

A FILOSOFIA E A RELIGIÃO COMO CAMINHOS DISTINTOS PARA ALCANÇAR A FELICIDADE SEGUNDO AL-FARABI

Francisca Galiléia Pereira da Silva*
soeudaimonia@hotmail.com

Resumo: Como resultado de uma reflexão do pensamento grego, principalmente de Aristóteles e Platão, a filosofia de Abu Nasr al-Farabi se configura na formulação de uma sociedade organizada por leis racionais em busca de um Estado Ideal onde os problemas derivados das diferenças culturais e religiosas (presentes no interior do Império Islâmico) deixassem de existir. Esta nova organização social proporcionaria, aos habitantes, a conquista da perfeição última, da felicidade. Para tal, al-Farabi formula a teoria de um Chefe Primeiro que se vale da filosofia, como via direta para alcançar a Verdade, e da religião, como forma de transmitir tal Verdade para aqueles que não são filósofos. Neste sentido, tem-se a figura do rei-profeta que unirá razão e revelação na formação de uma Cidade Virtuosa.

Palavras-chave: Al-Farabi, Filosofia, religião, felicidade, rei-profeta, cidade virtuosa.

Resumé : Comme résultat d'une réflexion de la pensée grecque, principalement d'Aristote et de Platon, la philosophie d'Abu Nasr al-Farabi se configure dans la formulation d'une société organisée par des lois rationnelles à la recherche d'un État Idéal où les problèmes dérivés des différences culturelles et religieuses (présents à l'intérieur de l'Empire Islamique) cessaient d'exister. Cette nouvelle organisation sociale fournirait, aux habitants, la conquête de la perfection ultime, du Bonheur. Pour cela, al-Farabi formule la théorie d'un Chef Premier que vaille de la philosophie, comme manière directe pour atteindre la Vérité, et de la religion, comme forme de transmettre telle Vérité à ceux qui ne sont pas des philosophes. Dans ce sens, on a la figure du roi-prophète qui joindra raison et révélation dans la formation d'une Cité Vertueuse.

Mots-dé : Al-Farabi, philosophie, religion, bonheur.

* Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará.

Quem tem a felicidade como concebida e quem aceita os princípios como concebidos são os filósofos, entretanto, quem tem estas coisas em suas almas como imaginadas e quem as aceitam e tendem a elas assim são os crentes.

al-Farabi

I Introdução

Como filósofo que vivenciava seu tempo, faz-se necessário, ao apresentar a filosofia de Abu Nasr al-Farabi, iniciar com um breve esboço sobre o islamismo e a sua expansão. Afinal, ao longo da discussão sobre o tema proposto, isto é, sobre a Filosofia e a Religião como caminhos distintos para alcançar a felicidade, é indispensável que se compreenda o contexto em que a tese farabiana se situava, uma vez que o objetivo deste filósofo era obter soluções para os problemas existentes no interior do islamismo em consequência das intensas conquistas realizadas pelos árabes. Como movimento religioso liderado por Mohammad,¹ o islamis-

¹ Mohammad é conhecido pelos muçumanos como mensageiro de Deus. Nascido por volta de 570 d.C., cedo ficara órfão de pai e mãe, sendo, posteriormente, criado pelo avô – que morreu quando ele ainda era jovem – e educado pelo seu tio Abu Talib. Como chefe de Estado, Mohammad conseguiu unir seus concidadãos que, sob a égide da religião, formaram o que veio a se chamar de Império Islâmico. Casou-se com Khadija que, assim como Maria mãe de Jesus, é tida como uma mulher perfeita, acompanhando-o e se tornando a primeira adepta da revelação. Tais revelações, originadas quando o profeta tinha visões de um anjo durante meditações realizadas próximo às grutas de Meca, eram constituídas de cunho religioso, afirmando, entre outros fatores, a unidade de Deus. Inidando com uma pregação entre os familiares de Mohammad, o islamismo se espalhou provocando irritação aos que, em Meca, apoiavam a religiosidade politeísta. Ultrapassando o fator religioso, outra característica começara a incomodar: a reivindicação contra o quadro da desigualdade social, constituindo um grande atrativo para as camadas populares e uma afronta à burguesia comercial de Meca. Tal burguesia comercial forçou Mohammad e seus partidários a fugirem para Medina em 622 d.C. / ano I

mo, aos poucos, se tornava uma solução para os problemas dos povos árabes que o acolheram, problemas estes derivados dos conflitos entre diferentes tribos. Tentando unir fé e ordem pública, o islamismo adentrava no meio social vigente com o propósito de modificá-lo, aplicando uma política de manifestação da solidariedade humana. Com a morte de Mohammad (632 d.C. / 10H),² iniciou-se um período de conquistas que proporcionou aos arabo-mulçumanos o domínio sobre grande parte do Império bizantino e do Império Sassânida. Aqui, se apresenta o quadro constituído pelo reinado dos três califas *rashidun* (os que “guiam” na “via reta”), a saber: Abu Bakr (632-634/ 10-12H), Omar (634-644 / 12-22H) e Otman (644-656 / 22-34H).³

Analisando a expansão do império (632-1242/10-620H) e entendendo o Islã como uma religião que só possui sentido em comunidade, formando um Estado, entende-se que todo o pensamento - inclusive a religião - se centraliza no caráter político. Por isto, a fim de evitar uma reação por parte dos povos conquistados, almejava-se formular um sistema que possibilitasse a garantia de direitos tanto para os povos islâmicos quanto para os não islâmicos. Eram, então, necessários personagens refletindo sobre este novo quadro político, religioso e cultural, propondo um sistema protegido de crises. Com isso, a Filosofia, além do seu caráter reflexivo, seria utili-

H. Assim, em Meca Mohammad pregava e na Medina punha em prática os seus planos. Vivendo na Medina durante 10 anos, pôde continuar as revelações e as pregações até a data de sua morte, em 08 de junho de 632 d.C./10H. Porém, a peregrinação à cidade de Meca se tornou um símbolo sagrado para os mulçumanos. Dessa forma, Mohammad unificou os árabes e deixou, como maior testamento, o Alcorão. Sobre Mohammad, Cf. Dermenghem, É. *Maomé e a tradição islâmica*; Attie Filho, M. *Falsafa: A filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*.

² H: Hégira (*Hijra*), que é a denominação do calendário mulçumano cuja demarcação se inicia em 622 d.C. quando Mohammad foge para Medina, a 400 km de Meca. Cf. Attie Filho, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, p. 109.

³ Sobre este assunto, Cf. Giordani, M. C. *História do mundo árabe medieval*; Libera, A. *A Filosofia Medieval*.

zada como método para alcançar a virtude e a felicidade, culminando na prática da vida política como única saída para defender a manutenção da ordem nesta, até então, recente configuração de comunidade.

Compreendendo isto e temendo perder a unidade do império, os filósofos árabes – *falasifa* – passaram a utilizar, além da língua árabe, a filosofia – principalmente a lógica – como forma de validar o Alcorão⁴ e livrar o Islã de possíveis ameaças. Entre os *fala-*

⁴ O Alcorão é tido, pelos mulçumanos, como a palavra de Deus transmitida pelo anjo Gabriel à Mohammad, então, terceiro profeta, sendo antecedido por Abraão e Jesus. Fornecendo formas de condutas humanas, os 114 capítulos – ou suratas – foram escritos por secretários, ou discípulos, que acompanhavam as revelações e buscavam restabelecer a fé na maneira original, uma vez que a têm alterada pelos judeus. Muito se perde da leitura do Alcorão quando traduzido para as línguas modernas, afinal, ele é todo constituído por uma sonoridade e ritmo próprios da língua árabe. Entre outros, o Alcorão trata de assuntos como a unidade de Deus e o Juízo Final, além de constituir um guia para os crentes tendo o homem como frente a Deus e a sua Criação. Outro aspecto relevante é que nele serão retomados alguns relatos bíblicos de forma a reinterpretá-los, estabelecendo uma conduta fiel de vida religiosa atingindo, também, os campos da moralidade e da política. Assim como ocorre com a Bíblia, as diversas interpretações terminam por gerar teses e posições conflitantes. O estudioso Ramón Guerrero bem resume o significado do Alcorão quando afirma o seguinte: “Y entre las principales esferas de interpretación estuvo la ético-jurídica, aquella que permitió al Corán convertirse en la única Ley (*šari’a*) del Islam: una ley religiosa, política y ética a la vez, por la que ha de regirse toda la comunidad mulsumana (...) el Corán (...) se erige en guía de las conductas de los creyentes, abarcando todos los aspectos de la vida humana (...) ha funcionado como un código ético normativo que se trata de establecer cómo se debe vivir en virtud de un Dios único” (Guerrero, R. Introdução. In: Al-Farabi. *El Camino de la Felicidad*, p. 13). Vale, também, ressaltar que o Alcorão é o ponto de partida dos primeiro filósofos (*falasifa*) mulçumanos, pois, neste universo, a filosofia só podia ser pensada por meio do cânone sagrado da religião islâmica. A respeito deste assunto, Cf. Attie Filho, M. *Falsafa: a filosofia en-*

sifa, encontrava-se al-Farabi que, envolto pelas traduções dos clássicos gregos, buscava, na idealização de uma cidade perfeita, uma Cidade Virtuosa, pensar soluções para os problemas sociais que presenciava.

II Desenvolvimento da filosofia de al-Farabi

Ainda pouco se sabe sobre a vida de Abu Nasr al-Farabi⁵. Nascido entre os anos de 870-875/ 248-253H na pequena vila de Wasij, próxima à Farab, diz-se que seu pai foi um nobre oficial persa e que cedo seguiu para Bagdá, onde se dedicou aos estudos da filosofia e da lógica. Também conhecido como “Segundo Mestre” – sendo Aristóteles o “Primeiro Mestre” – viveu no período da Bagdá Abássida,⁶ foi aluno do cristão nestoriano Yuhanna b. Haylan (m.941/319H) e contemporâneo do grande tradutor, e mestre da lógica, Abu Bisr Matta (m.940/318H). Vale ressaltar que os escritos a seu respeito são da autoria de Ibin al-Nadim (grande bibliógrafo – m.995/673H) e foram compostos bem após a sua morte.

Estudou medicina - mas nunca a exerceu - ciências matemáticas, Gramática árabe com Abu Bakr al-Sarray, música – chegando a

tre os árabes: uma herança esquecida; Jomier, J. *Islamismo: doutrina e história*.

⁵ Ao longo do estudo desse filósofo, podem-se verificar as diferentes formas em que é chamado. Como exemplo, tem-se: Al-Farabi al Farakh ibn Abu Nasr Mohammed, Alpharabius, Farabi, Abunaser (no latim), Alfarabi e al-Farabi Uzalagh ibn Tarkan ibn Muhammed ibn Muhammed. A nomenclatura utilizada neste texto corresponde à existente nas traduções, em espanhol, realizadas por Ramón Guerrero.

⁶ A era Abássida foi a época de maior desenvolvimento da produção filosófica no Islã. Percorre entre os anos de 750-945/946 ou 128-323/324H, tendo os dois primeiros séculos marcados pela mais intensa riqueza intelectual que o Oriente muçumano e cristão já viram. Sobre o período Abássida, Cf. Giordani, M. C. *História do mundo árabe medieval*, p. 83-95.

fabricar um instrumento de que se afirmava que ser capaz de embriagar o espírito - e foi um dos primeiros teóricos medievais no que tange ao estudo da mística. Em seus escritos, verifica-se a freqüente associação entre estudos da lógica, como possuidora de leis e regras universais, e da gramática, como regras específicas da língua de cada povo, este assunto é demonstrado na obra *Kitab al-huruf* (Livro das letras).

No período de transferência entre os califas al-Muktafi (902-908/280-286H) e al-Muqtadir (908-932/286-310H), al-Farabi deixa Bagdá e vai para Constantinopla, onde se encontrava um núcleo representativo de estudos sobre a filosofia platônica e aristotélica promovido pelo patriarca Focio. Produzindo e desenvolvendo suas principais questões, al-Farabi constitui um dos pilares da *Falsafa* - filosofia entre os árabes. Considerado por seus contemporâneos e estudiosos como o mais ilustre filósofo no Islã, foi precursor da filosofia de Avicena e Averroes. Em meio a leituras dos demais filósofos árabes, encontramos um comentário de Avicena, em sua autobiografia, afirmando que só após ter lido os estudos e comentários de al-Farabi a respeito da metafísica de Aristóteles, pôde entendê-la, mesmo tendo-a decorado pelas repetidas 40 leituras desta obra aristotélica⁷.

Vivendo em uma época em que se faziam presentes, dentro de um mesmo território muçumano,⁸ diferentes culturas, al-Farabi desenvolve o seu pensamento com o objetivo de refletir sobre conflitos existentes na sociedade em que estava situado. A sua tese buscava verificar, por meio do pensamento racional (dado que a

⁷ Cf. Ibn Sina. *The life of Ibn Sina*, p. 35.

⁸ A fim de obter uma maior compreensão, é válido fazer uma breve exposição sobre a diferença entre os termos: islâmico, árabe e muçumano. O termo *islâmico* se refere à religião, à cultura, mas não à etnia. Quanto ao termo *árabe*, indica a cultura, a etnia, a língua, mas não a religião. E, por *muçumano*, entende-se todos aqueles que são adeptos da religião islâmica mas que não são, necessariamente, árabes. Cf. Attie Filho, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, p. 35.

racionalidade é o fator de congruência entre as diversas culturas) normas que possibilitariam ao homem alcançar a felicidade, esta, como fora anteriormente dito por Aristóteles, no *Ética a Nicômacos*, é o objetivo de todo o homem. No entanto, tal felicidade só pode ser conquistada pelo homem enquanto inserido em uma sociedade, visto que o homem é um animal social.

Para alcançar este propósito, deve-se estabelecer uma ordem social perfeita para que o homem, também sobre a pretensão de tornar-se perfeito, adquira a perfeição última: a felicidade que, segundo al-Farabi, “quando adquirida por nós, vemos que não temos necessidade, de modo algum, de dirigirmos a outro fim distinto, disto resulta claro que a felicidade é preferível por razão de si mesma”⁹. Objetivando uma cidade virtuosa, a filosofia farabiana se mostra, portanto, como uma tentativa de construir uma realidade racional em uma sociedade tomada pelos preceitos religiosos do Islã. Esta nova sociedade, organizada por leis racionais em busca de um Estado Ideal, perfeito, proporcionaria aos habitantes a conquista da felicidade¹⁰.

Desse modo, al-Farabi vê, na Razão, a única forma de os indivíduos permanecerem unidos apesar das particularidades culturais, sociais e, sobretudo, religiosas, afinal, ele percebeu que a religião possuía um papel marcante na formação cultural, social e econômica dos cidadãos. Unindo a filosofia grega – principalmente a de Aristóteles e Platão – com a tentativa de solucionar os problemas de sua época, al-Farabi atribui, assim, um novo sentido à religião, que, sendo perfeita:

procura instruir o povo nos assuntos teóricos e práticos que foram descobertos pela filosofia através de métodos que

⁹ Al-Farabi. *El camino de la felicidad*, p. 44. (Tradução nossa do espanhol para o português).

¹⁰ Cf. Campanini, M. A dialética utopia-antiutopia no pensamento político islâmico medieval. In: Pereira, R. S. (Org.). *Busca do conhecimento: Ensaios de Filosofia Medieval no Islã*, p. 125-144.

produzem, no público, o entendimento destas coisas mediante a persuasão, a imaginação ou por meio de ambas¹¹,

e também: “O ofício real do qual procede a religião virtuosa está, então, subordinado à filosofia”¹². Sendo a religião, deste modo, formada por uma série de normas para instruir o vulgo a respeito do que só aqueles que desenvolveram aquilo que há de divino no homem – a razão –, quer dizer, os filósofos, podem ter entendimento de forma direta, ou seja, sem a necessidade de símbolos.

Vale ressaltar, de todo modo, que esta nova proposta a respeito da religião não se limita a uma reflexão filosófica, mas está relacionado aos conflitos existentes na sociedade muçumana derivados, sobretudo, das diferentes culturas e tradições trazidas com a expansão do Império Muçumano. Portanto, os filósofos árabes, como por exemplo al-Kindi, que, até então, viam no islamismo a única maneira de alcançar a felicidade, perceberem que cada cultura detinha uma forma específica para atingir este mesmo fim.

A manutenção da unidade era, de fato, uma preocupação no interior do império islâmico. Afinal, dificilmente qualquer grupo, ou linha de pensamento, conseguiria englobar as diversas concepções acerca do modo de vida em uma única realidade, a muçumana. Desta forma, temendo perder a unidade do Estado, surgiram duas correntes divergentes de pensamento: uma composta por conservadores, que defendiam a imposição da ortodoxia muçumana aos diferentes povos, e a outra representada por aqueles que tentavam harmonizar as diferentes tradições por meio da razão, é aqui onde al-Farabi está situado.

¹¹ Al-Farabi. *El camino de la felicidad*, p. 57.

¹² Idem, p. 89.

III Filosofia e religião

Segundo al-Farabi, a Razão é um dado universalmente aceitável e, partindo do pressuposto que todo homem é racional sendo necessário, apenas, que esta racionalidade esteja focada na perfeição, se constitui como uma segunda via para alcançar a Verdade de tal forma que mesmo aqueles que não fazem parte da religião islâmica (que era entendida, pelos muçumanos de então, como o único caminho para a Verdade) poderiam atingi-la. Ou seja, refletindo sobre o Estado Islâmico e os problemas próprios do seu tempo e contexto histórico, a filosofia farabiana constitui, sobretudo, um liame político. Mantendo as raízes muçumanas, esse filósofo considera a religião como meio para alcançar a Verdade, mas não a única, pois como esta é passível a manifestações culturais particulares de cada povo, não abarca a variedade cultural existente.

Tentando unir Razão e Religião, nessa concepção nova de organização social do Estado Islâmico, al-Farabi formula a teoria de um Chefe Primeiro. Este personagem seria aquele que possibilitaria a união entre política e religião em pleno ajuste na Cidade Virtuosa. Ademais, pensando na continuação da Revelação, o homem de Estado também deveria ser um profeta, tendo que entender os anseios divinos e repassá-los aos homens, atribuindo motivos comuns aos diferentes povos, utilizando-se, para persuadi-los, da sua imaginação. Portanto, segundo esta idéia, haveria um guia no Estado capaz de compreender o sentido oculto da revelação e fazê-la cumprir, em outras palavras, inserido nesta concepção nova de organização social, o Chefe Primeiro seria aquele ao qual convém chamar de rei-profeta.

Mas, para melhor compreender como se dá o papel do rei-profeta, ou mesmo, do profeta-filósofo – afinal, trata-se, aqui, da união entre filosofia e religião – é imprescindível a compreensão do

Intelecto Agente¹³, isto é, daquele que faz a mediação do homem entre o mundo sensível e o mundo inteligível por meio daquilo que há de inteligível no homem: a razão.

Pensada a ascensão aos inteligíveis por meio da faculdade racional e percebendo que a Filosofia constitui aquele saber que aprimora o que há de mais perfeito no homem – a razão – para al-Farabi ela, a filosofia, é o caminho que conduz o homem à Verdade e, por conseguinte, à felicidade. No entanto, alguns “por disposição natural ou por costume, não tem capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento do filósofo]”¹⁴, em outras palavras, nem todos conseguem atingir a *Falsafa* – a filosofia – sendo necessário que se estabeleça uma outra forma de tal fim ser alcançado. Com isso, entra em cena a faculdade imaginativa onde se mesclam as imagens e as sensações advindas da faculdade sensível (sendo algumas dessas composições ou separações verdadeiras ou falsas) se situando entre o racional e o sensível. Nesta perspectiva, a faculdade imaginativa é, como explica Ramón Guerrero:

la función que al-Farabi llama ‘imitación’, por la que puede representarse en imágenes la verdadera metafísica y transformala en símbolos. Así, la imitación es un conocimiento imperfecto que la imaginación obtiene de los inteligibles. Para realizar esta operación, la imaginación requiere del concurso del intelecto agente, que actualiza la potencialidad de esa facultad¹⁵.

O que deve ser entendido é que estes símbolos que al-Farabi coloca como produtos da faculdade imaginativa formam, segundo sua tese, o universo da Religião. Logo, além da Filosofia tem-se a

¹³ É o fim de todo animal racional, pois nele se constitui o mais elevado grau de perfeição que o homem pode alcançar. Quando se diz que algum homem conquistou a felicidade suprema, diz-se, em outras palavras, que atingiu o intelecto agente. Cf. Al-Farabi. *Obras Filosófico-Políticas*, p. 5.

¹⁴ Al-Farabi. *El camino de la felicidad*, p. 60.

¹⁵ Guerrero, R. R. *Filosofías Árabe y Judía*, p. 128.

Religião como forma de alcançar a Verdade; entretanto, pela religião a Verdade não é atingida de forma direta.

A Religião, nesse novo Estado, valer-se-á, portanto, da retórica e da poética, pois será utilizada para a persuasão daqueles que, sozinhos, não conseguem atingir a *Falsafa*, sendo necessário um governante filósofo que, como um guia, os conduzirá à felicidade. Esse novo caráter religioso é resumido por Ramón Guerreiro da seguinte forma:

La religión, entonces, no es sino una representación simbólica de la verdad, realizada por la facultad imaginativa, por lo que la función imitativa de ésta es sumamente importante en el profeta, legislador y filósofo que rige la ciudad, ya que a través de ella da a conocer a las gentes los principios de los seres y la felicidad.¹⁶

Em suma, a religião passa a ser entendida como um instrumento coesivo de qualquer sociedade, e, assim como as sociedades podem ser corruptas e imperfeitas, também o podem ser as religiões, e ambas podem, então, degradar seus membros. Deste modo, a verdadeira religião não é outra coisa senão a mais elevada filosofia conhecida pelo indivíduo que tenha aperfeiçoado o que é humano até o ponto de se tornar um canal puro do Intelecto Agente. Quanto à ação exercida pelo Intelecto Agente no homem, a partir da faculdade racional, ela é semelhante à função que a luz exerce na visão, ou seja, a faculdade racional, quando “enformada” pelo Intelecto Agente, pode, a partir dele, entender e alcançar a Verdade, mas, sem ele, pode tornar-se ignorante. A este pensamento, Ramón Guerrero comenta:

o proceso cognoscitivo del hombre es un contínuo perfeccionamiento ontológico del hombre. La contemplación de las formas puras propias del hombre que han alcanzado el grado del intelecto adquirido representa la perfección humana,

¹⁶ Al-Farabi. *El camino de la felicidad*, p. 60, nota 231.

puesto que sólo entonces el hombre se convierte e lo más cercano al intelecto agente.¹⁷

Assim, quando uma pessoa comum não atingiu este objetivo, ou seja, não alcançou o nível do Intelecto Agente, a Verdade lhe será transmitida com imagens mais ou menos verdadeiras que proliferaram no mundo das religiões. Como congêneres dos argumentos de convencimento e das metáforas, cada religião tem suas imperfeições e particularidades que variam de acordo com as coisas mais conhecidas pela cultura de cada povo.

Todo este processo é, sobretudo, pensado através do modo em que o indivíduo vive em sociedade, pois a ordem social é tida como essencial a todo sucesso espiritual e é só sobre este alicerce que a comunidade humana se baseia. Portanto, tendo em mãos algumas obras clássicas gregas, em especial os de Aristóteles¹⁸ e Platão, al-Farabi mescla a visão platônica da política com a metafísica aristotélica. Nesse contexto, fica clara a profunda influência da leitura da *República* de Platão nos fundamentos teóricos de al-Farabi a respeito do Estado, onde o rei-filósofo de Platão cederá espaço ao rei-profeta. Portanto, a leitura da *República* não se constituía apenas

¹⁷ Idem, p. 30, nota 180.

¹⁸ Entre os filósofos gregos que mais exerceram influência sobre os *falsafas*, encontram-se Aristóteles e Platão. Atribuindo maior destaque a Aristóteles, convém afirmar que foi o filósofo grego mais estudado entre os pensadores árabes. Possuindo quase a totalidade das obras traduzidas e interpretadas – com exceção da *Política* na qual a leitura foi substituída pela *República* e *As Leis* de Platão, daí a política islâmica ser marcadamente platônica – tais obras influenciaram, de forma decisiva, o pensamento de al-Kindi, al-Farabi e Ibn Sina. Por ser tão intensa a influência de Aristóteles, encontram-se atribuídos a ele cerca de dezesseis apócrifos, entre os quais apenas *Problemata* é de verdadeira referência. Uma outra referência é a *Teologia do Pseudo Aristóteles*, uma obra que traz, consigo, vários traços das *Enéadas* de Plotino, mas que circulou, entre os *falsafas*, sob o nome de Aristóteles durante o século IX d. C (III da Hégira) em Bagdá. Cf. Attie Filho, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, p. 144.

como um exercício intelectual, mas igualmente como uma forma de refletir sobre a legitimação do poder. De Aristóteles, al-Farabi retoma o estudo relacionado ao “ato e potência” na tentativa de estabelecer uma conexão entre o homem e os corpos celestes. Estes, por sua vez, exercerão grande influência no desenvolvimento da cidade.

No que concerne à metafísica, al-Farabi entrelaçava o neoplatonismo e a metafísica aristotélica resultando num sistema cosmológico da emanção que pretendia englobar não só os problemas puramente metafísicos, mas também as questões que circundam o homem e o mundo, contrariando o sistema criacionista de Al-Kindi. Isto foi derivado de uma “plotinização” de Aristóteles, freqüente nas obras filosóficas dos árabes e visivelmente articulada na *Teologia do Pseudo-Aristoteles*. Além disso, um visível exemplo da intenção de união entre a filosofia dos mestres clássicos pode ser encontrado na obra intitulada *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*.

Além da influência da filosofia grega, não deve ser esquecida a participação do movimento xiita¹⁹ que estabelecia, em sua formação, a mesma proposta racional da qual se fundamentava a filosofia farabiana. Entretanto, mesmo imerso nos interesses políticos, al-Farabi não se aliou a facções partidárias e, apesar do freqüente questionamento sobre o relacionamento dele com os xiitas, os dados fornecidos só garante uma possível aproximação em busca de um ambiente mais favorável para o desenvolvimento da sua idéia de Estado, uma vez que simpatizava com as idéias deste grupo²⁰.

Por fim, pode-se dizer que para al-Farabi a única meta apropriada para qualquer ser humano é o cultivo e desenvolvimento do poder racional pelo uso da vontade²¹, pois o indivíduo sábio atingirá

¹⁹ Organização político-religiosa formada pelos seguidores de ‘Ali b. Abi Talib.

²⁰ Cf. Guerrero, R. R. El compromiso político de AL-FARABI ¿Fue un filósofo ši‘i ? In: *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islamica (1980)*.

²¹ A vontade (*irada*), explica Al-Farabi, surge da faculdade apetitiva e da faculdade sensitiva, ou seja, é, num primeiro momento, um elemento ex-

Falsafa, o reconhecimento e a contemplação dos princípios do Ser. Quem se demora no confuso e árido território mental do *tornar-se* permanece subdesenvolvido como alma racional. É necessário, então, que seja identificado o que há de perecível no homem. Esta tarefa, por sua vez, deve ser feita não só teoricamente, por poderosa e consistente afirmação mental, mas também praticamente, através do modo que o indivíduo assume para viver em sociedade.

Nesse sentido, percebendo as diferentes capacidades para atingir a Verdade, al-Farabi demonstra, então, que os homens se distinguem entre si por graus. Tal graduação, por sua vez, se dá pela capacidade de conhecer o inteligível, entretanto, ele não deixa de considerar os regimes políticos do qual os homens fazem parte e/ou as formas em que foram educados, podendo, por meio da educação, instrução e ensinamentos aprimorar tais capacidades. Desse modo, os homens podem ser distribuídos em três classes diferentes: 1. os sábios ou os filósofos, que conhecem as coisas tais como são; 2. os seguidores dos filósofos que conhecem as coisas por meio das demonstrações elaboradas por estes e cujos juízos aceitam e 3. os que conhecem por meio de símbolos que se adequarão aos diferentes níveis de compreensão²².

Al-Farabi explica, assim, que, dado a diferença cultural de cada povo, existirá uma quantidade de símbolos mais conhecidos e de acessível visualização para cada um desses povos a fim de constituírem a sua doutrina religiosa. Por isso, ele argumenta que a Religião é um dado específico de cada povo enquanto a Filosofia se apresenta como saber universal. Ou seja, quando se fala em Filosofia e Religião como duas formas de atingir a Verdade, e igualmente a

clusivamente corporal. Após estas faculdades serem atualizadas, surge a vontade derivada do ato da imaginação. Da atualização dessa, se seguem os primeiros conhecimentos que, por sua vez, se atualizam na faculdade racional. Nasce, assim, um desejo procedente da razão, o livre arbítrio, uma vontade exclusiva do homem, podendo guiá-lo, ou não, à felicidade. Cf. Al-Farabi. *Obras Filosófico-Políticas*, p. 48.

²² Idem, p. 51 .

Felicidade, pretende-se explicitar que, para este filósofo envolvido no universo do Islã, existe uma outra via para atingir aquilo que, até àquele momento, era uma virtude específica da religião islâmica.

Assim,

num pequeno tratado, ainda conservado, ele traçou um itinerário da história da Filosofia desde o seu nascimento na Grécia, passando pelos mestres que sucederam Platão e Aristóteles, apontando o conhecimento através de Roma e Alexandria, comentando a posição do cristianismo ante a filosofia.²³

Com isso, conclui-se que, para al-Farabi, existe uma Verdade, mas a esta só os filósofos têm acesso direto. Quanto aos demais homens, só a alcançam por meios distintos da filosofia, ou seja, distintos do caráter racional, mas que são dadas pela religião como representação simbólica. A fim de que todos possam fazer parte de um Estado Perfeito, o guia os conduzirá a tal perfeição e, conseqüentemente, à felicidade.

Como toda idéia inovadora, o pensamento de al-Farabi entrou em conflito com determinados dogmas religiosos. Entendendo mal a concepção exaltada e espiritual da razão, os sunitas ignoraram e baniram os ensinamentos de al-Farabi da história do pensamento Islâmico, não reconhecendo que, na sua argumentação racionalista, seu pensamento filosófico era baseado nas próprias experiências políticas bem como nos movimentos existentes na época, embora não tenha estabelecido união com qualquer facção política. Entretanto, a pretensão de unir fator político e religioso na relação Razão e Revelação ajudou a chamar a atenção dos escolásticos europeus para seus escritos que foram, por muitas vezes, incorporados às idéias construídas nas escolas tardo-medievais, para dali encontrarem seu caminho até o Renascimento.

²³ Attie Filho, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*, p. 197.

Bibliografia

AL-FARABI, Abu Nasr. *El Camino de la Felicidad*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *El libro de las letras*. Trad. introd. y not. de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992.

CAMPANINI, Massinmo. A dialética utopia – antiutopia no pensamento político islâmico medieval. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. (Org.). *Busca do conhecimento: Ensaio de Filosofia Medieval no Islã*. São Paulo: Paulus, 2007, p. 125-144. (Coleção Filosófica)

DERMENGHEM, Émile. *Mohammad e a tradição islâmica*. 2 ed. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Ed. Rio de Janeiro, 1973.

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

GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo árabe medieval*. 3ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

IBN SINA. *The life of Ibn Sina*. Critical and annotated translation by William E. Gohman. Albany: State University of New York Press, 1974.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: doutrina e história*. Trad. Luiz João Baraúna. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás Niymi e Yone Maria de Campos. São Paulo: Loyola, 1998.

RAMÓN GUERRERO, Rafael Ramón. *Filosofias Árabe y Judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

_____. El compromiso político de Al-Farabi ¿Fue un filósofo ši'i ?. In: *Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985.