



## O UNIVERSO, A CIDADE E O HOMEM EM AL-FARABI

*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen \**  
*Francisca Galiléia Pereira da Silva\**

“Minha visão, usando o olho da ciência, seguiu o puro segredo do meu pensamento; um clarão lampejou na minha consciência, mais tênue do que a compreensão de uma simples idéia; e fendi a vaga do mar da reflexão, deslizando como desliza uma flecha. Meu coração adejava, tímido de desejo, levado sobre as asas da minha intenção, subindo para Aquele que, se me interrogo a respeito, eu disfarço sob enigmas, sem O nomear”.

(AL-HALLAJ, in CHALLITA, 1973, p.83)

**Resumo:** O pensamento filosófico de al-Farabi pode ser chamado determinante para o desenvolvimento da filosofia dos árabes. Partindo de Aristóteles, o maior filósofo, e utilizando em segunda instância os ensinamentos de Platão, construiu a sua visão, dando especial ênfase à razão humana, para ele o melhor e mais indicado caminho para chegar à compreensão, à verdade – de que a religião é uma simbólica representação - e à felicidade. A dimensão política do homem, a sua vida na cidade, é elaborada a partir do grande princípio da Hierarquia do Ser e da Ordem do Universo.

**Palavras-chave:** Filosofia árabe, Metafísica, Ordem do Universo, o Ser e os seres, a Alma, as nações, a Religião.

**Abstract:** The philosophic thinking of al-Farabi can be called determining to the development of Arabian philosophy. Since of Aristotle, the greatest philosopher and using, in second instance, the Plato’s teaching, he built his view giving special emphasis to human reason, for him the best and most indicated way to arrive until the comprehension, to the truth - of what religion is a symbolic representation – and to the happiness. The man’s politic dimension, his live in the city, is elaborated since the great principle of the Being Hierarchy and the Order of Universe.

**Keywords:** Arabic Philosophy, Metaphysics, Order of the Universe, the Being and the beings, the Soul, the nations, the Religion.

## 1. Introdução

Ao falar sobre o *Universo, a cidade e o homem* em al-Fārābī, ou mesmo quando se refere à reflexão filosófica desenvolvida no mundo árabe medieval, é indispensável saber o contexto e a maneira em que tais reflexões se desenvolveram. Assim, como filósofo ainda pouco conhecido nos dias atuais nas áreas de pesquisa da Filosofia no Brasil, faz-se necessária uma breve explanação sobre a vida de Abū Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarhan ibn Awzalug al-Fārābī, conhecido no mundo latino como Alfarabius ou Avennasar.

Nascido entre os anos de 870-875 nas terras de Jurasam, distrito de 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” (*al-Mu'allim al-tānī*) – sendo Aristóteles o “Primeiro Mestre” – viveu no período da Bagdá Abássida<sup>1</sup>, foi aluno do cristão nestoriano Yuhanna b. Haylan (+ 941) e contemporâneo do grande tradutor, e mestre da Lógica, Abu Bishr Matta (+.940). Vale ressaltar que conhecemos bem pouco da sua vida porque, diferentemente de outros doutos muçulmanos, não deixou uma autobiografia e o grande bibliógrafo Ibin al-Nadim (+.995) que vem uma geração após ele, oferece poucas informações a seu respeito.<sup>2</sup>.

Estudou Medicina – mas nunca a exerceu - Ciências Matemáticas, a Gramática árabe com Abū Bakr al-Sarray, Música – tendo inclusive fabricado um instrumento de que se afirmava que embriagava o espírito -, e foi um dos primeiros teóricos medievais no que tange o estudo da música. Em seus escritos verifica-se a freqüente associação entre estudos da lógica - como possuidora das leis e regras universais - e a gramática - como regras específicas da língua de cada povo. Este assunto é demonstrado na obra *Kitāb al-huruf* (Livro das letras).

No período de transferência do governo do califa al-Muktafi (902-908) para al-Muqtadir (908-932), al-Fārābī deixa Bagdá e vai para Constantinopla, onde se encontrava um núcleo representativo de estudos sobre a filosofia platônica e aristotélica promovido pelo patriarca Fócio. Aqui aprofundou o seu conhecimento dos dois grandes mestres da

---

<sup>1</sup> A era Abássida foi a época de maior desenvolvimento da produção filosófica no Islã. Percorre entre os anos de 750-945/946, tendo os dois primeiros séculos marcados pela mais intensa riqueza intelectual que o Oriente muçulmano e cristão já viram.

<sup>2</sup> Cf. CECILIA MARTINI BONADEO e CLEOPHE\ GERRARI. **Al-Farabi. Em: Storia della filosofia nell'Islam Medievale**, volume primo. A cura de D'ANCONA, Cr. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 2005, p. 381.

filosofia clássica grega, inclusive chegando à conclusão que entre os dois não há grandes diferenças mas uma grande concordância.<sup>3</sup>

Produzindo e desenvolvendo suas principais teorias, al-Fārābī constitui-se 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 ibn Sina (Avicena), e Ibn Rusd (Averroes). Em meio das leituras dos demais filósofos árabes, encontra-se na autobiografia de ibn Sina um comentário, afirmando que só após ter lido o estudo de al-Fārābī a respeito da Metafísica de Aristóteles, pôde entendê-la, mesmo tendo-a decorado pelas repetidas 40 leituras<sup>4</sup>.

### **I. Metafísica, Princípios dos Seres e Ordem do Universo.**

A fim de solucionar os problemas da sua época, al-Fārābī elabora o seu sistema sobre bases que vão da metafísica à política. Neste sentido, o estudo acerca da ordem do universo constitui umas das pedras fundamentais para entender o pensamento farabiano. A compreensão desta ordem se faz indispensável porque, para esse filósofo, só com o conhecimento da estrutura dos corpos celestes pode-se compreender o mundo dos homens. Em outras palavras, é no conhecimento do Universal – que só se dá pela razão humana - que se pode alcançar a Verdade tal como ela é.

A metafísica, os estudos dos princípios dos seres e da ordem do universo foram desenvolvidos por al-Fārābī principalmente nos escritos conhecidos como *al-Siyāsa al-madaniyya* (Política). Neles pode-se perceber uma intensa influência da metafísica aristotélica e de alguma concepção nestoriana quanto à trindade - mesmo sabendo que a percepção farabiana do Ser Primeiro e Intelecto Agente está desprovida de qualquer significação cristã. Tais estudos tratam dos princípios dos seres enquanto seres, e da origem dos acidentes que deles se originam, pois, segundo ele, os princípios que conduzem ao conhecimento não são de outra origem a

---

<sup>3</sup> Cf. **ALFARABI'S PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGE**. Aus dem arabischen übersetzt von DR. FR. DIETERICI. Leiden: E.J. Brill, 1892, p.1-53.

<sup>4</sup> Quanto à biografia de al-Farabi, cf. FAKHRY, Majid. **Histoire de la philosophie islamique**. Paris: Les éditions du Cerf, 1989; FILHO, Miguel Attie. **Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida**. São Paulo: Palas Athenas, 2002; RAMÓN GUERRERO, **Filosofías Árabe y Judia**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001, p.107, e. **La recepción arabe del De Anima de Aristoteles: Al-Kindi y Al-Farabi**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

não ser do conhecimento do princípio do ser. Por isso, a teologia não deve estar separada desta ciência, pois

la teología, como discurso racional acerca de Dios y de las demás sustancias inmatrimales, es sólo una parte de la Metafísica, pero no su objeto único. Pero esto, que es afirmación aristotélica, se refuerza por la influencia neoplatónica ejercida por la *Teología* atribuida a Aristóteles, por que ésta se ocupa precisamente de aquellas cuestiones que al-Fārābī había reconocido en la corriente de su época que criticaba al comienzo de la *Manqāla*<sup>5</sup>.

No que concerne à ordem do universo, pode-se dizer que ela, também, se constitui como uma das pedras fundamentais para entender o pensamento de al-Fārābī. A compreensão desta ordem faz-se indispensável porque, para este filósofo, só a partir do conhecimento da estrutura dos corpos celestes pode ser compreendida a organização da cidade, isto é, o mundo dos homens. Em outras palavras, é por meio do conhecimento do Universal – que só pode ser realizado pela razão humana - que se obtém as normas e regras para governar a sociedade. Assim, no desenvolver do seu pensamento, al-Fārābī segue um trajeto que parte dos princípios dos seres, da Causa Primeira, da criação da multiplicidade, dos corpos celestes, das categorias aristotélicas de matéria e forma até atingir o nível da alma humana e suas potências.

## II.1. Princípios dos Seres

Logo no início do estudo a respeito do universo, al-Fārābī afirma: “os princípios pelos quais se constituem (*qiwān*) os corpos e seus acidentes são de seis classes; têm seis graus máximos e cada grau corresponde a uma classe”<sup>6</sup>, onde o primeiro grau – a Causa Primeira - é uno e os demais são múltiplos, estando a matéria no sexto grau. Nesta graduação, os três primeiros graus - a Causa Primeira, a Causa Segunda e o Intelecto Agente – não são corpos nem estão em corpos, e os demais estão em corpos mas não são corpos, a saber, a alma, a forma e a matéria. Os que são corpos e formam o universo são os corpos celestes, o animal racional, o animal irracional, as plantas, os minerais e os quatro elementos. Neste momento já se verifica a construção de uma ordem hierárquica, onde se delinear a reflexão sobre a filosofia, a revelação, as leis proféticas, bem como a ordem das cidades e a conquista da sabedoria.

---

<sup>5</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofias Árabe y Judía**, p.121

<sup>6</sup> AL-FĀRĀBĪ. **Obras filosófico-políticas**. Tradução, Introdução y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992, p.3.

## II.1.1 O Ser Primeiro

No topo da classificação dos Seres, encontra-se o Ser Primeiro que al-Fārābī definirá como “aquele do qual se deve crer que é Deus”<sup>7</sup>, uma vez que é, antes de tudo, Causa Primeira, incriado, o ser mais perfeito, pois é a perfeição última, completamente distinto de qualquer outro e de onde tudo deriva, sendo impossível que exista mais de um, não havendo outro fora dele. É uno, por isso não é divisível, pois está isento de forma, afinal, a forma é atributo da matéria e ele, o Uno, não é material. Deste modo, também, não se faz composto por partes, pois, se estivesse dividido em partes, haveria um princípio anterior do qual seria advinda a sua existência. Toda a sua essência é o seu próprio ser, desta forma, é um ser em si. Uma vez que não possui matéria, é, por si mesmo, intelecto, “porque o que impede algo a ser intelecto e entender em ato é a matéria”<sup>8</sup>. Sendo puramente intelecto, é também inteligível e entende sua própria inteligência, logo, é inteligente. Destarte, é cognoscente e conhecido, ou seja, “a inteligência que entende é a mesma que é entendida”<sup>9</sup> e, se ser sábio é possuir o conhecimento mais excelente, e, se ele é o mais excelente e se conhece, é, portanto, sábio e da sabedoria mais suprema que não está no outro, mas em si mesmo. Também é belo, uma vez que se trata da perfeição última. E se a beleza produz prazer, este ser experimenta um prazer que nenhum outro é capaz de compreender e, por tamanho prazer que possui, também é possuidor da mais suprema felicidade. Tendo em vista tudo isso, al-Fārābī afirma que o Ser Primeiro também sente um grande amor por si mesmo, pois nele, como já fora explicitado, é onde se encontra beleza, felicidade e prazer mais elevado. Deste modo, “nele o que ama é o amado mesmo e o que admira é o admirado mesmo, é o amado primeiro e o querido primeiro”<sup>10</sup>. Através desses atributos de definição, pode-se perceber a união entre categorias aristotélicas e neoplatônicas.

Tudo isso, argumenta al-Fārābī, só se pode conhecer por analogia, no entanto, qualquer analogia é inferior a tudo o que ocorre no Ser Primeiro. A nossa insuficiência, al-Fārābī atribui ao fato de estarmos ligados à matéria, pois é esta que impede ao homem inteligir até o Ser Primeiro, uma vez que este ser é inteiramente inteligência. Assim, envolvidos com a matéria, distanciamos nossa substância da substância

---

<sup>7</sup> AL-FARABI., **Obras filosófico-políticas**, p.4

<sup>8</sup> AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 21

<sup>9</sup> AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**. p. 21

<sup>10</sup> AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 23

d'Ele. Portanto, é preciso privar-se das ligações com a matéria, se desejar uma maior aproximação d'Ele.

### **II.1.2. Os seres que emanam do Primeiro**

Tendo recorrido sobre o Ser Primeiro, resta, agora, saber como se originam os demais seres, uma vez que o Ser Primeiro tem existência própria. Para isso, al-Fārābī explicita que todos os demais seres surgem do Primeiro através da emanção, ou seja, tudo o que existe emana da existência d'Ele, . Tal emanção não se dá fora do Ser Primeiro, o que significa não haver diminuições ou modificações nele próprio. Além disso, no pensamento farabiano, verifica-se a presença da multiplicidade na unidade. Entretanto, é preciso deixar claro que estes seres não são causados pelo Ser Primeiro, muito menos eles são a finalidade deste Ser, como acontece quando alguém tem vontade de produzir uma arte e depois a contempla por ela ser bela. Nada disso ocorre, porque ele não tem prazer em algo externo à sua essência; por isso al-Fārābī diz que “A finalidade do ser do Primeiro não é a existência das outras coisas, pois elas seriam, então, fins da sua existência e seu ser tenderia para outra coisa fora de si mesmo” <sup>11</sup>. Logo, ele existe por razão de si mesmo e tudo mais existe a partir dele.

No interior do Ser Primeiro, a emanção ocorre de forma hierarquizada, começando do ser mais perfeito até o ser menos perfeito. No primeiro nível da emanção, encontra-se a Causa Segunda que também é incorpórea, não está limitada pela matéria e conhece sua própria inteligência e a do Ser Primeiro.

As Causas Segundas, embora estejam constituídas em graus, contém, cada uma delas, uma substância em si mesma, podendo, do seu ser, originar um outro, não necessitando, para isso, algo externo, pois tudo o que são se deve ao Ser Primeiro. São inteligências e, por isso, se conhecem e também ao Ser Primeiro, onde, para entendê-lo, só necessitam buscá-lo em si mesma. Em linhas gerais, não produzem movimento algum nem tendem à coisa alguma. Entretanto, ao falar das Causas Segundas, faz-se necessário explanar acerca dos corpos celestes, pois eles têm suas substâncias, causas e existência decorrentes delas.

A existência de cada corpo celeste corresponde a uma Causa Segunda, logo, o número do primeiro corresponde ao número da segunda. São as Causas Segundas, os seres espirituais, os anjos e outros

---

<sup>11</sup> *Op.cit.*, p.23

semelhantes chamados, usualmente, por intelectos. A respeito dessa denominação de “anjos”<sup>12</sup>, Ramón Guerrero destaca que os mulçumanos traduziram por “anjos” o termo “deuses” dos escritos gregos, e assim também o faz al-Fārābī, quando transforma em “anjos corânicos” os “deuses” da metafísica grega - o que poderia ser um vestígio da intenção desse filósofo em tomar estas figuras da religião como símbolos da Verdade filosófica<sup>13</sup>.

São nove os corpos celestes e seguem, hierarquicamente, a seguinte ordem: a esfera do primeiro céu, das estrelas fixas, de Saturno, de Júpiter, de Marte, do Sol, de Vênus, de Mercúrio e da Lua. Tal hierarquia se deve ao fato de que cada uma dessas esferas origina a posterior até chegar ao décimo nível, onde está situado o Intelecto Agente, último na seqüência dos intelectos<sup>14</sup>. Portanto,

a mais elevada das causas segundas constitui aquele grau do qual se segue a existência de cada um do primeiro céu; da mais inferior delas se segue a existência da esfera na qual está a lua; de cada uma das intermediárias entre estas se segue a existência de cada uma das esferas que existe entre aquelas esferas<sup>15</sup>.

Continuando, al-Fārābī afirma que os corpos celestes estão providos de duas substâncias: um substrato e uma alma - sendo esta última aquela parte do intelecto em ato, isto é, uma pequena parcela do Ser Primeiro. Dessa forma, as substâncias desses corpos constituem o começo dos graus da imperfeição, pois, para que tais corpos venham a se tornar em ato o que já são em potência, necessitam de um substrato, fazendo-se semelhantes aos compostos de matéria e forma. Portanto, os corpos celestes não são suficientes para que deles proceda algo distinto e nem podem emanar um outro ser fora da sua substância. Esses corpos permanecem, então, num incessante movimento.

---

<sup>12</sup> Esta tradição de considerar o *eidos* platônico e os *logoi* estóicos como anjos foi iniciada por Fílon de Alexandria

<sup>13</sup> Cf. AL-FARABI, **Obras filosófico políticas**, p. 5, nota 117.

<sup>14</sup> O termo “intelecto” aparece, freqüentemente, ao longo de toda filosofia farabiana. Não obstante, este termo acaba por possuir diferentes significados. A fim de esclarecer as diversas concepções que este termo possui, al-Fārābī compôs a obra *Risāla fi ma’ānī al-’aql* (Epístola sobre os significados do intelecto), onde irá demonstrar os seis significados em que ele é utilizado, são eles: meios pelos quais o homem reflete, sendo uma faculdade humana; aquilo que é claro a todo homem, significado utilizado pelos teólogos; as quatro demais concepções, correspondem as formuladas por Aristóteles ao longo de suas obras. Cf. RAMÓN GUERRERO, **Filosofias árabe e judía**, p.129.

<sup>15</sup> AL-FARABI, *op. cit.*, p.4.

Já no que diz respeito aos seres que estão abaixo dos corpos celestes, al-Farabi explica se encontram no limite da perfeição, pois só recebem a substância em potência e não em ato, ou seja, só possuem a matéria primeira. Por não possuírem substância em ato, devem mover-se até alcançá-la. Entretanto, pela inferioridade que constitui o seu ser, só alcançam a perfeição se for por meio de um elemento externo, neste caso o Intelecto Agente, a fim de que “ambos, conjuntamente, aperfeiçoem a existência das coisas que existem abaixo do corpo celeste”<sup>16</sup>.

Em relação aos corpos materiais, como fazem parte do sistema, carregam uma pequena parcela do inteligível: a alma. A alma, por sua vez,

[...] desempenha uma função muito importante como principio, já que ela é a que serve de vínculo de união entre os seres emanados e a fonte de sua emanção [...] é o motor que impulsiona, dinamicamente, os seres, de modo que, sem ela, o universo seria imóvel e estático<sup>17</sup>.

Quanto à diversidade dos corpos, al-Fārābī distingue as almas nas seguintes categorias: as almas celestes, dos animais racionais e dos animais irracionais.

### **II.1.3. As faculdades da alma**

As almas dos animais racionais se subdividem em faculdade racional, apetitiva, imaginativa e sensível. A distinção entre cada uma destas faculdades mostra que a faculdade racional é a mais elevada do homem, pois é a responsável pela constituição teórica e prática dele; é onde é feita a distinção entre os hábitos bons ou ruins e ações boas ou más, bem como sobre o que se deve fazer ou não. O homem, então, passa a se constituir de uma parte teórica e de uma prática. Na teoria, o homem adquire conhecimento e, na prática, o homem pode agir por meio da técnica advinda do exercício das artes e ofícios ou de forma reflexiva, quando medita acerca das ações em determinadas atividades. Em outras palavras, é pela faculdade racional que é o homem se entende, e pela qual, pela interferência do Intelecto Agente, pode vir a se transformar em intelecto em ato, não necessitando, para isso, de nenhum órgão corpóreo. Atingindo o nível do Intelecto Agente, o homem se tornará semelhante àquelas coisas de que está separado e passa a se entender como intelecto – tornando-se inteligível enquanto se entende. Assim, prossegue al-Fārābī, “nele, o inteligente, o inteligível e o intelecto são uma só e mesma

---

<sup>16</sup> *Op.cit.*, p.29.

<sup>17</sup> GUERRERO, 2001, p.124.

coisa”<sup>18</sup>. Chegando ao grau do Intelecto Agente, se conquista a felicidade perfeita.

Enquanto isso, na faculdade apetitiva estão situadas as inclinações humanas que consistem nos desejos, nas vontades, nos sentimentos de amor, ódio, repulsa, amizade e todas as outras afecções da alma; na faculdade imaginativa<sup>19</sup> se mesclam as imagens e as sensações advindas da faculdade sensível - sendo algumas dessas composições ou separações verdadeiras ou falsas – situando-se entre o racional e o sensível; e, na faculdade sensível, se percebem os objetos sensíveis através dos cinco sentidos.

Entretanto, não se deve esquecer que, como disposições para apreender as coisas, as faculdades da alma necessitam de seus objetos para se atualizarem, ou seja, a faculdade sensível necessita de objetos sensíveis<sup>20</sup> e a faculdade racional, de objetos inteligíveis. Quanto a esta última, não pode ser esquecido o papel do Intelecto Agente e sua relação com o homem.

#### II.1.4. O Intelecto Agente

O Intelecto Agente é, entre os seres do sistema cosmológico, o que al-Fārābī dedica maior atenção quando relaciona o homem, a cidade e a conquista da felicidade com o universo. Esta afirmação pode ser demonstrada na seguinte passagem: “a função própria do intelecto agente é ocupar-se do animal racional e procurar que alcance o mais elevado grau de perfeição que cabe, ao homem, trabalhar: a felicidade suprema; é dizer, fazer com que o homem chegue ao grau do intelecto agente”<sup>21</sup>. A conquista da felicidade, ou seja, a elevação até o Intelecto Agente, ocorre quando o homem se distancia, cada vez mais, da matéria ou acidente, e tal distanciamento só ocorre quando é aprimorada pela

---

<sup>18</sup> AL-FARABI, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. p. 170.

<sup>19</sup> Em *Filosofía árabe y judía*, pode-se encontrar o seguinte comentário a respeito da faculdade imaginativa: “Es la función que al-Fārābī llama ‘imitación’, por la que puede representarse en imágenes la verdad metafísica y transformarla 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 facultad”. (GUERRERO, p.128.)

<sup>20</sup> A respeito disso, Rafael Ramón Guerrero afirma: “Para al-Fārābī, el problema del conocimiento, como em Aristóteles, se resuelve de una manera completamente empírica: sin los sentidos no es posible conocer nada, porque la sensación es la base de nuestros conocimientos”. In. GUERRERO, 2001, p.127.

<sup>21</sup> AL-FARABI, *La recepción árabe del De Anima*, p. 202.

faculdade racional, exercendo o movimento de purificação e conquistando, assim, a felicidade.

A ação exercida pelo Intelecto Agente no homem, a partir da faculdade racional, é semelhante à função que a luz exerce sobre a visão: tornar em ato algo que ainda está em potência. Tal analogia pode ser feita também quanto à categoria da matéria e forma, isto é, como sem a forma a matéria pode se transformar até em seu contrário, a mesma coisa pode ocorrer com a faculdade racional: quando “informada” pelo Intelecto Agente pode, a partir dele, entender e alcançar a Verdade, a felicidade; porém, sem ele, pode tornar-se ignorante, não conseguindo, por isso, atingir o mesmo fim.

Em suma, pode-se dizer que, em al-Fārābī, o intelecto possui uma interferência no homem ao mesmo tempo que é governante, causa do mundo terrestre, possuindo, assim, um caráter psicológico, gnosiológico, político, metafísico, sendo o elo entre o homem e a perfeição suprema, fazendo-o conquistar a felicidade.

Nesse processo de elevação ao nível do Intelecto Agente, o homem não deve esquecer que “pertence àquelas espécies de animais que não podem consumir seus assuntos necessários nem alcançar o melhor de seus estados se não é por sua associação em comunidades em um só território”<sup>22</sup> visto que, sozinho, não consegue superar as dificuldades da vida que só com a união das habilidades existentes em cada homem podem ser superadas. Por isso, é necessário pensar sobre a organização das cidades e a forma pela qual ela pode se tornar perfeita. Dessa forma, explica al-Fārābī, as organizações podem ser grandes - como as associações das nações - média - como as nações - e pequenas - como as cidades. Referindo-se a esse comentário de al-Fārābī, Ramón Guerrero chama atenção<sup>23</sup> para os escritos da Política de Aristóteles, onde este fala em três classes de associações: a aliança militar (*summachia*), a nação (*ethnos*) e a cidade (*polis*).

## II. Das Nações

Continuando, al-Fārābī vai asserir que o que diferenciam uma nação da outra são os níveis e hábitos que cada uma possui, bem como a língua pela qual a população se expressa (dado que será alvo de um dos

---

<sup>22</sup> Al-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p.45.

<sup>23</sup> Al-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, nota 205, p.45.

seus escritos, a saber, o *Kitāb al-hūruf* - Livro das Letras). Num primeiro momento, al-Fārābī atribuirá essas dessemelhanças à

diferença das partes dos corpos celestes que estão em face a elas, a saber, a esfera primeira e a esfera das estrelas fixas, e, em seguida, da diferença das posições das esferas inclinadas em relação as partes da terra e a proximidade ou distancia que os advém<sup>24</sup>.

São os corpos celestes que causarão as diferenças territoriais das nações que, por sua vez, se reproduzem nos elementos naturais como a água, o ar e, por conseguinte, nos alimentos, nas espécies de animais irracionais... Todos estes elementos também determinarão a formação do homem, tanto no que diz respeito aos hábitos naturais como nos níveis de caráter, ou seja, em tudo isto existe uma intensa influência da ordem do universo; isto quer dizer que a hierarquia das cidades e dos seus níveis de perfeição obedecem à hierarquia cósmica. Entretanto, comenta Dalila Taib,

lo importante del pensamiento de al-Fārābī es que nos muestra que la felicidad es posible en toda la tierra a condición de que los individuos se ayuden y trabajen de una forma virtuosa. La felicidad se encuentra tanto en el Estado y las naciones como en la Humanidad<sup>25</sup>.

A partir das particularidades de cada nação, que será regida pelos corpos celestes, al-Fārābī distingue as diversas formas de organização das cidades. Estas podem ser virtuosas, ignorantes, imorais (*Al-mādina al-fāsiqa* – cidade que “toma o mau caminho”) e do erro (*Al-madina al-dālla*).<sup>26</sup>

No entanto, o propósito de al-Fārābī, na explanação acerca das diferentes formas em que se organizam as cidades, é a distinção que se deve fazer entre elas e a Cidade Virtuosa, organização por meio da qual o homem adquire a felicidade; afinal, “esta perfeição suprema, que é a felicidade, unicamente pode, ao homem, obtê-la com a ajuda de seus semelhantes, quer dizer, só se fazer parte de uma sociedade”<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> *Op.cit.*, p.46.

<sup>25</sup> TAIB, Dalila. **La Cidade Ideal: Una Lectura de Al-Farabi**. Banco de dados. Disponível na Internet. [http://www.verdeislam.com/vi\\_06/VI\\_612.htm](http://www.verdeislam.com/vi_06/VI_612.htm). Acessado em:14 de mar. de 2007. p.4.

<sup>26</sup> AL-FARABI, **Obras filosófico-políticas**, p. 76.

<sup>27</sup> GUERRERO, Rafael Ramón. El compromiso político de Al-Fārābī ¿Fue un filósofo *ṣīʿī*? **Actas de las II Jornadas de cultura Árabe e Islámica (1980)**. Madrid: Instituto Hispano-árabe de cultura, s/informações, 1985. p.468.

### III. Do homem e da felicidade

Após discorrer sobre a ordem do universo, os seres inteligíveis, e as diferentes associações e cidades, al-Fārābī fala sobre o homem. O homem, para este filósofo,

em contraste com os outros animais [...] não se torna perfeito simplesmente por meio dos princípios naturais que estão presentes nele, e, em contraste com os seres divinos, não é externamente perfeito, senão que deve alcançar sua suprema perfeição por meio da atividade, procedendo, a partir do entendimento racional, a deliberação e escolhendo entre as varias opções que a razão lhe sugere<sup>28</sup>

pois é o único ser, neste mundo, que possui a faculdade racional, sendo, por isso, o único passível a alcançar a perfeição, isto é, o único que pode ascender ao inteligível.

Somente por meio da faculdade racional, que se configura como a faculdade mais importante – pois é ela que faz o homem diferente dos demais seres sublunares -, o homem adquire a felicidade. Em linhas gerais, é por esta faculdade que o homem obtém os conhecimentos e os inteligíveis advindos do Intelecto Agente, podendo, então, alcançá-lo e tornar-se como aquelas coisas que dele estão separadas. Desse modo, tem-se o Intelecto Agente como um ser em ato que possibilitará ao homem inteligir, levando-o à reflexão e meditação, conduzindo-o até à felicidade suprema.

Em se falando de felicidade, al-Fārābī a concebe como o bem absoluto cujos meios para atingi-la já constituem, de alguma forma, um bem, enquanto o seu oposto está sendo considerado um mal o seu oposto. Assim, o que diferencia uma atividade nobre de uma inferior é a capacidade que esta possui de dirigir o homem à felicidade. Contudo, o caminho para a felicidade se origina de duas formas: por natureza ou por vontade; assim, o bem e o mal podem ser levados ao homem por natureza ou por vontade. Por natureza, têm-se os materiais que derivam dos corpos celestes e que formam os elementos naturais, e, quanto às vontades, estas se dão, exclusivamente, ao homem que irá conduzi-las por meio das faculdades da alma, a saber, a racional prática, a racional teórica, a imaginativa, a apetitiva e a sensitiva.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> MAHDI, Mushin. ALFARABI. In: STRAUSS, Leo y CROPSSEN, Joseph. (Org.). **Historia de la filosofia política**. México: Ed. Fondo de cultura económica, 1987. p.208.

<sup>29</sup> AL-FARABI, Abu Nars. **El Camiño da Felicidad**. Tradução, Introdução y notas de Rafael Ramon Guerrero. Madrid: Trotta, 2002, p. 48.

Da faculdade apetitiva e sensitiva surge a vontade (*irâda*), que é, num primeiro momento, um elemento exclusivamente corporal. Após estas duas faculdades serem atualizadas, surge uma outra que procede 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, a vontade exclusiva do homem, podendo guiá-lo, ou não, à felicidade. Entretanto, quando o homem se deixa conduzir pela faculdade racional, praticando, assim, boas ações até torná-las um hábito - “por ‘hábito’ quero dizer que seja tal que seu desaparecimento seja impossível ou muito difícil”<sup>30</sup>. – ele se aperfeiçoa na busca da felicidade.

Sabendo que o fim de todo homem é a felicidade, deve-se, então, saber como conquistá-la. Tal conquista só é possível quando o homem recebe os primeiros conhecimentos do Intelecto Agente<sup>31</sup>, porém, nem todo homem o recebe, pois cada um obtem, por natureza, suas faculdades de forma diferente. Por isso, “uns não podem receber, por natureza, nenhum dos inteligíveis primeiros; outros podem recebê-los, mas de forma distinta, como os loucos; outros, enfim, podem recebê-los tal como são”<sup>32</sup>, logo, só quem tem a natureza humana sã pode alcançar a felicidade.

Entretanto, mesmo aqueles que têm uma natureza sã possuem disposições diferentes para receber determinados inteligíveis. Assim, cada pessoa desenvolve capacidades específicas, ou, mesmo sendo as mesmas capacidades, desenvolve-as de maneira diferente. Ninguém, afirma al-Fārābī, é forçado a cumprir tais disposições, no entanto, cada um está preparado para atualizar determinadas faculdades que podem ser realizadas de maneira fácil, se não houver nenhum impulso externo que obrigue a fazer o contrário; neste caso poderão até ser realizadas, mas a custo de grandes dificuldades. Por isso, o melhor a se fazer é evoluir nessas disposições naturais e, a partir delas, atingir as últimas perfeições.

Neste sentido, al-Fārābī demonstra que os homens se distinguem entre si por graus, e tal gradação se dá pela capacidade que possuem de conhecer as coisas, devendo ser também considerados os diferentes

---

<sup>30</sup> AL-FĀRĀBĪ, Abū Nars. **El Camino de la felicidad**. p.51.

<sup>31</sup> Cf. GUERRERO, Ramon Rafael. **El Intelecto Agente en al-Fārābī. Un comentario a su Epístola sobre el Intelecto**. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, Madrid., nº. 9, 2002, p. 19-31.

<sup>32</sup> GUERRERO, Ramon Rafael, **La recepción árabe del De Anima de Aristóteles**, p.50.

regimes políticos de que fazem parte e as formas de que foram educados, podendo, por meio da educação, instrução e ensinamentos, aprimorar tais capacidades. Com isso, aqueles educados de maneira excelente são superiores àqueles que se educam de forma menos excelente, bem como aquele que tem maior capacidade de descobrir muitas coisas é superior àquele que pode descobrir poucas coisas. Por isso, pode-se distribuir os homens 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 eles e aceitam os seus juízos; e 3. os que conhecem por meio de símbolos que se adequarão aos diferentes níveis de compreensão.

É importante apresentar que esta posição está diretamente relacionada à conquista da felicidade pelo homem, pois, quando al-Fārābī elabora uma distinção entre as disposições naturais dos homens, ele pretende dizer que “nem todo homem pode, por natureza, conhecer, espontaneamente, a felicidade nem as coisas que deve fazer, senão que, para isto, necessita de um mestre e de um guia”<sup>33</sup>; e este dará instrução e motivação para fazer aquilo que conduz o homem a tal fim. O mestre será o governante, aquele que é capaz de conduzir ao que é necessário para a conquista da felicidade que se efetivará na Cidade Virtuosa.

## V. Da Religião e da Imaginação.

Neste sentido, 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 impõe-se para al-Fārābī como o caminho que conduz o homem à Verdade e, conseqüentemente, à felicidade. No entanto, alguns “por disposição natural ou por costume, não tem a capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento do filósofo]”<sup>34</sup>, em outras palavras, nem todos conseguem atingir a Falsafa – a filosofia - sendo necessário de uma outra via para que tal fim seja alcançado. Nesse momento, 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. Desta forma a faculdade imaginativa

É a função chamada por al-Farabi de “imitação”, porque é capaz de representar em imagens a verdadeira metafísica e transformá-la em

---

<sup>33</sup> GUERRERO, Rafael Ramon, **La recepción árabe del *De Anima de Aristóteles***, p.52.

<sup>34</sup> GUERRERO, Rafael Ramon. **La recepción árabe del *De Anima*** de Aristóteles, p. 60.

símbolos. Assim sendo, a imitação é um conhecimento imperfeito que a imaginação consegue dos inteligíveis. Para realizar esta operação, a imaginação precisa da ajuda do intelecto agente, que atualiza a potencia desta faculdade.<sup>35</sup>

O que deve ser entendido é que estes símbolos que al-Fārābī coloca como produtos da faculdade imaginativa formam, segundo ele, o universo da Religião, logo, além da Filosofia, tem-se a Religião como forma de alcançar a Verdade, entretanto por esta via, a Verdade não é atingida de forma direta. Assim, a Religião terá um novo sentido na filosofia farabiana. A esse novo caráter religioso, Ramón Guerreiro, resumirá da seguinte forma:

A Religião, entretanto, somente é uma representação simbólica da verdade, realizada pela faculdade imaginativa, e por isso a sua função imitativa é de suma importância no profeta, no legislador e no filósofo que governa a cidade, porque é por meio dela se dá a conhecer ao povo os princípios dos seres e da felicidade.<sup>36</sup>

Neste sentido, al-Fārābī explica que, dada a diferença cultural de cada povo, existirá uma quantidade de símbolos mais conhecidos e de acessível visualização para cada um deles, a fim de constituírem sua doutrina religiosa. Por isso, ele demonstra que a Religião é um dado específico de cada povo, enquanto a Filosofia se comporta como saber universal.

Todo este pensamento vem atrelado à tentativa de resolver os problemas sociais da época em que vivia, pois, uma vez envolvido pela freqüente ameaça de fragmentação do Império Islâmico, por conta dos diferentes povos que se encontravam sob o mesmo teto, se procurava uma forma de encontrar e confirmar algo que pudesse estar presente em todas as culturas que ali se encontravam e que se mantivesse a unidade do império. Neste viés, a razão seria este fator universalmente aceitável, sendo necessário que esta racionalidade estivesse focada no bem supremo. Em resumo, al-Fārābī argumenta:

Quem tende à 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 aceita e tende a elas assim, são os crentes<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> GUERRERO, Rafael Ramon, **Filosofia árabe e judía**, p. 128.

<sup>36</sup> AL-FARABI. **Obras Filosófico-Políticas**, p. 60, nota 231.

<sup>37</sup> AL-FARABI, **Obras Filosófico-Políticas**. p.61

Assim, compreender o pensamento farabiano é progredir na descoberta de um mundo e de uma cultura ainda pouco conhecida entre os estudos filosóficos ocidentais. Por isto, é inevitável o questionamento sobre as bases em que fundamentamos nossos pensamentos. E, sempre tendo em mente que a reflexão filosófica não está encerrada num tempo e num espaço, o que pode ser explicitado, sobre filósofos com o perfil de al-Farabi, é a riqueza e a criatividade, além da visível preocupação com a realidade, o que remete a reflexão filosófica e a inquietação diante dos fatos.

*\*Prof. Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen*

Doutor em Filosofia pela PUC do Rio Grande do Sul, LD em Filosofia Antiga e Mestre em Filosofia pela UECE e Professor do ITEP

*\*Francisca Galiléia Pereira da Silva*

Mestranda em Filosofia no Curso do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE