

A FILOSOFIA ÁRABE MEDIEVAL TERIA UMA FILOSOFIA DA RELIGIÃO OU PARA A RELIGIÃO?

*Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva**

“No creo en las razas puras, ni en Oriente Medio ni en otra parte. Al contrario, estoy convencido de que el mestizaje me enriquece y enriquece mi cultura. Es el Otro el que me exige sin cesar que sea un arabe, por supuesto, segun su propia definicion de arabidad”¹.

Resumo

Tendo como ponto de partida a análise do desenvolvimento do Islã e da recepção do pensamento filosófico grego no mundo árabe medieval, pretende-se discutir acerca da existência, ou não, de uma filosofia da religião no pensamento filosófico islâmico. Para tanto, atenta-se para o modo em que se deu a inserção dos textos filosóficos gregos nos centros de tradução e interpretação árabes e que, portanto, foram fundamentais no cenário de estabelecimento da tradição filosófica islâmica. Somente assim poderão ser observadas as características centrais que a filosofia árabe adquire no contexto da expansão do islamismo, de maneira a verificar se ela possui um *status* de independência ou dependência dos propósitos religiosos. Isto é, se pode ser encontrada nela uma filosofia da religião ou uma filosofia para a religião.

Palavras-chave

Filosofia. Religião. Falsafa. Islã.

Abstract

Starting analysing the process of Islam's development and the reception of Greek philosophical thought in the medieval Arab world, we intend in this paper to discuss the existence or not of a philosophy of religion in Islamic philosophical thought. Therefore, the way in which the Greek philosophical texts were inserted in the centers of Arabic translation and interpretation is considered because it was fundamental in the scenario of establishment of the Islamic philosophical tradition.

¹ DARWISH, Mahmud. Cánticos en medio del desierto, Em: *Poesía árabe. Muestra de 16 poetas. Antología, Medio Oriente*. Santo Domingo: Biblioteca Digital, 2008.

In this way, it can be observed the central characteristics that Arab philosophy acquires in the context of the expansion of Islam and verify if the *falsafa* has a status of independence or dependence of the religious purposes. In other words, if we can find in th islamic context a philosophy of religion or a philosophy for religion.

Keywords

Philosophy. Religion. Falsafa. Islam.

Introdução

Iniciando pela consideração do contexto do desenvolvimento do Islã, verifica-se que os primeiros califas que sucederam a morte de Mohammad se empenharam na tentativa de manter a unidade e, concomitantemente, a expansão do Império islâmico. Para tanto, encontrava-se no elemento religioso, isto é, na religião pregada pelo Profeta, o ponto central que garantia uma força ideológica para a formação de um exército vitorioso e, ao mesmo tempo, uma base identitária entre os povos árabes. No período Abássida (750-1258) - no qual se estabelece o chamado Islã internacional² -, verifica-se, entretanto a necessidade de uma reflexão mais profunda a respeito do Islã. Afinal, em virtude da expansão que aumentou, consideravelmente, com o califado Abássida, outros povos passam a conviver com os árabes. Novas relações são, portanto, estabelecidas, há uma reconfiguração das antigas tradições tribais, um crescimento material e cultural que exige, antes de tudo, que se firmem as bases da religião que se desenvolvia.

Passa a ser central o propósito de fundar um sistema no qual árabes e não árabes pudessem conviver de maneira a serem evitadas as crises culturais, políticas e religiosas no interior da comunidade islâmica. Houve, por esta razão, uma grande abertura para a recepção do conhecimento de outras culturas e que pudesse contribuir para o estabelecimento de um organismo político harmônico. Ademais, vale ressaltar que, como não possuíam uma tradição, uma história unificada (dado que os povos árabes, antes do advento do Islã, eram distribuídos em variadas tribos nômades) da qual pudessem lamentar prováveis perdas, os árabes islamizados não só admiravam as riquezas culturais vindas de outras regiões como era comum a exaltação ao conhecimento³. Sendo assim, não havia uma ruptura com a produção intelectual dos povos conquistados, mas a sabedoria que

² Cf. HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³ No Corão, encontram-se inúmeras passagens que ressaltam a importância do conhecimento. Para citar um caso, tem-se: "Todo aquele que for agraciado pelo conhecimento, sem dúvida terá logrado um imenso bem". (2:269).

“vinha de fora” era, aos poucos, acrescentada à cultura do império em expansão.

Nesse sentido, os califas se empenhavam em obter textos gregos desde Bizâncio, selecionando-os de acordo com os interesses próprios da comunidade religiosa em processo de emancipação. Sobre isto, Goulet informa um dos modelos de seleção dos textos adquiridos com o seguinte relato:

Pour l'attitude des conquérants arabes, on connaît la légende rapportée par Ibn al-Qifti à propos de la bibliothèque d'Alexandrie: consulté par 'Amr ibn al-'As, le général arabe qui avait conquis l'Égypte (en 642), 'Umar ibn al-Hattab, chef des croyants, aurait répondu: «Pour les livre dont tu nous as parlé, s'il s'y trouve quelque chose qui soit conforme au Livre de Dieu (le Coran), le Livre de Dieu nous permet de nous en passer: s'il s'y trouve quelque chose qui lui soit contraire, ils sont sans utilité; procède donc à leur destruction ⁴.

A Filosofia teve, pois, de início, a necessidade de se adaptar aos interesses dos dogmas do Islã que, ao receber os escritos filosóficos gregos, contavam apenas com 150 anos de existência. Teve que servir como embasamento para a reflexão sobre a pluralidade cultural que convivia em um mesmo espaço religioso, de modo que é preciso questionar se o ambiente religioso-político islâmico do início da *falsafa* (filosofia entre os árabes) propiciaria a formação de uma filosofia da religião ou se é mais apropriado afirmar que o pensamento filosófico esteve sempre a serviço da religião islâmica. Para responder a tal questão, no entanto, não deve ser esquecido o fato de que, além da Filosofia, havia também uma modalidade de pensamento que já refletia acerca dos dogmas religiosos e das interpretações do texto corânico: o *Kalam*.

Kalam

O *Kalam* (*discurso* ou *dialética*) é, como acentua De Libera, uma maneira de “teologia islâmica” que se desenvolve a partir do século VIII, ganhando “[...] sua vitalidade das suas dissensões entre as escolas, dos atritos entre as seitas das discussões com, ou contra, os adeptos de outros credos existentes em terras do Islã – em particular, os cristãos nestorianos e jacobitas”⁵. Alicerçando-se, primeiramente, com os materiais existentes no

⁴ GOULET, Richard. La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs, Em: D'ANCONA, Cristina (org.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2007. pág. 32.

⁵ LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. pág. 91.

interior da própria cultura árabe⁶, ele surgiu como resposta a *Zandaqa*, que se caracterizava por possuir uma intensa crítica à religião, à revelação, à profecia e à representação corânica da divindade, sendo, portanto, uma destacada ameaça à integridade da doutrina islâmica. Identificados como racionalistas radicais, os *zanādiqa* atribuíam um valor supremo à razão, firmando-a como a única maneira de alcançar a verdade – não a religião.

De acordo com Ramón Guerrero, os *zanādiqa* negavam “[...] toda concepción religiosa, revelada o mística por ser fruto del irracionalismo”⁷, fazendo com que o Kalam, assumindo a resistência, tenha que “[...] recurrir a la razón griega, con el fin de defender la fe con las mismas armas con que era atacada, esto es, por medio de la razón. La teología se convirtió en un mero método dialéctico (...) trataba sólo de convencer y triunfar en cualquier asunto sobre el que se disputase”⁸. Deste modo, uma das características do *mutakallimun* (isto é, dos adeptos do *Kalam*) era a utilização das premissas filosóficas gregas para pensar (ou repensar) os dogmas do Islã, sistematizando os dados da revelação e da tradição⁹.

Entre os teólogos do Islã, destacam-se os *mutazilíes*, de modo que a *Mutazila* (isolados) era considerada como a verdadeira escola teológica no interior do mundo islâmico e escola oficial dos sunitas. Voltados para a pretensão de elaborar outra leitura do Corão, os *mutazilíes* argumentavam que somente por meio de uma abordagem racional seria possível distinguir a verdadeira revelação da fantasia¹⁰. Não descartavam, de modo algum, a autoridade da Escritura e visavam, sobretudo, a dar uma característica mais racionalista de Deus. Por esta razão, a Lógica e a Filosofia gregas se configuravam como aliadas fundamentais, oferecendo-lhes força e sofisticação no pensamento que pretendiam defender. Por esta razão, eram vistos como os “teólogos racionalistas do Islã”.

À medida que foram perdendo espaço e consistência, entretanto os *mutazilíes* passaram a se tornar vítimas de perseguições e discriminações sendo, inclusive, acusados de heresia. Apesar das perseguições, o período em que desenvolveram suas teses é considerado como o de maior formalização do pensamento islâmico (nos séculos VII e X), no qual está um elevado

⁶ É importante é destacar que o Kalam se relaciona tanto com a comunidade muçulmana quanto com a judaica.

⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles*: Al-Kindi y Al-Fārābī. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992. pág. 29.

⁸ *Op. cit.*, pág. 28.

⁹ Cf. ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes*: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athenas, 2002. pág. 50.

¹⁰ Sobre esse tema, cf. ELIAS, Jamal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: ed.70, 2003.

número de traduções e comentários da Filosofia grega no mundo árabe. Com um maior contato com os textos filosóficos, viu-se, então, surgir linhas de pensamento que, com convergências e divergências entre si, buscavam pensar o islamismo de modo a conter as ameaças de fragmentação do império que crescia. É neste momento que a *falsafa floresce* e mostra sua potência.

Falsafa

Um estímulo, ou como se pode arriscar em dizer, um “chamado” para a leitura, tradução, estudo da Filosofia e consequente compreensão do Islã, com base em categorias filosóficas, pode ser encontrado no profético sonho de al-Ma'mun (786-833). De acordo com o que é relatado por al-Nadim no *Fihrist*, al-Ma'mun, em sonho, teria dialogado com Aristóteles acerca da natureza do bem. No diálogo, observa-se a seguinte narrativa:

Isto me alegrou e eu lhe disse: ó sábio, vou te interrogar; ele me disse: interroga. Disse-lhe: que é o bem? Respondeu-me: o que está bem segundo a razão. Disse-lhe: e depois? Respondeu: o que está bem segundo a lei divina. Disse-lhe: e depois? Respondeu: o que está bem aos olhos do vulgo. Disse-lhe: e depois? Respondeu: depois não há depois¹¹.

Após o sonho, o califa se propôs reunir sábios, filósofos e teólogos, de maneira a incentivar o aumento de interesse pela Ciência e Filosofia gregas¹². Afinal, como bem se encontra nas respostas de Aristóteles ditas no sonho de al-Mam'um, a razão tem primazia na conquista do bem em relação à lei divina. Esta primazia da razão, à primeira vista, poderia representar um conflito com o papel da religião no interior do mundo islâmico. De acordo, porém, com al-Jabri, uma das justificativas centrais da exaltação do pensamento racional, por parte do califado árabe de al-Mam'um, é a elaboração de uma arma potente o suficiente para rebater a forte ideologia produzida pela aristocracia persa¹³. Trata-se do fato de que tal aristocracia teria aderido à causa dos descendentes da família do Profeta (ahl al-bayt) ao notarem que o crescente poder de emancipação e unidade da sociedade árabe-islâmica estava, antes de tudo, assentado sobre uma ordem ideológico/religiosa. Como resposta a isto, os persas, no período do califado de al-Mam'um, empenharam-se em travar um conflito, igualmente, ideológico. Isto é,

¹¹ AL-NADIM, apud, JABRI em: AL-JABRI, Mohamed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1999. pág. 82.

¹² ATTIE FILHO, *op. cit.*, pág.139.

¹³ AL-JABRI, *op. cit.* pág.81.

A arma que iria utilizar para chegar aos seus objetivos¹⁴ seria a sua própria herança cultural e religiosa, fundada no gnosticismo, ou seja, na crença na existência de uma fonte de conhecimento outra que a razão, a iluminação ou inspiração divina, que só é interrompida com o fim da profecia, 'revelação continua' que não deixa nenhum lugar para a razão nem para a transmissão¹⁵.

Percebendo o risco que os persas representavam aos árabes, nada mais oportuno a estes do que se utilizar, exatamente, daquele conhecimento oriundo dos que tiveram uma luta histórica contra os persas: os gregos. Qualquer ofensiva ideológica persa contra os árabes deveria ter uma defesa filosófico-religiosa como resposta. Por esta razão, fortaleceu-se, entre os árabes islamizados, a tese de que somente um saber complexo como o da Filosofia grega, poderia mostrar, com o recurso da razão, o verdadeiro conteúdo do Corão. Ademais, seria com o auxílio da Filosofia que se encontrariam as soluções para os problemas políticos-religiosos da sociedade islâmica – especialmente aqueles resultados da união de povos diferentes que, antes da propagação do islamismo, se achavam dispersos em distintas comunidades com religiões e culturas diversas.

Ante tal conjuntura, a Filosofia adquire um forte teor prático, não sujeito a exclusivas exigências intelectuais-teóricas, especulativas, mas uma maneira de proteção da religião e da estrutura política do Estado Islâmico. Assim, nas palavras de Ramón Guerrero,

La filosofía griega fue juzgada entonces como una sabiduría apta para proporcionar al hombre una regla de vida que le condujera hacia la felicidad. Y todos los que aceptaron esta peculiar forma de sabiduría mostraron especial interés por definir las condiciones éticas y políticas para acceder a la felicidad¹⁶.

A Filosofia grega passa a ser compreendida como algo que “[...] ofrecía una nueva visión del mundo, capaz de orientar a los hombres en su vida individual, social y política”¹⁷. É considerada como um caminho para a pessoa, independentemente da revelação, adquirir o conhecimento da verdade, dando-lhe a segurança de que, por si mesmo, ele pode obter o caminho até a felicidade¹⁸. Esta independência da revelação garante, aos membros de uma comunidade, a possibilidade de pensar as estruturas de um organismo social que abranja as distintas fés. Afinal, a razão é universal, ao passo que as premissas religiosas possuem distintas manifestações - o que lhe confere um

¹⁴ Entre os quais estava derrubar o poder/Estado árabe. Cf. *op. cit.* pág. p. 84.

¹⁵ *Op. cit.* pág. p. 83.

¹⁶ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1985. pág. 53.

¹⁷ RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004. pág. 49.

¹⁸ Sobre este tema, cf. Ramón Guerrero, *op. cit.*, 1992, págs. 11-24.

caráter mais particular. Além disto, se não é possível encontrar, na Filosofia, “escolhidos” para “receber” a Verdade por meio da revelação, ela pode ser atingida por todos, independentemente da fé que professam. Não se trata, contudo, de substituir a fé, mas de encontrar outra via para pensar as questões éticas e também morais de uma comunidade, manter a unidade social por meio de argumentos que não estivessem fundamentados, somente, em premissas religiosas, resguardando a comunidade de consequentes conflitos religiosos.

Ante propósitos que a Filosofia adquire no contexto apresentado, as traduções dos clássicos do pensamento grego se sobressaem; em especial, de Aristóteles, Platão e de Plotino. São textos que chegam ao mundo árabe via os sírios e os persas, desde uma trajetória na qual existe a conversão dos sírios ao cristianismo. Sob o propósito de ler o Antigo Testamento e os escritos dos Padres da Igreja, os sírios se viram obrigados a aprender o grego; algo que terminou por conduzi-los às leituras da Ciência e Filosofia gregas. Deste modo, com estudos realizados na Escola de Edessa (fundada em 363), na Mesopotâmia, as obras gregas foram sendo traduzidas para o siríaco. Em seguida, quando a Escola foi fechada (489), seus professores migraram para a Pérsia, transferindo os estudos e as obras para as escolas de Nísibis e Gundishapur. Por esta razão, quando o império islâmico se expande até a região da Pérsia, os estudos helênicos passam a compor as bases da Filosofia árabe¹⁹. Trata-se de um conjunto de acontecimentos históricos que resultou em um modo particular de compreender a Filosofia grega.

Assim, citando, ainda que, brevemente, alguns elementos que caracterizaram o modo como os pensadores gregos retrocitados foram lidos entre os árabes, verifica-se que: sobre Platão (*Aflatūn*, para os árabes), teve-se um conhecimento maior de comentários do que uma leitura direta dos seus textos pelo árabes. Entre os *falāsifa*, o reconhecimento de Platão como mestre de Aristóteles conferia-lhe certo destaque, ao passo que o situava em um lugar secundário diante de seu discípulo. De acordo com Vallat,

[...] les commentaires de Platon ont sans doute été moins connus encore du monde arabe qu'ils ne nous été conservés, ce qui, comme on déjà noté, n'est pas le cas de leurs commentaires sur l'Organon d'Aristote. (...) il semble bien

¹⁹ Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega. Em: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de Filosofia Medieval no Islam*. São Paulo: Paulus, 2007.

que Platon, considéré comme l'initiateur de la pensée philosophique, doit servir de marchepied pour se hisser au niveau d'Aristote²⁰.

De maneira diferente, o pensamento filosófico aristotélico era compreendido como arma contra as ameaças externas à consolidação do islâmismo, em especial, ao zoroastrismo e ao maniqueísmo. Isto porque a Lógica aristotélica, sobretudo, se configurou como as bases do conhecimento racional, de maneira que tudo o que estivesse conforme ela poderia ser dito como de acordo com a própria razão. Com efeito, a Lógica é concebida “[...] por los árabes como el instrumento que suministra las reglas y normas que se han de aplicar al conocimiento y al obrar humanos para apartar los del error”²¹. Tido como “Filósofo por excelência”, Aristóteles foi lido em meio a equívocos resultantes, em grande parte, do número considerável de textos apócrifos atribuídos a ele. Eram textos como a *Teologia do Pseudo-Aristóteles* e o *Livro das Causas*²² que, com teses típicas do neoplatonismo, foram largamente estudados entre os filósofos árabes.

Por meio de escritos como a *Teologia* e o *Livro das causas*, é possível verificar não só a presença do neoplatonismo no mundo árabe como também uma intenção que está por trás da falsa atribuição destas obras a Aristóteles. Em outras palavras, a *Teologia do pseudo Aristóteles*, que corresponde a uma paráfrase das *Enéadas* IV-VI, de Plotino²³, não só serve para demonstrar como o neoplatônico foi conhecido, mas também para mostrar a tentativa de conciliar aristotelismo e neoplatonismo no mundo árabe. Isto porque, por possuir todo um sistema ontológico que se fundamenta em um princípio único transcendente que emana todas as realidades existentes do mundo, o neoplatonismo (em especial, o texto de Plotino) casa, perfeitamente, com a concepção do Deus Único do Islam. Então, atribuir as ideias neoplatônicas a Aristóteles seria uma grande contribuição para a demonstração de que a fé islâmica é compatível com a razão – que se atesta na filosofia aristotélica. Ou seja, em razão da tentativa de unir a religião islâmica com a filosofia de Aristóteles, Plotino (para os árabes, *Aflutín*) teve suas teses estudadas, ainda que, em alguns casos, sob a autoria do Estagirita.

²⁰ VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la Philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004. pág. 43.

²¹ RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 1992, pág. 26.

²² Sobre esse tema, cf.: FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983; REEGEN, Jan G. Joseph ter. *A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Madrid, vol. 23, p. 59-74, 2006; *LIVRO das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

²³ Mais informações sobre o assunto, recomenda-se a leitura de: REEGEN, Jan G. J. ter. *A Teologia do Pseudo Aristóteles*, em: *Kairós*, ano VII/1, 2010. págs. 9-42.

Com o exposto, verifica-se que a leitura dos pensadores gregos pelos *falāsifa* e o surgimento da *falsafa* como um todo cumpriram papel militante, vinculado aos propósitos de unidade do Império Islâmico. Se o objetivo inicial, porém, era pensar uma filosofia para a religião (ou conciliada com a religião), as leituras dos pensadores gregos foi, aos poucos, contribuindo para o desenvolvimento de uma reflexão filosófica autônoma da exigência de fundamentação do islamismo. Ou seja, uma vez tendo criado força e dado continuidade à tradução das obras gregas, a Filosofia no Islã foi tomando corpo e independência da Teologia, dando início a um pensamento visivelmente herdado da Grécia, embora com aspetos circunstanciais próprios.

Filosofia e religião nos filósofos árabes

Iniciando por Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaqal-Kindi (873), tido como o primeiro filósofo entre os árabes, nota-se a defesa de uma consonância entre os propósitos da Filosofia e da Religião. Por esta razão, ressalta a necessidade de dedicar-se ao conhecimento de herança grega, em especial, ao pensamento aristotélico. Sendo assim, se empenhou à arabização e inserção da Filosofia grega no mundo árabe, vindo a ser o responsável pela criação de um vocabulário de termos em árabe que melhor se adequassem ao pensamento grego. No que respeita à obtenção da verdade, al-Kindi defende, tal como o Estagirita, a ideia de que as coisas só são conhecidas verdadeiramente quando se conhecem as suas causas²⁴. Com suporte nesta premissa, reflete acerca do papel da Religião para a conquista da verdade, estabelecendo uma comparação com o pensamento filosófico.

Dividindo a Filosofia em graus, al-Kindi compreende que o mais elevado conhecimento filosófico corresponde à ciência divina. Por tal razão, em sua obra *Sobre a filosofia primeira*²⁵, defende o ponto de vista conforme o qual a Filosofia Primeira e Teologia se identificariam quanto ao objetivo, isto é, que o fim da Filosofia é o mesmo que o fim da Religião: alcançar a verdade do ser primeiro, da causa primeira de todos os seres, de Deus. A Filosofia e a Religião não possuem, portanto, quanto à finalidade, nenhuma oposição entre si²⁶. É reconhecido, porém, o fato de que há uma diferença metodológica entre elas: com a Filosofia, é exigido um grande esforço, um longo período de dedicação para a apreensão da realidade; com a Religião, o conhecimento da verdade só depende da Vontade divina para que aconteça

²⁴ AL-KINDI, Abu Yusuf I. Sobre la filosofía primera. Em: *Obras filosóficas de al-Kindi*. Trad. Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986. pág. 46.

²⁵ *Op. cit.*, pág. 47.

²⁶ Cf. RAMÓN GUERRERO, *op. cit.*, 2004, pág. 88.

todo e de uma só vez. Este é, como afirma o Filósofo, o conhecimento próprio dos profetas que, por conseguinte, têm a tarefa de compartilhar o que sabem para todas as pessoas:

Conhecer as coisas em sua realidade implica conhecer a Divindade, a unicidade, a virtude, o conhecimento total de tudo o que é útil e o caminho até ele e o apartar-se do nocivo e guardar-se dele. Ter adquirido tudo isto é o que os verdadeiros enviados nos trouxeram de Deus. Com efeito, os verdadeiros enviados nos trouxeram o reconhecimento da divindade do Deus único, o ato de seguir as virtudes que lhe são agradáveis e abandonar os vícios opostos às virtudes em si mesmo e em seus efeitos²⁷.

Observa-se, em al-Kindi, que, embora haja uma tentativa de identidade entre o fim a que buscam a Filosofia e a Religião, a primeira se limita às capacidades da natureza humana, ao passo que a segunda segue até o ilimitado conhecimento ofertado pela vontade de Deus. Metodologicamente, a Religião se mostra, pois, como mais eficiente do que a Filosofia, o que não nega (e isto se comprova com o próprio trabalho realizado pelo Filósofo) a necessidade da Filosofia e a busca pela reflexão da realidade filosoficamente²⁸.

De modo diferente, Abu Nasr al-Fārābī (875-950), conhecido como *Segundo Mestre*, parte para uma defesa da superioridade da Filosofia sobre a Religião. É um modo de relacionar o conhecimento religioso ao filosófico por um caminho distinto do seu antecessor e, sobretudo, motivado por questões de ordem político-pragmática. Para tanto, o Filósofo parte da consideração de que a faculdade racional é aquela que diferencia o ser humano dos animais, que o conduza ao conhecimento das realidades primeiras, dos inteligíveis, sendo, pois, compreendida como superior entre as demais. Com efeito, uma vez que a Filosofia tem o propósito de possibilitar, as pessoas, uma relação direta com o inteligível na busca da verdade, ela atua sobre a faculdade racional. Por estar, portanto, vinculada à razão, a Filosofia se constitui como superior aos outros tipos de conhecimento.

O pensamento farabiano se desenvolve em meio à preocupação de pensar a manutenção da estrutura social da comunidade islâmica, sem comprometer as diferenças culturais que coabitavam. Com base nisso, formula um sistema filosófico no qual o sensível e o inteligível se articulam e

²⁷ AL-KINDI, *op. cit.* pág. 49.

²⁸ Conforme Ramón Guerrero, "Parece, por conseguinte, que al-Kindi somete la razón a los dictados de la revelación, en tanto que ésta se muestra aparentemente como superior a la filosofía. Pero se sabe que toda la actividad del filósofo se encaminó a dar una explicación racional de la realidad, incluyendo en ella los enunciados del Corán" (*Op. cit.*, 2004, pág. 91).

fundamentam leis racionais que sejam válidas para todos, independentemente da religião que professam (dado que a racionalidade é o que há em comum entre todas as pessoas). Mesmo assim, o Filósofo não anula a necessidade da Religião no interior da sociedade. Afinal, afirma que alguns “[...] por disposição natural ou por costume, não tem a capacidade para compreender e conceber estas coisas [que só cabem ao conhecimento filosófico]”²⁹. Logo, além da Filosofia, tem-se a Religião³⁰ como meio para alcançar a verdade. Por meio desta, entretanto, a verdade é atingida de modo indireto, sendo transmitida às pessoas por meio de representações simbólicas produzidas pela faculdade imaginativa.

Consistindo em um conjunto de imagens advindas da faculdade imaginativa, a Religião adquire papel mais epistemológico-político do que místico, dado seu propósito de tornar possível tanto o conhecimento dos inteligíveis (mesmo que, por esta via, eles não sejam apreendidos tais como são), quanto o perfeito cumprimento das leis³¹. Sendo uma via alternativa ao conhecimento filosófico, a Religião não parte de uma universalização (como acontece com a Filosofia), mas considera as diferenças existentes em cada povo, adquirindo, então, um aspecto particular. Por esta razão, no Segundo Mestre, constata-se não somente uma reflexão acerca da religião islâmica, mas também uma análise do que é a Religião e o papel político-social que ocupa.

Mesmo dando continuidade ao pensamento farabiano no que concerne ao importante papel da Filosofia na obtenção do conhecimento e da felicidade, observa-se, em Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, ou Avicena (980-1037), uma demarcada distinção no que respeita ao papel da Filosofia em relação à Religião. Primeiramente, tem-se a defesa de que a

²⁹ AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la religión, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992. pág. 60.

³⁰ Por isso, afirma Ramón Guerrero: “[...] al-Fārābī reconoce la necesidad de la religión en esta ciudad, porque la religión tiene su propia función que cumplir en ella: es la única garantía que tienen los ciudadanos para alcanzar la felicidad. Quizá sea esta la razón por la que al-Fārābī compuso esta obra, el *Kitāb al-milla*, en donde se ocupa de definir la naturaleza y características de la religión (Milla)”. (RAMÓN GUERRERO, Rafael. *Introducción*, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr, *op.cit.*, pág. XXXV).

³¹ De forma esclarecedora, O’Meara sintetiza a concepção farabiana, a respeito da Religião, com as seguintes palavras: “The philosopher-rulers and their close followers, the leading groups of society know these truths as such, whereas the other, lower groups of society know the same truths in the form of symbolic representations which vary depending on national differences and differences in intellectual capacity. These symbolic representations of metaphysical truths correspond to religion. (...) Religious is thus an image” (O’MEARA, Dominic J. *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007. pág. 194).

Filosofia está condicionada às capacidades humanas, não podendo, portanto, compreender a totalidade da sabedoria divina; e, em segundo lugar, Avicena destina à Filosofia (precisamente, à parte prática) a busca pelo conhecimento da profecia, da necessidade da Lei divina e a distinção entre a verdadeira e a falsa revelação profética³². Por esta via, tem-se a defesa de que é próprio da atividade intelectual dos indivíduos o entendimento do verdadeiro significado da profecia, algo que está vinculado à necessária presença da Lei religiosa na sociedade.

Tal como al-Fārābī, Avicena desenvolve seu pensamento filosófico atento aos problemas sociopolíticos que o rodeavam, realizando uma reflexão sobre o papel da Lei religiosa como garantia de uma perfeita sociabilidade humana. Para tanto, parte do mesmo princípio aristotélico, que destaca a natureza social humana, ressaltando, ainda, o papel do legislador na formação de uma estrutura social harmônica. Segundo ele,

A necessidade de um tal homem para preservar e multiplicar a espécie humana é mais urgente do que a necessidade de os cabelos crescerem sobre os lábios e nas sobrancelhas, ou a concavidade das solas dos pés e outras utilidades que não são necessárias para a permanência; no máximo, elas são úteis para isso. Que pode existir o homem virtuoso capaz de legislar e ser justo, isso é possível como vimos (...). É necessário, então, que exista um Profeta e é necessário que seja um homem. É necessário, além disso, que haja uma peculiaridade que não se encontra em todos os homens, para que os homens percebam que há nele algo que não se encontra neles e que serviria para distingui-lo dos demais³³.

Portanto, encontra-se em Avicena uma afirmação da importância do profeta no interior de uma comunidade e, antes de tudo, a preocupação de realizar uma justificativa racional ao conhecimento profético do Islam³⁴. Deste modo, a Religião e a lei religiosa são fundamentais, sendo, também, objetos de estudo da Filosofia prática - dado que regulam as ações dos crentes entre si no interior de uma sociedade, justificando certos fatos sociais e políticos das pessoas. Não se verifica, como havia em al-Fārābī, a Religião

³² ANAWATI, Georges. Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne, em *MIDEO*, vol.13. Cairo, 1977. págs. 232-335.

³³ AVICENNE. *La Métaphysique du Shifa*. Trad. Georges C. Anawati. Paris: Vrin, 1985. Livro. X, cap. 2, pág. 176.

³⁴ A tentativa de Avicena é, de acordo com Ramón Guerrero, de inserir o profeta “[...] en el ámbito de un Estado ya configurado, el musulmán instaurado por Mohammad, por lo cual su función por las que el hombre conozca solamente algunas de las cosas esenciales em que debe creer ya aquellas prácticas que ha de cumplir” (RAMÓN GUERRERO, Rafael R. *Metafísica y profecía en Avicena*, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8. Madrid: Ed. UCM, 1990-91, pág. 101).

pensada como uma forma de tradução mais acessível do conhecimento racional adquirido por meio da Filosofia. De modo diferente, o conhecimento religioso – em especial, aquele obtido pelo ato profético – é superior por ser algo divino³⁵; enquanto a Filosofia, em Avicena, é circunscrita à esfera do humano, demandando uma grande dedicação aos estudos. Assim, esclarece:

Essa aptidão [a intuição] pode se intensificar em alguns homens de modo que eles não necessitem de muitas coisas, nem de escolaridade nem de aprendizado, para se conectar à inteligência ativa (...) Melhor, é como se conhecessem toda coisa a partir de si mesmos. Este escalão é o mais alto dos escalões dessa aptidão. É necessário que esse estado do intelecto hílico seja denominado “intelecto sagrado”. (...) Esse é um tipo de profecia. Melhor, a mais elevada das faculdades da profecia. Que esta faculdade tenha a primazia, pois, de ser chamada faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas³⁶.

Com Ibn Rushd, ou Averroes (1126-1198), tem-se o desenvolvimento do Islam Ocidental, com a proposta de realizar uma reflexão que envolve tradição corânica e escritos aristotélicos. Com base nos trabalhos de Aristóteles, o Filósofo cordobense defende a necessária sociabilidade humana bem como empreende a tarefa de salvaguardar a Filosofia contra as constantes tentativas de deslegitimação e submissão à Religião. Sua argumentação parte da defesa de que não deve haver uma forçosa conciliação entre Filosofia e Religião, pois aqueles que seguem o texto revelado prescindem de demonstrações apodícticas para tanto. Por isto mesmo, Averroes sustenta que um vínculo entre essas duas maneiras de compreender a realidade não serve nem aos sábios (para quem de nada serve a conciliação) nem ao vulgo (que não compreende os objetos da Filosofia).

Averroes tinha a preocupação de resgatar a verdadeira Filosofia, tornando-a, sobretudo, independente de um vínculo com a Religião. Isto não significa que o Pensador nega a Religião ou, menos ainda, o islamismo. Pelo contrário, encontra-se, no Filósofo, uma grande consideração da veracidade da relevância da lei religiosa (*sharia*) que foi transmitida por Deus ao Profeta e que é verificada no Corão. Neste contexto, o papel do profeta é de um legislador que, dada a inspiração divina, recebe as leis que

³⁵ Por isto, al-Jabri afirma que Avicena “[...] consagrou uma corrente espiritualista e gnóstica cujo impacto foi determinante no movimento de regressão pelo qual o pensamento árabe recuou de um racionalismo aberto, cuja a tocha foi carregada pelos mutazilas, depois por Kindi e que culminou com Farabi, para um irracionalismo deletério...” (AL-JABRI, *op. cit.*, pág. 94).

³⁶ AVICENA. *Livro da alma*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010. págs. 254-255.

devem reger uma sociedade³⁷. Nestes moldes, a Religião possui um papel moralizante de grande importância, sendo capaz, com seu discurso, de conduzir os crentes ao perfeito cumprimento das leis. Isto não significa dizer que o texto corânico não tenha bases que possam ser verificadas racionalmente, mas que há questões - como as que afirmam os atributos divinos - onde não cabe uma fundamentação racional. São questões que, por serem sustentadas pela fé, não exigem uma leitura transposta à própria crença na palavra revelada.

Como resultado, nota-se não ser necessária uma conciliação entre Filosofia e Religião; que Filosofia e Religião não são contrapostas e que a Filosofia não compromete o estabelecido pela lei religiosa³⁸. Ademais, com a leitura do *Fasl al-maqal*, verifica-se o empenho de Averroes em demonstrar que há, no texto sagrado, inúmeros convites à reflexão:

Que a Lei religiosa convide à reflexão racional sobre os seres existentes e requeira de nós conhecimento deles, isto é evidente por diversos versículos do Livro de Deus – bendito e louvado seja – entre os quais: ‘Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência’. [...] E se está estabelecido que a Lei torna obrigatório o exame dos seres existentes por meio da razão e da reflexão sobre eles e que a reflexão não é mais do que dedução, a extração do desconhecido a partir do que é conhecido – aquilo em que consiste o silogismo, ou que se opera pelo silogismo – então, temos obrigação de recorrer ao silogismo racional para o exame dos entes³⁹.

Fica, pois, claro que a reflexão filosófica é preferível em uma sociedade, do mesmo modo como é fundamental que o filósofo busque a Religião que melhor corresponda a uma perfeita organização social. Em outras palavras, a Filosofia não deve se ocupar de fundamentar uma Religião, mas, uma vez compreendendo o papel social que esta possui, tentar encontrar qual a que melhor exerce seu papel moralizador.

³⁷ Apesar de se referir às religiões de maneira geral, é possível afirmar que Averroes faz uma consideração especial da religião islâmica perante as demais, em Averroes. Sobre isto, cf. TORNERO, Emilio. La fundación sociopolítica de la religión según Averroes. *Anales del seminario de historia de la Filosofía*. Nº 4. Madrid. ISSN 0211-2337, 1984. pág. 75.

³⁸ RAMÓN GUERRERO, *op.cit.*, 2004. pág. 226.

³⁹ AVERROES. *Discurso decisivo*. Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005. pág. 5.

Conclusão

Com o exposto, é mais apropriado afirmar que os primeiros filósofos da *falsafa* pretenderam refletir sobre o significado da religião desde um ponto de vista metafísico, antropológico, ético (isto é, uma Filosofia da Religião); ou justificar a importância da religião (de maneira geral) e dos fundamentos do Islã (de maneira específica) com suporte nas categorias filosóficas? Considerando, primeiramente, o modo como a Filosofia surge no contexto islâmico, encontra-se uma reflexão filosófica vinculada à demanda de pensar os valores éticos e políticos nas terras do Islã, tendo em vista a confluência de variados povos dentro de um mesmo organismo social. Isto, como de algum modo se poderia esperar, trouxe modificações na maneira de se compreender o Islã, tanto no que respeita à religião quanto à ordem social, política. Em segundo lugar, tem-se a consideração dos distintos modos de pensar a relação entre Filosofia e Religião desenvolvida pelos pensadores árabes. É notório, aqui, não haver uma uniformidade que possa sustentar a afirmação, de maneira universalizante, da tendência de uma Filosofia da Religião ou mesmo de uma Filosofia para a Religião.

Assim, se em al-Kindi é verificada a defesa de uma identidade entre Filosofia e Religião – ainda que esta seja superior quanto ao método - em al-Fārābī, observa-se ser na Filosofia que se encontra o desenvolvimento do que há de mais elevado no ser humano: a razão. Neste sentido, ao passo que no primeiro Filósofo se constata a afirmação de uma Filosofia que possa auxiliar na fundamentação da Religião islâmica, no segundo, tem-se uma reflexão do papel da Religião na sociedade, considerando-a como fundamental para a manutenção de um organismo político. E, se em Avicena, nota-se a Filosofia como um conhecimento útil para a reflexão sobre a profecia, em Averroes, Religião e Filosofia devem ser consideradas independentes, ainda que, ao filósofo, seja destinado o papel de buscar a verdadeira Religião.

De tudo isto resulta que a *falsafa* se estabelece, considerando as exigências próprias de seu contexto e cria, igualmente, um novo panorama no momento em que dá um passo adiante na necessidade de refletir sobre os vários fenômenos que estão a sua volta. Por esta razão, Al-Jabri afirma que, aos poucos, “[...] a filosofia árabe-islâmica revelar-se-á como um discurso ideológico militante, comprometido no serviço da ciência, do progresso e de uma concepção dinâmica da sociedade”⁴⁰. É estabelecida, pelos primeiros pensadores da *falsafa*, uma concepção mais racionalista do humano e do

⁴⁰ AL-JABRI, *op. cit.* pág. 81.

mundo, ao mesmo tempo em que a razão e a fé são tidas como duas maneiras de compreender a realidade. Não se tem, deste modo, um isolamento ou distanciamento entre Filosofia e Religião. Contrariamente, observa-se que os filósofos árabes se preocuparam, profundamente, em refletir sobre o papel que ocupam estas duas modalidades de perceber e se relacionar com o mundo.

Tem-se, portanto, a ideia de que o pensamento filosófico dos primeiros *falāsifa* tem uma destacada dimensão prática, não sendo, por isto, válido afirmar que a Filosofia árabe se restringiu a um vasto comentário da Filosofia grega. Os filósofos árabes estavam, sobretudo, preocupados em pensar a harmonização, mesmo dentro de um regime teocrático, de várias religiões, a fim de que todas as culturas pudessem produzir juntas. Neste sentido, a Filosofia serviu não somente como fonte reflexiva da Religião, mas foi, também, fundamental na busca de solucionar o dilema entre as maneiras de pensar o conteúdo da Religião e a necessidade ideológica do discurso religioso. Afinal, ao mesmo tempo em que uma análise do Corão poderia produzir inúmeros questionamentos acerca do seu conteúdo, sua manutenção era fundamental para a unidade do Estado islâmico. Por esta razão, o estudo sobre o significado e papel da Religião, quando houve, não negou o importante efeito da existência social da Religião no contexto vivenciado. Com efeito, os primeiros pensadores do Islã deixaram não só uma grande herança para a Filosofia a ser desenvolvida posteriormente, mas também o entendimento de quão necessário é pensar uma sociedade harmônica sem desconsiderar a plural religiosa.

Referências Bibliográficas

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la religión, em AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Obras filosófico-políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate, 1992.

AL-JABRI, Mohamed Abed. *Introdução à crítica da razão árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 1999.

AL-KINDI, Abu Yusuf I. Sobre la filosofía primera. Em: *Obras filosóficas de al-Kindi*. Trad. Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.

ANAWATI, Georges. Les divisions des sciences intellectuelles d'Avicenne, em *MIDEO*, vol.13. Cairo, 1977. págs. 232-335.

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

- AVERROES. *Discurso decisivo*. Trad. Márcia Valéria M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- AVICENA. *Livro da alma*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2010.
- AVICENNE. *La Métaphysique du Shifa*. Trad. Georges C. Anawati. Paris: Vrin, 1985.
- DARWISH, Mahmud. Cânticos en medio del desierto, Em: *Poesía árabe. Muestra de 16 poetas. Antología, Medio Oriente*. Santo Domingo: Biblioteca Digital, 2008.
- ELIAS, Jamal J. *Islamismo*. Trad. Francisco Manso. Lisboa: Ed.70, 2003.
- FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1983.
- GOULET, Richard. La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs, Em: D'ANCONA, Cristina (org.), *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden: Brill, 2007.
- HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LIVRO das Causas*. Trad. e intr. de Jan G. Joseph ter Reegen. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- O'MEARA, Dominic J. *Platonópolis: Platonic Political Philosophy in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Hikma e a transmissão da Filosofia grega. Em: PEREIRA, Rosalie Helena de S. (Org.). *Busca do conhecimento: ensaios de Filosofia Medieval no Islam*. São Paulo: Paulus, 2007.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael R. Metafísica y profecía en Avicena, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 8. Madrid: Ed. UCM, 1990-91, págs. 87-112.
- _____. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1985.
- _____. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004.
- _____. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.
- REEGEN, Jan G. J. ter. A Teologia do Pseudo Aristóteles, em: *Kairós*, ano VII/1, 2010. págs.9-42.

_____. A Metafísica da Teologia do Pseudo-Aristóteles, Em: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, vol. 23, pp. 59-74, 2006.

TORNERO, Emilio. La fundación sociopolítica de la religión según Averroes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Nº 4. Madrid. ISSN 0211-2337, 1984. pp. 75-82.

VALLAT, Philippe. *Farabi et l'École de Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la Philosophie Politique*. Paris: VRIN, 2004.

**Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva*
Doutora pela Universidad Complutense de Madrid.
Professora adjunta da Universidade Federal do Ceará – UFC.