

A filosofia que nasce escrita em árabe

Na língua árabe, a *falsafa* surge no século VIII, desatrelada da teologia e da mística islâmicas. São as obras de filosofia e ciência da Grécia que semeiam o deserto. Mais tarde, os pensadores árabes trazem-nas de volta para o Ocidente, após a conquista da Península Ibérica

POR MIGUEL ATTIE FILHO

F*alsafa* foi o termo criado em língua árabe para significar “filosofia”. O nome não é oriundo de nenhuma raiz da própria língua, mas resulta da transcrição do termo de origem grega. Na medida em que se guiou pelos princípios da filosofia, a *falsafa* distinguiu-se de outras manifestações do pensamento no mundo árabo-islâmico por meio do axioma afirmativo do intelecto como sendo o princípio de conhecimento e compreensão do homem, do mundo e do universo, em toda sua extensão. Dessa maneira, a *falsafa* não se confundiu com a teologia ou com a mística islâmicas, mais próprias ao kalam e ao sufismo, respectivamente.

A formação do pensamento filosófico entre os árabes seguiu, assim, a tradição e o curso de transformações da filosofia e da ciência nascidas na Grécia. Particularmente, o memorial de Aristóteles constituiu a fonte de inspiração mais unânime e mais presente entre os pensadores de língua árabe. Em seu conjunto, a *falsafa* também incorporou, de modo estrutural, aspectos do pensamento platônico e neo-

platônico, além de outras fontes, tais como obras de astronomia, medicina e geometria, procurando criar sistemas harmônicos e unificados.

O período clássico da *falsafa* situa-se entre os séculos VIII e XII em terras dominadas pelo Islã. Os filósofos mais conhecidos são Al Kindi, Al Farabi, Ibn Sina (Avicena) e Ibn Rushd (Averróis). Importantes no debate filosófico gerado nesse período também estão as obras de Al Ghazali (Algazel) e de Ibn Khaldun. Ao conjunto desses autores, podemos associar as seguintes etapas: recepção, formação, sistematização, crítica e revisão da filosofia no mundo árabo-islâmico. Ao menos dois aspectos importantes chamam a atenção do pesquisador para esse período da filosofia: o primeiro é interno e diz respeito à peculiar construção de seus sistemas, unindo harmonicamente filosofias aparentemente irreconciliáveis, tais como o aristotelismo e o platonismo. O segundo é externo, refere-se ao curso da história da filosofia, desconstruindo modelos tradicionais que pretenderam

explicar a constituição e a transmissão dos saberes, tomando o período da filosofia em árabe como um anexo a um suposto movimento axial que ligaria diretamente Atenas a Paris.

No âmbito geográfico, o evento da *falsafa* não esteve localizado num único centro irradiador. Ibn Sina teve contato com a filosofia no extremo oriente, em terras da antiga Pérsia, atual Irã. Al Kindi e Al Farabi fixaram-se em Bagdá, atual Iraque, no Oriente Médio. Ibn Rushd esteve no pólo mais ocidental do Islã, em Córdoba, ao sul da Espanha; e Ibn Khaldun, no norte da África. Essa pluralidade local acompanhada de uma unidade linguística – e até certo ponto filosófica – foi possível a partir do curso das conquistas territoriais dos muçulmanos nos primeiros tempos do Islã. A saída dos árabes da Península Arábica, ainda sob o comando dos primeiros califas no início do séc. VIII, alcançou desde a Índia até ao sul da Espanha, passando por todo o norte da África, pelo Oriente Médio, chegando às portas de Bizâncio.



Aristóteles, que influenciou a filosofia árabe, em quadro de Heinrich Leutemann, séc. XIX

Os árabes haviam seguido em busca do domínio das terras, impulsionados por sua nova religião, pelas próprias palavras do profeta e do *Alcorão*. O contato com povos que possuíam uma tradição filosófica e científica mais antiga e bem diversa daquela produzida nos desertos da Arábia, semeou, entre eles, as raízes da ciência e da filosofia. No novo cenário histórico que se desenhou, a interpenetração com as culturas persa, egípcia, síria e indiana resultou em elementos diversos e inovadores, prontos a serem transformados e reelaborados em novos conjuntos. Desde os tempos das conquistas alexandrinas, por larga extensão das terras conquistadas pelos árabes, havia núcleos da cultura helênica onde, há muito tempo, já se tinha contato com

as obras de filosofia e ciência dos antigos gregos. A presença dos muçulmanos deu novo impulso a muitos desses centros, tanto às ciências práticas – por exemplo, medicina e astronomia – como à própria filosofia. Em pouco tempo, os novos conquistadores viram-se detentores de grande parte da herança filosófica e científica da Antigüidade que, em menos de um século, foi traduzida para a língua árabe.

A etapa de formação do material constitutivo da *falsafa* refere-se a esse período inicial de traduções. O ponto alto desse período deu-se em 830, quando o califa abássida Al-Mamun fundou em Bagdá a “Casa da Sabedoria”. Esta continha uma biblioteca, um museu e um centro de traduções. Inicialmente esporádica, a

prática da tradução acabou por se realizar de modo rigoroso e sistemático sob o comando de um cristão nestoriano – Hunayn Ibn Ishaq (809-873). Os exemplares gregos eram revistos incansavelmente até que se chegasse às melhores formas de adaptação de termos que a língua árabe muitas vezes não tinha para se expressar. Os sírios tiveram papel importante nas traduções e na formação do vocabulário filosófico, porquanto muitos textos traduzidos para o árabe eram comparados com traduções siríacas.

Ao lado do rigor das traduções, houve uma série de textos apócrifos. Sob o nome de Aristóteles, por exemplo, além do *corpus aristotélico* integral – talvez com exceção da *Política* – figuraram textos que não

Al Kindi teve, entre outros, o mérito de introduzir Aristóteles no ambiente intelectual do Islã, pregando uma exegese filosófica do *Alcorão*

eram do Estagirita, tais como a *Teologia de Aristóteles*, uma paráfrase das *Enéadas* de Plotino. Esse fato fez com que o Aristóteles conhecido dos árabes guardasse traços neoplatônicos. A composição dos escritos dos falásifa (filósofos) deu-se a partir da leitura do material traduzido, incluindo catalogações, paráfrases, epístolas, comentários, além das obras originais. Considerando os quatro autores principais – Al Kindi, Ibn Sina, Al Farabi e Ibn Rushd – há mais de 700 títulos. Algumas obras foram perdidas, outras se encontram ainda em manuscritos, algumas foram editadas em árabe, as mais importantes tiveram traduções para o latim, notadamente entre os séculos XII e XIV e pouquíssimas foram traduzidas para as línguas modernas.

Associado ao primeiro período de formação da *falsafa* está Al Kindi (796-873), nascido em Koufa, próxima a Bagdá, no atual Iraque. De família aristocrática árabe da tribo de Kindah esteve sob a proteção dos califas Al-Mamun e Al-Mutasim. Teve numerosos alunos e um círculo que deu continuidade aos seus estudos. Completou sua formação em Bagdá após ter tido sua primeira educação numa cidade próxima, Basra. O “filósofo dos árabes” escreveu sobre filosofia geral, lógica, música, astrologia, geometria, astronomia, medicina e psicologia. Mesmo não tendo conhecido outra língua além do árabe, Al Kindi corrigiu e adaptou o vocabulário grego a algumas obras traduzidas. Dentre outras coisas, teve o mérito de introduzir Aristóteles no ambiente intelectual do Islã, pregando uma exegese filosófica do *Alcorão*.

No amplo horizonte da busca do saber, Al Kindi, no início de sua Epístola sobre a filosofia primeira, inspira-se em Aristóteles e incentiva que a verdade seja buscada onde estiver:

“Grande deve ser, pois, nosso agradecimento àqueles que trouxeram um pouco da verdade, tanto mais àqueles que nos trouxeram muito da verdade, visto que nos fizeram participantes dos



Selo paquistanês em homenagem a Ibn Sina, conhecido como Avicena

frutos de seus pensamentos e nos facilitaram o caminho para as verdadeiras questões obscuras, ao mesmo tempo em que nos beneficiaram com as premissas que nivelaram, para nós, o caminho da verdade. Se já não houvesse existido tais princípios verdadeiros com os quais nos educamos para as conclusões de nossos problemas desconhecidos, eles não se reuniram para nós, nem mesmo com uma intensa investigação durante toda a nossa vida. Isso só foi reunido nas épocas passadas – era após era – até esta nossa época, com uma investigação intensa, com assídua e infatigável tenacidade [...] Não devemos nos avergonhar, pois, de achar bela a verdade e de adquiri-la de onde quer que venha, ainda que seja de povos e de raças distintas e distantes de nós pois não existe nada mais caro do que a verdade para quem busca a verdade. Não há que se menosprezar a verdade, nem há que se humilhar aquele que dela fala e nem quem a traz consigo. Nada se tornou

desprezível pela verdade; ao contrário, pela verdade tudo se enobrece.”

Por volta de um ano antes da morte de Al Kindi, nasceu Al Farabi (872-950) próximo à cidade de Farab, na Transoxiana, região da Ásia Central. Esteve em Bagdá, onde estudou lógica com os cristãos nestorianos, tendo sido um de seus mestres Ibn Haylam. Al Farabi, o “segundo mestre” – sendo Aristóteles o primeiro –, esteve também em Alepo e no Cairo, mas foi em Damasco, na Síria, que faleceu aos 80 anos. Al Kindi iniciou a *falsafa* e Al Farabi deu a ela contornos mais definidos, por meio de sua profundidade e originalidade. Seu nome associa-se, assim, ao período de criação das idéias mais originais da *falsafa*. Sua obra passou em revista grande parte das ciências então conhecidas, incluindo 25 tratados de lógica; 18 comentários a Aristóteles; 12 títulos a respeito da filosofia de Platão e Aristóteles; 15 títulos de metafísica; seis de ética e política; sete sobre música e outros sobre assuntos diversos.

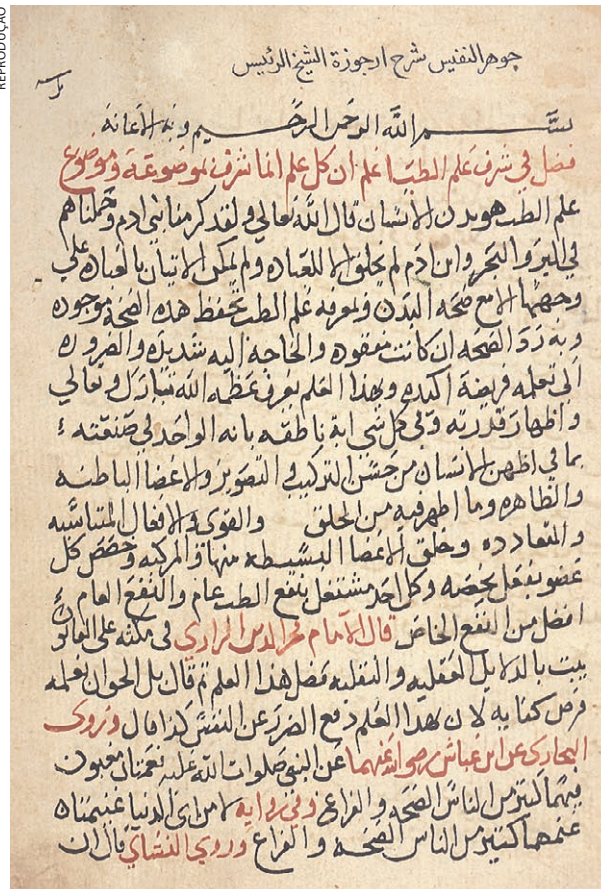
Uma nota bastante característica em sua obra é a tentativa constante da harmonia entre os diversos saberes, como em *A concordância de Platão e Aristóteles*. Sua doutrina chocou-se em muitos aspectos com a autonomia absoluta de um Deus criador. A presença do neoplatonismo na metafísica aristotélica assumiu, em sua doutrina, o caráter de uma verdadeira teoria cosmológica de processão das esferas, resultando num sistema metafísico de grande complexidade que se opôs à doutrina criacionista de Al Kindi. O harmônico sistema proposto por Al Farabi buscou interligar diversas áreas do conhecimento, visando uma unidade filosófica que integrasse as questões do homem, da sociedade e do universo. Disso resultou, por exemplo, que os temas da ética e da política desenvolveram-se como um prolongamento natural da metafísica.

Em sua obra *Opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*, Al Farabi, por exemplo, não iniciou pelas questões ético-políticas

ou pelas relações do homem com o estado, mas pela exposição do primeiro existente – que guarda semelhanças com o Uno de Plotino –, seus atributos e o modo pelo qual dele seria derivada a aparente multiplicidade das coisas existentes no mundo. A filosofia de Al Farabi marcou toda a tradição ulterior no oriente e no ocidente medieval. No campo da metafísica, por exemplo, foi responsável pela distinção entre a essência e a existência, marco importante na história da filosofia. Há inúmeras outras teses que fizeram de Al Farabi um dos elos na transmissão do saber que ele mesmo pregou: um processo sem interrupção no qual o saber teria sido transmitido dos antigos povos da Mesopotâmia aos egípcios, depois aos gregos, aos sírios cristãos, encontrando em seu tempo a continuidade ininterrupta do desenvolvimento do patrimônio filosófico e científico da humanidade.

Aproximadamente 30 anos após a morte de Al Farabi, nasceu Ibn Sina (980-1037), um dos médicos-filósofos da história da filosofia. O nome de Ibn Sina associa-se ao período de recolhimento, organização e sistematização das ciências e da filosofia. Devido à sua autobiografia sabemos que ele nasceu em Bukhara, antiga região da Pérsia, e faleceu em Hamadan, no atual Irã. Ainda jovem foi iniciado nos estudos de filosofia, geometria, aritmética, jurisprudência, lógica, física e metafísica. Na mesma época passou a ler os livros de medicina considerando que “a medicina não era uma ciência difícil” e, em pouco tempo, os médicos vieram aprender esta arte com o jovem Ibn Sina que tinha, então, apenas dezesseis anos. Compôs suas primeiras obras ao mesmo tempo em que ocupava algumas funções administrativas em Bukhara. Foi vizir em Hamadan, época em que seu discípulo Al-Juzjani pediu que ele compusesse comentários sobre as obras de Aristóteles. Ibn Sina recusou-se, preferindo compor uma obra própria de-

REPRODUÇÃO



Obra de Ibn Sina em manuscrito do séc. XV

nominada *al-Shifa'*, isto é, *A cura*, na qual procurou sintetizar os principais conhecimentos científicos e filosóficos de seu tempo, complementando-os com suas próprias teses. Nesse período, Ibn Sina acumulou as funções de vizir ao mesmo tempo em que escrevia, aproximadamente, 50 páginas por dia. Morreu aos 58 anos em Hamadan onde, ainda hoje, encontra-se o seu mausoléu. Na medicina, figura entre os médicos pertencentes à tradição herdada de Hipócrates e de Galeno. Na área da filosofia suas principais fontes são as obras de Aristóteles e o sistema de Al Farabi, de quem herdou a doutrina cosmológica, seguindo de perto a vasta descrição metafísica e sistemática do mundo, a hierarquia das inteligências e a emanação das esferas do necessário da existência até o mundo sublunar, ligando o pensamento plotiniano da emanação à doutrina aristotélica do intelecto.

A simultaneidade nas duas áreas do conhecimento, isto é, medicina e filosofia, é um guia importante quando se

quer compreender as relações que Ibn Sina estabeleceu entre as teorias médicas e as filosóficas. Sua obra é bastante extensa – 276 títulos – e inclui uma grande gama de assuntos como filosofia geral (24 títulos), física (26), psicologia (33); medicina (43); além de matemática, música, astronomia, entre outros. Dentre todas elas, a *al-Shifa'* pode ser considerada a mais importante. Afinal, escrever uma obra enciclopédica na qual se ousa reunir os conhecimentos mais significativos da ciência da época não foi, de modo algum, uma prática comum no séc. XI. O título *A cura* não deixa de ser provocativo, aproximando o texto filosófico da prescrição médica, alçando o saber à condição terapêutica e estatuinto Ibn Sina médico da alma.

O inequívoco caráter desse desejo é recorrente em sua autobiografia – repetida ao fastio – na qual o filósofo atestou a facilidade de aprendizado e a oportunidade de ter lido na

biblioteca de Nuh Ibn Mansur, autores consagrados nas ciências de seu tempo. Ter ultrapassado seu primeiro mestre Al-Natili, ter continuado sozinho a aprender o *Almagesto* de Ptolomeu, os *Elementos* de Euclides, a *Metafísica* de Aristóteles, além da arte médica, parece não ter sido árdua tarefa. Peculiaridades insígnas que forjaram em Ibn Sina um caráter próprio de saber universal. Há um milênio, ser mestre em todas as ciências talvez ainda fosse possível. Entretanto, a garantia do estatuto de mestria não poderia ser atingido pela mera compilação estanque das ciências: formar-se era também possuir um atilho para ligar os conhecimentos em uníssono. Nessa medida, o paradigma do homem universal, versado em todas as ciências foi perseguido em larga escala por Ibn Sina. Além do recolhimento de temas consagrados – o que por si já seria valioso –, estes se ampararam de reflexões, críticas e complementação próprias, como se vê na *al-Shifa'*.

O Livro da Alma foi importante não só pelo seu conteúdo, mas porque apresentou, pela primeira vez, uma síntese do *De Anima* de Aristóteles

Não obstante seguir de perto a estrutura de classificação da escola peripatética – declarando no prólogo que faria o discurso sob tal estilo – a recusa do comentário estabeleceu novo horizonte na história do autor: equiparar-se e mesmo ultrapassar Aristóteles e Al Farabi? Revigorar as ciências em nova chave de leitura? Legar à humanidade uma síntese das ciências de sua época? Pensamentos pertinentes à *al-Shifā'*, fazendo-na, no curso da história da filosofia, simultaneamente, convergência e dispersão. Um dos exemplos a esse respeito é o próprio *Kitab al-Nafs* (*O Livro da Alma* – Livro VI da *al-Shifā'*). Neste, o autor desenvolveu sua doutrina que, iniciada pelos princípios aristotélicos na afirmação da alma como forma do corpo, termina por se aproximar dos elementos platônicos em que os processos últimos de abstração se realizam pela iluminação das formas permanentes e eternas por meio da inteligência agente.

Ao longo do tratado, Ibn Sina classificou e estudou as faculdades anímicas e, a partir dessas relações, procurou explicar inúmeras afecções da alma como, por exemplo, a melancolia, a tristeza, a alegria, a raiva e outras da mesma ordem. *O Livro da Alma* foi importante na história do pensamento não só pelo seu próprio conteúdo, mas também porque apresentou, pela primeira vez, uma síntese do *De Anima* de Aristóteles, tendo causado grande impacto, por exemplo, sobre a teologia cristã medieval. Não obstante algumas dificuldades de identificação dos tradutores latinos e até mesmo os vários equívocos nas traduções da obra de Ibn Sina, estas foram suficientes para despertar o espírito dos ocidentais medievais para novas considerações de toda ordem, tornando-as referência presente nas formulações medievais posteriores. Praticamente todos os nomes da escolástica universitária cristã – Boaventura, Alberto Mag-

no, Rogério Bacon, Tomás de Aquino, João Duns Scot etc. – não só se referem a Avicena e o citam, mas, em muitos casos, apoiam-se em suas teses.

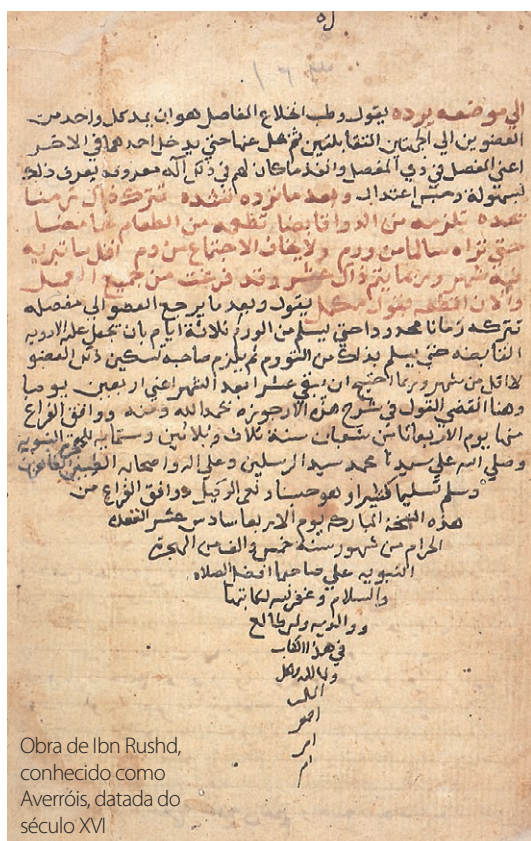
No mundo árabo-islâmico, o período que se seguiu a Ibn Sina foi marcado pela revisão e pela crítica das principais teses desenvolvidas e defendidas por ele e por Al Farabi. Dentre as linhas de revisão dos caminhos da filosofia, destacaram-se três: a primeira foi a de Al Ghazali, procurando demonstrar por meio da razão a insuficiência da própria razão em questões tais como a existência de Deus e a imortalidade da alma, coisas que, segundo ele, só poderiam ter assentimento por meio da fé. Outra crítica foi a que fez Ibn Khaldun à metafísica, propondo novos caminhos da razão a partir da análise e associação dos movimentos históricos e sociais.

Ibn Rushd encontra-se cronológica e filosoficamente a meio caminho das duas críticas, em oposição simultânea a Al

Ghazali e a Ibn Sina. As discordâncias de Al Ghazali (1058-1111) centraram-se mais nas questões ligadas à natureza de Deus, à eternidade do mundo e à ciência da alma. Em seu *Tabafut al-falasifa* – *A destruição dos filósofos* –, Al Ghazali discordou daquilo que entendia ser o “Deus dos filósofos”, essencialmente intelectual, antes de ser vontade pura a operar de modo onipotente e livre. Segundo ele, a teoria da processão das esferas descrita por Ibn Sina – onde a multiplicidade do mundo seria uma decorrência da unidade do necessário da existência por força de sua natureza intelectual –, constituir-se-ia num sistema fechado e não num ato livre. Além disso, segundo ele, os filósofos também teriam errado quanto ao destino final da alma humana – em desacordo com a verdade revelada – pois negaram a ressurreição do corpo, afirmando apenas a sobrevivência do intelecto, sem provar, de modo algum, que alma não seria um mero acidente do corpo e que, sem a intervenção divina, desapareceria com a dissolução deste.

Para provar a imortalidade da alma, os filósofos teriam aludido ao fato de ser da natureza humana apreender os inteligíveis que são imateriais e universais. Porém, com isso, nada provariam, pois “o conhecimento universal não conhece nada além do particular, pois os universais não são entes reais e só existem no entendimento que os apreende”. O único meio de se aceitar a imortalidade da alma, segundo ele, seria aceitar uma livre intervenção divina. A resposta ponto a ponto a Al Ghazali veio com a obra de Ibn Rushd *Tabafut al-tabafut* – *A destruição da destruição*, a partir da incoerência de Al Ghazali em procurar destituir a validade da análise racional, utilizando-se, ele mesmo, de tal análise.

Ibn Rushd (1126-1198) nasceu em Córdoba, na Espanha, descendente de uma linhagem de juristas



Obra de Ibn Rushd, conhecido como Averróis, datada do século XVI

REPRODUÇÃO

da Espanha muçulmana. Recebeu uma educação abrangente que incluiu a teologia e o direito islâmico, medicina, matemática, astronomia e filosofia. Ibn Tufayl, um de seus mestres, apresentou-o ao califa Abu Yaqub Yussuf, o qual tinha grande interesse pela filosofia e pela ciência. Ibn Rushd foi médico da corte do califa e assumiu, também, a função de jurista que seu pai e seu avô exerceram antes dele.

Parece ter sido logo no primeiro encontro com o califa que, em deferência ao pedido explícito deste, o filósofo aceitou a incumbência de comentar e parafrasear as obras de Aristóteles para explicar claramente o sentido das idéias do mestre grego e torná-las mais acessíveis. Com a morte do califa em 1184, quando Ibn Rushd tinha por volta de 58 anos, subiu ao poder seu filho Al-Mansur, fato que, de imediato, pareceu não mudar a condição privilegiada do filósofo. Ao passar dos anos, parece que Ibn Rushd foi se afastando dos afazeres políticos e passou a se dedicar mais aos trabalhos filosóficos, porém, nesta época, suas posições filosóficas na interpretação do *Alcorão* já criavam tensões com os doutores da lei.

Dez anos mais tarde, em 1194, as pressões aumentaram e Ibn Rushd caiu em desgraça. Em sua própria cidade natal passou a receber injúrias e ataques dos teólogos radicais e da própria população, a ponto de o próprio califa retirar a proteção que lhe era confiada. Al-Mansur, então, ordenou que os seus livros fossem queimados. Ibn Rushd foi exilado em Lucena, pequena cidade ao sul de Córdoba, juntamente com outros estudantes de filosofia e ciências, ao mesmo tempo em que o estudo sobre esses assuntos foi proibido. Em seguida, Ibn Rushd retirou-se ao Marrocos e lá, sem voltar a ver a Espanha, faleceu aos 72 anos. Seus restos mortais foram transferidos para Córdoba, onde foi enterrado. Sua obra lista 92 títulos: 32 comentários e 60 títulos de obras originais dentre os quais astronomia, gramática e medicina. Ibn Rushd comentou a maior parte das obras de Aristóteles com o objetivo de restituir o que acreditou ser o pensamento autêntico do filósofo grego. No ocidente, isto lhe valeu o título de “O Comentador” por excelência, tendo con-



Averróis e Porfírio representados na ilustração do século XVI

tribuído de modo vigoroso na exegese do Estagirita. Além dos comentários, escreveu obras originais em que se destaca a defesa da *falsafa* em vista dos ataques dos teólogos – principalmente de Al Ghazali – e as críticas a Al Farabi e a Ibn Sina, em nome de um aristotelismo puro, do qual eles teriam se afastado.

Defensor da *falsafa* e da escritura, procurou mostrar que a lei religiosa não se opunha à filosofia e vice-versa. É bem conhecido entre os filósofos o modo como desenvolveu a tese de que o texto sagrado possuiria dois níveis de compreensão: o sentido literal e o oculto. O caráter esotérico, segundo ele, seriam as figuras empregadas como símbolos dos inteligíveis, e o esotérico seria aquilo que se revelaria apenas aos homens da demonstração, isto é, os filósofos. Diante da escritura identificou três modos em que a argumentação poderia se apresentar: argumentos retóricos, dialéticos e demonstrativos. Esta divisão tríptica é ilustrada pelos três tipos psicológicos de homem que existiriam frente à letra da escritura: o primeiro tipo corresponderia à grande massa da população, em que não há o menor grau de abstração interpretativa, deixando-se levar apenas pela

retórica; o segundo tipo seria constituído pelos homens dialéticos que trabalham com as hipóteses, mas não chegam a uma clara conclusão sobre as questões; e o terceiro tipo seria o dos homens de julgamento correto, isto é, aptos na arte da filosofia. Desse modo, Ibn Rushd entendeu que os dialéticos, estando a meio caminho das duas posições apenas crêem compreender, mas, por estarem cegamente presos ao dogma, não apreendem o sentido correto, o qual só poderia ser atingido pela ciência demonstrativa e, por isso, tais homens teriam semeado o germe da discórdia no Islã.

Por essa razão, segundo ele, nem os teólogos, nem os literatos, e nem mesmo os partidários do método esotérico seriam capazes de formular as interpretações justas que a fé verdadeira exigiria. Somente os filósofos, portanto, seriam capazes disso. Equivocadamente acabou se atribuindo a Ibn Rushd uma condenação de todas as religiões, quando o ataque restringia-se a algumas correntes teológicas do Islã. O averroísmo latino distorceu essa posição – e muitas outras – atribuindo-lhe a tese de que haveria duas verdades distintas: uma filosófica e uma religiosa. Injustiças parecem ter

O aprofundamento dos estudos se mantém, atualmente, pela continuidade de fixações de manuscritos, edições e traduções das obras clássicas da *falsafa*



Ilustração em cópia persa de obra de Avicena

feito parte de sua história pessoal e também da interpretação de suas teses, como bem lembra De Libera: “Nenhum filósofo terá sido menos compreendido nem mais caluniado do que Ibn Rushd.”

Grande parte de suas obras foram destruídas ainda em Córdoba, mas algumas cópias foram salvas no original árabe, em traduções hebraicas ou mesmo em latim, feitas por judeus que habitavam a cidade, época em que se iniciou a migração de suas obras para o ocidente latino. Ibn Rushd praticamente não teve muitos discípulos ou sucessores no mundo muçulmano, enquanto no ocidente seus discípulos e críticos foram mais numerosos. No horizonte das transformações do pensamento dos latinos, Averróis foi um dos ícones que levou a tradição cristã a reformular muitas de suas bases.

Embora a filosofia não tenha terminado com a morte de Ibn Rushd, costuma-se fixar nesse período o final do período clássico da *falsafa*. Sua continuidade pode ser verificada imediatamente após essa data, por exemplo, a partir da crítica à metafísica desenvolvida por Ibn Khaldun (1332–1406 d.C.) – notadamente em seus *Prolegômenos* – procurando direcionar a especulação a partir da criação de uma nova ciência, fundada na análise da história e das plurais interações sociais dos povos.

Os caminhos que a filosofia escrita em árabe seguiu, a partir de então, não deixam de ser tema de muitas interrogações e incertezas, na medida em que engloba tanto as questões desafiadoras dos caminhos de reflexão do mundo árabo-islâmico em seus contornos atuais, assim como o resgate de raízes e presenças árabes na formação do chamado pensamento ocidental. O aprofundamento desses estudos se mantém, atualmente, pela continuidade de fixações de manuscritos, edições e traduções das obras clássicas da *falsafa*. Universidades na Europa, nos Estados Unidos e em países árabes têm estabelecido intercâmbios. Aqui no Brasil já existem publicações e pesquisas acadêmicas sobre o tema há dez anos.

O mais **ocidental** dos filósofos

Na extensa lista de títulos de comentários às obras de Aristóteles realizados por Ibn Rushd, Averróis, incluíram-se obras originais não só em filosofia, mas em medicina e textos de cunho jurídico, como é o caso do *Fasl al-Maqal*, publicado agora em língua portuguesa pela editora Martins Fontes. Seu título completo pode ser traduzido por “Livro do discurso decisivo e estabelecimento da conexão que há entre a lei religiosa e a filosofia”. O texto é fundamental para a compreensão dos caminhos da filosofia no Islã.

O mais ocidental dos filósofos de língua árabe escreveu esse texto em Córdoba no final do século XII, tempo em que o poder local passava por transformações significativas, pondo em confronto escolas jurídicas da lei islâmica. Nesse sentido, a obra é melhor compreendida dentro desse ambiente histórico e político. A argumentação desenvolvida pelo autor utiliza-se de algumas passagens do *Alcorão* para demonstrar que a filosofia não é apenas permitida na condução interpretativa, mas que o exercício da razão bem conduzida é uma obrigação que a revelação impõe aos homens. O âmbito universal da razão deve incluir, segundo ele, os estudos dos antigos filósofos, anteriores ao surgimento do Islã, admitindo-se os silogismos demonstrativos. No curso rigoroso da arquitetura do texto, as premissas colocadas por Ibn Rushd para discutir, em princípio, a questão pontual da jurisprudência, acabam tendo alcance universal, posicionam o papel da filosofia na formação do homem, ampliando suas conseqüências na organização social e política.

Questão à parte, merecedora de destaque, é a introdução de Alain de Libera. O medievalista – conhecido no Brasil pelas publicações *Pensar na Idade Média* e *A Filosofia Medieval* – fez da filosofia em árabe uma presença constante. Um dos aspectos marcantes de suas



Estátua de Averróis, em Córdoba

teses foi a ampliação da desgastada noção de “filosofia medieval”, incluindo em seus trabalhos não somente textos de cunho cristão e de língua latina, mas descentralizando os núcleos da ciência e da filosofia no período medieval, promovendo a noção de *translatio sudiorum*, interligando os caminhos da filosofia de Bagdá a Paris.

De Libera ocupa-se em boa parte de seu longo texto – 81 páginas – em fornecer uma visão que enterra mitos, desfaz distorções e reconduz o raciocínio do leitor para uma correta compreensão da motivação do filósofo de Córdoba para grafar o Discurso decisivo. O leitor tem um ótimo panorama do cenário da época, das transformações políticas proporcionadas pelos Almôadas e das escolas jurídicas envolvidas na discussão entabulada por Ibn Rushd. Assim, por si só, a introdução de De Libera já satisfaz o leitor. Embora não seja um arabista e nem tenha traduzido o texto, como filósofo, fornece as implicações que as passagens mais importantes suscitam, auxilia na construção do vocabulário e interliga os conceitos em seus diversos horizontes.

É oportuno estabelecer a conexão que há entre a edição brasileira e a edição francesa do texto em questão. A in-

trodução de Alain de Libera não foi feita para a tradução apresentada pela editora brasileira, mas para a tradução francesa realizada por Marc Geoffroy, publicada pela Flammarion em 1996. A tradução de Geoffroy, dentre outras coisas, é mais fiel ao texto árabe do que a tradução de Gauthier, de 1948.

Os esclarecimentos de Geoffroy ao longo das notas e comentários – 147 notas em 40 páginas – na publicação francesa foram suprimidos, dando lugar a referências mais genéricas e destituídas do horizonte filosófico no qual se centra boa parte das questões. Essa perda é uma das conseqüências que a descontinuidade editorial brasileira gerou. A situação não deixa de ser desconcertante. Afinal, De Libera escreveu sua introdução para a tradução de Geoffroy e não para outras. A colagem pode levar o leitor ao engano. No entanto, embora o leitor de língua portuguesa tenha perdido os comentários, as notas e o dossiê da edição francesa, o resultado não chega a ficar comprometido completamente, pois o corpo do texto traduzido para o português está apoiado na tradução de Geoffroy.

Equívocos à parte, do ponto de vista editorial o resultado é favorável, também, na medida em que a publicação é bilingüe. Ressalte-se, enfim, que, por um lado, a perspectiva de debate entre a filosofia e a lei religiosa que o texto de Ibn Rushd apresenta não deixa de desbordar seus limites locais e temporais no qual foi escrito, alcançando diálogos e reflexões atuais no que concerne ao papel da filosofia no mundo árabo-islâmico. Por outro lado, a delimitação mais exata da figura do Averróis latino, esmiuçada por De Libera em sua introdução, complementa a dupla perspectiva na qual um só homem esteve sujeito devido ao destino de seus escritos. Recomenda-se, assim, a leitura desse texto, oportuna publicação, em mais um título a cobrir insistentes lacunas na língua portuguesa a respeito da filosofia escrita em árabe.

MIGUEL ATTIE FILHO