumas regras que os delimitam, e o que foi delimitado por regras é mais particular do que o que não está sujeito a regras, como, por exemplo, nossa expressão: "o homem que escreve", que é mais particular do que este outro: "homem". Portanto, todas as leis religiosas virtuosas estão sob os universais da filosofia prática. E as demonstrações das opiniões teóricas que existem na religião pertencem à filosofia teórica, mas na religião elas são aceitas sem demonstrações²⁸⁹.

esta religión se procura instruir al pueblo en los asuntos teóricos y prácticos, que han sido descubiertos por la filosofía, a través de métodos que producen en el público el entendimiento de estas cosas, mediante la persuasión, la imaginación o por medio de ambas”.

²⁸⁸ Lopez-Farjeat, Luis Xavier; Fernandez-Aragon, Maria. Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano. *Temas*. México. n. 24, p. 161.184. 2003. p. 172. “*Su planteamiento es peculiar en el contexto islámico, pues ante una sociedad creyente como la musulmana, en donde se habla de una ley revelada, Al-Farabi defiende una ley procedente de la razón. Esto no quiere decir que haya sido un ateo o un religioso revolucionario. Su pretensión es presentar dos caminos igualmente válidos para alcanzar la felicidad: la filosofía y la religión. La filosofía es superior porque conduce a la verdad por una vía demostrativa. En cambio, la religión, aunque conduce también a la verdad, se vale de una vía inferior, los símbolos y la imaginación*”.

²⁸⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n.], [1992?]. p. 89 (tradução nossa). “*En la religión, la parte práctica es aquella cuyos universales están en la filosofía práctica; es decir, en la religión la parte práctica está constituída por aquellos universales que han sido determinados por medio de unas reglas que los delimitan, y lo que ha sido delimitado por reglas es más particular que lo que no está sujeto por reglas, como, por ejemplo, nuestra expresión: «el hombre escribiente», que es más particular que esta otra: «el hombre». Por tanto, todas las leyes religiosas virtuosas caen bajo los universales de la filosofía práctica. Y las demostraciones de las opiniones teóricas que hay en la religión pertenecen a la filosofía teórica, pero en la religión son aceptadas sin demostraciones*”.

Desse modo, a filosofia conduz racionalmente os cidadãos à verdade. Por outro lado, a religião traduz a verdade em símbolos, utilizando-se da faculdade imaginativa (esta está subordinada à faculdade racional, dependendo dela para acessar os seres originais que imita, isto, pois não tem acesso direto aos seres superiores). O conhecimento da verdade faz com que o ser humano chegue à felicidade absoluta. Por esta razão se diz que a religião leva o indivíduo à felicidade, mesmo que o faça alcançá-la por meio de imitações. Nem todas as imitações que a religião produz são estritamente fieis, havendo aquelas que mais se aproximam das realidades, enquanto outras não²⁹⁰. Estas imitações dependerão das distinções naturais e culturais e do ambiente em que os indivíduos se encontram. Por esta razão, se justifica a existência de diversas religiões, ou seja, apesar da Verdade ser única, ela terá, por meio da singularidade de cada povo, representações simbólicas diferentes. Nesta perspectiva, afirma-se que os seres inteligíveis a serem representados são unos e imutáveis, contudo os símbolos que os representam são múltiplos e variados. Alguns destes símbolos podem ser mais fiéis que outros.

Todavia, como saber a validade desses símbolos formulados pela faculdade imaginativa e utilizados pela religião? Isto é possível pela faculdade racional, visto que ela julga as composições da imaginação. Há apenas alguns casos em que a faculdade imaginativa é tão poderosa a ponto de receber ou formar imagens dos seres divinos, este é o caso dos profetas. A profecia é a perfeição da faculdade imaginativa, por meio dela se tem acesso aos conhecimentos dos seres metafísicos. Disto resulta que os seres humanos podem se comunicar com o Intelecto Agente de dois modos, a saber: pela razão (tornando-se um sábio) ou pela imaginação (vindo a ser um profeta). Com isto, Al-Fārābī afirma:

Nada impede que um homem cuja imaginação é perfeita, receba do Intelecto Agente, mesmo no estado de vigília, objetos particulares, presentes e futuros ou suas representações ou imitações sensíveis, ou que receba representações referentes aos inteligíveis separados e outros seres nobres e que o homem os esteja vendo. Assim, mediante os inteligíveis que recebe haverá uma profecia das coisas divinas. Tal é o grau mais perfeito ao qual a imaginativa pode chegar e o mais alto grau a que, mediante essa potência, o homem pode chegar²⁹¹.

²⁹⁰ Cf. MAHDI, Mushin. Al-Fārābī. *História de la filosofía política*. Organização de Leo Strauss e Joseph Cropson. México: Fondo Económico, p. 205-224. 1987. p. 213.

²⁹¹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *La ciudad ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1995. p. 80 (tradução nossa). “*Nada impide el que un hombre cuya imaginativa es perfecta, reciba del entendimiento agente, aun en el estado de vigilia, objetos particulares, presentes y futuros o sus representaciones o imitaciones sensibles, o que reciba representaciones referentes a los inteligibles separados y demás seres nobles y que el hombre los esté viendo. Así mediante los inteligibles que recibe, habrá una profecía de cosas divinas. Tal es el más perfecto grado a que puede llegar la imaginativa y el más alto grado a que mediante esa potencia puede llegar el hombre*”.

Nesse sentido, a imaginação se converte na faculdade em que se encontra a inspiração da profecia. Ela é atualizada pelo Intelecto Agente e por meio de uma emanção que pode ser compreendida como iluminação²⁹². A profecia só se realiza em um sujeito superior e cuja alma está purificada. Ao dar esta ênfase à profecia, Al-Fārābī demonstra seu interesse em validá-la como algo político. Deste modo, compreende que profeta tem uma função política na Cidade Virtuosa, devendo tornar-se o líder da comunidade. Ao afirmar que é um profeta não se refere no sentido místico, mas o considera deste modo por ser aquele que possui a Verdade e pode traduzi-la em imagens. Uma vez que o profeta, que também é o líder da comunidade, tem a função de traduzir a verdade em símbolos, é possível dizer que a religião tem origem ou é mantida por um governante. Se for originada com o governante, será segundo o propósito que ele possui. Se for herdada do governante primeiro, os sucessores terão que fazer nela alterações necessárias devido o seu contexto histórico, sem deixar de lado as características fundamentais.

Contudo, segundo Al-Fārābī, não basta que esse indivíduo seja profeta para se converter em chefe do estado, é necessário que sua missão profética esteja unida à condição de filósofo. Assim, o melhor governante, em uma cidade virtuosa, será um profeta-governante-filósofo, pois há a necessidade de interligar profecia e filosofia²⁹³. Apenas o governante da Cidade Virtuosa consegue desempenhar simultaneamente o ofício de filósofo, profeta, legislador e imã. É um filósofo por ter alcançado a perfeição no âmbito das virtudes especulativas, é o legislador por ter uma faculdade pela qual pode concretizar as leis, também é um príncipe por possuir uma aptidão para liderar²⁹⁴, além de ser o que tem a mais plena faculdade imaginativa.

Partindo disso, pode-se dizer que a religião é um instrumento persuasivo e educacional. É um fenômeno social, bem como uma necessidade da comunidade. Por meio da religião, isto é, da revelação e do conhecimento profético, é possível saber quais os conteúdos teóricos e práticos. É por intermédio do profeta que a maioria dos cidadãos chega ao conhecimento da Verdade e, assim, obtêm a felicidade. Portanto, fica compreendido o valor que tem o conhecimento religioso, de forma a considerar-se a impossibilidade de uma comunidade se manter sem ele. Assim, Al-Fārābī pensa uma comunidade virtuosa, que não se limita à revelação, mas é estruturada com fundamentos racionais; todavia não dispensa a

²⁹² Cf. RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

²⁹³ Cf. MAHDI, Mushin. *Al-Fārābī*. In: STRAUSS, Leo; CROPSIN, Joseph. (Org.). *História de la filosofía política*. México: Fondo Económica, 1987.p.205-224. p. 214.

²⁹⁴ Cf. STEIGERWALD, Diane. *La pensée d'al-Fārābī (259/872-339/950): son rapport avec la philosophie ismaélienne. Laval théologique et philosophique*. Québec. n. 3, v. 55, p. 455-476. 1999. p. 475.

utilidade da crença, a transformando em algo válido e fundamental para o conhecimento. Portanto, a Cidade Virtuosa é uma comunidade ideal na qual há articulação entre a filosofia e a religião para o alcance do fim humano que é a felicidade.

6 CONCLUSÃO

Por meio da investigação desenvolvida foi possível compreender o que é a *Falsafa* e o significado que ela teve para a posteridade, a saber: por meio das traduções, interpretações e a filosofia desenvolvida em árabe, muitos conteúdos e obras clássicas sobreviveram, bem como as teses originais influenciaram outros pensadores. Dentre os *falāsifa* Al-Fārābī se destaca. Isto se justifica por, em sua época, ter sido o principal comentador de Aristóteles, bem como quem iniciou a filosofia política no mundo árabe. Também se difere por ter sido um destacado neoplatônico, tendo articulado em sua filosofia os argumentos platônicos, aristotélicos e neoplatônicos. Todavia, este pensador, tido como Segundo Mestre com referência a Aristóteles que é o Primeiro Mestre, não se deteve apenas ao estudo dos clássicos gregos. É bem expresso entre os pesquisadores que o filósofo árabe se dedicou a escrever sobre muitos assuntos, mas seu grande destaque se deu no campo da filosofia política.

Al-Fārābī, a partir das influências político-sociais e dos filósofos clássicos, elabora um sistema político que tem como interesse a formulação de uma comunidade regida por leis racionais, não porque rejeite a inspiração divina e a religião, mas por considerar que ambas (razão e religião) são duas vias de uma mesma verdade, expressam o mesmo objetivo e conduzem para o mesmo fim que é a felicidade. Distinguem-se apenas quanto ao método: a religião utiliza o método poético e persuasivo, enquanto a razão, isto é, a via filosófica se utiliza do método demonstrativo. O Segundo Mestre busca desenvolver uma cidade ideal onde estas duas vias são articuladas para obter o fim último do ser humano. Assim, tal como Aristóteles, define que o fim humano é a felicidade e considera que esta só pode ser adquirida em uma comunidade virtuosa. Com isto, a felicidade passa a ser um problema da sociedade e não apenas do indivíduo e isto se manifesta pelo fato de que o ser humano é um ser político que não pode alcançar o melhor dos seus estados se não estiver em uma comunidade, sob um mesmo território. Isto, pois, os indivíduos necessitam de tantas coisas que seria impossível obtê-las isoladamente. Dentre os objetivos humanos, a felicidade é o maior, é o bem supremo e como assunto humano só pode ser alcançada dentro da comunidade.

Diante disso, uma das questões que se buscou responder foi: qual a natureza da felicidade para que só possa ser alcançada com a cooperação de muitos indivíduos? Este é um questionamento que pode levar a muitas interpretações. Em suas obras políticas, Al-Fārābī argumenta em alguns momentos que a felicidade é algo apenas racional, contudo, outras vezes admite que a felicidade é algo que se busca nesta vida e é alcançada na outra vida, sendo

definida como felicidade última. O que se buscou defender no presente trabalho é que a felicidade consiste no processo de retorno do homem ao mundo inteligível por intermédio da razão. Por meio desse processo, o ser humano se assemelha com os seres superiores e realiza em ato os conhecimentos que até então possuía em potência. Para que um humano chegue a esse estado, possui os primeiros inteligíveis, que se identificam com os conhecimentos a priori, sem os quais o conhecimento não poderia se realizar. Assim, a partir desses primeiros conhecimentos, que são identificados com a perfeição primeira, é possível que se chegue à perfeição última que é a felicidade absoluta. Diante disto, investigou-se qual o caminho que se deve trilhar para obter a felicidade.

Como já especificado, trata-se de um caminho baseado na razão. Isto se justifica pelo fato de que só se obtém a felicidade quando se está na posse das coisas belas, estas são objeto de estudo da filosofia e o conhecimento filosófico é adquirido pela excelência do discernimento. Portanto, afirma-se que a felicidade se adquire pela filosofia. A filosofia é teórica e prática, a primeira corresponde ao que deve ser apenas conhecido e não é objeto de ação, a segunda consiste naquilo que deve ser conhecido e objeto da ação humana. A parte prática é definida como filosofia política e contém duas partes: ética e ciência política. Uma vez que a felicidade exige conhecimento e ação, não basta que o homem saiba o que ela é e o que precisa ser realizado para consegui-la, é necessário executar essas ações. É por meio da ética que se conhece o que deve ser feito e evitado para obter a felicidade, a saber: virtudes e vícios. Al-Fārābī compreende que as virtudes são de duas categorias, intelectuais e morais e ambas são fundamentais para o alcance da felicidade. Neste trabalho, partiu-se da análise das primeiras, visto que elas consistem na perfeição racional e apenas quando a deliberação do indivíduo é excelente é possível que opte pelas boas ações. Deste modo, uma vez compreendidas as virtudes intelectuais, foram analisadas as virtudes morais.

O Segundo Mestre argumenta que as virtudes e vícios morais são resultado das ações e podem ser belas ou feias, quando praticadas por um certo tempo desenvolvem um hábito que quando provém das ações belas resulta em virtude e sendo originado das ações feias implica em um vício. Com uma influência aristotélica, sobretudo da *Ética a Nicômaco*, o pensador árabe define que a ação bela e conseqüentemente virtuosa é a justa medida, que é o meio termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. Os hábitos são adquiridos, não inatos, de modo que se o ser humano não possui um hábito moral pode adquiri-lo, bem como pode modificá-lo. Al-Fārābī desenvolve um método pelo qual é possível corrigir um hábito a fim de que chegue à mediania, em linhas gerais consiste em realizar ações contrárias às que se tem. Com isto o

pensador afirma ser possível atingir o meio termo. Para tanto, o indivíduo deve analisar o hábito moral feio que está fixado em sua alma, se é por excesso, deve praticar as ações da falta; se é por falta, deve praticar as ações de excesso. As ações resultantes dessa primeira tentativa de atingir o termo médio podem ser algumas das seguintes: termo médio, um vício distinto do que se possuía ou um hábito que se assemelha a mediania. Se resulta um novo tipo de vício, o indivíduo deve praticar os primeiros hábitos viciosos e, então, posteriormente, verificar se o termo médio foi atingido. Tendo alcançado um ato próximo ao termo médio, deve-se praticar esse ato um pouco mais e então observar se a mediania foi alcançada.

Foi exposto que para transitar entre extremos o ser humano dispõe do excelente discernimento, mas podendo ser insuficiente há algo que auxilia no processo, a saber: prazer e dano. As ações feias são seguidas de um prazer imediato, por esta razão a maior parte dos humanos as confundem com a felicidade, pois buscam o prazer em tudo que fazem; todavia, tais ações ocasionam danos futuros. Por outro lado, as ações belas causam dano imediato, por este caráter são rejeitadas. Por uma análise atenta, os humanos podem reprimir a realização de um ato feio pelo dano futuro que dele provém, bem como podem se motivar a realizar uma ação bela pela satisfação futura que ela origina, de modo que será fácil reprimir o feio e realizar o belo. Todavia, há de se questionar: o que deve ser feito quando um indivíduo por si só não é capaz de realizar o belo e optar por ele em tudo o que faz? Nisto se aplica a premissa básica do pensamento farabiano: o ser humano é um animal político que necessita de outros para alcançar seus objetivos e seu fim último. Nisto se tem que a felicidade é algo obtido na comunidade e com o auxílio de muitos.

O ser humano é constituído de modo que necessita de uma cidade na qual o alcance da felicidade seja possível. Vale ressaltar que não é toda associação humana que possibilita o alcance da felicidade. As cidades são de várias classes e muitas delas manifestam os vícios da alma humana, como é o caso da cidade ignorante, onde há várias classes de cidade que expressam múltiplos fins, dentre os quais: o necessário, as riquezas, a honra, prazeres, liberdade e o poder. Há as cidades imorais onde os cidadãos sabem o que é a felicidade, mas se dedicam em buscar os fins das cidades ignorantes, enquanto existem cidades do erro onde se admite a felicidade, mas as opiniões que a cidade tem acerca do fim último são falsas; o pensador árabe também menciona um quarto tipo de cidade, esta em algum momento foi uma cidade virtuosa, mas suas opiniões foram transgredidas. Todas essas associações não alcançam o fim último, isto é, a verdadeira felicidade, pois seus habitantes, quer seja por ignorância ou por uma má

instrução, se voltam a buscar tudo o que é secundário e inferior ao bem supremo. A única cidade onde o alcance da felicidade é possível é a Cidade Virtuosa.

Ao longo da investigação acerca das comunidades, deparou-se com a possibilidade de existir um sujeito virtuoso sem que haja a Cidade Virtuosa, o que resta a tal pessoa? Al-Fārābī afirma que a ele cabe antes de tudo viajar e buscar a comunidade ideal, caso não exista, pode entregar-se aos hábitos errados das cidades não virtuosas, mas com isso deixaria de ser virtuoso, também pode gerar uma comunidade virtuosa, de modo que se constituiria no governante primeiro dela. O que não é conveniente é que a pessoa virtuosa conviva em regimes corruptos, sendo preferível até a própria morte. Todavia, considerando-se a possibilidade da existência dessa cidade, investigou-se como ela se caracterizaria. Ao longo das obras políticas, Al-Fārābī argumenta que a Cidade Virtuosa é a associação perfeita de pessoas em busca de um fim virtuoso. Nela os cidadãos cooperam mutuamente para que todos alcancem a perfeição e a felicidade. A fim de expor a unidade existente na cidade o Segundo Mestre faz uma analogia com o corpo, admitindo que a cidade é constituída de muitas partes, mas tendo todas interligadas pela amizade voluntária. Esta amizade se manifesta em três classes: Por compartilhar as virtudes, pelo interesse (uma vez que necessitam um dos outros) e por prazer (visto que por prestarem serviço uns aos outros geram prazer mútuo).

Para que a unidade da cidade se concretize, é necessário que os habitantes participem das mesmas opiniões, estas consistem no conhecimento do Ser Primeiro, a ordem do universo com as partes que o compõem e como interagem, ademais devem conhecer os humanos piedosos; também deve conhecer o que é a felicidade e os meios para obtê-la. Esses conhecimentos são repassados para os habitantes da cidade por aquele que já os possui. Este sujeito é importante para a cidade tal como o coração é para o corpo, ele é responsável por conduzir os moradores com o objetivo de fazê-los deixar a vida ignorante e terem hábitos corretos e uma vida virtuosa. Tal indivíduo é capaz de definir as ações que conduzem à felicidade e induzir os demais a fazê-las. Esta capacidade só existe em quem tem disposições naturais superiores, quando a sua alma se une com o Intelecto Agente. Apenas pode chegar a esse estado quando ocorre uma atualização do intelecto, a atualização consiste na união com o Intelecto Agente. Portanto, por ter trilhado o caminho rumo à felicidade pode direcionar os humanos pelo mesmo caminho. Segundo Al-Fārābī, este indivíduo é um rei, profeta e filósofo, tem todas as disposições que Platão elencou para o governante da República, sobretudo a capacidade de ensinar. Esta, é uma habilidade fundamental, visto que ter um conhecimento sem ser apto para repassá-lo seria algo inútil para liderar outras pessoas. Contudo, como visto, um

dos aspectos preservados na filosofia farabiana é individualidade de cada sujeito, cada um é único e gerado com disposições próprias. Logo, não é possível pressupor que um único método sirva para instruí-los. Restou investigar como o Segundo Mestre resolve esse assunto.

Algo que foi analisado ao longo da investigação é que uma das preocupações de Al-Fārābī é que todos os indivíduos cheguem ao conhecimento, independente do meio. Observa-se nisto, a identificação das vias de acesso à verdade e conseqüentemente à felicidade com métodos de ensino. O pensador árabe afirma que a via demonstrativa que direciona o ser humano para felicidade por meio de uma percepção direta é a filosofia. Trata-se de um caminho racional, mas que é acessível apenas para uma minoria dos cidadãos. Visando uma comunidade onde todos cheguem ao mesmo fim, o filósofo árabe apresenta uma via secundária que é compreensível para a maioria dos indivíduos, isto é, a religião. Esta se caracteriza como uma via pela qual a mesma verdade transmitida pela vertente filosófica é traduzida em símbolos que são compreensíveis por todas as pessoas. Assim, todos chegam ao mesmo fim, mas por métodos adaptados as particularidades de cada um. Deste modo, Al-Fārābī concede validade a religião na comunidade, de modo que considera a religião algo indispensável para cidade. Todavia, aqui ela é compreendida não na perspectiva de um religioso, mas atentando para o fato dela ser um fenômeno histórico e pode ser utilizada para persuadir os humanos a alcançarem os objetivos daqueles que os governam.

Assim apresentam-se as conclusões a que a presente investigação chegou, respondendo-se a grande questão deste trabalho que é acerca do alcance da felicidade por meio da religião. Diante disto, percebe-se que a religião tem sua contribuição para a comunidade, mas deve estar sujeita à razão. Pensar a religião deste modo pode contribuir para a resolução de dificuldades, uma vez que muitos problemas sociais se desenvolvem por conta do uso irracional da religião na comunidade. Tais como extremistas e a tentativa de aplicações de leis religiosas a toda uma sociedade, se desconsiderando que um estado não é constituído estritamente por religiosos. Portanto, compreende-se que a filosofia farabiana é útil para repensar o lugar que a religião deve ocupar na comunidade, bem como a necessidade do governo levar em consideração as particularidades de cada parte da cidade. Apenas um governo virtuoso pode atender para estes detalhes, isto é, um governo que visa o bem geral. Por outro lado, prevalecendo um governo imperfeito, que visa apenas interesses que ele mesmo elenca como importantes não será possível alcançar o bem da maioria, de modo que esse governo pode ser classificado como um governo imoral no sentido que conhece o correto, mas persiste em fazer o que é errado.

REFERÊNCIAS

ALCORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado*. Tradução, introdução e notas de Samir El Haeyk. Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico. [20--].

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Artículos de la ciência política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?].

_____. *Catálogo de las ciências*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

_____. *Concordia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Traducción, prólogo y notas de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969.

_____. *El camino de la felicidad*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *El libro de las letras: El origen de las palabras, la filosofía y la religión*. Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.

_____. *La ciudad ideal*. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2º Ed. Madrid: Tecnos, 1995.

_____. *Libro de la política*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?].

_____. *Libro de la religión*. In. *Al-Fārābī: Obras filosófico-políticas*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. [S. l: s. n], [1992?].

_____. *The attainment of happiness (Tahsîl al-Sacâda)*. In. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. United States of America: Agora Editions. 1962.

AL-KINDĪ. *Metafísica*. In. *Obras Filosóficas de al-Kindī*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

AL-TALBI, 'Ammar. Al-Farabi. *Perspectives: revue trimestrielle d'éducation comparée*. Paris, UNESCO: Bureau international d'éducation, v. XXIII, n. 1-2. 1993. Paginacao irregular.

ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Introdução, tradução e notas por Carlos Humberto Gomes. Lisboa-Portugal: Edições 70, [2001].

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 3º Ed. Bauru-SP: Edipro, 2009.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, Tradução Marcelo Perine. 4º Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2º Ed. Bauru-SP: Edipro, 2009.

AVERRÓIS. *Comentário sobre a “República”*. Tradução Anna Lia A. de Almeida Prado, Rosalie Helena de Souza Pereira. 1º Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BADAWI, ‘Abdurrahān. *La transmission de la philosophie grec au monde árabe*. 2º Ed. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1987.

DAVIDSON, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

De Boni, Luis Alberto. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010.

DERMENGHEM, Émile. *Maomé e a tradição islâmica*. Tradução de Ruy Flores Lopes. 2º Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

FERNANDES, Edrisi de Araujo. Impacto e repercussões duradouras do neoplatonismo na civilização islâmica. *O neoplatonismo*. Organização de Oscar Federico Bauchwitz. Natal: Argos, p. 119-145. 2001.

FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: [s. n.], 2001.

GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Tradução Marcos Santarrita. [S. l.]: Companhia de Bolso, [2006?].

ISKANDAR. Jamil Ibrahim. *Avicena: A origem e o retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Compreender al-Fārābī e Avicena*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2011.

_____. O caráter moral belo segundo Al-Fārābī. *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Organização de Marcos Roberto N. Costa e Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 161-172. 2004. ISBN 85-7430-496-4.

JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi’s Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 2º Ed. São Paulo: Loyola, 2004.

Lopez-Farjeat, Luis Xavier; Fernandez-Aragon, Maria. Las relaciones entre Política y Religión en el platonismo farabiano. *Topicos*. México. n. 24, p. 161-184. 2003.

MADKOUR, Ibrahim. *La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1934.

MAHDI, Mushin. Al-Fârâbî. *História de la filosofía política*. Organização de Leo Strauss e Joseph Cropson. México: Fondo Económica, p. 205-224. 1987.

MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos*, parte 1. Tradução e prefácio Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004.

_____. *Guia dos Perplexos*, parte 2. Tradução e introdução Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003.

MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana: séculos VII-XI*. Tradução de Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Pioneira, 1977.

NOGALES, Don Salvador Gómez. Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de al-Fârâbî. *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid. p. 241-249. 1985.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Al-Fârâbî e a Política, a Arte Real. *Poliética*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 194-223. 2015.

_____. *Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico*. Disponível em: https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al-Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico. Acesso em Janeiro de 2018.

_____. Felicidade, fim último (télós) e perfeições humanas no Comentário sobre a República de Averróis. *HYPNOS*, São Paulo, v.32, n. 1, p. 66-88. 2014.

_____. Platão, Al-Fârâbî e Averróis: As qualidades essenciais ao governante. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 34, n. 1, p. 1-20. 2011.

PLATÃO. *A República*. Organização e tradução por J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. Apuntes biográficos de Al-Fârâbî según sus vidas árabes. *Anaquel de Estudios Árabes*, p. 231-238. 2003. ISSN: 1130-3964.

_____. Comentaristas árabes de Aristoteles. Alfarabi: «Discurso sobre la substancia». *Tópicos 14*, p. 55-82. 1998.

_____. El compromiso político de Al-Fârâbî: ¿fue um filósofo šī'ī? *Actas de las II Jornadas de cultura árabe e islámica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 463-477. 1985.

_____. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

_____. La concepción del hombre en al-Fârâbî. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, Norteamérica, v. 23, p. 63-83. 1974.

_____. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

_____. Neoplatonismo Árabe: Al-Farabi y su lectura de Aristóteles. *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos: Ontologia e Liberdade*. Aracaju: Editora Universidade Federal de Sergipe, p. 26-44. 2006.

SILVA, Francisca Galiléia Pereira da. AFLATUN: Trajetória e características de Platão na filosofia. *Kairós: R. Acadêmica da Prainha Fortaleza*, v. 9 n. 1, p. 62-74. 2012

_____. *A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas Obras Filosófico-Políticas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Humanidades, Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.

_____. *Una articulación entre política y lenguaje em el pensamiento filosófico de al-Fārābī*. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

STEIGERWALD, Diane. La pensée d'al-Fārābī (259/872-339/950): son rapport avec la philosophie ismaélienne. *Laval théologique et philosophique*. Québec. n. 3, v. 55, p. 455-476. 1999.

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.

WALZER, Richard. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge: Havard University Press. 1962.

ANEXO A - TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES

Letras Árabes	Transliteração	Pronúncia
ء	'	como se fosse um hiato
ب	b	som de b
ت	t	som de t
ث	ṯ	semelhante ao z Espanhol
ج	j	som de j em Português
ح	ḥ	som e h aspirado fortemente
خ	ḫ	semelhante ao j em Espanhol
د	d	som de d
ذ	ḏ	som de th em Inglês
ر	r	som de r
ز	z	som de z
س	s	som de s
ش	š	sh em Inglês (ex.she)
ص	ṣ	som de s enfático
ض	ḏ	som de d enfático
ط	ṭ	som de t enfático
ظ	ẓ	som de z enfático
ع	‘	semelhante ao a gutural
غ	ġ	semelhante ao r em Francês
ف	f	som de f
ق	q	som de k gutural
ك	k	som de k
ل	l	som de l
م	m	som de m
ن	n	som de n
ه	h	letra h aspirada
و	w e ū	w e u
ي	y e ī	y e i
ا	ā	como a letra a com pronúncia forte
إ	â	como a letra a com acento circunflexo
Sons vocálicos: a - a e ā i - i e ī u - u e ū		
Obs. as letras que levam o acento “ - ” devem ser pronunciadas de modo semelhante ao acento agudo em Português		

Fonte: ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Avicena - a origem e o retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Fonte: ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Avicena: A origem e o retorno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.