

## O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA *METAFÍSICA* DE AL-KINDI

Maykel Honney Souza Lobo\*  
Francisca Galiléia P. da Silva\*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo discorrer sobre o conceito de Unidade presente na obra *Metafísica* do filósofo árabe Abu Yūsuf Ibn Ishāq al-Kindī (801-873). Neste sentido, são apresentadas as diversas formas que o filósofo interpreta o conceito de Unidade, tanto na realidade sensível quanto na realidade divina. Pretende-se, assim, explicar como al-Kindī desenvolve uma argumentação a fim de defender a tese de que a unidade presente nas coisas sensíveis são causadas pela Unidade Verdadeira. Para tanto, faz-se uso de uma pesquisa bibliográfica tendo como texto central do estudo a obra *Metafísica*.

**Palavras-chave:** Al-Kindī; Unidade; Metafísica; Causalidade; Filosofia Árabe.

## LE CONCEPT D'UNITÉ DANS L'ŒUVRE *MÉTAPHYSIQUE* D'AL-KINDI

**Résumé:** Cet article vise à discuter du concept d'Unité présent dans l'œuvre *Métaphysique* du philosophe arabe Abu Yūsuf Ibn Ishāq al-Kindī (801-873). Il cherche à présenter les différentes formes dont le philosophe interprète le concept d'Unité dans la réalité sensible et dans la réalité divine, et à expliquer comment al-Kindī développe un argument afin de défendre la thèse selon laquelle l'unité présente dans les choses sensibles est causée par le Vrai Unité. À cet effet, une recherche bibliographique est effectuée en utilisant l'œuvre *Métaphysique* comme texte central de l'étude.

**Mots-clés:** al-Kindī; Unité; Métaphysique; Causalité; Philosophie Arabe.

### I. Introdução

Al-Kindī (801-873 d.C) é identificado como o primeiro filósofo “puro” entre os árabes<sup>64</sup>. Nascido em uma família aristocrata em Bagdá, presenciou um forte desenvolvimento cultural da civilização islâmica a partir da expansão imperialista. O crescimento do império Islâmico, marcadamente, os primeiros séculos do Califado

---

\* Graduando em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFC); pesquisador do projeto intitulado “O processo de recepção da filosofia Grega entre os árabes: ou das raízes gregas do pensamento político no mundo islâmico” e membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq)

\* Professora Doutora do Curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em de Filosofia da Universidade Federal do Ceará; coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq) e do projeto “O processo de recepção da filosofia Grega entre os árabes: ou das raízes gregas do pensamento político no mundo islâmico”.

<sup>64</sup> O termo “puro” é atribuído aos filósofos que não enxergavam a Filosofia apenas como um instrumento de fundamentação da religião islâmica. Para um estudo mais aprofundado deste tema, ver: BADAWI, Abdurrahmân. *Histoire de la Philosophie en Islam*. Paris: Vrin, 1972, p. 385.

Abássida, proporcionou aos árabes o avanço das ciências e foi determinante para o contato e recepção da Filosofia Grega no oriente islamizado. É neste contexto e em vista de refletir sobre as demandas da cultura que fazia parte, que emerge o pensamento filosófico alkindiano.

Estando na vanguarda do processo de consolidação da Filosofia entre os muçulmanos, al-Kindi se configura como um filósofo que não apenas formulou uma filosofia própria, mas que participou, diretamente, das traduções das obras gregas como revisor dos textos traduzidos, especialmente os aristotélicos, incluindo a obra apócrifa *Teologia*<sup>65</sup>. Como exemplo disto, tem-se o seu papel no estabelecimento das chamadas *Casas da Sabedoria*<sup>66</sup>. Já no que concerne a sua produção filosófica, al-Kindi destinava principal preocupação na relação entre Filosofia e Religião. Neste sentido, buscou fazer uma síntese filosófica que fosse compatível com a religião islâmica sem, todavia, reduzir a filosofia à condição de mero instrumento de fundamentação para o islamismo.

A filosofia de al-Kindi é construída a partir de uma forte influência do pensamento aristotélico. Como foi característico no medievo oriental, Aristóteles foi considerado o filósofo por excelência. Deste modo, a filosofia desenvolvida neste contexto incorporou teses da doutrina aristotélica, principalmente aquelas que versam sobre a Causa Primeira e as realidades inteligíveis.<sup>67</sup> A influência aristotélica é explícita em al-Kindi e isto é perceptível não somente pelas suas referências diretas ao discípulo de Platão mas, igualmente, pela sua produção filosófica dedicada a explicar o filósofo grego.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Cf, TER REEGEN, Jan G.J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Kairós. Revista Acadêmica da Prahina**. Ano VII, nº 1. Janeiro/junho, 2010, p. 19

<sup>66</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Ḥikma 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](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 2020.

<sup>67</sup> É importante ressaltar que a filosofia aristotélica no mundo árabe carrega traços característicos da filosofia neoplatônica. Isto ocorreu devido à atribuição de textos apócrifos de cunho neoplatônico ao corpo das obras aristotélicas. Destacadamente, podemos citar o caso do escrito *Teologia*, um texto que consiste em uma paráfrase dos livros das *Enéadas* de Plotino. Sobre este assunto, cf. BADAWI, **op.cit.**, p. 85; REEGEN, **op.cit.**, pp.9-42.

<sup>68</sup> Como exemplo disto, pode-se citar o texto *Sobre os livros de Aristóteles e o que se precisa saber para alcançar a Filosofia* no qual al-Kindi se propõe a explicar o corpo das obras aristotélicas, a quantidade de livros contidas em cada obra e o caminho metodológico que deve ser percorrido para a produção filosófica. cf, AL-KINDI, Abu Yūsuf Ibn Ishāq. Sobre los libros de Aristoteles y lo que se precisa saber para alcanzar la Filosofia. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 25.

No que respeita à *Metafísica* alkindiana, ela foi escrita do califado abássida. Uma prova disto são as inúmeras passagens em que o filósofo os menciona e agradece pelo suporte que os califas Al-Ma'mūn e Al-Mu'tasim têm lhe fornecido. Por meio deste tratado metafísico, al-Kindi intenta provar a unicidade de Deus como uma fundamentação última para a realidade sensível. Por esta razão, a fim de concordar com a religião islâmica, defende a tese de que o mundo não é eterno, mas criado por meio da ação divina. Conforme al-Kindi desenvolve sua argumentação, ele nos apresenta duas formas distintas de unidade: (1) uma unidade accidental, que está relacionada com a multiplicidade; e (2) uma unidade verdadeira, simples e absoluta, que é identificada com Deus. Para o filósofo, toda unidade presente nas coisas sensíveis são unidades aparentes, formas ilusórias de unidade, porque são divisíveis em partes e se relacionam com a multiplicidade.

A partir da compreensão de que não existe uma unidade verdadeira na realidade sensível, al-Kindi busca descobrir qual é a causa, isto é, a razão última da existência desta unidade sensível. Assim, ele demonstra que é impossível que a unidade accidental (própria da natureza sensível) seja causa de si mesma. Com base nessa impossibilidade, argumenta em defesa da tese de que a unidade accidental é causada pela Unidade Verdadeira. Seguindo, pois, nesta via argumentativa, o presente artigo tem por objetivo discorrer sobre o conceito de Unidade presente na obra *Metafísica* do filósofo árabe al-Kindi a fim de esclarecer as duas formas de unidade que o filósofo definiu no seu tratado metafísico e explicar de que forma elas estão relacionadas.

## II. A obra *Metafísica*

Al-Kindi escreve sua *Metafísica* sob o propósito de buscar uma fundamentação última para a realidade sensível. Neste sentido, o filósofo busca demonstrar de que forma esta é causada por uma realidade divina, negando a eternidade da realidade sensível. Além disto, al-Kindi defende a tese de que as formas de unidade presente nas coisas sensíveis são formas accidentais, ou seja, não são unidades verdadeiras. O texto seria, como ele mesmo afirma no final da primeira parte da obra<sup>69</sup>, estruturado em duas partes. Porém, a segunda parte do tratado nunca foi encontrada. A obra, portanto,

---

<sup>69</sup> No final do capítulo 4, al-Kindi afirma “Continuaremos con lo que ha de seguir de modo natural, con el favor de Aquel que posee el poder completo, el poderío perfecto y la profusa generosidad” (AL-KINDI. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. p. 87).

caracteriza-se como incompleta, mas contém em si uma proveitosa exposição para compreender a filosofia alkindiana.

Ao longo do texto da *Metafísica*, a influência aristotélica é claramente expressa, principalmente quando o autor parte da compreensão de que o verdadeiro conhecimento é o conhecimento das causas<sup>70</sup>. Portanto, para ele e tal como em Aristóteles, o entendimento da verdade pressupõe compreensão da Filosofia Primeira. Afinal, esta tem como objetivo o estudo do primeiro princípio, a causa primeira, sendo o primeiro princípio, de acordo com o filósofo árabe, a unidade verdadeira<sup>71</sup>.

Para uma melhor compreensão da Filosofia Primeira, al-Kindi faz uma exposição acerca da percepção humana. Segundo o filósofo, há dois modos de percepção: o primeiro, uma percepção sensível, que ocorre quando o sentido humano entra em contato com aquilo que é sensível. Acontece que, quando apreendidos, os objetos sensíveis passam a ser representados na alma e, por meio desta representação, podem ser imaginados. Por definição, esta percepção sensível diz respeito à apreensão das realidades individuais por meio dos sentidos.

O segundo modo de percepção corresponde à percepção intelectual. Esta diz respeito às realidades universais. Desta forma, de modo distinto da percepção sensível, a percepção intelectual não diz respeito a algo que possua uma imagem. Para al-Kindi, a formação de uma imagem na alma envolve a apreensão dos aspectos sensíveis dos objetos individuais, tais como a cor, o gosto, o som e a textura.<sup>72</sup> A partir desta apreensão, os objetos podem ser representados na alma. O conceito de *gênero*, por exemplo, não possui nenhuma representação material, porque ele não tem, em si, aspectos sensíveis como as coisas individuais. No entanto, apesar de ser um conceito puramente intelectual, ele é apreendido por intermédio da coisa sensível. Entendido isto, observa-se que, há dois modos de percepção intelectual: (1) uma na qual se apreende por mediação da coisa material, como é o caso do gênero; e (2) outra na qual não há qualquer mediação com a matéria, mas que é apreendida por meio de uma dedução lógica.

---

<sup>70</sup> “Assim, como resultado de todas as considerações precedentes, o termo que estamos investigando enquadra-se na mesma ciência, a qual deve especular sobre primeiros princípios e causas, uma vez que o bem, ou seja, o fim, é uma das causas.”, cf. ARISTÓTELES, *Met.* I, 2, 982b 5-11, p. 45

<sup>71</sup> “La parte de la filosofía que es más excelsa y noble en rango es la Filosofía Primera, es decir, el conocimiento de la Verdad Primera, que es causa de toda verdad.”, cf. AL-KINDI. *op. cit.*, p. 46.

<sup>72</sup> *Op.cit.*, p. 51.

Para o filósofo, a percepção do *limite*<sup>73</sup>, que é a percepção de uma figura, nos objetos sensíveis é uma forma de percepção intelectual que é apreendida por mediação da coisa material. A identificação do *limite* de um objeto pode ser percebida por meio da cor deste objeto. Contudo, ocorrem, neste exemplo, duas formas distintas de percepção: a percepção da cor, que é meramente sensível, e a percepção do limite da cor, que é o mesmo que a percepção da figura do objeto. São duas formas distintas de percepção, mas estão relacionadas: a cor, em si, não é uma percepção intelectual, mas é a partir dela que se extrai a percepção intelectual do *limite*. De acordo com al-Kindi, “La percepción del límite, que es la figura, es una percepción intelectual que tiene lugar por medio de la sensación; pero, en realidad, no es sensible.”<sup>74</sup>

Quanto ao segundo modo de percepção intelectual, não existe qualquer mediação com a matéria. Nesta forma de percepção, o uso das premissas lógicas conduz ao reconhecimento de conclusões necessárias. É por meio deste segundo modo de percepção que al-Kindi fundamenta o conceito de Unidade Verdadeira. Como será apresentado na seção VI, a Unidade Verdadeira é aquela que não possui matéria e nem está relacionada com a matéria, sendo, portanto, deduzida logicamente. Assim, mais do que meramente um destaque metodológico sobre os distintos modos de percepção, este é um ponto fundamental para a compreensão da natureza da Unidade Verdadeira.

Diante do exposto, tem-se que os conceitos universais, como *gênero* e *espécie*, não possuem qualquer representação na alma, porque não há formação de imagem a partir de um objeto particular e, sendo assim, nem referencial empírico. Seguindo, pois, nesta diferenciação, al-Kindi utiliza argumentos<sup>75</sup> para comprovar que não pode haver objeto infinito em ato, mas apenas infinito em potência, e que todo corpo existe dentro do corpo do universo não havendo nada material que não esteja contido nele. Estas conclusões são realizadas somente a partir do uso da percepção intelectual, porque não é possível qualquer representação quanto a elas.

Da tese de que não pode haver algo infinito em ato, al-Kindi conclui que o tempo, o movimento e corpo possuem propriedades finitas e que são simultâneos.<sup>76</sup> Ou seja, só há corpo se, e somente se, houver tempo; e só há tempo se, e somente se, houver

---

<sup>73</sup> **Op.cit.**, p. 51.

<sup>74</sup> **Idem.**

<sup>75</sup> Para mais informações sobre esse assunto, cf. **Op.cit.**, p. 55

<sup>76</sup> **Op.cit.**, p. 59.

movimento. O entendimento desta articulação é fundamental para compreender que: (1) o tempo é tão somente a contagem do movimento; e (2) o corpo só existe em movimento. A geração do corpo, portanto, já é uma classe de movimento porque se trata de uma conversão do não-ser ao ser. E, uma vez que há movimento, há tempo.

Assim, a realidade sensível e o processo de geração dos corpos se encontram no âmbito da finitude. Condicionados ao tempo, não estão, pois, inseridos naquilo que respeita a eternidade. Afinal, como esclarece al-Kindi,

Lo eterno es lo que no ha sido no-ser en modo alguno; el ser de lo eterno no tiene un "antes" existencial; la subsistencia de lo eterno no depende de otro; lo eterno no tiene causa; lo eterno no tiene sujeto, ni predicado, ni agente, ni motivo —es decir, aquello por lo que es—, porque no hay otras causas anteriores a ésta.<sup>77</sup>

Não possuindo causa anterior nem exterior a si, a eternidade só compete a Deus. Por outro lado, sendo causada por algo anterior e exterior a si mesmo e criada a partir do nada, como defende al-Kindi<sup>78</sup>, a realidade sensível não é eterna. Se a eternidade pudesse ser uma propriedade do corpo, a pluralidade deveria se constituir como infinita em ato, o que implica num absurdo. É esta defesa de al-Kindi, da distinção entre a realidade sensível e aquilo que é eterno, o primeiro passo da sua metafísica. A partir daqui, ele desenvolve a ideia do primeiro princípio como unidade verdadeira presente, acidentalmente, nas coisas sensíveis.

### III. O conceito de *Unidade*

Al-Kindi afirma a existência da unidade de duas maneiras: (1) como unidade accidental; e (2) como unidade verdadeira. Por *unidade accidental*, al-Kindi defende a tese de que toda unidade presente nas coisas sensíveis não consistem em uma Unidade Verdadeira. Segundo o filósofo, a realidade sensível não contém, em si, uma unidade verdadeira porque sempre está numa relação de sujeito e predicado. No seu entendimento, a Unidade Verdadeira só pode existir naquilo que é simplesmente

---

<sup>77</sup> *Op.cit.*, p. 54.

<sup>78</sup> Na epístola *Sobre o Agente Primeiro*, al-Kindi defende a tese da criação do mundo sensível, isto é, a geração do ser a partir do não-ser. Cf. AL-KINDI. *Sobre el Agente Primero*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986, p. 100.

unidade, isto é, não se pode afirmar nada sobre ela que não seja tão somente que ela é uma unidade. Deste modo, toda forma de predicação de um sujeito já admite que este sujeito é alguma coisa a mais do que simples unidade. Logo, conclui-se que toda forma de predicação é uma forma de negação da simples unidade, envolvendo-a com a multiplicidade.

O filósofo esclarece que, para as classes de predicados, há uma divisão entre aqueles que são essenciais e os que são acidentais. Os predicados essenciais, por sua vez, diferem-se em extensivos ou distintivos. Os predicados extensivos são predicados de muitas coisas, sendo, portanto, conceitos universais que estabelecem uma unidade entre elas. O gênero e a espécie são predicados extensivos sendo que o gênero é predicado de muitas espécies e estabelece uma unidade entre elas e a espécie é predicado de muitos indivíduos, estabelecendo também uma unidade entre eles. Por outro lado, os predicados distintivos são aqueles que estabelecem uma diferença específica entre as espécies. Enquanto isto, os predicados essenciais determinam o que é próprio de um indivíduo e que não é de forma accidental.<sup>79</sup>

A outra classe dos predicados, a dos acidentais, corresponde àquela que se predica dos indivíduos, mas não de maneira essencial. Para um melhor entendimento deste tipo de predicação, al-Kindi estabelece uma diferenciação na classe de acidentes. Por um lado, há o acidente que pertence a apenas um indivíduo, como algo que é peculiar deste. Como exemplo deste tipo de acidente, al-Kindi explica: “Lo que está en una substancia, o está en una sola cosa, peculiar de ella tan solo, como la risa en el hombre y el rebuzno en el asno.”<sup>80</sup> A este tipo de acidente, al-Kindi denominou de *propriedade*. Por outro lado, há o acidente que é comum a muitos indivíduos, como a cor branca presente nas folhas de papel ou a honestidade presente em todos os indivíduos que são honestos.

Já no que concerne ao conceito de unidade, al-Kindi elabora uma extensa exposição sobre os diversos modos que se predicam do “uno”. O primeiro deles diz respeito ao que é contínuo e não-multiplicável, constituindo as diversas classes de predicados existentes, tais como: o *gênero*, a *espécie*, o *indivíduo*, a *diferença específica*, a *propriedade* e o *acidente comum*. A unidade estabelecida por esses predicados ocorre por meio do agrupamento da multiplicidade em um só conceito. As

---

<sup>79</sup> **Op.cit.**, p. 62.

<sup>80</sup> Idem.

diferentes espécies, por exemplo, são agrupadas no conceito de *ser vivo*, que é um gênero. Portanto, configuram-se como formas de predicação da unidade.

O autor também esclarece que a unidade predica tanto as coisas naturais quanto as coisas artificiais. Por naturais, tem-se, por exemplo, as partes do corpo humano, o animal, a planta, a água e realidades semelhantes a estas. Já aquilo que é produzido artificialmente, como produto de uma técnica, pode ser explicado a partir do exemplo da casa utilizado por al-Kindi:

Una casa es continua por naturaleza, aunque su composición sea continua por accidente, es decir, por ser ejecutada por una profesión técnica. Es una por naturaleza; su composición es una por profesión técnica, porque sólo llega a ser una por unidad accidental; pero la casa misma es una por unidad natural.<sup>81</sup>

Apesar da casa ser produto de uma técnica - o que constitui a sua artificialidade - ela ainda sustenta uma unidade natural, porque se mantém como objeto contínuo por natureza. Toda unidade natural é também uma unidade accidental, porque toda unidade presente naquilo que é sensível está associada com a multiplicidade. Assim, a unidade natural está presente também naquilo cuja composição é feita por outrem, ou seja, oriunda da técnica. Caso não houvesse unidade natural nas coisas artificiais, elas não poderiam existir. Isto ocorre desta forma porque, para al-Kindi, a unidade pode ser compreendida em diversos sentidos relativos, como a relação entre o *todo* e a *parte*. Por *todo*, compreende-se o agrupamento de coisas semelhantes ou dessemelhantes, isto é, uma unidade existente a partir do agrupamento da multiplicidade. No entanto, as partes do todo também formam unidades à parte, distintas da unidade do todo. Afinal, só é possível que haja uma unidade no todo se as partes também forem unas.

Diante disso, al-Kindi conclui que os modos relativos de predicação da unidade não são formas reais da unidade. São, então, puramente formas accidentais, porque estão envolvidas com a multiplicidade. Para atingir o critério de uma unidade verdadeira, a unidade não pode estar numa relação de sujeito e predicado com qualquer outra realidade. Quer dizer, a predicação a partir do sujeito já assume uma relação entre uma coisa e outra, indicando uma multiplicidade. Portanto, as unidades que se predicam nas coisas sensíveis são unidades “impostas”, uma vez que não consistem em uma unidade

---

<sup>81</sup> **Op.cit.**, p. 63.

essencial. Isto fica claro quando voltamos ao exemplo da casa: a unidade presente nela é uma unidade imposta, porque ela é constituída de uma multiplicidade de coisas, tal como o todo é constituído de suas partes. São, pois, formas ilusórias de unidade, porque são múltiplas ao mesmo tempo.

A constatação de que esses tipos de unidades, mencionadas acima, são acidentais leva à compreensão de que elas só podem existir com dependência a uma unidade essencial. Portanto, para al-Kindi, a unidade acidental deve proceder de uma unidade verdadeira. Nas suas palavras,

En todo aquello que hemos definido, la unidad no es verdadera, sino que está en cada uno de ellos en tanto que cada uno no se divide tal como existe actualmente. En ellos la unidad es de modo accidental y lo que es accidente de una cosa no pertenece a su esencia. Lo que es accidente de una cosa procede de algo distinto; por tanto, lo accidental en aquello que posee un accidente, es algo adquirido de algo distinto, siendo adquirido desde un donante; es efecto en aquello que posee accidente y el efecto procede de un agente, porque el efecto y el agente pertenecen a aquella relación en la que uno no precede al otro, sino que se dan a la vez.<sup>82</sup>

#### IV. A coexistência da unidade com a multiplicidade

Antes de explicar, definitivamente, como a unidade acidental depende e é causada por uma unidade essencial, al-Kindi busca demonstrar de que forma a multiplicidade está relacionada com a unidade. Segundo ele, toda unidade presente nas coisas sensíveis ocorre de forma acidental porque coexiste com a multiplicidade. Assim, toda realidade sensível, necessariamente, se encontra nesta relação de uno e múltiplo. Porém, não devemos considerar a multiplicidade como sendo simplesmente negação da unidade, porque todo indivíduo é constituído tanto de unidade quanto de multiplicidade. O corpo humano, por exemplo, é um tipo de unidade acidental, uma vez que a totalidade do corpo é formada a partir do agrupamento de diferentes partes, como os membros, os órgãos, a carne etc. Para provar este ponto, al-Kindi se utiliza de uma série de argumentos que sugerem a existência de uma multiplicidade sem uma unidade. Tais argumentos, como examinará al-Kindi<sup>83</sup>, sempre terminam por concluir coisas absurdas.

---

<sup>82</sup> **Op.cit.** p. 66.

<sup>83</sup> **Cf. Op.cit.** p. 66.

Primeiramente, ressalta o filósofo, a ideia da multiplicidade sem unidade elimina a diferença entre as coisas. Pois, se a multiplicidade existisse sem a unidade, não haveria diferença entre as coisas, porque o que é diferente da multiplicidade é a unidade.<sup>84</sup> Ademais, se toda a realidade sensível estivesse constituída somente de multiplicidade, não seria possível a referência a nenhuma coisa individual, tendo em vista que as coisas não possuiriam unidade, mas tão somente multiplicidade. No entanto, sendo, então, esta referência possível, implica-se que as coisas possuem unidade, sendo a negação disto algo absurdo.

Além disso, se existisse apenas multiplicidade sem unidade, não seria possível admitir o número, porque todo número tem como princípio a unidade.<sup>85</sup> Sem o número, tornaria-se impossível a matemática, dado que sequer haveria números. O número *dois*, por exemplo, é a junção de duas unidades. Entretanto, caso não exista unidade nas coisas, o número *dois* não poderia existir, o que é um absurdo. Outro absurdo, segundo al-Kindi, que uma possível existência da multiplicidade sem a unidade acarreta diz respeito ao movimento. Ora, todo movimento é uma mudança e toda mudança se produz em direção a algo distinto. Algo distinto à multiplicidade é a unidade. Se não houver unidade, não há mudança e, por conseguinte, não haveria o movimento. Isto implica num absurdo.

Al-Kindi também faz referência à relação entre ato e potência como uma relação de unidade com multiplicidade.<sup>86</sup> Pois, existindo uma propriedade em ato, há, com ela, uma multiplicidade de propriedades em potência. Uma multiplicidade de atos não pode agir simultaneamente em um mesmo objeto porque uma mesma coisa não pode conter, em si, contrários em ato, mas apenas em potência. Deste modo, é inadmissível considerar, com base nisto, somente a existência da multiplicidade, dado que o que está em ato é apenas unidade. E, se a multiplicidade não se sustenta sem a unidade, tampouco a unidade pode existir sem a multiplicidade. Esta proposição geraria, igualmente, uma série de absurdos.

---

<sup>84</sup> Cf. **Op.cit.**, p. 67.

<sup>85</sup> Cf. **Op.cit.**, p. 68

<sup>86</sup> “lo móvil se mueve por traslado a otro lugar, cantidad, cualidad o substancia, y esto es multiplicidad.” Cf. **Op.cit.**, p. 70. O argumento de al-Kindi é compatível com a tese aristotélica do ato e da potência: “a mesma coisa pode ser e não ser simultaneamente, mas não sob o mesmo aspecto, uma vez que a mesma coisa pode *ser* simultaneamente em potência [dois] contrários, mas não o pode em ato.”, cf. ARISTÓTELES. Met. IV, 5, 1009 a 30-36, p. 119

Pois bem, caso houvesse apenas a unidade sem a multiplicidade, não haveria coisas distintas, porque a distinção diz respeito a algo que uma coisa possui e a outra não possui, como a coisa que está em repouso e a outra coisa que está em movimento.<sup>87</sup> Ou seja, se tudo é um, só há identidade, uma vez que a diferença só se predica do que é múltiplo. A diferença específica, por exemplo, não existiria se não houvesse multiplicidade, pois só há uma multiplicidade de espécies distintas umas das outras devido à diferença entre espécies. Igualmente, a existência da unidade sem a multiplicidade implicaria na eliminação do movimento, visto que o movimento é a passagem de uma coisa para outra.

Ora, se não existisse multiplicidade, o movimento presente nas coisas não seria possível, já que a existência de uma unidade pura é a existência da pura identidade. Assim, se o movimento significa o contrário da identidade, visto que só atua na diferenciação, então o movimento só existe a partir da associação necessária entre unidade e multiplicidade. De acordo com al-Kindi,

[...] es imposible que una sola cosa no tenga en sí multiplicidad, porque, si no tuviese multiplicidad, no se movería ni estaría en reposo, y no habría ninguna clase de movimiento ni de reposo en lo sensible y en lo unido a lo sensible.<sup>88</sup>

Em suma, supor a existência da unidade sem a multiplicidade resultaria na eliminação da diversidade presente nas coisas sensíveis. Além disto, para al-Kindi, a principal característica das coisas que são, em si mesmas, unas e múltiplas é que, enquanto um todo, estas coisas possuem partes. Caso a unidade exista sem a multiplicidade, então o todo não pode ser constituído de partes. Porém, por meio da percepção sensível, é possível compreender que toda unidade contém em si a multiplicidade, uma vez que tudo o que existe na realidade sensível pode ser dividido em partes. Diante do exposto, a suposição de que existe uma unidade desassociada da multiplicidade resulta em uma contradição, pois implicaria a existência e a não-existência de partes, o que seria um absurdo.

A extensa apresentação feita por al-Kindi contra a independência da unidade e da multiplicidade é sintetizada por Adamson na obra *Al-Kindi*<sup>89</sup>. A tese da exclusividade da multiplicidade (M) é refutada, pelo estudioso, da seguinte forma: se só houvesse

<sup>87</sup> Cf. **Op.cit.**, p. 70

<sup>88</sup> **Op.cit.**, p. 70

<sup>89</sup> ADAMSON, Peter. **Al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 50

multiplicidade, todas as coisas só seriam múltiplas. No entanto, se todas as coisas são múltiplas, elas possuem um predicado comum: a multiplicidade. Portanto, sendo todas múltiplas, compartilham uma mesma propriedade, a multiplicidade, o que implica que formam uma unidade.

Já na tese da exclusividade da unidade (U), sua contradição se expressaria da seguinte maneira: se tudo é unidade, não é possível admitir a diversidade presente nas coisas. Por conseguinte, não se pode admitir que as coisas sejam constituídas de partes distintas. Contudo, recorrendo ao que é factual, as coisas possuem partes distintas. Logo, é impossível existir apenas a unidade. Destaca-se, a partir disto, que as teses que defendem a exclusividade seja da unidade seja da multiplicidade são refutadas com premissas bastante distintas. Conforme Adamson,

what is striking is that the argument against (U) has what we might call an empirical or factual premise, namely the premise “but things do have distinct parts.” By contrast the argument against (M) does not depend on any fact about the way the world really is. It relies on pure conceptual analysis, showing that we cannot posit multiplicity without thereby positing unity as well.<sup>90</sup>

Assim, tem-se que a totalidade das propriedades existentes nas coisas só pode ser explicada a partir da compreensão da associação entre a unidade e a multiplicidade. Todavia, persiste o questionamento quanto à natureza dessa associação: ela acontece por acaso ou conforme uma causalidade?

## V. A causalidade da unidade

Como foi dito acima, a unidade não existe sem a multiplicidade e vice-versa. Por se constituir desta maneira, a associação entre as duas não pode ocorrer de forma contingente. Se fosse contingente, unidade e multiplicidade seriam independentes e, deste modo, poderia-se supor a existência de uma sem a outra. Como visto na seção IV, a possibilidade de destituição desta associação resultaria em inúmeros absurdos não podendo ser, assim, fruto do acaso. Não podendo admitir uma associação por *casualidade*, deve-se concluir que ela existe por necessidade. Ocorrendo necessariamente, significa que ela decorre de causa.

---

<sup>90</sup> Op.cit., p. 50.

No início do capítulo 3 da *Metafísica*, al-Kindi argumenta que algo não pode ser causa da geração de sua própria essência.<sup>91</sup> De acordo com o filósofo, a relação entre a coisa e a sua própria essência só pode ocorrer sob a forma de identidade. Assim, a distinção entre o *ser* e *essência do ser* só se dá de maneira meramente aparente. Portanto, uma vez idênticos a *essência do ser* e o *ser*, a coisa não pode ser causa da essência de seu ser. Se o fosse, a essência de seu ser seria efeito de seu próprio ser e, desta forma, *ser* e *essência do ser* seriam duas coisas distintas. Entendendo, então, o *ser* e *essência do ser* como idênticos, um não pode ser causa do outro.

A partir desse ponto, fica clara a defesa alkindiana acerca da tese de que todas as coisas criadas não procedem delas mesmas, mas possuem sua causalidade existencial de algo distinto a elas. Esta tese da causalidade é respondida, de maneira mais completa, por al-Kindi, quando associada à ideia da unidade presente nas coisas criadas. Neste caso, o filósofo levanta duas proposições: a causa daquilo que é uno acidentalmente pode ser pensada (1) como pertencente à própria essência, ou (2) como uma causa distinta de sua própria essência.

O primeiro caso é, imediatamente, descartado porque implica no regresso ao infinito. Para toda relação de causa e efeito, a causa é anterior ao efeito. Se *A* é gerado, significa que veio a ser a partir de seu gerador. Logo, para vir a ser, deve haver um outro algo que o gere. Este, por sua vez, é necessariamente anterior a *A*, pois é causa de *A*. Assim, se a associação entre unidade e multiplicidade fosse causada por ela mesma, então teria de haver uma parte sua que é anterior a si mesma que geraria a parte posterior, ou seja, a causa da associação da unidade com a multiplicidade viria dela mesma e seria anterior a ela. Contudo, se uma parte dela é causa da associação, esta parte que é causa deve também possuir uma causa que é anterior a si e que está presente em si mesma. Prosseguindo nesse raciocínio, a causa da associação tende ao infinito, porque teria sempre uma causa anterior à outra.<sup>92</sup>

Não sendo a associação da unidade com a multiplicidade causa de si mesma, sua causa só pode vir de algo distinto. Se a causa da associação é algo distinto dela mesma, esta causa necessariamente é a Unidade Verdadeira. Qualquer outra alternativa a este argumento implicaria em conclusões absurdas. Tem-se, desta feita, que: (1) a associação do uno com o múltiplo não pode ser causada por ela mesma, visto que ocorreria

---

<sup>91</sup> AL-KINDI. *Metafísica*. op.cit., p. 60.

<sup>92</sup> Cf. op.cit., p. 72

regressão ao infinito; e (2) a associação do uno com o múltiplo não pode ser causada pela multiplicidade, pois, conforme foi apresentado na seção IV, a multiplicidade só pode existir coexistindo com a unidade. Logo, a verdadeira causa da associação da unidade com a multiplicidade é, necessariamente, a unidade verdadeira.

## VI. A unidade verdadeira

Conforme foi determinado, a unidade verdadeira é a verdadeira causa da unidade accidental. Não obstante, resta ainda determinar o que é a unidade verdadeira e de que forma ela se difere da unidade accidental. Para tanto, parte-se da ideia de que, em al-Kindi, o conceito de unidade verdadeira só pode ser definido a partir da negação da multiplicidade. Caso contrário, a definição da Unidade Verdadeira seria a mesma da unidade accidental, o que conduziria ao problema da regressão ao infinito. Desse modo, a Unidade Verdadeira não pode ser definida na relação sujeito-predicado, porque o que possui predicado é, necessariamente, múltiplo. Assim, todas as classes de predicção do uno accidental não podem ser aplicadas à unidade verdadeira. O gênero, por exemplo, só é aplicado ao que é múltiplo, ou seja, às espécies e estas à multiplicidade de indivíduos.

A partir dessa afirmação, pode-se concluir que, devido a sua própria natureza, a tentativa de aplicar qualquer predicado à Unidade Verdadeira implica em contradição. Tem-se, portanto, que esta forma de Unidade: (1) não é una por relação, mas absolutamente; (2) não possui multiplicidade e; (3) não está sujeita ao movimento. Os atributos que pertencem ao sujeito como predicado são impossíveis de serem predicados da Unidade Absoluta. Se fossem seus predicados, teriam de ser admitidos também absolutamente e não relativamente, como bem explica al-Kindi,

Lo grande y lo pequeño, lo largo y lo corto, lo más y lo menos no se predicán de algo absolutamente, sino sólo relativamente, pues sólo se dice "grande", cuando algo es más pequeño que él, y "pequeño", cuando algo es más grande que él.<sup>93</sup>

O “grande” e o “pequeno” são predicados de relação, ou seja, não são admitidos absolutamente. Enquanto ato, uma coisa pode ser maior que outra. Mas, em potência, sempre existe a possibilidade do menor tornar-se o maior por meio do aumento da sua

---

<sup>93</sup> Op.cit., p. 74

quantidade. Para toda coisa que admite quantidade, esta quantidade pode ser dobrada. O fato de A ter uma quantidade B em ato não impede que A tenha, como potência, a duplicação de sua quantidade B. Todavia, se “maior” e “menor” fossem predicados de algo absolutamente, isto não seria possível. Em outras palavras, se algo é “maior” de forma absoluta, não se poderia admitir que fosse ainda maior do que já é, isto é, dobrar a sua quantidade. Se toda relação de quantidade é possível dobrá-la, não é possível um “maior” absolutamente. Do contrário, a coisa que é maior absolutamente seria, ao mesmo tempo, uma parte de algo que é maior que ela mesma e o todo absoluto. Porque o que é maior absolutamente não pode admitir que exista algo maior que ele mesmo. Assim, a parte e o todo seriam a mesma coisa, o que é absurdo.

Desse modo, fica claro que a quantidade diz respeito às coisas que estão relacionadas com a multiplicidade e não pode predicar a Unidade Verdadeira, porque a Unidade Verdadeira não se encontra em nenhuma relação. Sendo assim, a unidade verdadeira não admite qualquer predicação. Ela é a causa externa de tudo que existe como unidade accidental. Tampouco está associada com a unidade accidental, senão também seria múltipla. Tudo isto conduz al-Kindi a argumentar que a unidade verdadeira não é o mesmo que o número. Para o filósofo, o número *um*, não sendo de fato um número, é, na verdade, o princípio pelo qual os números são gerados. Assim, todos os números existem apenas com dependência a este princípio, que é a Unidade Verdadeira.<sup>94</sup>

Resumidamente, a natureza da Unidade Verdadeira não pode ser dita, porque não admite predicados. Dessa forma, ela não é nenhum dos conceitos inteligíveis, como o gênero e a espécie, porque eles são conceitos universais que são predicados de uma multiplicidade. Ela não é um indivíduo, nem acidente, ou matéria. Igualmente, não está em relação com nada e não se encontra no tempo. Portanto, é uma unidade pura sem nenhuma classe de predicado. Nas palavras de al-Kindi,

El uno verdadero es uno por sí mismo; nunca es múltiple bajo ningún aspecto, ni es divisible de manera alguna ni por sí mismo, ni por otro distinto; no es tiempo, ni lugar, sujeto, predicado, todo, parte, substancia, accidente, ni cualquier clase de división o de multiplicidad nunca.<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Para mais informações sobre este assunto, cf. ADAMSON, Peter. **AL-KINDI**. New York: Oxford University Press, 2007. p. 52.

<sup>95</sup> AL-KINDI. **Metafísica**. op.cit., p. 85

## VII. Conclusão

Ao buscar uma definição do conceito de unidade na *Metafísica* de al-Kindi, o resultado que se obtém é bastante diverso. Isto porque, conforme a exposição do conceito, não existe, para al-Kindi, somente um significado de unidade. Na verdade, existem duas formas fundamentais de unidade no seu tratado metafísico: a primeira, enquanto unidade natural, existe nas coisas como uma unidade por continuidade natural. Esta existe nos indivíduos, como o ser humano, as árvores e os animais, mas também existe naquilo que é gerado artificialmente, como produto de uma técnica. Esse conceito de unidade está relacionado com a multiplicidade, uma vez que todos os indivíduos que existem nesse conjunto formam uma unidade accidental.

A segunda forma de unidade é a unidade verdadeira, que não possui predicados, nem está em relação. Essa forma de unidade é a causa da unidade accidental, sendo, desse modo, o princípio de todas as coisas criadas. Nesse sentido, a unidade verdadeira é o que concede a existência àquilo que é unidade accidental. Tendo em vista que a unidade verdadeira não possui predicção, a sua natureza só pode ser definida por meio da negação de predicados. É, pois, absoluta e, por conseguinte, só concebida absolutamente, una e por si.

### Referências bibliográficas:

- ADAMSON, Peter. **Al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007.
- ADAMSON, Peter. Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being. In: **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 40, n. 3, pp. 297-312, 2002.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre los libros de Aristoteles y lo que se precisa saber para alcanzar la Filosofia. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. *Metafísica*. In. **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. *On first Philosophy*. In: Ivy, Alfred L. **Al-Kindi's Metaphysics**. Trad. Introd. e coment. de Alfred L. Ivy. Albany: State University of New York Press, 1974.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BADAWI, Abdurrahmân. **Histoire de la Philosophie en Islam**. Paris: Vrin, 1972.

BADAWI, Abdurrahman. **La transmission de la Philosophie Grecque au Monde arabe**. Paris: Vrin, 1968.

FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

PEREIRA, Rosalie Helena de S. **Bayt al-Ḥikma 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](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 2020.

TER REEGEN, Jan G.J. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. **Kairós. Revista Acadêmica da Prainha**. Ano VII, nº 1. Janeiro/junho, 2010, p. 9-42.