

ISSN 1984 - 5561

FILOSÓFICAS

TRILHAS

Revista Acadêmica de Filosofia
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte,
Campus Caicó
Caicó - RN

Ano 18, Nº 1, 2025
Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica

**incentivo à pesquisa - produção acadêmica - desenvolvimento da cultura
diálogo - democratização do saber filosófico**

TRILHAS FILOSÓFICAS

ISSN 1984 – 5561

DOSSIÊ FILOSOFIA MEDIEVAL

JUDAICA E ISLÂMICA

ANO 18, NÚMERO 1, 2025

Profa. Dra. Francisca Galiléia (UFC)
Editora Convidada

DOI: [10.25244/1984-5561.18.1.2025](https://doi.org/10.25244/1984-5561.18.1.2025)

Revista Acadêmica de Filosofia
Departamento de Filosofia
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte
Campus Caicó
Caicó – RN

Trilhas Filosóficas



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitora em exercício

Profa. Dra. Cecília Raquel Maia Leite

Diretor do Campus Caicó

Profa. Dr. José Teixeira Neto

Chefe do Departamento do Curso de Filosofia

Prof. Dr. Galileu Galilei Medeiros de Souza

Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF- FILO/UERN

Prof. Dr. Marcos de Camargo von Zuben

Capa

Luli Esteves

Revisão

Prof. Dr. Francisco de Assis Costa da Silva

Contatos

trilhasfilosoficas@uern.br

Curso de Filosofia do Campus Caicó - UERN

Av. Rio Branco, 725. Centro. CEP: 59300-000

Telefax: (0xx84) 3421-6513

<https://portal.uern.br/caico/dfi/>

https://sigaa.uern.br/sigaa/public/programa/portal.jsf?lc=pt_BR&iid=1052

Como citar este número

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. *In: Trilhas Filosóficas: Dossiê filosofia medieval judaica e islâmica*, v. 18, n. 1, 2025, pp. XX-XX.

Disponível em: url completa. Acesso em: dia mês ano.

Publicação do Departamento de Filosofia da UERN/Caicó e do
Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO) da UFPR, Núcleo UERN

Editor-Chefe

Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Editor Assistente

Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)

Conselho Editorial

Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
José Teixeira Neto (UERN)
Klédson Tiago Alves de Souza (UC/FCT)
Marcos de Camargo von Zuben (UERN)
Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Conselho Científico Nacional

Affonso Henrique Vieira da Costa (UFRRJ)
Aldo Dinucci (UFS)
Alvaro L. M. Valls (UNISINOS)
Antonio Lisboa (UFCEG)
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo da Silveira Campos (UFRJ/IPUB)
Elisete Medianeira Tomazetti (UFSC)
Enio Paulo Giachini (UNIFAE)
Filipe Ceppas (UFRJ)
Flávio Carvalho (UFCEG)
Fransmar Costa Lima (UMESP)
Gilvan Fogel (UFRJ)
Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)
Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF)
Iraquitán de Oliveira Caminha (UFPB)
Jorge Miranda de Almeida (UESB)
José Gabriel Trindade Santos (UFPB)
Luciano Silva (UFCEG)

Marcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Maria Simone Marinho Nogueira (UEPB)
Mauricio de Albuquerque Rocha (PUC-RIO)
Miguel Antonio do Nascimento (UEPB)
Narbal de Marsillac (UEPB)
Nythamar de Oliveira (PUC-RS)
Paulo César Duque Estrada (PUC-Rio)
Ramon Bolívar Cavalcanti Germano (UEPB)
Robson Costa Cordeiro (UEPB)
Rossano Pecoraro (UNIRIO)
Sílvio Gallo (UNICAMP)
Thalles Azevedo de Araujo (UEPB)
Ulysses Pinheiro (UFRJ)
Walter Omar Kohan (UERJ)

Conselho Científico Internacional

Claudia D'Amico (UBA, CONICET - Buenos Aires, Argentina)
Hélène Politis (Université de Paris, Panthéon-Sorbonne – França)
João Maria André (UC, Coimbra – Portugal)
María José Binetti (CONICET, Buenos Aires – Argentina)
Rita Maria Radl-Philipp (Universidad de Santiago de Compostela – Espanha)
Yésica Rodríguez (UNGS-CONICET, Buenos Aires – Argentina)

INDEXADORES



*Todos os trabalhos são publicados gratuitamente e com acesso livre sob a licença
Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional.*

TRILHAS FILOSÓFICAS - ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.17.3.2024](https://doi.org/10.25244/1984-5561.17.3.2024)

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) - Campus de Caicó
Departamento de Filosofia e Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO)

trilhasfilosoficas@uern.br

SUMÁRIO

Editorial	9
<i>Francisca Galiléia (UFC)</i>	
 DOSSIÊ FILOSOFIA MEDIEVAL JUDAICA E ISLÂMICA	
<i>A Ética de al-Kindī: sobre a Felicidade n’A Arte de Dissipar a Tristeza</i>	11
<i>José Wilson da Silva</i>	
<i>Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana</i>	25
<i>Edrisi Fernandes</i>	
<i>A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi</i>	67
<i>Antonio Janunzi Neto</i>	
<i>Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no Grande Comentário ao De Anima de Averróis</i>	105
<i>Arthur Klik de Lima</i>	
<i>Maimônides: os anjos como inteligências separadas no Guia dos Perplexos</i>	125
<i>Cecília Cavaleiro de Macedo</i>	
<i>A Ciência metafísica na filosofia de Al-Fārābī: considerações acerca de suas partes, estrutura e via de conhecimento</i>	141
<i>Francisca Galiléia Pereira da Silva, Maykel Honney Souza Lobo</i>	

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica

O presente dossiê dedicado à Filosofia Medieval Judaica e Islâmica reúne estudos que evidenciam a riqueza conceitual, a diversidade temática e a vitalidade interpretativa das tradições filosóficas desenvolvidas no interior das culturas islâmica e judaica medievais. Longe de constituírem apenas momentos de recepção da herança grega, os textos aqui apresentados demonstram a originalidade com que pensadores árabes, persas e judeus reelaboraram questões metafísicas, éticas, políticas, epistemológicas e teológicas, produzindo sistemas filosóficos próprios e decisivos para a história da filosofia. Os artigos que compõem este volume revelam, igualmente, a relevância contemporânea das pesquisas dedicadas a esses autores e tradições, reafirmando a importância de ampliar o horizonte historiográfico da filosofia para além de perspectivas exclusivamente eurocentradas.

Abrindo o dossiê, o artigo *A ética de al-Kindi: sobre a felicidade e a arte de dissipar a tristeza*, de José Wilson da Silva, propõe uma investigação importante acerca do estatuto da ética no pensamento quindiano. Ao discutir as dificuldades de classificação da *Arte de dissipar a tristeza* e seu lugar na ordem das ciências, o autor evidencia a profundidade filosófica deste texto por vezes entendido como secundário pela tradição interpretativa. O estudo articula ética, metafísica, psicologia e epistemologia, mostrando que a felicidade, em al-Kindi, somente pode ser plenamente compreendida no interior de uma estrutura filosófica mais ampla. Além disso, o artigo revisita importantes debates contemporâneos sobre a natureza do tratado, contrapondo leituras que o entendem como mera obra de filosofia popular a interpretações que reconhecem sua densidade conceitual. Ao fazê-lo, oferece uma contribuição relevante para os estudos sobre filosofia árabe medieval e para a compreensão das relações entre filosofia prática e ciências teóricas na tradição islâmica.

No artigo *Breve revisão das Ideias (Formas) platônicas na filosofia iraniana*, Edrisi Fernandes conduz o leitor por um amplo panorama da recepção e reelaboração das Formas platônicas na tradição filosófica iraniana. Percorrendo autores e correntes que vão de Ibn Sīnā a Mullā Ṣadrā, o texto evidencia a pluralidade de interpretações produzidas em torno da teoria platônica das Ideias no interior do pensamento iraniano. O estudo mostra como conceitos provenientes do platonismo foram integrados a tradições peripatéticas, iluminacionistas, místicas e transcendentalistas, revelando a complexidade e a criatividade da filosofia iraniana medieval e pós-medieval. Particularmente instigante é a análise da aproximação entre as Formas platônicas e elementos da cosmologia zoroastriana, indicando processos de reelaboração conceitual profundamente originais. Ao combinar erudição histórica e rigor filosófico, o artigo oferece ao leitor não apenas uma introdução qualificada ao tema, mas também uma valiosa reflexão sobre a circulação e transformação das ideias filosóficas entre culturas distintas.

Em *A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi*, Antonio Janunzi Neto examina um dos debates mais emblemáticos da tradição aristotélica tardo medieval e renascentista: a questão da imortalidade da alma. Partindo das ambiguidades presentes no *De anima* de Aristóteles, o autor reconstrói a interpretação averroísta acerca do intelecto e da unidade do intelecto possível, bem como as críticas dirigidas por Pietro Pomponazzi a essa

EDITORIAL

leitura. O texto evidencia como a controvérsia ultrapassa uma mera disputa doutrinária, configurando-se também como um debate sobre método, autoridade textual e os limites da demonstração filosófica. Ao analisar a tensão entre filosofia natural e teologia, o artigo traz à luz questões fundamentais relativas à subjetividade, à cognição e à possibilidade de fundamentar racionalmente a imortalidade pessoal. Com uma valiosa fundamentação conceitual e grande clareza expositiva, o estudo oferece ao leitor uma reflexão sofisticada sobre os alcances e limites da psicologia aristotélica.

O artigo *Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no Grande Comentário ao De Anima de Averróis*, de Arthur Klik de Lima, dedica-se ao exame da teoria averroísta do intelecto e de suas implicações para a compreensão da alma humana. Dialogando com Tomás de Aquino, Alexandre de Afrodísia e Temístio, o autor reconstrói as tensões interpretativas que atravessam a tradição aristotélica acerca da natureza do intelecto e de sua relação com os indivíduos humanos. O texto evidencia o esforço de Averróis em preservar a universalidade e a separação do intelecto sem romper completamente os vínculos entre inteligência e experiência cognitiva concreta. Particular atenção é dada ao problema da unidade do intelecto e às consequências filosóficas decorrentes da distinção entre intelecto e alma individual. Ao apresentar de maneira rigorosa as oscilações e reformulações presentes no pensamento averroísta, o artigo oferece uma leitura instigante de um dos temas mais influentes da psicologia filosófica medieval.

Em *Maimônides: os anjos como inteligências separadas no Guia dos Perplexos*, Cecília Cavaleiro de Macedo analisa o tratamento conferido por Maimônides à questão dos anjos no interior da tradição filosófica judaica medieval. O artigo demonstra como o filósofo judeu, ao aproximar os anjos das inteligências separadas aristotélicas, busca compatibilizar os conteúdos da revelação bíblica com a racionalidade filosófica herdada da tradição grega. A autora evidencia que a reflexão sobre os anjos não se limita ao campo teológico, mas envolve problemas metafísicos e epistemológicos centrais para o pensamento medieval. Além disso, o texto contextualiza a discussão no interior dos debates mais amplos acerca da relação entre filosofia e religião nas tradições monoteístas. Com clareza argumentativa e refinamento conceitual, o artigo oferece uma importante contribuição para os estudos maimonidianos e para a compreensão das estratégias de interpretação filosófica das Escrituras no medievo.

Encerrando o volume, o artigo *A ciência metafísica na filosofia de Al-Fārābī: considerações acerca de suas partes, estrutura e via de conhecimento*, de Francisca Galiléia Pereira da Silva e Maykel Honney Souza Lobo, apresenta uma análise sistemática da metafísica farabiana enquanto ciência primeira e fundamento das demais ciências teóricas. O estudo investiga as definições da metafísica, seus objetos de investigação e as vias demonstrativas por meio das quais suas teses podem ser conhecidas e verificadas. Ao longo do texto, evidencia-se o papel central desempenhado pela metafísica na constituição do conhecimento racional, bem como sua relação com a lógica, a demonstração e as condições de certeza. O artigo também explora as aproximações e distanciamentos entre al-Fārābī e Aristóteles, ressaltando a influência neoplatônica na estruturação da ciência metafísica farabiana. Trata-se de uma contribuição relevante tanto para os estudos especializados sobre al-Fārābī quanto para a compreensão mais ampla da filosofia islâmica medieval e de suas concepções de ciência.

Por fim, registramos nosso agradecimento a todas as autoras e autores que contribuíram para a realização deste dossiê, compartilhando pesquisas de grande qualidade e relevância para os estudos medievais. A diversidade temática e metodológica dos textos aqui reunidos evidencia não apenas a riqueza da filosofia medieval judaica e islâmica, mas também sua permanência como horizonte fecundo de investigação filosófica contemporânea.

EDITORIAL

Convidamos, assim, as leitoras e os leitores a percorrerem estas páginas e a se deixarem provocar pelas questões, conceitos e interpretações aqui apresentados, certos de que encontrarão um conjunto de reflexões rigorosas, instigantes e intelectualmente enriquecedoras.

Fortaleza, 10 de abril de 2026

Profa. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC)

Editora Convidada

**A ÉTICA DE AL-KINDĪ: SOBRE A FELICIDADE N'A ARTE DE
DISSIPAR A TRISTEZA**

[THE ETHICS OF AL-KINDĪ: ON HAPPINESS IN *THE ART OF DISPELLING SORROW*]

José Wilson da Silva

zewilson.silva@uece.br

<https://orcid.org/0000-0001-9109-6527>

Professor Temporário da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestrado, doutorado e Pós-Doutorado pela Universidade de São Paulo (USP). Doutorado Sanduíche na Université Libre de Bruxelles (ULB). Coordenador do Grupo de Estudos de Filosofia Árabe Medieval (GEFAM).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7722](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7722)

Recebido em: 23 de dezembro de 2025. Aprovado em: 10 de janeiro de 2025

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 11-24

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7722](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7722)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Resumo: O presente artigo visa estabelecer uma concepção de Felicidade na Ética de al-Kindī a partir da análise de seu texto epistolar *A Arte de Dissipar a Tristeza*. Na contramão da leitura da maior parte dos pesquisadores, que consideram que a obra se trata de um manual terapêutico ou um conjunto de orientações morais desprovida de fundamentos teóricos mais fundamentais, argumenta-se aqui que *A Arte de Dissipar a Tristeza* é um opúsculo profundamente ancorado em pressupostos Epistemológicos, Metafísicos, Psicológicos etc. Portanto, lê-se a referida obra como um verdadeiro tratado de Ética no qual a Felicidade ocupa um lugar importante. A questão é que o tratamento da Felicidade se articula em dois modos: uma felicidade na vida terrena proporcionada pelo regramento das paixões e reorientação do desejo que deve ser direcionado para os verdadeiros bens (as coisas inteligíveis); a outra Felicidade realizável somente quando nossa alma se separa do nosso corpo, quando a alma contempla o mundo inteligível de maneira plena. Ambos os modos são expressão do desejo plenificado alcançado pela obtenção dos bens que são permanentes e necessariamente alcançáveis.

Palavras-chave: al-Kindī. Ética. Felicidade. Desejo.

Abstract: This article aims to establish a conception of happiness in al-Kindī's Ethics through an analysis of his epistolary text *The Art of Dispelling Sorrow*. Contrary to the predominant interpretation among scholars, who regard the work as a therapeutic manual or as a set of moral prescriptions lacking more fundamental theoretical foundations, it is argued here that *The Art of Dispelling Sorrow* is a treatise deeply grounded in epistemological, Metaphysical, Psychological assumptions. Accordingly, the work is read as a genuine ethical treatise in which happiness occupies a central place. The treatment of happiness is articulated in two modes: one happiness in earthly life, brought about the regulation of the passions and by the reorientation of desire toward true goods, namely intelligible objects; and another happiness, realisable only when the soul separates from the body, at which point the soul fully contemplates the intelligible world. Both modes are expressions of fulfilled desire, achieved through the acquisition of goods that are permanent and necessarily attainable.

Keywords: al-Kindī. Ethics. Happiness. Desire.

INTRODUÇÃO

O filósofo árabe Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī, conhecido como *Faylasūf al-'Arab* (o Filósofo dos Árabes), destaca-se como uma figura fundamental para o alcance do auge do desenvolvimento intelectual durante o século IX d.C., na época do florescimento cultural sob o califado abássida. Esse cenário histórico, que considero se equiparar ao florescimento grego, teve como motor a política do califado Abássida que constava em assimilar o legado administrativo e científico do império Sassânida (na antiga Pérsia) e de rivalizar com o Império Bizantino não apenas no campo militar, mas também no cultural e filosófico. De linhagem nobre por pertencer a tribo de Kinda – sendo descendente de al-Ash'ath b. Qays, rei de Kinda e companheiro do Profeta –, e filho do emir de Kufa, al-Kindī teve desde a infância uma inserção privilegiada nas estruturas de poder do califado. Sua mudança para Bagdá, o epicentro político e intelectual do mundo islâmico a partir do califado abássida, permitiu-lhe completar os estudos e integrar a corte como erudito importante. Atuou como intelectual oficial durante os reinados de al-Ma'mūn (r. 813-833) e al-Mu'tasim (r. 833-842), ocupando o lugar de diretor e supervisor da *Bayt al-Hikma* (Casa da Sabedoria). Consequentemente, al-Kindī torna-se também tutor do príncipe Aḥmad, filho de al-Mu'tasim, para quem a epístola *a Arte de Dissipar a Tristeza* (ADT)¹ é destinada.

Diante desse quadro, é notório que as questões de ordem prática perpassaram toda a vida de al-Kindī, mas apesar de sua experiência indubitável no que concerne a este domínio, parece haver uma discrepância entre vida e obra, já que não gerou *consequentemente* uma quantidade de textos sobre Ética e Política correspondentes à sua larga experiência e inserção na vida pública. Essa pouca produção, por outro lado, não indica necessariamente que ele não tivesse interesse pelo assunto, ao contrário, ela pode representar uma prioridade na ordem das razões, tendo as questões da esfera prática o último lugar na apreensão dos conhecimentos necessitando para tanto de uma base do verdadeiro conhecimento da alma, do universo e do divino, conquistado por meio das ciências teóricas. Quero dizer com isto que, enquanto é necessário discorrer sobre os mais diversos tópicos, a Ética ou política sintetizariam todos esses outros assuntos, que se expressa, provavelmente, na escassa produção concernente a essas ciências.

Em relação a toda sua produção, ele escreveu bastante, mas, infelizmente, grande parte de seu *corpus* se perdeu, restando-nos apenas um número reduzido de obras de extensão relativamente breve (cartas, opúsculos etc.) – sendo particularmente ainda mais escassos os tratados de filosofia prática, dentre os quais nenhum dedicado especificamente à Política sobreviveu, nem mesmo em fragmentos. Do que é considerado como obras de Ética ou Moral para os pesquisadores atuais, apesar das controvérsias, são apenas a *Arte de Dissipar a Tristeza* e os *Discursos Socráticos* (DS) – este último, sendo apenas uma coletânea de aforismos socráticos que em grande parte falam de questões morais.

Minha pretensão neste trabalho é tratar sobre a Ética quindiana no opúsculo *a Arte de Dissipar a Tristeza*, porém, tematizar sobre essa área do conhecimento para al-Kindī, em particular, e para a própria filosofia árabe em geral não é matéria simples. Primeiramente, por não podermos fazer tais delimitações por áreas do conhecimento com total segurança – o que nos impede de denominar com acerto se tal escrito que sobreviveu é sobre Ética, Política ou um outro gênero do conhecimento sem ter abertura para a dúvida em relação à classificação deles mesmos. Cumpre

¹ Adoto, de agora em diante, uma lista de abreviações para as obras de al-Kindī referenciadas neste artigo, a saber: *Arte de Dissipar a Tristeza* (ADT), *Discursos Socráticos* (DS), *Sobre Filosofia Primeira* (SFP), *Sobre a Rememoração* (SR), *Sobre a Alma* (SA).

observar, sobretudo, que as categorias científicas e as fronteiras que as delimitam em nossa época atual não são necessariamente aplicáveis sem ressalvas ao contexto intelectual do pensamento antigo e medieval. É prática corrente entre os comentadores atuais classificar determinados escritos como pertencentes à Ética, outros à Física, e outros à Metafísica, por exemplo.² No entanto, é necessário considerar a seguinte cautela: tais demarcações não correspondem de modo preciso à maneira pela qual os próprios pensadores da tradição antiga e medieval concebiam a estrutura de seu próprio saber. Não é por considerarmos que tal tratado é de Ética que o pensador da tradição também tenha a mesma concepção e o classifique como tal.

Não obstante, é patente no *corpus* quindiano a preocupação do filósofo em elucidar o lugar e o estatuto de cada ciência no interior de uma classificação sistemática do pensamento filosófico – empreendimento que al-Kindī levou a cabo tanto no que concerne à sua própria filosofia quanto na exegese da obra aristotélica. Infelizmente, das obras em que al-Kindī explicita argumentativamente a estrutura teórica de seu próprio projeto filosófico, restaram apenas os títulos, entre os quais se destacam: *Sobre a Natureza da Ciência e suas Partes* e *As Partes da Ciência Humana*.

Graças a um comerciante de livros do século XII, chamado al-Nadīm, que chegou até nós uma lista das obras de al-Kindī. Este catálogo, conhecido como *Kitab al-Fibrīst* (“Livro de Catálogo”) ou simplesmente *Fibrīst*, é ordenado em capítulos que reúnem assuntos que compõem um mesmo gênero como: assuntos religiosos, jurídicos, de história, gramática etc – a lista de obras de al-Kindī está no capítulo VII na seção relativa à filosofia. Al-Nadīm afirma que al-Kindī se enquadra na classificação de *filósofo da natureza* porque grande parte de seus escritos são eminentemente sobre este assunto. A divisão das obras de al-Kindī feita por al-Nadīm compreende as seguintes partes: livros filosóficos, de lógica, de aritmética, sobre os objetos esféricos, de música, de astronomia, de geometria, de cosmologia, de medicina, astrologia, sobre disputas argumentativas, sobre a alma, sobre política ou governança, de ocorrências ontológicas, sobre as distâncias, sobre premonições e miscelânea (o que cobre os mais diversos e variados assuntos: joias, pássaros domésticos, terremotos, nomes obscuros e muitos outros). A parte relativa à Política (composta, comparativamente, com um número menor de escritos) contém curiosamente obras que consideramos atualmente como relativas à Ética, o que nos traz inúmeros questionamentos sobre as delimitações e a relação entre a área relativa à Ética e à Política no pensamento quindiano.

Por outro lado, o esforço de classificação das ciências em al-Kindī encontra na obra *Sobre a Quantidade de Livros de Aristóteles* uma das mais importantes fontes sobre o assunto – existem ainda muitos dos seus escritos, mormente os opúsculos de ciência, onde podemos encontrar inúmeras declarações que dão algumas dicas sobre a ordem e a hierarquia das ciências. Al-Kindī parece adotar a ideia grega de estruturação das ciências que, segundo a qual, é necessário a apreensão de ciências mais básicas para poder ter acesso às mais complexas; por exemplo, é necessário primeiro aprender Aritmética para depois aprender Metafísica.

Há entre os estudiosos do pensamento quindiano aqueles que compreendem que exista, na ordem das suas obras, um lugar privilegiado para a Ética. Esta ciência seria o último estágio no programa propedêutico de al-Kindī. Logo, todos os outros campos do saber, relativos à ciência humana, são prerequisites para os estudos éticos, evidenciando-se assim que a Ética está carregada de outros conhecimentos como Metafísica, Psicologia, Cosmologia, Astrologia, Medicina etc.

² Se tomarmos duas obras da filosofia antiga bem conhecidas, o *Teeteto* e o *De anima*, podemos verificar que, na própria antiguidade, elas não eram classificadas como as classificamos ou as compreendemos nos dias atuais. No epitome de Estobeu (Ecl. 2.49.8–25), o *Teeteto* é considerado como uma obra de Lógica. Nas tretalogias de Trasiló, o *Teeteto* é classificado como peirástico. Sedley (2010), por sua vez, argumenta que o *Teeteto* é um diálogo ético. Para o caso do *De Anima*, o próprio Aristóteles o classifica como da área da Física. Temístius produz uma paráfrase do *De anima* combinado ao *De Motu Animalium*, o que dá a entender que ele o compreendia como uma obra de biologia.

Como já mencionei anteriormente, das obras que nós classificamos como Éticas, restaram dois opúsculos, sendo o mais importante o influente tratado chamado *A Arte de Dissipar a Tristeza* (*ADT*). Por outro lado, foi frequentemente considerada como uma obra de menor importância por não haver o fôlego do rigor filosófico esperado por alguns estudiosos. Para os que pensam assim, ela é apenas uma obra de filosofia popular, o que não a encaixa no que provavelmente seria um tratado de Ética, levando à interpretação de que se trata apenas de uma obra *pré-filosófica*. Poveda tece um comentário mais áspero sobre o tratado ao afirmar que “nele só encontramos ideias morais soltas, com quase nenhuma conexão entre si, fruto não de elaboração pessoal, mas dos empréstimos tomados da filosofia grega” e afirma que “é em absoluto estruturado ou sistematizado” (Poveda, 1992, p. 302). Druart (1993, p. 350) também não enxerga como um tratado de teoria Ética, mas que, em realidade, seria um texto com um ritmo lento, repetições, aparentes digressões, histórias, anedotas etc., e que não teria outro propósito do que desarranjar as opiniões dos leitores desta obra para substituí-las por aquelas mais filosóficas. Butterworth admite que em certo momento do tratado al-Kindī dá um tom teórico, porém, “o tratado tem um escopo muito limitado e os métodos apresentados para afastar a tristeza são de extrema simplicidade” (Butterworth, 1992, p. 39). Em suma, para estes estudiosos, a *ADT* não é exatamente um discurso científico sobre os fundamentos das ações e escolhas corretas apresentados de maneira articulada e coerente.

Este segundo tipo de interpretação distingue dois tipos de Ética: uma teórica e a outra com objetivos práticos (a *ADT* estaria neste segundo tipo). Druart (1993, p. 333) afirma que “nossa análise da *A Arte de Dissipar as Tristezas* mostrará que estremecer a visão comum e incitar as pessoas a filosofar são os dois objetivos deste texto”, ou seja, impulsionar os indivíduos para a reflexão filosófica, o que significa dizer que tal público ainda não se encontra imerso na filosofia, então, é uma obra de preparação para os tratados filosóficos. Contrariamente, Adamson a percebe como conclusão de estudos filosoficamente bem elevados como Psicologia e Metafísica. Da minha parte, sou partidário da leitura de Adamson e considero que a obra quindiana não desaponta se tivermos em mente que existe um limite de estilo por causa do gênero da obra (a proposta não é um tratado tal como o é em Aristóteles) e que a carta foi escrita para um leitor com certa bagagem filosófica.

Diante deste quadro de disputas interpretativas, a classificação da *ADT* permanece difícil. Esta dificuldade compromete sua leitura como um tratado de teoria Ética e, conseqüentemente, sua aceitação como uma obra que discute questões filosóficas relevantes de forma sistemática. Assim, para que esta dificuldade não interdiça qualquer questão relativa à Ética ao estudarmos esta obra, pode se extrair reflexões valiosas a partir de uma abordagem temática. Creio que, estrategicamente, um bom procedimento, que não comprometa os limites do presente artigo, é trabalhar um dos mais importantes conceitos éticos presentes na obra, a saber: a Felicidade. Pensar a maneira mais exitosa para a vida na qual o ser humano alcança a sua absoluta excelência é sem dúvida um aspecto central no discurso ético. O opúsculo aqui trabalhado também discorre sobre este modo de vida – apesar de ter como tema central a tristeza e a maneira de lidar com ela. É exatamente por não ser um conceito central nesta obra que as considerações sobre a felicidade aparecem de maneira esparsa e mirrada. Assim, pela escassez de obras éticas e de argumentos relativos à felicidade nesta obra aqui referida é que vejo de fundamental importância tornar evidente qual é a concepção que al-Kindī tem acerca dela. Portanto, meu objetivo principal neste artigo é mostrar o que é a felicidade segundo al-Kindī – veremos que investigar este conceito exige considerar sua natureza como uma obra que sintetiza todas as outras ciências propedêuticas (psicologia, metafísica, epistemologia, filosofia da natureza etc.), corroborando com a interpretação que localiza esta referida obra como a ciência final no quadro da ordem das ciências em al-Kindī.

A ÉTICA QUINDIANA

A prolixidade de al-Kindī demonstra sua aspiração por inúmeros interesses, assim como sua fecunda produção científica mostra que era um ávido pensador. O interesse pelo conhecimento levou-o para além das fronteiras da *hikma* (sabedoria) árabe, impulsionado, além de tudo, pelos interesses políticos da dinastia Abássida. Enfim, é natural que um indivíduo com estas características buscava satisfazer sua avidez nas fontes intelectuais da época, que sem dúvida encontrava no pensamento grego sua fonte principal. Na *Sobre Filosofia Primeira (SFP)*, especialmente, al-Kindī faz um elogio e uma defesa da apropriação do pensamento grego: “Não devemos ter vergonha de apreciar a verdade e adquiri-la de onde ela vem, mesmo que venha de raças e de nações distantes diferentes de nós” (AR, 103)³. A referência aqui é a filosofia grega, sobretudo porque ele expressa na sequência grande consideração por Aristóteles.

Isso significa que as diversas influências gregas estão presentes e disseminadas em todo o corpus de al-Kindī. No que diz respeito à *ADT*, podemos identificar elementos platônicos, aristotélicos, estoicos e cínicos – a ponto de alguns estudiosos argumentarem que a Ética quindiana carece de originalidade, limitando-se a reproduzir o pensamento grego. Com base nessa leitura, há quem considere que a característica central de sua ética seria uma *apatheia* de matriz estoica ou socrática, levando à conclusão de que a sua essência é, em última instância, um ascetismo intelectual.

De fato, al-Kindī elenca elementos que corroboram com a tese do ascetismo intelectual: ele afirma que os reais bens são do mundo do intelecto de forma que os bens do corpo ou externos não possuem um valor intrínseco; que a alma é uma substância simples, imaterial e imortal e o que lhe é próprio é o mundo inteligível; o que não lhe é próprio é o mundo material, o qual tem acesso pelo corpo. Consequentemente, o bem que lhe é próprio encontra-se no plano inteligível e não é alcançável por intermédio do corpo; por fim, a total e completa satisfação que o ser humano atinge é dependente da luz divina (especialmente quando a alma se separa do corpo, ou seja, após a morte. É necessário ainda acrescentar que a alma deve ser purificada, o que significa estar despojada de toda a mácula corporal). A questão é saber se esse ascetismo intelectual se identifica com o pensamento socrático ou estoico.

Sócrates é representado como o emblema do intelectual asceta por al-Kindī tanto na *ADT* como nos *DS*. Esta representação, por si só, propicia essa leitura que classifica a Ética quindiana como socrática. Contudo, tomar Sócrates como personificação da *apatheia* tal como representado nas obras de al-Kindī não é suficiente para entendermos o que seria uma ética socrática. Temos que entender que essa compreensão carrega alguns problemas, pois não sabemos exatamente o que se quer dizer com a palavra “socrática” de al-Kindī. O que o *filósofo dos árabes* fala sobre Sócrates é apresentado principalmente em *DS* – trata-se de um conjunto de aforismos e anedotas que al-Kindī afirma ser do próprio Sócrates. Não sabemos qual Sócrates al-Kindī se apropriou para escrever essa obra, porque as fontes *diretas* que falam sobre Sócrates que conhecemos são Platão, Xenofonte e Aristófanes e em cada uma delas temos uma representação diferente de Sócrates; não temos como

³ Para as obras de al-Kindī, utilizo as seguintes traduções: a) Ivry, *al-Kindī's Metaphysics*. Albany: SUNY Press, 1974. b) Para todas as demais obras, as traduções de referência são as de Adamson e Pormann (*The Philosophical Works of al-Kindī*. Oxford University Press, 2012). c) no caso específico do opúsculo *A Arte de Dissipar a Tristeza*, a versão de Adamson e Pormann foi cotejada com o texto árabe original e comparada criticamente com as traduções de Jayyusi-Lehn (*The Epistle of Ya 'qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows*. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, N0 2, 2002, p. 121–135) e a de McGinnis e Reisman (*Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007).

ter certeza também que al-Kindī teve acesso a alguma outra fonte direta ou indireta que representa Sócrates diferentemente das fontes diretas supracitadas. Por fim, o *DS* narra alguns elementos que correspondem ao Sócrates das fontes diretas: fala que ele foi casado, que não escreveu nada e que foi condenado à morte, mas não menciona duas características que são bem marcantes e importantes acerca de Sócrates: 1) ele não professa ignorância (ao contrário, ele sempre responde o que lhe é perguntado); 2) não existe alusão ao famoso método refutativo socrático.

Há ainda uma possível fusão entre Sócrates e Diógenes de Sinope (fundador do Cinismo) e isto é provável pelos seguintes pontos: 1) Diógenes vem de uma tradição socrática, já que foi discípulo de Antístenes que era um dos pupilos de Sócrates; 2) ambos são reconhecidos pela postura de indiferença aos bens materiais; 3) no *DS*, existem passagens que narram eventos e características bem conhecidas de Diógenes e que al-Kindī atribui a Sócrates, por exemplo, o fato de viver em um barril (“é relatado que um dia Sócrates estava tomando sol no barril em que ele morava”, *DS*, 6) e a famosa resposta ao soberano (“O rei perguntou: ‘O que você precisa?’ Sócrates respondeu: ‘Preciso que você pare de projetar sua sombra sobre mim, pois está bloqueando o sol’”, *DS*, 6). Parece, portanto, que não há uma delimitação precisa entre o que é Sócrates e o que é Diógenes de maneira que invalide a interpretação que classifica a Ética quindiana como socrática.

Por outro lado, abre espaço para considerar que, provavelmente, a Ética quindiana seja de inspiração Cínica, já que a figura de Sócrates desdenhava dos bens materiais e vivia com apenas o necessário, e o amálgama operado por al-Kindī (a fusão Sócrates-Diógenes) incorpora traços da ética cínica. Mas esse desprezo dos bens materiais não é exclusivo dos cínicos. De maneira geral, as filosofias do período helenístico compartilhavam da mesma ideia. Adamson observa que estas escolas, assim como o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, aceitam o que ele chamou de *Tese da Suficiência*: “que tudo o que é necessário para a felicidade é a posse da virtude ou, o que aqui equivale à mesma coisa, a posse da sabedoria” (p. 164). Adamson ainda defende que a *Tese da Suficiência* pode ser compreendida em duas formas: a *forte*, que sustenta que apenas a virtude é suficiente; e a *fraca*, que sustenta que existem escolhas racionais por bens que não sejam a virtude, mesmo que a virtude seja por si mesma suficiente para a felicidade. Adamson explica: “virtude, ou sabedoria, é o caminho para essas realidades eternas e seu Criador, e sua realização é suficiente para a felicidade. O argumento compromete o Sócrates de al-Kindī à tese forte da suficiência, na medida em que o mundo das realidades eternas é a única coisa que vale a pena buscar” (p. 168). Logo, a ética quindiana não pode ser reduzida a uma ética socrática ou cínica simplesmente, ela é uma mescla dessas filosofias, um ecletismo que postula um ascetismo forte pois o *único* bem suficiente para a felicidade humana é uma sabedoria ou virtude fundada exclusivamente pela apreensão das realidades inteligíveis, inclusive a iluminação divina.

Também não é possível dizer que o pensamento ético de al-Kindī é estoico, já que a felicidade para o estoicismo se dá pelo controle do que está ou não sob nosso poder e tais coisas são as operações do nosso intelecto: desejar, julgar, pensar, ter aversão etc. Para al-Kindī, diferentemente, a condição para a felicidade é a posse perene dos bens inteligíveis, ou seja, é o intelecto, o conhecimento e a virtude que devem ser o guia das nossas ações com base nos objetos inteligíveis e na luz divina. Logo, este é um ponto essencial que distancia a Ética quindiana da Ética estoica – al-Kindī parece ser muito mais platônico e neoplatônico do que estoico. Assim, Dado que o conhecimento é a condição *sine qua non* para a correção da ação e que devemos voltar todo o nosso impulso para o mundo do intelecto (que é o mundo inteligível onde se encontram as Formas inteligíveis e Deus), é acertado concluir que a Ética quindiana é essencialmente intelectualista sem se identificar com qualquer outra das grandes escolas filosóficas anteriores, apesar de ser uma mescla delas.

Fica estabelecido aqui, metodologicamente, o objeto e o objetivo deste artigo, a saber: a felicidade e sua concepção para al-Kindī. Em seguida, fica delimitado que a Ética quindiana é

compreendida como um ascetismo intelectual de caráter eclético que sintetiza a disciplina prática de controle das paixões com a fundamentação metafísica de inspiração platônica, e este é o caminho para se alcançar a felicidade.

CONCEPÇÃO DE FELICIDADE PARA AL-KINDĪ

O termo árabe para felicidade é *sa'ada*, mencionado ao longo de toda a *ADT* apenas quatro vezes, dessas passagens apenas duas me interessam analisar: a primeira é “quem tiver seu desejo plenamente realizado será feliz” (*ADT*, I.6); a segunda é “que Deus lhe conceda completa felicidade em suas duas casas; dê a ti o mais esplêndido bem-estar em ambas” (*ADT*, XIII.4)⁴. A primeira passagem nos diz a condição para ser feliz, que é o resultado de desejos plenamente realizados. Portanto, aqui ele mostra que desejo e felicidade possuem umnexo essencial desde que esse desejo atente ao requisito de ser plenamente realizado. Por conseguinte, o que precisamos saber é que condições são necessárias para se ter a realização completa do desejo para podermos saber o que é a felicidade. A segunda passagem dá a entender que Deus tenha participação no alcance da felicidade para o ser humano e que também é uma condição para tal alcance; logo, para ser feliz, o ser humano deve contar com a intervenção divina. Consequentemente, ser feliz depende de Deus, já que, provavelmente, Ele deva ser a única fonte que preenche completamente o desejo.

As duas considerações acerca da felicidade possuem em comum o fato de tratar sobre a causa da felicidade para o ser humano feliz. Mas parece haver um problema de composição e coesão no texto quindiano, pois o que faz alcançar a felicidade na primeira passagem parece ser discordante com a segunda passagem. Insisto no ponto de afirmar que é aparente, o que não é culpa da habilidade argumentativa do filósofo, pois é provável que al-Kindī considerasse que certas explicações já seriam explícitas por terem sido já estudadas durante o aprendizado das ciências propedêuticas. É presumível que quem não passou por estas ciências, não veja com clareza a coesão da argumentação presente na *ADT*.

O primeiro esforço é o de analisar essa base que não está explícita no texto, iniciando pela análise do desejo. O primeiro momento em que al-Kindī diz algo relativo ao desejo é na explicação da definição da tristeza (*ADT*, I.1-3), segundo ele: “dizemos que a tristeza é uma dor psíquica que ocorre porque se perde o que se ama ou se sente frustrado em obter o que se busca”. Al-Kindī inicia sua exposição atentando para o fato de que a cura para um mal só é possível quando sabemos a causa. Acompanhando a noção de causa formal, como fora pensada desde a antiguidade, em que a definição é a própria causa, a causa da tristeza e sua definição são a mesma coisa. Neste sentido, tornamo-nos tristes pela perda de um objeto amado ou por não termos alcançado o que desejávamos. Dado isto, para escaparmos ou nos protegermos da tristeza é necessário estarmos livres destas causas.

Se não perdermos o que amamos e sempre alcançarmos o que buscamos, não seremos acometidos pela tristeza e seus efeitos. Essa condição é impossível se as coisas amadas e buscadas pertencem ao mundo material, pois é o plano da transitoriedade e corrupção e, consequentemente,

⁴ Quando al-Kindī faz referência às “duas casas”, ele quer dizer a vida aqui no mundo sensível e a vida no mundo inteligível ou pós-morte.

o da incerteza – que implica a possibilidade de frustração por não conseguir alcançar o que se quer. Desta forma, a perda e a frustração são inevitáveis: “é impossível que alguém obtenha tudo o que deseja, ou estar a salvo de perder tudo o que ama, já que estabilidade e constância não existem no mundo do vir a ser e da corrupção” (*ADT*, I.2).

A única possibilidade de escaparmos das causas da tristeza é voltar-nos para as coisas que só existem e são possíveis no mundo inteligível. Al-Kindī explica que estabilidade e constância apenas existem no mundo do intelecto e estas características do inteligível evidenciam que as coisas amadas quando são inteligíveis nunca serão perdidas porque são para sempre: “não nos faltará as coisas que amamos, uma vez que a doença não as toca, a morte não as atinge”, *ADT*, I.2. Contudo, estabilidade e constância não são suficientes para explicar que as coisas inteligíveis serão necessariamente alcançadas quando buscadas, por este motivo que al-Kindī assenta ainda uma outra condição, ele diz: “E não sentiremos falta do que buscamos, pois as coisas intelectuais procuradas [logicamente] se sucedem, nem se movendo nem deixando de existir; portanto, são atingíveis e não transitórias” (*ADT*, I.3). O que permite que nunca haja frustração de não atingir o que procuramos é que tais coisas inteligíveis, que não sofrem as transformações do plano sensível, sejam *ligadas* uma a outra. Não teremos uma explicação mais pormenorizada desta segunda condição na *ADT*, mas devemos compreender que a interligação aqui deve ser entendida logicamente. Na epístola *Sobre a Rememoração (SR)*, ele argumenta que os inteligíveis não podem ser deduzidos a partir dos dados da sensibilidade, de forma que um inteligível deriva somente de outro necessariamente. O que permite esta interligação entre os inteligíveis é o fato de que não há alteridade entre eles, ou seja, os inteligíveis são congêneres, permitindo um encadeamento necessário de maneira que basta alcançar um inteligível para alcançarmos um outro e assim por diante, ou seja, a posse de um nos leva necessariamente à posse do outro. No final da epístola ele explica:

Se os objetos primários da intelecção sem qualquer intermediário são do nosso intelecto apenas – e não se aprende eles, mas apenas se lembra deles, *já que não há alteridade alguma neles* – então nossa experiência de apreensão de objetos secundários do intelecto em relação ao intelecto é clara para nós: nós fazemos destes primeiros e eternos [objetos da intelecção], que são essencialmente livres de alteridade, porque nenhum intermediário lhes ocorre, um intermediário para aquilo que procuramos conhecer. Ou seja, nós os tornamos as premissas da alteridade, para que possamos deduzir através deles coisas desconhecidas deles, para que estes se tornem inteligíveis através deles e não através de algo externo a eles (*SR*, VIII, 1-2, grifos meus).

Há ainda um outro fator que precisa ser aqui considerado: a interconexão do nosso desejo com tais objetos precisa ser necessária. O desejo quando é voltado para as coisas inteligíveis corresponde à apreensão intelectual, al-Kindī defende que aprender algo através da intelecção torna os mesmos o sujeito, o objeto e o ato de intelecção. Isto porque a tese quindiana afirma que “pensar, pensamento e pensador são a mesma coisa” (*SR*, VII.5). Logo, o desejo por objetos inteligíveis é também inteligível e por isto mesmo está necessariamente conectado com seu objeto exatamente por serem inteligíveis. Portanto, o desejo pelo inteligível se enquadra na segunda condição.

Um desejo plenamente realizado é possibilitado *somente* pelo inteligível, pelo mundo das realidades eternas, seja no que diz respeito à permanência do objeto desejado, seja na garantia da

sua obtenção. Somente na morte, quando a alma não possui nenhum comércio com a realidade corporal que o ser humano alcança o nível mais elevado de plenitude, pois está em contato direto com as realidades eternas e a luz do Criador. É preciso ter atenção em relação a essas declarações, porque dá a entender que a felicidade só é possível após a morte, ou seja, que a plenitude buscada não pode ser experimentada no mundo material. Este não parece ser o pensamento de al-Kindī por dois motivos: 1) em suas obras, ele fala sempre na felicidade neste mundo e no mundo imaterial e 2) a argumentação em *ADT* tem por objetivo mostrar a maneira mais excelente de lidar com os bens materiais para sermos felizes neste mundo de cá.

Este mundo material no qual a alma se encontra unida a um corpo é visto como uma parte rápida de nossa jornada, como uma ponte, uma viagem a barco que faz uma parada em uma ilha. Nossa jornada, nossa viagem, tem um fim que está para além deste mundo: “Quanto ao nosso lugar e nossa morada que nós esperamos, é o mundo mais alto e nobre para o qual nossas almas são transportadas após a morte, onde elas estarão próximas ao Criador, e estaremos perto de Sua luz e Sua compaixão e O veremos intelectualmente, e não sensivelmente, e Ele emanará nelas Sua luz e Sua compaixão” (*Sobre a Alma [SA]*, IV, 5). Mas para chegar a este mundo que é o *télos* humano e receber a luz divina, a alma tem que ser purificada, portanto, é *nesta vida aqui* no mundo material que devemos nos purificar para alcançar nossa plenitude depois de morrer. A seguinte passagem fala sobre a purificação:

Diga àqueles que choram, os que por natureza choram acerca das coisas tristes, que é necessário chorar e chorar abundantemente sobre os que negligenciam suas almas, que se exaurem perseguindo desejos vulgares, básicos, impuros e falsos, que os trazem perversidade e tornam suas naturezas como a de animais. Eles desistem de contemplar e dedicar-se avidamente a essa coisa nobre e de purificar suas almas da melhor maneira possível (*SA*, VII, 1).

A passagem acima fala apenas de quais desejos devemos evitar, mas não nos informa quais devemos realizar. Vejo que a indicação destes desejos se encontra na passagem IX.1-3 da *ADT*, onde al-Kindī mostra uma contradição entre a busca da plenitude e o combate à tristeza. Se a causa da tristeza é a perda das coisas que possuímos ou uma frustrada busca por elas, para evitar a tristeza bastaria não ter nem procurar posse alguma. Acontece que não ter nem procurar posse alguma nos torna tristes. A contradição mostra uma impossibilidade, não seria apenas relativo a evitar a tristeza, mas a impossibilidade do desejo e, conseqüentemente, da felicidade. Como al-Kindī fala, a felicidade é a realização da satisfação completa do desejo, portanto, para alcançarmos esta satisfação devemos ter certas posses. Al-Kindī explica que “devemos diminuir nossas posses” e usa uma anedota socrática como ilustração: fala-se que um ateniense perguntou a Sócrates por que ele nunca estava triste e a resposta dele foi “porque não possuo coisas que, se eu perdê-las, devem me tornar triste” (*ADT*, IX.5). Ainda sobre uma segunda anedota socrática alguns parágrafos à frente, que conta sobre a postura auspiciosa de Sócrates diante da perda de um bem, al-Kindī conclui: “existe uma substituição para o que quer que possamos ter perdido” (*ADT*, IX.9). Isto devido ao Criador que fez toda a natureza com os recursos que são suficientes para o que é necessário para suprir as necessidades básicas de todas as criaturas. Todas as criaturas, incluindo o ser humano, foram moldadas de maneira a ser permitido ter uma boa vida sem ter nada faltante.

Nós seres humanos e todos os outros animais estamos em um mundo em que tudo o que é necessário está disponível de maneira suficiente para todas as criaturas e, além disso, cada um de nós fomos moldados por Deus a termos o modo de vida mais apropriado pra vivermos a vida mais

excelente; no que concerne ao ser humano, fomos moldados a usarmos nossa inteligência e a governar todas as outras criaturas. Por conseguinte, a moldagem que garante ao homem ter uma boa vida é o seu intelecto que cumpre a sua função quando direciona o desejo a se satisfazer apenas com o que é *suficiente*. Desejar apenas o que vale a pena buscar: “nossos desejos e as coisas que nós amamos devem ser o que nós podemos alcançar” (*ADT*, II, 1). A conclusão deste raciocínio é admitir que usar o nosso intelecto e desejar apenas o que vale a pena buscar, ou seja, apenas o suficiente, é agir em conformidade com a natureza. Devemos seguir o curso do que é natural, pois desejar que as coisas percíveis permaneçam para sempre é “querer da natureza algo que não é natural” (*ADT*, I, 5). Da mesma forma, esse desejo não tem conformidade com a natureza porque estaríamos indo contra a natureza que o Criador nos designou, que é usarmos o nosso intelecto, pois desejar que percíveis permaneçam para sempre é desejar coisas que não existem, desejar o que não existe é estar na ignorância.

O uso correto das nossas capacidades intelectuais é fundamental para a purificação da nossa alma e al-Kindī compreende que este uso correto diz respeito ao bom emprego dos nossos desejos. Assim, parece que há uma forte ligação entre motivação, agência e conhecimento na ética quindiana de modo que a correção da ação, que significa certa disposição em relação aos nossos desejos é uma forma de sabedoria ou uso do intelecto. Portanto, determinadas ações são também exercícios intelectuais. Por esta razão, que al-Kindī acrescenta ainda mais um conceito importante, o único de inspiração aristotélica na *ADT*, é necessário exercitar-se para adquirir certa disposição é habituar-se a esse estado de desejar o suficiente. Por esta razão, o hábito é fundamental para o processo de purificação da alma, como podemos confirmar na seguinte passagem:

Acostumar a alma aos comportamentos corretos, [antes de tudo] em uma pequena questão em que isto pode ser feito com facilidade, e [depois] passando disto para algo maior. Uma vez que a alma está habituada a isto, o indivíduo ascende em uma escala contínua a algo ainda maior, até que o hábito tenha acostumado a alma a algo maior da mesma maneira que fez com as coisas menores. (*ADT*, IV.3).

Como eu havia explicado mais acima, a alma precisa ser preparada para ascender até chegar aos níveis mais elevados de perfeição, conhecimento e satisfação. O ser humano precisa se preparar aqui neste mundo material para ter contato direto com a luz divina no mundo imaterial. A aquisição deste hábito, uma correção da ação concernente ao desejo, é um exercício, atividade que é ao mesmo tempo o desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais, em suma, é o desenvolvimento de uma sabedoria que é ao mesmo tempo prática e intelectual.

Uma vez estabelecido a função do hábito para purificar a alma e com isto alcançar a felicidade, algo que requer um exercício constante, a exposição segue para apresentar os remédios para a purificação. Entre eles está o reconhecimento de que a tristeza, que é uma dor da alma, tem duas espécies, e que é necessário sabermos quais são para poder aplicar o tratamento apropriado. As duas espécies de tristeza são as que surgem por nossa própria ação ou pela ação dos outros. Se é nossa própria ação que nos causa tristeza, basta não realizar o que nos aflige. Isso significa dizer que *está no nosso poder* agir ou se restringir. Se fazemos ações, por nossas próprias prerrogativas, que nos causa aflição estamos realizando-as porque as desejamos (pois fazer uma ação significa desejá-la) e ao mesmo tempo não desejamos a aflição. Al-Kindī considera este fenômeno como uma perda da própria mente ou intelecto, ou seja, agir na ignorância. Caso a tristeza seja por ação dos outros, afastá-la está ou não está *sob nosso poder*. Se estiver sob nosso poder, nós devemos afastá-la e não se

sentir afligido. Se não está sob nosso poder, não devemos nos afligir por antecipação até que sejamos acometidos pela tristeza. Há duas razões para esta postura: a) “se nos tornarmos aflitos antes da ocorrência do que nos aflige, adquirimos uma aflição que poderá não ocorrer, pois quem irá causar a tristeza pode abster-se de causar tristezas” (*ADT*, V.3); b) uma vez acometido pela tristeza, devemos senti-la, por ter sido inevitável, e deixar que se dissipe pela ação natural do tempo, pois no plano da corrupção tudo é transitório e sem permanência. De modo geral, Al-Kindī afirma que quem for incapaz de se portar desta forma escolhe o mal a si mesmo, atitude de um ser ignorante. Esta passagem, que é claramente uma referência estoica, evidencia como o exercício moral é também um exercício do intelecto.

A questão da unidade da obra aparentemente fica resolvida tomando por base a ideia de que nossa passagem pela existência terrena seja necessária como uma preparação para ascender ao nível mais elevado de perfeição – a *acme* do ser humano possibilitada unicamente pela iluminação que emana do Criador. Deus é o objeto de desejo que traz a mais absoluta satisfação, portanto, na presença Dele estaremos de posse de uma plenitude realmente estável e com isto seremos realmente felizes. No início da argumentação da *ADT*, os objetos do inteligível são os únicos que nunca perderemos a posse e certamente podem ser alcançados quando buscados, garantindo desta forma uma real plenitude. As coisas materiais, ao contrário, nunca permanecem e nem sempre serão alcançadas, o que dá a entender que não é possível chegar a uma plenitude nesta vida. Se, no entanto, o que garante uma real completude é a luz divina e se conseguirmos contemplar a iluminação vinda do Criador nesta vida, mesmo no plano da corrupção e da incerteza é possível experimentar uma plenitude, propiciando a felicidade ao ser humano na sua existência terrena.

Na única referência a Deus nos *DS*, al-Kindī reconhece uma relação hierárquica entre natureza, alma, intelecto e Deus: “A natureza é a serva da alma, a alma é a serva do intelecto, e o intelecto [é o servo] do Criador, porque a primeira coisa criada pelo Criador foi a forma do intelecto” (*DS*, 27). O intelecto para al-Kindī é a parte da alma humana que é imortal exatamente por ser uma fagulha de Deus que é, portanto, a única parte da alma humana que é afim à luz divina. Além disso, pela passagem acima, o intelecto deve ser subserviente a Deus, e a alma ao intelecto e a natureza à alma. O Guia das nossas ações deve ser Deus pois nos encaminha para o bem-viver de acordo com a virtude. Mas o corpo também pode ser um guia nos incitando à busca do que não corresponde à nossa verdadeira natureza: “pois aquele que não é afetado pelos efeitos repreensíveis da raiva e do desejo não é governado por eles, enquanto que eles controlam e dominam aquele que é afetado por eles, e o conduzem para onde quiserem” (*ADT*, XIII, 3). Ser servo do corpo é ir contra a nossa natureza, mas ter domínio sobre ele, o que significa por no governo da alma o princípio racional ou o intelecto, é agir conforme os desígnios divinos. Mas quem se deixa levar pelo desregramento e exaltação não sabe fazer as verdadeiras discriminações em relação ao que deve ser buscado ou não, ou seja, é alguém que age sem conhecimento, sem sabedoria.

(...) Quem examina as coisas que estão além da natureza, isto é, aquelas que não têm matéria e não estão unidas à matéria, não encontrará para elas uma representação na alma, mas as perceberá por meio de investigação intelectual.

Preserve – que Deus te preserve (com) todas as virtudes e te defenda de todos os vícios – este prefácio, para que possa ser seu guia, levando-te a amar as verdades, e uma estrela, removendo a escuridão da ignorância e a nebulosidade da perplexidade do olho do teu intelecto. (*SFP*, AR II, 110.5-10).

Ao fim de toda a argumentação da *ADT*, de forma breve, al-Kindī fala sobre o papel que o Criador possui em nossa busca pela felicidade. As afirmações breves e sem maiores explicações fazem sentido apenas quando conhecemos a teoria da ação propagada em várias de suas obras. Ele expressa que Deus nos faz emular e gozar dos frutos do intelecto, afasta-nos dos males da ignorância e nos garante a felicidade completa, tanto em nossa morada terrestre quanto na morada após esta vida. Em ambas os modos, a felicidade é um estado de plenitude estável do nosso verdadeiro eu (o intelecto) quando cumpre exatamente o papel designado pelo Criador de ser servo de Deus e senhor da natureza. Esse papel significa ter controle sobre o corpo, que é a natureza apropriada para nossa alma, e seguir o que foi designado pelo Criador, ou seja, agir de acordo com a natureza, buscando apenas o que é possível e suficiente. Isto significa estar dotado de uma sabedoria que é tanto intelectual quanto prática, pois é necessário saber raciocinar sobre esta maneria de se dispor na vida terrena. Quanto mais nós exercitamos nossa capacidade intelectual, mais nos aproximamos da luz do Criador, até chegarmos ao ponto mais elevado do uso do nosso intelecto. Neste estado, todos os nossos desejos serão guiados pela luz divina garantindo que nesta vida experimentemos a completa realização deles.

O que se torna claro após a análise da concepção de felicidade para al-Kindī é que a ética presente em *ADT* não é um simples manual de recomendações práticas sobre como agir, nem uma ética terapêutica, tampouco uma preparação preliminar para o raciocínio filosófico. Há na *Ética* quindiana uma fundamentação profundamente ancorada na epistemologia e na metafísica que perpassa toda obra e que sustentam a concepção de felicidade (conceito ético fundamental). Ser feliz não significa apenas disciplinar afetos, emoções e sentimentos, nem corrigir a ação com base no controle de nossas faculdades internas – juízos, desejos, aversões, assentimentos etc. –, mas consiste na expressão do desejo plenificado, ou seja, o desejo que não experimenta nunca a falta e a perda. Isto sendo possível pela orientação reta do desejo, isto é, na sua direção para os bens que são permanentes e necessariamente alcançáveis.

Essa orientação do desejo possui dois níveis intimamente articulados: no plano terreno e no plano inteligível. No plano terreno, ela se realiza pela busca do que é somente suficiente e necessário para a vida mundana e que, conseqüentemente, produz uma purificação de nossas almas; tal purificação prepara nosso intelecto para apreensão direta dos maiores bens que devemos possuir: Deus e os objetos inteligíveis, portanto, o segundo nível. Em conseqüência, al-Kindī distingue dois tipos de felicidade que não são autônomos, mas interdependentes: uma felicidade própria desta vida – alcançada pelo despojamento do supérfluo e pelo exercício intelectual – e uma felicidade própria da vida após a morte, que se realiza apenas na verdadeira morada da alma, ou melhor, no plano inteligível quando ela está completamente purificada.

É possível ser feliz na existência terrena retomando o contato com os objetos inteligíveis através do processo de rememoração concomitantemente com o regramento das pulsões advindas do corpo e da sensação. Afastar a alma o quanto for possível do máximo contato com o corpo voltando-a para a busca pelo conhecimento como sua principal orientação é a forma de nos tornarmos felizes nessa vida. Por esta razão que a *Ética* quindiana é denominada de ascetismo intelectual, já que harmoniza em si a disciplina de nossas paixões, a reorientação do desejo, o lugar central do intelecto e a compreensão das coisas inteligíveis como os mais afins à nossa natureza (já que o ser humano é a sua alma). É a iluminação das coisas inteligíveis que orientam o ser humano para a felicidade nesta vida, esta condição garante por sua vez que a alma consiga contemplar, completamente isenta das máculas do corpo, a luz divina e os objetos inteligíveis que são a expressão de toda a plenitude buscada pelo ser humano. Por fim, é justamente nesta articulação entre ascetismo e purificação, entre o uso do intelecto e regramento do corpo, entre o exercício filosófico e a consumação escatológica que podemos pensar e compreender toda a força da concepção quindiana de felicidade.

REFERÊNCIAS

- ADAMSON, Peter. (2005). “Al-Kindī and the reception of Greek philosophy”. *In*: Adamson, Peter and R. C. Taylor (eds.). **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy** (Cambridge; Cambridge University Press), p. 266–86.
- ADAMSON, Peter. (2007). “Stoic, Cynic, Platonic: al-Kindī’s Version of Socrates”. *In*: M. B. Trapp (ed.). **Socrates, from Antiquity to the Enlightenment** (Aldershot: Ashgate), 161–78.
- ADAMSON, Peter; PORMANN, Peter E. **The Philosophical Works of al-Kindī**. Oxford University Press, 2012.
- AKASOY, Anna. “Moral Philosophy in the Medieval Islamic World”. *In*: JENS Timmermann and SACHA Golob (eds). **The Cambridge History of Moral Philosophy** (Cambridge, 2017), p.153-167.
- BEITIA, A. C. “La classification des sciences chez al-Kindī”. *In*: **Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales** (MIDEO), 11 (1972), p. 49-76.
- BUTTERWORTH, Charles E. (1992). “Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy”. *In*: Butterworth, Charles E. (ed.). **The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi** (Cambridge, Mass.; Harvard University Press), 14–32.
- DODGE, B. **The Fihrist of al-Nadim**. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1970.
- DRUART, T.-A. “Al-Kindī’s Ethics”. *In*: **Review of Metaphysics**, 47 (1993), 329–57.
- FAKHRY, Majid. **Ethical Theories in Islam**. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1991.
- IVRY, A. Al-Kindī’s Metaphysics. Albany: SUNY Press, 1974.
- JAYYUSI-LEHN, G. “The Epistle of Ya ‘qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows”. *In*: **British Journal of Middle Eastern Studies**, 29, N^o 2, (2002), p. 121–135.
- McGINNIS, Jon; REISMAN, David C.. **Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources**. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007.
- POVEDA, E. Tornero. Al-Kindī: **La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- RIET, Simone Van. “Joie et bonheur dans le traité d’al-Kindī sur l’art de combattre la tristesse”. *In*: **Revue philosophique de Louvain**, 61 (1963), p. 13–23.
- RITTER, Hmut; WALZER, Richard. **Uno Scritto Morale Inedito di al-Kindī**. Rome: Accademia Nazionale der Lincei, 1938.
- YAMAN, Hikmet. **Ḥikma: From the Islamic wisdom to the universal wisdom**. *In*: Houari Touati (ed.), *In*: **Encyclopedia of Mediterranean Humanism**, Spring 2014, URL =<http://www.encyclopedia-humanisme.com/?%E1%B8%A4ikma-208&var>

BREVE REVISÃO DAS ‘IDEIAS (FORMAS) PLATÔNICAS’ NA FILOSOFIA IRANIANA

[A BRIEF REVIEW OF THE ‘PLATONIC IDEAS (FORMS)’ IN IRANIAN PHILOSOPHY]

Edrisi Fernandesedrisi@email.com<https://orcid.org/0009-0001-3945-6289>

PPGFIL, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal, RN. Cátedra UNESCO-Archai, Universidade de Brasília (UnB), Brasília. Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), especialização em Gastroenterologia pela Universidade de Okayama (1990-91), especialização em Medicina do Trabalho pela Faculdade de Medicina de Itajubá e CEDAS/São Camilo (2000-02), mestrado em Advanced Medical and Pharmaceutical Research pela Vrije Universiteit Brussel (1994), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1998), especialização e mestrado em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000; 2003), doutorado em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE (2010). Atualmente é médico da Clínica Jundiá, médico do trabalho de algumas empresas e perito ad-hoc da Justiça Federal-5ª região, bem como pesquisador e docente colaborador do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai da UnB e do Departamento de Filosofia da UFRN. Tem experiência nas áreas de Medicina e Filosofia Metafísica, com ênfase em Gastroenterologia e Medicina do Trabalho, atuando principalmente nos seguintes campos de investigação: gastroenterologia, imunopatologia gastrointestinal, *Helicobacter pylori*, medicina integrativa e psicossomática, filosofia da medicina, yoga, tradição pitagórico-platônica (Pitagorismo, Platonismo, Medioplatonismo gnóstico e Neoplatonismo), filosofia alemã (Eckhart; Cusa; Idealismo), filosofia russa não-marxista (séc. XX), filosofia iraniana, filosofia indiana (Vedanta e Yoga), filosofia chinesa (Daoismo, Neoconfucionismo e metafísica Sung), filosofia japonesa (Escola de Kyoto).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7958](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7958)

Recebido em: 05 de fevereiro de 2026. Aprovado em: 07 de abril de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 25-65

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7958](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7958)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Resumo: Este texto apresenta um panorama sucinto da multifacetada tradição interpretativa das “Ideias (Formas)” platônicas na filosofia iraniana (em língua árabe ou em persa), começando pelas suas raízes nos alvares do Platonismo islâmico (influenciado pelo Pitagorismo, pelo Aristotelismo e pela Teologia) e compreendendo exemplos a partir do pensamento de Ibn Sīnā (Avicena), Suhrawardī de Alepo (Shihāb al-Dīn Suhrawardī), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Nūr al-Dīn Jāmī, Mīr Dāmād, Mīr Findiriskī, Mullā Ṣadrā, Mullā Muḥsin, Aḥmad al-Aḥsā’ī e ‘Allamā Ṭabāṭabā’ī, entre outros, e mostra como a interpretação iraniana das Formas Platônicas, em certo momento misturando-se à concepção Zoroastriana dos *Fravashis* (pálavi *Fravābr*, *Fravābar*), influenciou e segue inspirando a trajetória do filosofar iraniano em áreas tão diversas quanto a metafísica e a mística, perpassando a herança do pensamento *mashsha’i* (peripatético), *isbrāqī* (“iluminacionista”), *akbarī* (da “escola” de Ibn ‘Arabī), *muta’ālī* (“trancendentalista”; “ṣadrī”) e *shaykhī* (da “escola” do *Shaykh* Aḥmad Aḥsā’ī).

Palavras-chave: Platonismo. Teoria das Ideias. Teoria das Formas. Filosofia Islâmica. Filosofia Iraniana.

Abstract: This text presents a succinct panorama of the multifaceted interpretive tradition of the Platonic Theory of “Ideas (Forms)” in Iranian philosophy (in Arabic or Persian), beginning from its roots in the dawning of Islamic Platonism (influenced by Pythagoreanism, Aristotelianism, and Theology), and including examples from the thought of Ibn Sīnā (Avicenna), Suhrawardī of Aleppo (Shihāb al-Dīn Suhrawardī), Quṭb al-Dīn Shīrāzī, Nūr al-Dīn Jāmī, Mīr Dāmād, Mīr Findiriskī, Mullā Ṣadrā, Mullā Muḥsin, Aḥmad al-Aḥsā’ī, and ‘Allamā Ṭabāṭabā’ī, among others, and shows how the Iranian interpretation of the Platonic Forms (Ideas), at some time mixed with the Zoroastrian conception of the *Fravashis* (pehlevi *Fravābr*, *Fravābar*), has influenced, and keeps inspiring, the path of Iranian philosophy in areas as diverse as metaphysics and mystics, spanning the heritage of *mashsha’i* (peripathetic), *isbrāqī* (“illuminationist”), *akbarī* (from the “school” of Ibn ‘Arabī), *muta’ālī* (“trancendentalist”; “ṣadrī”) and *shaykhī* (from the “school” of *Shaykh* Aḥmad Aḥsā’ī) thought.

Keywords: Platonism. Theory of Forms. Theory of Ideas. Islamic Philosophy. Iranian Philosophy.

INTRODUÇÃO

No *Fédon* (c. 387 a.C.), onde são apresentadas pela primeira vez, as Ideias/Formas (ou Formas Ideais) são os únicos e verdadeiros objetos de [re]conhecimento e definição – realidades imateriais, incompositas, inteligíveis, imutáveis e universais (72c-76e), associadas a “o que é”, ou seja, à “realidade em si” (τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”; 75d)¹ (PLATÃO, 1988, pp. 65-73). A “Teoria das Ideias” ou “T. das Formas”, de Platão, pode ser resumida na noção das Formas (que designa os Seres Inteligíveis) e naquela da participação (μέθεξις), que alude à relação entre o ser inteligível e o devir sensível². Outra noção importante, do *Sofista*, é aquela da interconexão (συμπλοκή) que as Formas/Ideias teriam entre si (251d-259e)³.

Qualquer discussão atual sobre interpretações da Teoria das Ideias/Formas deve levar em conta a importante observação de Harry A. Wolfson, há mais de seis décadas, de que

Entre as coisas que Platão, de alguma forma, deixou inexplicadas em sua teoria das ideias está a questão de como essas ideias se relacionam com Deus. Suas afirmações sobre esse ponto produzem impressões conflitantes. Às vezes ele usa uma linguagem que se presta à interpretação de que as ideias têm uma existência externa a Deus, seja não gerada e coeterna com Deus [*Timeu*, 28a, 29a, 52b; *Filebo* 15b], ou produzida e feita por Deus [*República*, X, 597b-d]. Elas são, então, extradeicas [= externas a Deus]. Algumas vezes, contudo, ele emprega uma linguagem que se presta à interpretação de que as ideias são os pensamentos de Deus. Elas são, então, intradeicas (WOLFSON, 1962, pp. 485-486).

Em uma civilização como a islâmica, com várias instâncias de teocracia, a concepção de que as Ideias (Formas) arquetípicas (Platônicas), ou numa outra perspectiva os “Universais inteligíveis” (Aristotélicos; árabe *Kullīyyāt al-‘aqlīyyah*)⁴, estão na mente de Deus, não é

¹ Veja-se o *Fédon*, 78c10-78d7 (PLATÃO, 1988, pp. 75-76).

² Esse “resumo” é certamente pouco revelador da complexidade do tema, sobre o qual veja-se, p. ex., W. A. Welton (Ed.), **Plato’s Forms**. Varieties of interpretation. Lanham: Lexington Books, 2002; M. Migliori, A. Fermani, A. Lanoue (Eds.), *Plato and the Ideas: A Very Complicated Story*. Leiden/Boston: Brill, 2025 [e aqui, com relação mais específica com minha abordagem, R. Loredana Cardullo, Status and Functions of the εἶδη in Late Neoplatonism: Outcome of a Rather Complicated Story, pp. 188-202]. Sobre a crítica de Aristóteles à Teoria das Ideias/Formas veja-se Gail Fine, **On Ideas**: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms. Oxford: Clarendon Press, 1993 (reimpr. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press, 2004); id., **Plato on Knowledge and Forms**. Selected Essays. Oxford: Clarendon Press/N. Iorque: Oxford University Press, 2003, esp. pp. 350-396 [Forms as Causes: Plato and Aristotle (1987)] e 397-425 [Plato and Aristotle on Form and Substance (1983)]. Contra a ideia de uma “Teoria das Formas” em Platão veja-se Kenneth M. Sayre, Why Plato never had a theory of Forms. In: J. J. Cleary, W. Wians (Eds.), **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, 9, 1 (1993) [Lanham: University Press of America, 1995], pp. 167-199; Francisco J. Gonzalez; Perché non esiste una “Teoria platonica delle idee”. In: M. Bonazzi, F. Trabattoni (Eds.), **Platone e la Tradizione Platonica**. Studi di filosofia antica. Milão: Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, 2003, pp. 31-67. Contra a dicotomia “Mundo das Formas” versus “Mundo dos [entes] particulares” veja-se Necip Fikri Alican, Holger Thesleff, Rethinking Plato’s Forms. **Arctos** - Acta Philologica Fennica, 47 (2013), pp. 11-47.

³ Veja-se Alexandar H. Zistakis, Difference, συμπλοκή and the hierarchy of ideas in Plato’s *Sophist*. **Phronimon**, 7, 2 (2006), pp. 29-25; Alireza Saati, Plato’s Theory of the Intercommunion of Forms (Συμπλοκή Ειδῶν): the *Sophist* 259, e4-6. **Philosophy Study**, 5, 1 (2015), pp. 35-43.

⁴ Para os fundamentos dessa questão veja-se Lloyd P. Gerson, Platonism and the Invention of the Problem of Universals. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, 86, 3 (2004), pp. 233-256; id., **From Plato to Platonism**.

essencialmente problemática⁵, mas a indagação sobre uma possível subsistência dessas Ideias por si mesmas, fora da mente divina, tem sido suscitadora de especulações muito variadas, que incluem, p. ex., “provas” lógicas da existência de conceitos universais dependentes da mente humana ou inatas, mas sem associação necessária a Deus, e que chegam, p. ex., às objeções de Ibn Sīnā (Avicena; c. 980-1037) à aceitação, na lógica (e daí, também, na ontologia e na epistemologia), da existência de universais intradeicos, e à afirmação de que o “Universal inteligível” (*Kullī ‘aqlī*) é um conceito dependente da mente⁶.

Há poucos anos foi publicada em alemão uma importante obra de Rüdiger Arnzen intitulada “Ideias Platônicas na Filosofia Árabe: textos e materiais para a história conceptual das *ṣuwar aflātūniyya* e *mutbul aflātūniyya*” (ARNZEN, 2011 [463 pp.]). Esse estudo analisa o fato de que os filósofos da civilização islâmica, embora tivessem um acesso bastante limitado aos diálogos platônicos, discutiram de forma extensa e acalorada em suas obras as “Formas [inteligíveis] Platônicas”, e avalia como essa concepção adquiriu autoridade doutrinal sem que houvesse recurso direto às obras de Platão⁷. Nosso estudo, apesar de beneficiar-se da contribuição de Arnzen, pretende oferecer uma abordagem distinta, trazendo especificamente uma breve revisão panorâmica da rica tradição interpretativa da teoria Platônica das “Ideias (Formas)” na filosofia iraniana (em árabe ou em persa)⁸, a partir da avaliação de exemplos interpretativos que representam cinco das suas correntes de pensamento - *mashsha’i* (peripatética), *isbrāqī* (“iluminacionista”), *akbarī* (da “escola de Ibn ‘Arabī”), *muta‘alī* (“transcendentalista”, também conhecido como *ḥikmāt-i ilāhī*, “[da] sabedoria divina”, ou “ṣadrī”, da escola do Mullā Ṣadrā) e *shaykhī* (da escola do *Shaykh Aḥmad Aḥsā’ī*). Uma apresentação da questão das Ideias (Formas) Platônicas a partir de excertos de Ibn Sīnā e seus leitores - seguidores ou antagonistas – foi publicada há pouco tempo (ADAMSON &

Ithaca/Londres: Cornell University Press, 2013, p. 70 e ss. Para uma súpula dos “Universais” no neoplatonismo recebido pela civilização islâmica veja-se ESOTS, 2021, nota 99 às pp. 37-38 e as referências ali.

⁵ No Alcorão (7: 172) aprendemos que a aliança de Deus com os arquétipos humanos, pela qual o destino (*dahr*) de cada homem foi fixado, implica que quando Deus criou o homem “à sua imagem (*bi ṣuratihī*)” Ele o fez conforme uma imagem arquetípica (ou Ideia) preexistente.

⁶ Veja-se Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2020; İbrahim Halil Üçer, *Realism Transformed: The Ontology of Universals in Avicennan Philosophy and Quṭb al-Dīn al-Rāzī’s Theory of Mental Exemplars*. *Nazariyat* (Istambul), 6, 2 (2020), pp. 23-68; Mohammad Hosseinzadeh, *Mullā Ṣadrā on Intellectual Universal*. *History and Philosophy of Logic*, 44, 3 (2022), pp. 255–272.

⁷ As concepções de Platão foram recebidas pela civilização islâmica de forma majoritariamente indireta, notadamente através da “Sinopse dos Diálogos Platônicos em Oito Livros” (*Platōnikōn Dialōgōn Synōpsēōs Ochtō*, ou simplesmente *Platōnikōn Dialōgōn Synōpsis*), preparada pelo médico e filósofo Cláudio Galeno (c. 129-c. 217), cujo original grego foi perdido mas ao qual Ḥunayn ibn ‘Ishāq (m. em 873 ou 877), que traduziu muitas obras médicas e científicas gregas para o siríaco e o árabe, teve acesso parcial. Ḥunayn afirmou, em sua *Risāla ilā ‘Alī ibn Yaḥyā fi zīker mā turjima min kutub Jalīnūs bi ‘ilmihī wa ba’d mā lam yutarjam* (“Epístola a ‘Alī ibn Yaḥyā contando aquilo que, pelo meu conhecimento, foi traduzido dos livros de Galeno, e sobre alguns daqueles [livros] que não foram traduzidos”), ter encontrado apenas 4 dos 8 livros da “Sinopse”, que não tratava equitativamente dos diálogos platônicos: o Livro 1, por exemplo, abordava vários diálogos: **Crátilo** ou sobre os nomes = *Qarāṭūlus*, **Sofista** ou sobre a divisão = *Sūfistūs*, **Político** ou sobre os regentes = *Itlāṭiqūs*, **Parmênides** ou sobre as Formas = *Farmanīdūs*, **Eutidemo** = *Antūdīmus*; o Livro 2 tratava dos quatro primeiros livros da **República** = *Siyāsa*; o Livro 3 cobria os seis últimos livros da **República** e o **Timeu** = *Timavūs*; o Livro 4 tratava das **Leis** = *Navamis*.

⁸ Uma estratificação entre um “mundo dos significantes/das significações” (*‘alam al-ma’na*; *‘alam-i ma’na*) associado ao Espírito (*Rūb*; plural *Arwah*), um “mundo das formas” (*‘alam al-ṣuwar*; *‘alam-i ṣuwar*) associado à Alma (*Nafs*; pl. *Nufus*), e o mundo material (*‘alam al-ṭabī‘at*; *‘alam-i ṭabī‘at*) associado ao corpo (*jism*; pl. *ajsām*) denso, aparece em alguns sistemas sufis, não avaliados aqui.

⁹ Não confundir com a “escola Akhbarī” ou “movimento Akhbarī” (*‘Akhbārīyya*; *‘Akhbārīya*) do xiismo, antagonista da tendência hegemônica *Uṣūlī*. Veja-se Gianroberto Scarcia, *Intorno alla controversia tra Aḥbārī e Uṣūlī presso gli Imamiti di Persia*. *Rivista degli Studi Orientali*, 33 (1959), pp. 211-250; Robert Gleave, *Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbarī Shī‘ī School*. Leiden/Boston: Brill, 2007.

BENEVICH, 2023, pp. 257-292)¹⁰. Remeto a esses autores e a Arnzen (2011) para um tratamento mais amplo dos temas aqui tratados de forma necessariamente resumida.

UM LASTRO ECLÉTICO

Para muitos eruditos árabes ou arabizados do medievo, as Ideias (Formas) platônicas foram conhecidas como *ṣuwar aflātūniyya* (“Formas Platônicas”) ou *muthul aflātūniyya*¹¹ (“Ideias/Arquétipos Platônicos”); mais recentemente, alguns autores têm empregado (partindo de Mīr Dāmād; cf. adiante) a denominação “Formas Metatemporais (*dabir*)”¹². O conhecimento das Ideias (Formas) Platônicas pelos filósofos do Islã deu-se em convergência com concepções Pitagóricas ou Neopitagóricas¹³ alusivas às realidades inteligíveis (árabe *al-ashyā’ al-ma’qūla*) e a um entendimento mereológico da criação¹⁴, mas principalmente através de adaptações de interpretações Neoplatônicas tardias da obra de Aristóteles (ARNZEN 2011, p. 10). Uma análise das várias traduções árabes da *Metafísica* que foram preservadas, e que vertem indiferentemente *idéa* e *éidos* por *ṣūra* (“forma”; plural *ṣuwar*), *naw’* (“espécie”; plural *anwā’*) e *mithāl* ([variante *tamthīl*] “imagem; símile”; plural *muthul*)¹⁵ [termo também usado para traduzir *παράδειγμα*, “modelo”], mostra uma ampla confusão das Formas Platônicas com as Essências ou Universais de Aristóteles.

Carecendo de acesso a traduções da maior parte das obras de Platão e diante de um Aristóteles “esmaecido” - distanciado por comentários de peripatéticos e “replatonizado” por escritos neoplatônicos a ele atribuídos¹⁶ -, a *Plotiniana Arabica* e o *Proclus Arabus*¹⁷ (conjuntos de textos geralmente transmitidos sob o nome de Aristóteles) determinaram em grande parte a imagem que a teoria platônica das Ideias veio a ter na civilização islâmica. À guisa de exemplo, conhece-se um tratado em árabe emblematicamente intitulado [*Maqālat* (ou *Risāla*) *fi Itbāt al-Ṣuwar*

¹⁰ Cap. 6, “Platonic Forms”, com excertos de Ibn Sīnā [*Ilāhiyyāt* do *Shifā*], Bahmanyār ibn al-Marzubān [*Tahṣīl*], Ibn al-Malāḥimī [*Mu’tamad*; descreve o que Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nabawakhtī (*sic*; leia-se Nawbakhtī; nascido no final do século IX e falecido entre 912 e 922) relatou sobre opiniões de filósofos (*falāsifa*) sábios sobre essências inteligíveis], Abū ’l-Barakāt al-Baghdādī (que influenciou pensadores da escola *isbrāqī*) [*Mu’tabar*], Fakhr al-Dīn al-Rāzī [*Mulakhkhas; Mabāḥith*], Suhrawardī de Alepo [*Muqāwamat; Partaw-nama; Hikmat al-isbrāq; Ilāhiyyāt* do *Mashārī’; Hayākil al-nūr*], Bābā Afḍal [*Taqrīrāt; Ard-nama*], Sayf al-Dīn al-Āmidī [*Al-Nūr al-bahir; Manṭiq* do *Daqā’iq al-ḥaqā’iq*], Athīr al-Dīn al-Abharī [*Kashf al-ḥaqā’iq; Muntabā al-afkār*], Najm al-Dīn al-Nakhjawānī [*Sharḥ al-Isbarāt*], Ibn Kammūna (comentador de Ibn Sīnā e Suhrawardī) [*Sharḥ al-Talwīḥāt*], al-Shahrazūrī [*Shajara*], e al-’Allāma al-Ḥillī [*Al-Asrār al-khafiyya fi al-’ulum al-’aqliyya*].

¹¹ Em persa moderno emprega-se em relação às “Formas Platônicas” a expressão *muthul-i aflātūni*, com *muthul* sendo corriqueiramente pronunciado (e tb. transcrito), na modalidade iraniana do idioma (farsi), como *mosol*.

¹² Veja-se, por exemplo, Ali Fathi Telgerd, Mohammad Saedi Mehr, Ramazan Ali Falah Rafie, Objective Ideas and Metatemporal Forms (A Re-examination of Mir Damad’s View on Platonic Ideas). **Metaphysical Investigations** (Kharazmi), 6, 2 (2025), online. Disponível em: <<https://mi.khu.ac.ir/article-1-338-en.html>> (acessado em 05/05/2025).

¹³ Veja-se particularmente Juan Acevedo, **Alphanumeric Cosmology From Greek into Arabic** - The Idea of *Stoicheia* Through the Medieval Mediterranean. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.

¹⁴ Veja-se E. Fernandes, Platão e a Mereologia da Luz. **Archai** (Brasília), 11 (2013), pp. 143-148.

¹⁵ O vocábulo *mithāl* relaciona-se a *mathal*, “semelhança; metáfora; parábola; provérbio”.

¹⁶ Veja-se E. Fernandes, A recepção de textos neoplatônicos na civilização islâmica da idade média. **Cuadernos de Filosofía** (Buenos Aires), 66 (2016), pp. 95-115, artigo onde expus algumas das ideias que aqui busquei desenvolver melhor.

¹⁷ Veja-se avaliação em ARNZEN, 2011, pp. 29-42 e 42-50, respectivamente. Sobre o tratamento procleano da questão das Formas/Ideias veja-se Christos A. Terezis, Aspects of Proclus’ Interpretation on the theory of the Platonic Forms. **Modern Greek Studies** (Austrália e N. Zelândia), 14 (2010), pp. 170-180.

al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā [“Ensaio (ou Tratado/Epístola) sobre a Afirmação (ou Prova) das Formas Espirituais que não têm Matéria”, onde *hayūlā* traduz o grego ὕλη (*hylē*)], do pseudo-Alexandre de Afrodísias¹⁸ “traduzido do grego por ‘Abū (‘Abī) Ūthman Sa’īd al-Dimashqī” (m. no início do séc. X), por vezes também incluído entre as obras de Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb **ibn Miskawayh** (c. 932 ou 940-1030), e que na verdade consiste numa versão bastante fiel das proposições 15, 16 e 17 dos “Elementos de Teologia” de Proclo (*ET*), sendo que o próprio título do tratado se assemelha àquele da proposição 15 em alguns manuscritos, περὶ ασωμάτου ουσίας, καὶ τὶ ἴδιον αὐτῆς (PINES, 1955, 200; 1986, 283)¹⁹.

Na versão árabe dos *ET*²⁰ a expressão *Ṣuwar Riḥāniyya* traduz a noção grega de “Formas Incorporáveis” (ασωμάτου ουσίας) e mostra a influência de pensadores medioplatônicos como Galeno em sua sinopse do *Timeu*²¹, como demonstrou ENDRESS (2012, pp. 272-73), e deve muito a uma “conciliação” entre Aristóteles e Platão; no tratado *fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya* a exposição sobre as Formas Espirituais finda recordando os “três graus de ser” distinguidos por Platão segundo o testemunho de Aristóteles na *Metafísica*, A 6, 987b14-18 – entes sensíveis, entes matemáticos e ideias (que nessa passagem aparecem identificadas aos números). Se, como pensava Platão (segundo Aristóteles, A 6, 987b18-20), “já que as Formas (τὰ εἶδη) são causa[s] (αἰτία) das demais coisas²², ... os elementos (στοιχεῖα) das Formas são elementos de todos os entes²³, restaria perguntar como das Ideias [Formas ideais] aos entes sensíveis ocorre uma diferenciação constitucional (ou, noutra perspectiva, um movimento da potência ao ato e à οὐσία) que, segundo

¹⁸ Cf. Moritz von Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen [2 vols.; vol. 1]. **Centralblatt für Bibliothekswesen**, 5, ano 6 (1889) [Leipzig: Otto Harrassowitz, 2ª tiragem 1893; 3ª tiragem 1897; reed. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1960], p. 95 item 9 (menção); *Maqālat [al-Iskandar al-Afrūdīsī] (ou Risāla) fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā*, em A. Badawī, **Aristū ‘inda al-‘Arab**. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 1947 (reimpr. Kuwait: Al-Nāshir Wakālat al-Matbū‘āt, 1978), pp. 291-292 (texto); B. Lewin, Notes sur un texte de Proclus en traduction arabe. **Orientalia Suecana**, 4 (1955), pp. 101-108; PINES, 1955; Muhammad Arkoun, Textes Inédits de Miskawayh. **Annales Islamologiques**, 5 (1963), pp. 181-205, cf. pp. 201-202 (árabe), textos VIII, IX e X [fi Iḥbāt al-Ṣuwar al-Riḥāniyya allatī la Hayūlā-labā min kalām Aristūṭalīs]; Proclo, *Elementatio theologica*, props. 15-17, trad. árabe; ed. ENDRESS, 1973, pp. 12-18 (texto; Manuscrito da Univ. de Teerā/Dānīshgāh, Dānīshkada-i Ilāhiyyāt, 242B, 308a-b9); Hans Daiber, **Bibliography of Islamic Philosophy, Volume 2: Index of names, terms and topics**. Leiden/Boston/Colônia: Brill, 1999, p. 446 (difusão).

¹⁹ Veja-se Proclus, **The Elements of Theology**, a Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds, 2ª ed. (revisada). Oxford: Clarendon Press, 1963 (reimpr. 1964, 1971), p. 16 n. 15. As proposições 15 e 16 têm mais relação com a “Teoria das Ideias/Formas”, enquanto a 17 tem mais relação com a ideia aristotélica do “Primeiro Movente”; eis seus títulos: 15. “Tudo o que pode ser revertido a si mesmo (τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστροπευκτὸν) é incorporável”; 16. “Tudo o que pode ser revertido a si mesmo tem uma essência livre (χωριστὴν οὐσίαν) de todo corpo”; 17. “Tudo o que se move a si mesmo pode primeiro ser reduzido a si mesmo”. Conforme ENDRESS, 2012, pp. 278-279: “As seções do *Proclus Arabus* baseadas nas proposições 15-17 dos *Elementos de Teologia*, deduzindo da reversão (ἐπιστροφή; *rujū*) das formas espirituais [incorporáveis] (ἀσώματα; *al-ṣuwar al-riḥāniyya allatī la hayūlā labā*) a existência de formas imateriais e eternas, substanciais, foi largamente lida tanto no Oriente quanto no Ocidente islâmicos como um excerto da “Teologia de Aristóteles” [que teria sido feito] por Alexandre de Afrodísias. (...) O teorema procleano permitiu arguir a favor da separabilidade da substância a partir da separabilidade da atividade (p. ex., a reversão da forma espiritual – a forma substancial da alma – sobre si mesma)”.

²⁰ Cf., por exemplo, os títulos árabes das proposições 15-17 (e ainda, implicitamente, da proposição 21); ENDRESS, 1973; Fritz Zimmermann, Proclus Arabus Rides Again. **Arabic Sciences and Philosophy**, 4, 1 (1994), pp. 9-51; ENDRESS, 2012, p. 271 e ss.

²¹ Galenos (Claudius Galenus), **Galenī compendium Timaei Platonis**, alioquorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta (Plato Arabus, I), ed. Paul Kraus e Richard Walzer. Londres: The Warburg Institute, University of London, 1951. Cf. ENDRESS, 2012, p. 273 n. 13.

²² Esta não é a única opinião de Aristóteles sobre as Formas; alhures ele as menciona numa tentativa de explicar traços universais dos entes (p. ex., *Metafísica*, M 4, 1078b33), ou atribui a Platão a opinião de que as Formas não são universais, mas paradigmas (παραδείγματα; M 4, 1079b25).

²³ “ἐπεὶ δ’ αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ᾗ ἤθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα”.

Aristóteles, permitiria distinguir entre a “substância imaterial” do Primeiro Movente ou dos Inteligíveis²⁴, a “substância incorruptível” dos corpos celestes e a “substância corruptível” dos entes sensíveis, sujeitos a geração e decaimento (cf. A 1, 1069a30-b2). Alexandre de Afrodísias, em seu comentário à *Metafísica*, ao tratar de A 6 (987b14-18) e B 2 (997a34-b3; 997b25-28; 998a7-9), especulou sobre “os intermediários” (τὰ μετὰξῆ) entre as Ideias e as coisas, entre o inteligível e o sensível²⁵; esse tipo de especulação ganharia relevo quando da (e junto com a) assimilação da “Teoria das Formas” na civilização islâmica²⁶.

Na primeira metade do século X é atestada a locução *ṣuwar aflātūniyya*; a expressão *mutbul aflātūniyya* foi possivelmente inventada no século XI por Ibn Sīnā. Este é o único caso atestado em que a nomenclatura árabe medieval para designar um conceito filosófico faz referência ao seu autor antigo (ARNZEN 2011, pp. 8–11; p. 67 c/ n. 217). A discussão das Ideias ou Formas Platônicas na civilização islâmica, contudo, muitas vezes extrapola o campo do Platonismo, quer pela interação com temas teológicos, quer por confluências com o Pitagorismo, quer pela poderosa influência exegética do Aristotelismo - notadamente aquele iniciado por Ibn Sīnā. Uma curiosa observação que se pode fazer é que alguns autores iranianos parecem ter sido “mais platônicos” quando escreveram em persa e “mais aristotélicos” quando escreveram em árabe, ocorrendo aparentemente a mesma coisa quando escreveram em poesia ou em prosa, respectivamente.

Os autores da civilização islâmica que lidaram com a problemática das “Ideias (Formas)” não demonstraram possuir traduções completas dos diálogos platônicos; seu conhecimento sobre esse tema advém da literatura grega, da “Metafísica” de Aristóteles, de relatos doxográficos e de obras neoplatônicas como a espúria “Teologia de Aristóteles” (*Uthūlujjā Aristūṭalīs*)²⁷ - uma

²⁴ A *Risāla fī l-‘aql* de Al-Fārābī (m. em 950), assim como outras obras suas, contêm os fundamentos da hierarquia dos inteligíveis e dos intelectos do “Platonismo islâmico” posterior (veja-se H. A. Davidson, **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect**. N. Iorque/Oxford: Oxford University Press, 1992, cap. 3; R. Ramón Guerrero, **La Recepción Árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi**. Madri: Consejo Superior de. Investigaciones Científicas, 1992, cap. 4; NETTON, 1989, cap. 3).

²⁵ Veja-se KALIN, 2010, pp. 23-25; Maddalena Bonelli, Alexander of Aphrodisias and the existence of Intermediates. **Revue de Philosophie Ancienne**, 1, 40 (2022), pp. 113-135.

²⁶ Longe das terras iranianas, o andaluz Ibn Bājja (Avempace; c. 1080-1138), além das Formas inteligíveis e das sensíveis, entendeu, no seu *Tadbīr al-Mutawahhīd* (“O Regime do Solitário”), existirem quatro categorias de “formas espirituais” (*ṣuwar ruhāniyya*): (1) as formas imateriais ou inteligências das esferas celestes, que ajudam a aperfeiçoar as formas materiais (hílicas); (2) o Intelecto Agente e o adquirido, respectivamente o formador e o aperfeiçoador dos inteligíveis materiais; (3) os “inteligíveis materiais (hílicos)” (*ma’qulāt hayūlāniyya*), abstraídos da matéria pelo Intelecto Agente através dos sentidos externos; (4) as formas ou “razões/significados” (*ma’ani*) que existem nas faculdades da alma (senso comum, imaginação ou fantasia, memória) e delas emanam, servindo como intermediários entre as formas hílicas e formas espirituais universais. Veja-se Avempace, **El Régimen del Solitário**, ed., introd., trad. e notas Don Miguel Asín Palacios. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Granada: Instituto Miguel Asín, 1946 (reimpr. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), p. 20; Ibn Bājja, **Rasā’il Ibn Bājja al-Ihāhiyya**, ed. Majid Fakhry. Beirute: Dār al-Nahār li’l-Nashr, 1968, p. 49; Avempace, **El Régimen del Solitário**, ed., introd., trad. e notas Joaquín Lomba Fuentes. Madri: Trotta, 1997, p. 112; Avempace, **La Conduite de l’Isolé et deux autres épîtres** (Épître de l’adieu; Conjonction de l’intellect), introd., ed. crítica do texto árabe, trad. e coment. Charles Genequand. Paris: Vrin, 2010, p. 132]. Na sua obra *Risāla ittīṣāl al-‘aql bi’l-insān* (“Tratado da união do intelecto como o homem”), Ibn Bājja cita o tratado de Alexandre [de Afrodísias] “Sobre as formas espirituais”; cf. **Rasā’il ibn Bājja al-ilāhiyya**, ed. M. Fakhry, 1968 (*op. cit.*), p. 166; Miguel Asín Palacios, Tratado de Avempace sobre la unión del intelecto con el hombre. **Al-Andalus**, 7 (1942), pp. 1–47, cf. p. 18; J. Lomba [Fuentes], Avempace - Tratado de la unión del intelecto con el hombre. **Anaquel de Estudios Árabes**, 11 (2000), pp. 369-391, cf. p. 384.

²⁷ ‘Abd al-Rahmān Badawī editou e publicou a *Uthūlujjā Aristūṭalīs*, junto com outros fragmentos neoplatônicos, em seu *Aflūṭīn ‘inda al-‘Arab/Plotinus apud Arabes* (BADAWĪ, 1955/1977). Sua introdução (pp. 1-66) oferece uma excelente discussão sobre a recepção islâmica de ensinamentos neoplatônicos erroneamente atribuídos a Aristóteles. Cf. também Geoffrey Lewis (trad.), Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit (tradução em inglês da *Uthūlujjā* e outros

tradução e paráfrase árabe de partes das “Enéades” IV, V e VI de Plotino em mistura com algum material cuja proveniência é mal conhecida²⁸. Essa obra veio a adquirir enorme importância em terras do Islã, e foi considerada como complementar à “Metafísica” e “retificadora” de incompletudes, imperfeições e erros desta, e acreditou-se que indicaria que Aristóteles seria interiormente um “platônico”, ou tardiamente teria se tornado um platonizante. Cabe recordar que

(...) Plotino (c. 205-270 d.C.), um egípcio de cultura grega, foi profundamente influenciado pela *República*, pelo *Fédon* e pelo *Banquete* de Platão, além de ter sido inspirado pelas doutrinas aristotélicas, estoicas e neopitagóricas. O próprio corpus monumental de Plotino, as *Enéades*, foi parcialmente redigido em resposta às objeções levantadas por Aristóteles contra a Teoria das Ideias de Platão. Nelas, Plotino argumentou que as Formas Platônicas subsistem naquilo que Aristóteles chamava de *Noûs* (intelecto)²⁹ (EL-BIZRI, 2006, p. 614).

O prólogo da versão curta da “Teologia de Aristóteles” (a “Vulgata”), possivelmente escrito por Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn Ishāq **al-Kindī** (805–873)³⁰, diz que um dos objetivos da obra é discutir o “mundo inteligível” e descrever “sua beleza, nobreza e perfeição”, recordando as “Formas divinas e maravilhosas, excelentes e esplendorosas que nele existem, e como delas advém a formosura e a perfeição de todas as coisas, e que todas as coisas sensíveis se assemelham àquelas Formas” (*apud* BADAŪĪ, 1955/1977, pp. 6-7 [equiv. ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, p. 63]). Na “T. de Aristóteles” raciocínios peripatéticos sobre a matéria aparecem associados à “Teoria das Formas” de Platão em passagens como esta:

[C]ada forma natural neste mundo existe também naquele mundo, mas elas ali existem de modo mais eminente e mais sublime, pois aqui estão ligadas à matéria, e ali não têm matéria. Aqui, cada forma natural é uma um símile (uma ‘imagem’) da forma que ali se lhe assemelha. (...) Tudo o que ali está ali tem formas belas e sublimes, como as formas que se imagina estarem no próprio Criador sábio. As suas formas não são como aquelas desenhadas numa parede; são formas

textos). In: Paul Henry e Hans-Rudolf Schwyzer (Eds.), **Plotini Opera, 2: Enneades IV-V**. Bruxelas: L’Édition Universelle/Paris: Desclée de Brouwer, 1959; Pseudo-Aristoteles, **Teologia**, trad. Luciano Rubio. Madri: Ediciones Paulinas, 1978; PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010.

²⁸ Essa tradução e paráfrase foi feita pelo nestoriano ‘Abd al-Masih ibn ‘Abd Allāh ibn Nā‘imah al-Himṣī (al-Nā‘imī) [= Ibn Nā‘ima de Emesa] (m. c. 835) e depois “corrigida” por al-Kindī. Parte do material não-plotiniano da *Uthulujjīyā* consiste em trechos dos “Elementos de Teologia” de Proclo e de várias obras de Alexandre de Afrodísias; cf. Fritz W. Zimmermann, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*. In: Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**. Londres: Warburg Institute, University of London, 1986, pp. 110-134.

²⁹ Veja-se *Enéades*, V, 5. Segundo Enrico Volpe, “Plotino acaba por identificar todo o mundo platônico das Ideias com a hipóstase do *Noûs*, caracterizando-o como um intelecto ativo que, no entanto, contém em si todas as coisas inteligíveis, segundo uma distorção da doutrina parmenidiana da identidade entre ser e pensamento” [Superiorità assiologica, teologica e meta-ontologica. L’evoluzione del concetto di (idea del) bene in alcune fasi del Platonismo. In: A. Motta, L. Palumbo, **Le Parole della Filosofia: Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia**. Nápoles: Federico II University Press (FedOAPress), 2024, pp. 151-156, cf. p. 155]. Veja-se ainda Cristina D’Ancona, *Le rapport modèle-image dans la pensée de Plotin*. In: D. De Smet, M. Sebti, G. De Callatay (Eds.), **Miroir et Savoir: La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane** (Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005). Leuven: Leuven University Press, 2008, pp. 1-47.

³⁰ Cf. Peter Adamson, **The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the “Theology of Aristotle”**. Londres: Duckworth, 2002, pp. 36, 45 e 177.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

essenciais. Por essa razão os antigos chamaram-nas ‘paradigmas’, sendo essas as formas das essências e substâncias mencionadas pelo sublime Platão (*apud* BADAWĪ, 1955/1977, pp. 152 e 159 [equiv. Ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, pp. 193 e 199]).

Na “Teologia de Aristóteles” aprende-se ainda que

O mundo [inteligível] superior é a perfeita existência vivente [o Ser vivo completo], na qual tudo está contido, pois ela se originou da primeira fonte perfeita [do primeiro Criador perfeito]. Nela se encontram todas as almas e todos os intelectos, e lá não existe qualquer indigência ou necessidade, pois ali as coisas são cheias de riqueza e de vida na medida em que essa é uma vida que excede [abunda] e transborda. A vida dessas coisas provém de uma fonte única, não apenas de um calor único ou de um vento [odor] único; na verdade, todas essas qualidades são uma só, na qual se encontra todo sabor (*apud* BADAWĪ, 1955/1977, p. 94 [equiv. Ao PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010, pp.140-141]).

Essa passagem – que foi citada *verbatim* e comentada pelo Mullā Šadrā³¹ - correlaciona-se com o seguinte trecho das “Enéades” de Plotino:

Perguntar sobre como essas formas de vida vieram a existir Ali [no domínio do Ser completo] é simplesmente perguntar como o céu veio a existir; é perguntar donde vem a vida, donde a Tudo-Vida, donde a Tudo-Alma, donde o Intelecto coletivo, e a resposta é que Ali não pode existir indigência ou impotência, mas tudo deve ser pululante e efervescente de vida. Tudo flui, por assim dizer, de uma Fonte que não deve ser pensada como um sopro ou calor³², mas ao invés disso como uma qualidade que engloba e salvaguarda todas as qualidades – doçura com fragrância (...) (*Enéades*, VI, 7, 12, trad. a partir de MacKenna em PLOTINUS, 1952, p. 328).

A existência de um “mundo das Ideias (Formas)” transparece no argumento plotiniano de que as Formas Platônicas subsistem naquilo que Aristóteles entendeu como sendo o “Intelecto” (νοῦς) e no entendimento plotiniano do “Uno” (τὸ ἓν) como hipóstase que organiza toda existencição e intelectção, embora o Uno consista, por outra perspectiva, numa realidade suprema absolutamente transcendente (fora do espaço e do tempo) em relação aos entes sensíveis, qualificada pela perfeição (ausência de toda necessidade), pela suma bondade e pela permanência (plena liberdade em relação à geração e à corrupção). Tudo procede do dadivoso Uno, numa ação

³¹ ŠADRĀ, 1958-1969, vol. 3, pp. 340-341; veja-se tradução em KALIN, 2010, pp. 30-31 e p. 283 e ss.

³² Pierre Hadot apontou essa menção a “um sopro ou calor” como “um ataque aos Estoicos [árabe *rivāqī*]; veja-se a definição de Deus por Zenão como ‘sopro aquecido’ [πνεῦμα ἐθερμον]. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 135” [P. Hadot, **Plotinus or the Simplicity of Vision** (3ª ed., 1989), trad. M. Chase. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 37, n. 5].

comparável à emanção da luz a partir do Sol (*Enéades*, V, 1, 6), mas principalmente compreensível, a partir do entendimento Pitagórico-Platônico das “realidades inteligíveis” (*alashyā’ al-ma’qūla*)³³ e dos Números cosmogônicos³⁴, como uma ontogênese aritmética e geométrica³⁵ onde Números e Ideias ontofacientes se equivalem ou codeterminam (*Enéades*, V, 1, 5).

Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Tarkhān **al-Fārābī** (870-950), nascido na Ásia Central em terras de cultura mista persa e túrquica³⁶ e em quem todas as correntes posteriores de pensamento do Islã encontram sua fonte³⁷, oscilou entre a oposição aristotélica às Formas transcendentais e a ontologia neoplatônica³⁸, que assimilou essas Formas neutralizando as argumentações em contrário. Influenciado pela “Teologia da Aristóteles” - obra à qual recorre no “Livro da Concordância das opiniões dos dois sábios, o divino Platão e Aristóteles” (*Kitāb al-Jam’ bayn [bayna] ra’yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs*)³⁹ -, ele sugeriu que uma interpretação (*ta’wīl*) adequada dos significados internos (*ḥawāṭin*) eliminaria as diferenças ou contradições nas posições de Platão e Aristóteles sobre as Ideias/Formas (AL-FĀRĀBĪ, 1984 ou 1985, pp. 105-110; ALFARABI, 2001, pp. 160-165)⁴⁰. Embalado pela exegese neoplatônica, Al-Fārābī entendeu que a crítica de Aristóteles teria sido dirigida à existência das Formas *fora* do “Intelecto Agente” (*al-‘Aql*

³³ Segundo o “Catálogo” (*Fihrist*) do doxógrafo Abū al-Faraj Muḥammad ibn Abī Ya’qūb **ibn Ishāq al-Nadīm** al-Warrāq, do ano de 938 (cf. Ibn al-Nadīm, **Kitāb al-Fihrist**, ed. Gustav Flügel [completada por Johannes Roediger e August Müller], 2 vols. Leipzig: Vogel, 1871-1872 [reimpr. em vol. único, Beirute: Dār Maktabat al-Ḥayāt/Khayats Oriental Reprints, 1964], p. 245.26ss.; id., **Kitāb al-Fihrist li’ l-Nadīm**, ed. Riḍā Tajaddud. Teerā: Maṭba’a-yi Dānīshgāh, 1971, p. 306.13ss.).

³⁴ Cf. E. Fernandes, Movimento e existência desde o Uno em Plotino: contribuições pitagóricas. **Perspectiva Filosófica** (Recife), 2, 34 (2010), pp. 61-76, ali publicado sem as notas. O texto integral com as notas pode ser encontrado em <http://segundasfilosoficas.org/movimento-e-existencia-desde-o-uno-em-plotino-contribuicoes-pitagoricas/>.

³⁵ Cf. nas *Enéades* o tratado “Sobre o número” (VI, 6 [34]), que deve ser estudado junto com o tratado “Os objetos inteligíveis não existem fora do Intelecto” (V, 5 [32]).

³⁶ A questão da origem étnica de Fārābī segue não-resolvida, mas seu pertencimento cultural ao mundo persianizado é incontestado. Conforme Dimitri Gutas, “Fārābī apresenta, em diversas obras suas, referências e glosas em persa, sogdiano [uma língua irânica] e grego (mas não em turco; cf. Walzer [Al-Farabi on the Perfect State, Oxford], 1985, p. 3)” [D. Gutas, FĀRĀBĪ i. Biography. In: E. Yarshater (Ed.), **Encyclopædia Iranica**, Vol. 9, Fasc. 2. Londres/Boston: Routledge & Kegan Paul, 1999, pp. 208-213, cf. p. 211].

³⁷ BADAWĪ, 1955/1977, p. 575.

³⁸ Cf. Ibrahim Madkour (Ibrāhīm Madkūr), **La Place d’Alfarabi dans l’École Philosophique Musulmane**. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934; Paul Kraus, *Abstracta Islamica*, II: Philosophie et Kalām. **Revue des Études Islamiques**, *Cahier IV* (1935), pp. 215-238; ARNZEN, 2011, pp. 53-66.

³⁹ FĀRĀBĪ, 1984 ou 85. Há traduções: **Kitāb al-jam’ bayna ra’yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs/L’harmonie entre les opinions de Platon et d’Aristote** (árabe/francês), ed. Fawzi Mitri Najjar, trad. Dominique Mallet. Damasco: Institut Français de Damas, 1999; ALFARABI, 2001; Al-Fārābī, **L’Armonia delle Opinioni dei Due Sapianti, il Divino Platone e Aristotele** (árabe/italiano), trad. Cecilia Martini Bonadeo. Pisa: Edizioni PLUS, Pisa University Press, 2008. Veja-se ainda Fritz W. Zimmermann, *The Uthubhijya* of Fārābī and Baghdādī. In: Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**, 1986 (*op. cit.*), apêndice XIV, pp. 177-182. Marwan Rashed crê que o “Livro da Concordância” merece atribuição melhor a alguém do círculo de Yaḥyā ibn ‘Adī (tradutor cristão jacobita, m. em 974); cf. M. Rashed, On the authorship of the treatise *On the harmonization of the opinions of the two Sages* attributed to al-Fārābī. **Arabic Sciences and Philosophy**, 19, 1 (2009), pp. 43-82; vide tb. B. Gleede, *Creatio ex nihilo: a genuinely philosophical insight derived from Plato and Aristotle? Some notes on the Treatise on the Harmony between the Two Sages*. **Arabic Sciences and Philosophy**, 22, 1 (2012), pp. 91-117.

⁴⁰ Cf. Majid Fakhry, **Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence**. Oxford: Oneworld Publications, 2002, pp. 37-38, cf. p. 73 e ss., VALLAT, 2004, pp. 79-82; Maryam Baruti, Mithāl az didgah-i Fārābī (“Ideias sob a perspectiva de Fārābī”, em persa). **Majalli-yi Andīsha-yi Dīnī/Journal of Religious Thought** (Shiraz), 34 (2010), pp. 111-134; Chaim Meir Neria, Al-Fārābī’s lost commentary on the ethics: New textual evidence. **Arabic Sciences and Philosophy**, 23, 1 (2013), pp. 69-99 (cf. pp. 80-82). Veja-se ainda MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, pp. 163-164.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

*al-Fa‘al*⁴¹ - as “Formas separadas (*mufāriqa*)”⁴², imateriais (espirituais) (VALLAT, 2004, p. 81 c/nn. 2 e 4)⁴³. Muitos autores posteriores evocaram Al-Fārābī para “retificar” leituras aristotelizantes como as de Ibn Sīnā.

Segundo Al-Fārābī, a Teoria das Ideias (Formas) indicaria que existem na essência de Deus certas Formas e esquemas (*ma‘āni*)⁴⁴ imutáveis, através de cujo padrão os entes são trazidos à existência e renovados. Com base em leituras bastante heterodoxas e “replatonizantes” de passagens aristotélicas como aquelas da *Metafísica*, E 1, 1026b10 e ss., e Λ 4, 1070b21 e ss., Al-Fārābī interpretou as Formas imutáveis como Inteligências cosmológicas, identificou-as com as esferas celestes comandadas pela esfera exterior do Primeiro motor ou Movente imóvel⁴⁵ e relacionou isso à postulação de uma vida prática pautada pela contemplação dessas Inteligências ou esferas situadas hierarquicamente entre o Movente imóvel e o mundo sensível.

Na maior parte das terras da civilização islâmica, proposições alegadamente Platônicas, como a postulação de “Formas divinas” no contexto da discussão dos Universais em alguns tratados dedicados a temas ontológicos⁴⁶, ao invés de serem entendidas como sinais de vinculação a tradições não-aristotélicas devem ser compreendidas como costumeiras soluções neoplatônicas para problemas aristotélicos. As “Epístolas dos Irmãos da Pureza” (*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*), uma obra enciclopédica do séc. X⁴⁷ e muito influenciada pelo Pitagorismo, apresentam uma variante da Teoria das Ideias reveladora de uma mistura entre Aristotelismo e Platonismo, matizada pela “Teologia de Aristóteles”. Lemos nas “Epístolas” que

⁴¹ Cf. Ian Richard Netton, **Al-Fārābī and His School**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1992 (reimpr. Richmond, Surrey: Curzon, 1999), pp. 49-51; KALIN, 2010, pp. 15 e 23-24.

⁴² Aristóteles considerou as Ideias/Formas Platônicas como Essências universais, especialmente separadas da realidade material (*Metafísica*, Z 15, 1040a27).

⁴³ Cf. Damien Janos, **Method, Structure, and Development in Al-Fārābī’s Cosmology**. Leiden: Brill, 2012, p. 178 e ss.

⁴⁴ A palavra *ma‘āni* é o plural de *ma‘nā*, “significado; ideia; imagem; padrão; esquema” e, para o mutazilite Mu‘ammar, princípio qualificador da transformação de potência em ato [cf. Richard M. Frank, *Al-Ma‘nā: some reflections on the technical meanings of the term in the Kalām and its use in the physics of Mu‘ammar*. **Journal of the American Oriental Society**, 87 (1967), pp. 248-259]. Em alguns casos, *ma‘āni* indica algo similar às Ideias Platônicas [cf. Saul Horowitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*. **Jahres-Bericht des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckel’scher Stiftung** [Breslau] (1909) (reed. Farnborough, Hampshire: Gregg Publishing, 1971), pp. 44-48]. Nas “Epístolas dos Irmãos da Pureza” (*Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*; cf. adiante), além do emprego de *ma‘nā* no sentido de “significado; ideia...”, faz-se menção a *ma‘āni* nas esferas superiores que seriam perceptíveis diretamente, sem necessidade dos sons (das palavras). Cf. Ikhwān al-Ṣafā’, **Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’**, ed. Buṭrus al-Bustānī, 4 vols. Beirute: Dār al-Ṣādir, 1957, vol. 3, p. 117. O emprego poético de *ma‘āni* por Rūmī e Ḥafīz num sentido similar ao das Ideias Platônicas foi comentado por Leonard Lewisohn, Ḥafīz in the Socio-historical and Literary Milieu of Medieval Persia. In: L. Lewisohn (Ed.), **Ḥafīz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry**. Londres/Nova Iorque: I. B. Tauris/Iran Heritage Foundation, 2010, pp. 3-73, cf. p. 35 e p. 67 n. 283.

⁴⁵ Cf. NETTON, 1989, p. 125 e ss.; D. Janos, **Method, Structure, and Development in Al-Fārābī’s Cosmology**, 2012 (*op. cit.*), p. 128 e ss.

⁴⁶ Um exemplo disso é o comentário à *Metafísica* aristotélica pelo cristão siríaco Abū Zakariyā’ Yahyā ibn ‘Adī (873-974), do qual se conhece atualmente apenas a seção dedicada ao livro *Alpha Elatton*.

⁴⁷ Essa obra, ou pelo menos parte dela, foi escrita pelo polímata persa Abū al-‘Abbas Aḥmad ibn Muḥammad ibn Marwān al-Ṭayyib al-Sarakhsī (c. 833-899), aluno de Al-Kindī. Veja-se Guillaume de Vaulx D’Arcy, Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Sarakhsī, réviseur de *l’Introduction Arithmétique* de Nicomaque de Gérase et rédacteur des *Rasā’il Iḥwān al-ṣafā’*. **Arabic Sciences and Philosophy**, 29, 2 (2019), pp. 261-283; id., apresentação e trad. em Anôn., **Les Épîtres des Frères en Pureté (Rasā’il Ikhwān al-ṣafā’): Mathématique et philosophie**. Paris: Les Belles Letres, 2019.

As várias espécies animais deste mundo são apenas representações (*ashbāh*) e imagens (*mithālāt*) daquelas Formas (*ṣumār*) e seres que habitam o mundo das esferas celestiais e o espaço dos céus, assim como as figuras (*nuqūṣ*) e imagens (*ṣumār*) na superfície das paredes e dos tetos⁴⁸ são representações e semelhanças das formas dos animais de carne e sangue. A relação das criaturas de carne e sangue com os seres cuja essência é pura é como a relação dessas imagens pintadas e embelezadas com aquelas criaturas de carne e sangue (Epístola 5, cap. 16; *apud* NETTON, 2002, p. 18 [trad. modificada]; IKHWĀN, 2010, p. 171)⁴⁹.

Em uma passagem que parece uma paráfrase da anterior, “um dos sábios filósofos dos *djinn*” fala a Bīwarāsp o Sábio, rei dos *djinn*:

[As formas e contornos, figuras e tipos que são vistos no mundo corpóreo, o mundo dos corpos e das aparições físicas, são apenas imagens (*mithālāt*), representações (*ashbāh*), colorações (*aṣbāgh*; “cores”; pl. de *sibgh*)⁵⁰, imitações das Formas do mundo dos espíritos. As Formas [ali] são luminosas e claras [ou: sutis]; aqui são escuras e opacas [ou: densas]. A relação destas Formas [corpóreas] com as outras [luminosas] é como aquela de figuras (*taṣāwīr*) pintadas em painéis ou na superfície de paredes com as formas de seres viventes de carne e sangue, pele e osso. Pois as Formas no reino espiritual causam movimento, mas estas [daqui] são movidas por aquelas, enquanto as formas menores⁵¹ são silentes e imóveis. As Formas são aqui objetos dos sentidos, mas ali são objetos do pensamento. Estas permanecem, mas as outras perecem e se esvanecem (Epístola 22, cap. 1; IKHWĀN, 2009, p. 200)⁵².

Apesar de nenhuma dessas passagens ser filosoficamente discutida quando de suas citações⁵³, percebe-se que nas “Epístolas dos Irmãos da Pureza” a função de Arquétipos dos objetos dos sentidos é representada por Formas espirituais “iluminadas” ou Ideias luminosas, presentes no Intelecto (*‘Aql*)⁵⁴ e visíveis à alma se ela chegar a um estado não-físico. Todos os seres

⁴⁸ Recorde-se a “alegoria da caverna”, de Platão.

⁴⁹ Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, ed. B. al-Bustānī, 1957 (*op. cit.*), vol. 1, p. 238.

⁵⁰ “Existe uma rica tradição, nas tradições Platônicas, de discutir como os seres particulares são tingidos ou coloridos pelas Formas eternas, como o Logos (...). Plotino também usa a linguagem da cor ao falar da participação dos particulares nas Formas eternas e primordiais (...)” [Juan Cole, *Dyed in Virtue: The Qur’ān and Plato’s Republic*. **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, 61 (2021), pp. 580–604 (cf. pp. 582 e 594)].

⁵¹ Dos minerais e seres inanimados, por exemplo.

⁵² Ikhwān al-Ṣafā’, *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’*, 1957 (*op. cit.*), vol. 2, p. 276.

⁵³ E não obstante o fato de que Owen Wright, enquanto tradutor da passagem que citamos da Epístola 5, cap. 16, afirma (IKHWĀN, 2010, p. 171, n. 343): “Este é um perfeito encapsulamento da visão Platônica da mimese; veja-se a *República*, X, 596-598”.

⁵⁴ Aprende-se nas “Epístolas” que “a primeira coisa que o Criador produziu e chamou à existência é uma Essência simples, espiritual, extremamente perfeita e excelente na qual todas as Formas estão contidas; essa Essência é o Intelecto (*‘Aql*); dela procede uma segunda Essência, subordinada à primeira em hierarquia e chamada de Alma Universal (*Nafs al-Kulliyah*). Da Alma Universal procede outra Essência a ela subordinada e chamada de Matéria Original [primeira] (*al-Hayilā al-Ūlā*); esta última é transformada no Corpo Absoluto (*al-Jism al-Mutlaq*), ou seja, em Matéria Secundária, que tem comprimento, largura e profundidade” [*apud* Seyyed Hossein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Ṣafā’**, Al-

seriam essencialmente inteligíveis e iluminados em alguma medida, porquanto participam, com sua parcela de luz e cor, das Ideias ou Formas Luminosas e a elas se conformam. Interpretações dessa natureza vieram a influenciar o pensamento iraniano posterior, notadamente a filosofia dita *isbrāqī* (“iluminacionista” ou “oriental”), que extraiu seu nome da ideia aviceniana de um “Oriente” (*Sharq*) utópico como “morada celeste situada acima do céu estrelado”, como se lê na glosa que Ibn Sīnā anotou à margem de sua cópia da “Teologia de Aristóteles”⁵⁵, e que concorda com o entendimento da “filosofia oriental” como *al-ḥikmat al-muta‘āliya* (“sabedoria transcendental”) no seu *Kitāb al-‘Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (“Livro de Diretivas e Comentários”)⁵⁶.

PERCURSO DAS “IDEIAS PLATÔNICAS” NO PENSAMENTO IRANIANO

Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Hasan ibn Alī **ibn Sīnā** (Avicena), o maior expoente iraniano do pensamento *mashsha‘ī* (peripatético), em suas obras aristotelizantes argumentou intensamente sobre a doutrina platônica das Formas/Ideias, das quais tratou principalmente nas suas discussões sobre o estatuto quiddativo (essencial) e existencial dos entes matemáticos e dos “universais”, chegando ostensivamente a uma posição contrária em relação às mesmas⁵⁷, mas assim mesmo foi melindrosamente influenciado por seus ecos, a ponto de Étienne Gilson ter afirmado que “[a]s essências de Avicena são como fantasmas das Ideias de Platão. Toda a sua existência (*being*) consiste em sua necessidade abstrata. Dotadas de uma resistência inteligível própria, elas resistem vitoriosamente a todo esforço do nosso intelecto para transformá-las. Elas, portanto, são imutáveis, e o que é o ser, senão a própria essência (*sefhood*), a imutabilidade?” (GILSON, 1949, p. 76; 1952, p. 76)⁵⁸. Entretanto, como argumentou Jon McGinnis,

Birūnī, and Ibn Sīnā. Boston/Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1964 (reed. Albany: State University of New York Press, 1973; Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 1978; Bath: Thames & Hudson, 1978. Nasr cita **Rasā‘il Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā’**, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī (Zarkalī), 4 vols. Cairo: Al-Maṭba‘a al-‘Arabiya, 1937 H. (1928), II, 4 e s.].

⁵⁵ Georges Vajda, Les notes d’Avicenne sur la “Théologie d’Aristote” [tradução de ‘Abd al-Rahmān Badawī, *Aristū ‘inda al-‘Arab*, pp. 37-74]. **La Revue Thomiste** (Paris), 51 (1951), pp. 346-406, cf. p. 381.

⁵⁶ Ibn Sīnā, **Kitāb al-‘Ishārāt wa-t-Tanbīhāt/Livre des Directives et Remarques**, trad., introd. e notas Amélie-Marie Goichon. Beirut/Paris: J. Vrin, 1951 (reimpr. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999), p. 508. Vide ainda F. W. Zimmermann, The Origins of the so-called *Theology of Aristotle*, 1986 (*op. cit.*), apêndice XV, The *Uthūlujīya* of Avicenna, em Jill Kraye, Charles B. Schmitt, W. F. Ryan (Eds.), **Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other texts**, 1986 (*op. cit.*), p. 183.

⁵⁷ Cf. Amélie-Marie Goichon, La théorie des formes chez Avicenne. In: **Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia** (Veneza, 12-18/09/1958), **Vol. IX**. Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Florença: Sansoni, 1960, pp. 131-138 [reprod. em Fuat Sezgin (Ed., em colaboração com Māzen Amāwī, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Wilhelm Kleine, Roland de Vaux), **Ibn Sīnā in the Western Tradition: Texts and studies**. Collected and reprinted, 5 vols. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999, Vol. 3, pp. 149-156]; M. Marmura, Avicenna’s Critique of Platonists in Book vii, Chapter 2 of the Metaphysics of his *Healing*. In: J. E. Montgomery (Ed.), **Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One**. Essays in Celebration of Richard M. Frank. Leuven: Peeters, 2006, pp. 355–370; ARNZEN, 2011, pp. 3–5, 12–66, 75–99; M. S. Zarepour, Avicenna on the Nature of Mathematical Objects. **Dialogue**, 55 (2016), pp. 511–536; id., Avicenna against Mathematical Platonism. **Oriens**, 47, 3–4 (2019), pp. 197–243; Hashem Morvarid, Avicenna on the theory of Forms. **Philosophy and Phenomenological Research**, 111, 1 (2025), pp. 235-259.

⁵⁸ Vide ainda D. Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, 2020 (*op. cit.*), *passim*. Para Justin Cancelliere, “[s]e Avicena pode ser corretamente chamado de Platônico em pelo menos um aspecto é por admitir a existência de

Enquanto Suhrawardī [cf. adiante] expressamente admite as Formas Platônicas de uma forma que Avicena nunca o fez ou faria, a diferença entre os dois pensadores, pelo menos em um importante aspecto, é mais de semântica que de conteúdo⁵⁹. Suhrawardī preferiu pensar nas Formas Platônicas não como entidades epistemológicas, mas como substâncias imateriais, as chamadas “Inteligências” do pensamento antigo e medieval. Avicena já havia virtualmente realizado isso quando argumentou que deve haver um Dador de Formas [*Wāhib al-Ṣuwar*]⁶⁰ no qual as formas que compõem nosso mundo terrenal residem como paradigmas, e a partir do qual elas vêm a enformar os objetos sensíveis aqui na Terra (MCGINNIS, 2010, p. 248).

Ibn Sīnā adotou muitas das posições anti-Platônicas de Aristóteles; sua posição acerca da Teoria das Ideias faz eco à exposição da *Metafísica*, I 6, mas também confronta a posição de platonistas aos quais não nomeia⁶¹. No *Kitāb al-Shifā’* (“Livro da Cura”), as seções 2-3 do livro (*maqāl*) VII da *Ilāhiyyāt* (“Ciência Divina”, ou seja, a *Metafísica*)⁶² são dedicadas a uma crítica severa à Teoria das Formas/Ideias⁶³ e à noção platônica de separação (grego χωρισμός), acompanhando Aristóteles (cf. *Metafísica*, M 9, 1086b6-7). ARNZEN (2011, pp. 86-99) esmiuçou a questão da extensão do conhecimento de Ibn Sīnā sobre a “Teoria das Ideias (Formas)” e do modo como ele lidou com a mesma. Influenciado pelo neoplatonismo, Ibn Sīnā, assimilou elementos da Teoria das Formas de modo bastante heterodoxo.

Entre filósofos iranianos posteriores a Ibn Sīnā que defenderam alguma forma da Teoria das Ideias encontram-se Suhrawardī de Alepo (1153-1191), Shams al-Dīn al-Shahrazūrī (m. após 1288) e Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (1236-1311), representantes da filosofia ishraqī ou “iluminacionista”, e ainda Mīr Dāmād (m. em 1631 ou 32), Mīr Findiriskī (1562 ou 63-1640), Mullā Ṣadrā (1571-1635

quididades *ante rem* nas Inteligências imortais, e se ele se opõe ao Platonismo é devido a uma concepção das Formas que as torna vulneráveis ao argumento do terceiro homem” [Traversing the *Barzakh*: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism (Dissertação de Mestrado). Athens, Georgia: University of Georgia, 2019, p. 124].

⁵⁹ Cf. MCGINNIS, 2010, p. 247.

⁶⁰ Cf. Amélie-Marie Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, 1937, pp. 301–303 e 473; Jules L. Janssens, The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-'aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sīnā. In: Maria Cândida Pacheco, José Francisco Meirinhos (Eds.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la SIEPM*. Porto, 26-31/08/2002). Turnhout: Brepols, 2006, pp. 551-562.

⁶¹ Veja-se M. E. Marmura, Avicenna's critique of Platonists in book VII, chapter 2 of the *Metaphysics* of his *Healing*, 2006 (*op. cit.*); Pasquale Porro, Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas. In: D. N. Hasse, A. Bertolacci (Eds.), *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2012, pp. 275-307, cf. pp. 289-293; M. Hosseinzadeh, Mullā Ṣadrā on Intellectual Universal, 2022 (*op. cit.*); Majīd Ṣadr Majles, Barrasi u tahlil guzārish Ibn Sīnā az Nazariyyāt Muthul dar *Kitāb Shifā'* (“Estudo e análise do relato de Ibn Sīnā sobre a Teoria das Ideias no *Livro da Cura*”). *Pajūhish-yi Falsafi/Journal of Philosophical Investigations* (Tabriz), 18, 49, 1403 H.-Sh (2025), pp. 61-82.

⁶² Ibn Sīnā, *Al-Shifā'*, ed. geral Ibrāhīm Madkūr; *Al-'Ilāhiyyāt*, 2 vols., introd. (em árabe e francês) I. Madkūr, Vol. 1 (*Maqālāt* 1-5) ed. Georges Chehata Anawati (Qanawāti), Sa'īd Zāyed, vol. 2 (*Maqālāt* 6-10) ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa'īd Zāyed. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li' l-Kitāb, 1380 H. (1960) [reimpr. Qom: Maktabāt al-Āyatullāh al-Mara'shī al-Najafi, 1404 H./1362 H.-Sh.].

⁶³ No “Livro da Cura” (*Shifā'*) essas críticas também estão presentes na seção 10 do *Burhān* (“Demonstração”).

ou 40) e Mullā Muḥsin (1598-1680)⁶⁴, representantes da “escola de Isfahã”⁶⁵ ou pensamento transcendentalista [*muta‘ālī*; da *ḥikmat al-muta‘ālī* (“sabedoria [teosofia] transcendente”)]. Conforme ENDRESS (2012, p. 279), “na teologia filosófica da escola de Isfahã encontramos ávidos leitores da “Teologia de Aristóteles” e de outras fontes neoplatônicas apoiadoras da fusão da metafísica de Avicena com o escolasticismo ash‘arita⁶⁶ fundado por Fakhr al-Dīn al-Rāzī e a filosofia mística de Suhrawardī. Aqui novamente existem várias referências claras ao conceito de *ruḥānī* conforme achado no *Proclus Arabus*”.

Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak Abū l-Futūḥ al-Suhrawardī, mais conhecido como Suhrawardī (farsi Sohrevardī) de Alepo, foi assim chamado por ter vivido e sido assassinado nessa cidade (pelo que também ficou conhecido como *Al-Maqtūl*, “Aquele que Mataram”), e para não ser confundido com outros nativos de Suhraward/Sohrevard/Suhrabard/Sorvard⁶⁷. Também conhecido com *Shaykh al-Isbrāq* (“Mestre da Iluminação”), Ele “remodelou/reapresentou muita coisa dos conceitos filosóficos e da terminologia filosófica de Avicena [Ibn Sīnā]⁶⁸ em metáforas da luz e na linguagem mística dos sufis” (MCGINNIS, 2010, p. 248). Com Suhrawardī de Alepo e os pensadores iluminacionistas (*ishrāqīs*) principia um desenvolvimento original da Teoria das Ideias/Formas⁶⁹ no mundo persianizado. Criticando Fārābī e Ibn Sīnā, os iluminacionistas enfatizaram vários aspectos do Platonismo, notadamente em sua vertente neoplatonista, e enxergaram num Platão místico a principal autoridade da filosofia. Conforme Henry Corbin (*apud* SUHRAWARDĪ, 1945, p. viii, xxxiii e ss.), com Suhrawardī os sufis se tornam os verdadeiros herdeiros de Platão⁷⁰. Misturando-se à concepção zoroastriana dos *Fravashis*⁷¹, a interpretação

⁶⁴ Veja-se NASR, 1996, pp. 125-159 (Suhrawardī), 247-254 (Mīr Dāmād), 254-258 (Mīr Findiriskī), 271-303 (Mullā Ṣadrā), 258-262 (Mullā Muḥsin).

⁶⁵ Veja-se ESOTS, 2021.

⁶⁶ “O problema dos Atributos Divinos no *Kalām* muçulmano [= a teologia escolástica do Islã] tem suas origens últimas em uma das diferentes interpretações da Teoria das Ideias de Platão como um desenvolvimento ulterior principalmente da ‘relação entre Deus, o mundo das Ideias e o *Logos*’, abordada por Filo [de Alexandria, que combinou elementos da tradição Platônica (a Teoria das Ideias), do Estoicismo (a identificação da razão universal transcendente – o *Logos* – com a Alma do Mundo) e do pensamento oriental (propondo a existência de seres intermediários)], e a reconstrução das ideias de Filo pelos Pais/Padres da Igreja na [formulação do dogma da] Trindade” [Abdul Hafeez, H. A. Wolfson & A. H. Kamali on the Origin of the Problem of Divine Attributes in Muslim Kalam. *Iqbal Review*, 40, 3 (1998), pp. 1-18, cf. p. 1; Harry A. Wolfson, Mu‘ammar’s Theory of *Ma‘nā*. In: G. Makdisi (Ed.), *Arabic and Islamic Studies, in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden: E. J. Brill/Cambridge, Massachusetts: Department of Near Eastern Languages and Literatures, Harvard University, 1965, pp. 673-688, cf. p. 673].

⁶⁷ Como p. ex. Abū al-Najīb ‘Abd al-Qāhir al-Suhrawardī (1097-1168) e seu sobrinho Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (1144-1234), respectivamente fundador e continuador da confraria sufi *Subrawardīyya*. Suhrawardī *al-Maqtūl* é chamado de *shahīd*, “mártir”, em algumas fontes curdas; acredita-se que ele tenha sido curdo [Muhammad Kamal, *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*. Aldershot, Hants/Burlington, Vermont: Ashgate, 2006 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2016), p. 12].

⁶⁸ Veja-se Tahir Uluç, Al-Suhrawardī’s Critique of Ibn Sīnā’s Refutation of the Platonic Forms. *Pahiyat Studies* (Bursa), 3, 1 (2012), pp. 7-27; Fedor Benevich, A Rebellion against Avicenna? Suhrawardī and Abū l-Barakāt [al-Baghdādī] on ‘Platonic Forms’ and ‘Lords of Species’. *Ишрақ: Ежегодник Исламской Философии/Isḥrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, 9 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2019), pp. 23-53.

⁶⁹ Cf. ARNZEN, 2011, pp. 119-150.

⁷⁰ Veja-se E. Fernandes Sihab al-Dīn Suhrawardī *al-Maqtūl*. In: Rosalie H. S. Pereira (Org.), *O Islã Clássico*. Itinerários de uma cultura. S. Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 517-563; Mateus Domingues da Silva, *A Crítica de Suhrawardī ao Peripatetismo*: um estudo do ‘Livro da sabedoria da Iluminação’ (versão revisada da dissertação de mestrado *A crítica ao peripatetismo no Livro da Sabedoria da Iluminação de Suhrawardī*, 2013). Londres: Novas Edições Acadêmicas, 2014; id., *Suhrawardī e a Metafísica das Luzes* (Tese de Doutorado em Estudos Árabes). S. Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2020.

⁷¹ Pálavi *Fravahr*, *Fravābar*; seres espirituais que auxiliam na criação e manutenção do universo. Da raiz *var-*, “escolher; selecionar”. O *Fravashī* é uma “duplicata espiritual” da alma de toda criatura, e ao mesmo tempo o protótipo espiritual da criatura, existindo antes do nascimento no mundo material e unindo-se à alma após a morte. Veja-se ainda Farzād

suhrawardiana das Ideias/Formas⁷² influenciou a trajetória do filosofar iraniano, invertendo uma tradição anterior que propunha, já à época de Colotes (duas gerações após Platão), que Platão teria se apropriado de ideias do persa Zaratustra⁷³, particularmente quanto ao mito de Er, no final da *República*.

Em sua obra intitulada “Sabedoria da Iluminação” (*Hikmat al-Isbraq* [HI]) Suhrawardī⁷⁴ se referiu às Ideias (Platônicas) como *Arbāb al-Aṣnām* (“Senhores dos Ídolos [ou: das Imagens]”) [variante: *Aṣḥāb al-Aṣnām* (“Mestres dos Ídolos”)]⁷⁵, *Arbāb al-Aṣnām al-Anwā’* [ou: *al-Naw’iyya*] (“Senhores dos Ídolos [ou: das Imagens] das Espécies”)⁷⁶ [sinônimo de *Arbāb al-Ṭilasmāt*, “Senhores dos Talismãs [ou: das Teurgias]”] ou *Anwā’ Nūrīyya* (“Espécies Luminosas”) (HI, ¶95; 152; 166). Ele propôs que os “anjos” zoroastrianos⁷⁷ (*yaḡatas*; Fravashis que são literalmente “dignos de adoração”⁷⁸) são um equivalente simbólico das Formas Platônicas⁷⁹, entendendo estas como Intelectos imateriais que constituem os Arquétipos celestiais dos entes da natureza (HI, ¶166; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 108). Ian Richard Netton recorda que

Tudo o que existe no universo é uma “teurgia (*ṭilasm*)” ou “imagem (*ṣanam*)” desses anjos arquetípicos, (...) o que faz esses anjos serem conhecidos por títulos como “Senhores das Teurgias (*Arbāb al-Ṭilasmāt*)”, “Senhores das Imagens Celestiais das Espécies (*Arbāb al-Aṣnām al-Naw’iyya al-Falakīyya*)”, e “Arquétipos Vitoriosos da Luz (*Anwā’ al-Nūrīyya al-Qābirā*)”. É nesse ponto que a doutrina platônica dos arquétipos é ligada à nomenclatura da angelologia Zoroastriana (...) dos “Imortais Sagrados” ou “Imortais Generosos”, os Amesha Spentās (*Amsbāspands* ou *Amabraspands*)⁸⁰ (NETTON, 1989, pp. 263-264).

Ghā’emi (Qā’emi), Nazariye jahān mithālī u adabiyāt tamthīlī ba nigāh-i tatbīqī (tatbīghī) bi andishā hāye Zartusht, Aflātūn, Mawlānā u Yūng maqāla (maghāleh) (“A teoria do mundo das imagens e a literatura alegórica, com uma observação comparativa dos pensamentos de Zaratustra, Platão, Rūmī e Jung”). **Matn Pizhūhī-i Adabī/Literary Text Research** (Allameh Tabataba’i University), 11, 31 (2007), pp. 39-61.

⁷² Veja-se Hermann Landolt, *Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du Ṣayḡ al-iṣrāq Yahyā al-Suhrawardī* (ca. 1155-1191). In: D. De Smet, M. Sebti, G. De Callatay (Eds.), **Miroir et Savoir**, 2008 (*op. cit.*), pp. 233-250.

⁷³ Proclo, *In Remp.*, 2.109.8-14, ed. Kroll [Bidez/Cumont (**Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d’après la tradition grecque, vol. 2: Les textes**. Paris: Les Belles Lettres, 1958) fr. O 13 (II 159)]; Macróbio, *Somn. Scip.*, 1.2.3-4; Clemente de Alexandria, *Strom.* 5.14.103.2-4 [pp. 395-396 Stählin/Früchtel; Bidez/Cumont fr. O 12 (II 158)]; E. Fernandes, Zoroastro, o grego: Zaratustra na percepção grega e helenística. In: G. Cornelli, M. do Céu Fialho e D. Leão (Coords.), **Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/S. Paulo: Annablume, 2016, p. 115 e ss.

⁷⁴ Veja-se Seyyed Hossein Nasr (Autor), Mehd Amin Razavi (Ed.), **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996, p. 125-159 (Suhrawardī); MĪR DĀMĀD, 2009, pp. xii-xiii.

⁷⁵ Aqui, *aṣnām* (sing. *ṣanam*) denota os entes sublunares.

⁷⁶ Aqui, *anwā’* (sing. *naw’*) denota classes de entes naturais; veja-se HI, ¶152-153. Mīr Dāmād (*Qabāsat, Wamiḍ* 5.4.1) empregou a expressão *Arbāb al-Anwā’*, entre outras, em relação às Formas/Ideias Platônicas.

⁷⁷ Cf. E. Fernandes, Ṣihāb al-Dīn Suhrawardī *al-Maqtūl*, 2007 (*op. cit.*), pp. 530-531; Andrea Paula de Vita, **La Sabiduría como Experiencia Iluminativa y Reflexiva: Suhrawardī y la Ciencia de las Luces**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de Sevilla, edição online. Buenos Aires, 2003, pp. 126-134. Disponível em <<http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/326/la-sabiduria-como-experiencia-iluminativa-y-reflexiva-suhrawardī-y-la-ciencia-de-las-luces/>> (acessado em 04/03/2025).

⁷⁸ Pálavi *yaḡad*; *yaḡd*. Da raiz *yaḡ-*, “adorar, honrar, venerar”.

⁷⁹ Suhrawardī falou das “essências e luzes celestiais que Hermes e Platão contemplaram, daquelas luminárias espirituais [*minawī*], das fontes de esplendor real [*kburra*; avéstico *kbwarrab*, pálavi *kbvarenab*] e da sabedoria relatadas por Zoroastro [*Zarādushtī*]” (HI, ¶166; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 108).

⁸⁰ Os *Amesha Spenta* (“Imortais Benfeitores/Sagrados”; pálavi *Amsbāspand/Amabraspand*, persa *Amshaspandan*) são deidades associadas à divindade suprema zoroastriana, *Abura Mazdá* (o “Senhor da Sabedoria” [de *abū*, “existência”,

Suhrawardī entendeu que “o constituinte fundamental da realidade é a luz pura, imaterial, que é aquilo que há de mais manifesto, e que se desprende da Luz das Luzes de uma maneira emanacionista, em uma ordem descendente de luzes” (COOPER, 1998, p. 219). “A Luz das Luzes (*Nūr al-Anwār*)”⁸¹ equivale a Deus (ou à Forma/Ideia do Bem em Platão); as Luzes imateriais/incorpóreas (*Anwār mujarrada*) ou Intelectos diferem entre si pelo grau de perfeição (*kamāl*), que é total na Luz das Luzes, absolutamente transcendente (e que, portanto, está como que “fora” da hierarquia luminosa), e [no grau de potência luminosa] é relativa, deficiente (*HI*, ¶136; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 91), na Primeira Emanação (*al-Inbi’āth al-Anwāl*)⁸² e nas seguintes. Da Primeira Luz (desconsiderando-se a Luz das Luzes) emanam outras luzes ou intelectos⁸³, segundo uma ordem vertical [“longitudinal (*tūlī*)”] de luzes (*ṭabaqāt al-ṭūl*), que têm uma precedência ontológica [por ser “noética (*‘aqlī*)”], mas não temporal, umas sobre as outras. Essas luzes da ordem vertical - chamadas de Luzes “Dominantes (*Qawābir*)”⁸⁴, “Vitoriosas (*Qābirā*)”, “Fontes (*Uṣūl*)” ou “Mães (*‘Ummahāt*)” -, não têm relação direta com as coisas ou seres materiais, nem são almas controlando corpos, nem esferas (*aflāk*), nem arquétipos de espécies; são matrizes das quais, a partir da Luz das Luzes, todas as coisas derivam.

Além da ordem vertical (longitudinal) de luzes, Suhrawardī descreve uma ordem horizontal [“latitudinal (*arḍī* ou *aradī*)”] de luzes (*ṭabaqāt al-arḍ*), originada da primeira⁸⁵. Nessa ordem horizontal, as luzes são descritas como “Luzes Vitoriosas Equivalentes (*Anwār Qābirā Mutakāfiyya*)”, indicando a não existência de uma hierarquia emanativa entre elas - embora diferentes em espécie, esses Arquétipos não diferem no nível ontológico. Esses Arquétipos são os “Senhores/Mestres das espécies”, “Senhores/Mestres dos ídolos” ou “Luzes dominantes” de todos os seres, e equivalem às Ideias Platônicas (*muthul Aflātūn*), enquanto as “Ideias suspensas” (*muthul al-mu‘allaqa*) ou “Formas suspensas” (*ṣuwar al-mu‘allaqa*)⁸⁶ pertencem ao “mundo imaginal”

rel. ao sânscrito *asu*, “vida; força vital”, e ao antigo norueguês *áss*, “deus”, e *mazdā*, “sabedoria”]), pálvavi *Ohrmazd/Ohrmuzd/Ormuzd*, persa *Hormazd/Ormazd*). A. Mazdā associa-se a, ou é representado por, *Spenta Mainyu*, (literalmente algo como “Benfazeja/Sacra Mentalidade”) e pelos demais *Spenta*, que são arquétipos celestiais de conceitos (cf. a *Yasna*, 47.1): [*Vohū*] *Manah* (“[Boa] Mente/[Bom] Pensamento”; pálvavi *Vohuman/Vahman*, persa *Bahman*); *Asha* [*Vahishta*] (“Verdade/Justiça [Excelente]; [Melhor] Retidão”; pálvavi *Ardvashist*, persa *Ardibehesht/Ordibehesht/Urdibihisht*); *Khsathra* [*Vairyā*] (“Domínio/Poder [Desejável]”; pálvavi *Sharevar*, persa *Shehrevar/Sabriver/Sabhrivar*); [*Spenta*] *Armaiti* (“[Benfazeja/Sacra] Devoção”; pálvavi *Spendarmad*, persa *Aspandarmad/Esfandarmadh/Isfandarmudh*); *Haurvatāt* (“Integridade/Plenitude/Saúde; Perfeição”; pálvavi *Hordad/Kbordad*, persa *Khordad/Khurdād*); *Ameretāt* (“Imortalidade”; pálvavi *Amurdad*, persa *Amardad/Amordad/Mordad/Murdād*). Conforme Estiphan Panoussi [La théosophie iranienne source d'Avicenne?]. *Revue Philosophique de Louvain*, 3^a série, 66, 90 (1968), pp. 239-266, cf. pp. 258-260 e 263-266], a ideia grega de $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$ tem equivalentes (ou mesmo precedentes) vetero-iranianos (no “sistema de Zoroastro” [= Zaratustra]), tanto etimológicos quanto metafísicos.

⁸¹ “Luz omnienvolvente (*Nūr al-Muḥīt*)”, “Luz Autoexistente (*Nūr al-Qayyūm*)”, “Luz Sagrada (*Nūr al-Muqaddas*)”, “Luz Máxima Suprema (*Nūr al-A‘zam*)” (*HI*, ¶129; SUHRAWARDĪ, 1999, p. 87).

⁸² “Primeira Luz (*Nūr al-Anwāl*)”, “Luz mais Próxima (*Nūr al-Aqrab*) [da Fonte]”, “Grande Luz (*Nūr al-‘Azīm*)”, Luz Criadora (*Nūr al-Ibdā‘ī*)”, “Primeiro Intelecto (*al-‘Aql al-Anwāl*)”, “a Mente Total (*al-‘Aql al-Kullī*)”, Bahman.

⁸³ Diferentemente dos esquemas emanacionistas de Fārābī e Ibn Sīnā, que se baseavam em dez Intelectos básicos, a hierarquia vertical de Suhrawardī, embora suas dez primeiras Luzes sejam paralelas àquelas dos Intelectos ou Luzes de Fārābī e Ibn Sīnā, compreende um número enorme, incontável (embora finito), de Luzes (*HI*, ¶150-151; SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 99-100).

⁸⁴ Enquanto a relação das luzes superiores com as inferiores é chamada de dominância (*qabr*), aquela das luzes inferiores com as superiores é chamada de amor (*maḥabba*), paixão (*‘ishq*) ou anseio (*shawq*). Cf. especialmente *HI*, ¶147 (SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 97-98).

⁸⁵ Veja-se NETTON, 1989, p. 267.

⁸⁶ Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 132-135, quanto à associação entre Aristóteles e o Pseudo-Aristóteles em rel. a essa condição “suspensa”.

(*‘alām al-mithāl*), “m. das imagens suspensas” (*‘ā. al-muthul al-mu‘allaqa*) ou “m. das figuras incorporáveis [ou: imateriais]” (*‘ā. al-ashbah al-mujarrada*), intermediário entre o mundo inteligível e o mundo sensível⁸⁷, como afirmou Suhrawardī⁸⁸ e esclareceu Quṭb al-Dīn Shīrāzī em seu *Sharḥ Hikmat al-Isbrāq* (“Comentário à Filosofia da Iluminação”, em árabe): “As Formas suspensas não são as Ideias Platônicas, pois estas são luminosas (*nūriyya*) e fixas (*thābita*) no mundo das luzes inteligíveis (*‘alam al-anwār al-‘aqliyya*)” (SHĪRĀZĪ, 1896/97, p. 511). Suhrawardī acreditava que as Ideias (*muthul*) originam as almas (*nufus*). Cada “Senhor [ou Mestre] de espécie” (*Rabb* [ou *Ṣāhib*] *al-naw‘* ou tb. R. [ou *Ṣ*] *al-ṣanam*, “Senhor [ou Mestre] de ídolo”) requer uma alma como intermediária para conectar-se a um corpo, do qual será a “luz regente” (*nūr mudabbir*); esse “Senhor da espécie” cria a alma através de um seu aspecto “luminoso” (*nūrī*), mas também cria o corpo - como que um “ídolo” (*ṣanam*) do qual é a essência espiritual - através de um seu aspecto “escuro/ensombrecido” (*muzlim*; *ghāsiq*) ou “pobre/dependente” (*faqīr*)⁸⁹.

Shams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Shahrazūrī foi quem primeiro escreveu um “Comentário à Filosofia da Iluminação” (*Sharḥ Hikmat al-Isbrāq*)⁹⁰, no qual buscou sistematizar a filosofia de Suhrawardī e promover sua conciliação com crenças islâmicas mais normativas⁹¹. O capítulo 10 da 5ª epístola ou tratado (“Sobre as ciências metafísicas e os segredos divinos”)⁹² das “Epístolas da Árvore Divina”⁹³ [do Conhecimento] sobre as Ciências das Verdades Divinas” (*Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīyah fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*)⁹⁴ de Shahrazūrī (uma grande enciclopédia filosófica) chama-se propriamente “Sobre a determinação [ou: verificação] das Formas Platônicas” (*Fī taḥqīq al-muthul al-aflātūniyya*), e serve como uma preparação para o capítulo 11, “Sobre a determinação [ou: verificação] do Mundo Imaginal” (*Fī taḥqīq al-‘Ālam al-Mithālī* [ou *al-Khayālī*])⁹⁵, onde Shahrazūrī reproduz uma passagem de Suhrawardī antes de comentá-la:

⁸⁷ Cf. Fatima Modarresi, A Tale of Occidental Estrangement [publ. originalmente em *Transcendent Philosophy*, 3 (1), 2002]. In: *Echo of Islam*, 202-203 [Teerā: Islamic Thought Foundation] (2005) pp. 15-56, cf. p. 39; Hossein Ziai, Beyond Philosophy: Suhrawardī’s Illuminationist Path to Wisdom. In: Frank E. Reynolds e David Tracy (Eds.), *Myth and Philosophy*. N. Iorque: State University of New York Press, 1990, pp. 215-243; cf. p. 222; Roxanne D. Marcotte, Suhrawardī’s Realm of the Imaginal. In: *Ишрак: Ежегодник Исламской Философии/Isḥrāq: Islamic Philosophy Yearbook*, 2 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2011), pp. 68-79.

⁸⁸ *HI*, ¶94; *HI*, ¶¶165-173 (SUHRAWARDĪ, 1999, pp. 65-66 e 107-112); Suhrawardī, *Al-Taḥwīḥāt* (em SUHRAWARDĪ, 1945, pp. 1-121), cf. p. 68. Veja-se ainda Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat al-Isḥrāq*, ed. Hossein Ziai, com introduções em persa e inglês. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993), pp. 548-552; Shahrazūrī, *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*, ed. Najafqulī Ḥabībī, 3 vols. Teerā: Mu‘assasa-i Pazūhishī-yi Hikmat wa Falsafā-i Irān, 1385-87 H.-Sh. (2006-2008), vol. 3, pp. 426-456, esp. pp. 435-436.

⁸⁹ Cf. Suhrawardī, *Al-Mashārī‘ wa al-Muṭarāḥāt* (em SUHRAWARDĪ, 1945, pp. 194-505), *Ilāhiyyāt*, 463.3-464.4, trad. em ADAMSON & BENEVICH, 2023, pp. 274-275, e veja-se ZHANG, 2023, p. 143 n. 31.

⁹⁰ Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmat al-Isḥrāq*, ed. Hossein Ziai, com introduções em persa e inglês. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭāla‘āt u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993).

⁹¹ Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 161-168.

⁹² *Fī ‘l-‘ulūm al-ilāhīyya wa ‘l-aṣṣar al-rabbāniyya*.

⁹³ I.e., da genealogia divina.

⁹⁴ Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya fi ‘ulūm al-Ḥaqā‘iq al-Rabbāniyya*, ed. Muḥammad Najīb Kūrḳūn (Mehmet Necip Görgün), 3 vols. Istambul: Matbaa ve Cilt Sanayi/Elif Yayınları, Felsefe Divisi, 2004 (reed. Istambul: Maktabat Irshād/Beirut: Dār Ṣādir, 2007); id., *Rasā‘il al-Shajara al-iIāhīya*, ed. N. Ḥabībī, 3 vols., 1385-1387 H.-Sh. (2006-2008) (*op. cit.*).

⁹⁵ Há tradução para o inglês [“In explanation of the imaginable, apparitional world”] como parte de VAN LIT & LANGE, 2018, pp. 160-178; veja-se pp. 165-177.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

“O Mundo Imaginal, ou seja, as Formas Suspensas (*ṣumar al-Mu‘allaqa*), não são Ideias Platônicas (*mutbul aflātūniyya*), pois estas são pura luminosidade, intelectos separados da matéria, enquanto as Imagens Suspensas (*Mutbul al-Mu‘allaqa*) podem ser escuras ou iluminadas - brancas e suaves para os bem-aventurados, que se deleitam com elas, e negras ou azuis-escuras para os desafortunados, que são atormentados por elas” [HI, ¶246 (SUHRAWARDĪ, 1999, p. 149)].

Assim como Platão e alguns de seus antecessores, como Sócrates e alguns sábios (*ḥukamā*) precedentes, afirmaram [a existência d’] as Ideias Luminosas (*Nūrīyya*) que são os Senhores dos Ídolos, eles também afirmaram as Ideias Suspensas (*Mu‘allaqa*), tanto as Iluminadas quanto as escuras. Eles alegaram que estas são substâncias separadas que são fixas no pensamento e na imaginação da alma (Shahrazūrī em VAN LIT & LANGE, 2018, p. 175⁹⁶, em cotejo com ADAMSON & BENEVICH, 2023, p. 291⁹⁷).

ARNZEN (2011, pp. 161 e 407-409) mostrou que na *Shajara al-iIahīya* as ideias de Shahrazūrī sobre as Formas Platônicas devem muito à obra “A Nova Sabedoria” (*Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma*, tb. conhecida como “O Revelador [da Sabedoria]” (*Al-Kāshif fī ‘l-Ḥikma*), de ‘Izz al-Dawla Sa’d ibn Manṣūr ibn Sa’d al-Ḥasan ibn Hibat-Allāh ibn Kammūna (m. em 1284), um filósofo judeu de Bagdá que nessa obra revelou-se um pensador ishrāqī bastante original⁹⁸, além de ter escrito (entre outras obras) um comentário, completado em 1268,⁹⁹ sobre o “Livro das Alusões aos Segredos de Deus e ao seu Trono” (*Kitāb al-Talwīḥāt al-Lawḥīyya wa ‘l-‘Arshīyya*), a principal obra anti-aristotélica de Suhrawardī.

Outro herdeiro de Suhrawardī e continuador do pensamento ishrāqī foi o já citado Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, que escreveu uma “Epístola determinadora [ou: verificadora] d[a existência d]o Mundo da Ideia [ou: da Imagem] e respostas às questões de um homem excelente [ou: de alguns homens excelentes]” (*Risāla fī taḥqīq ‘Ālam al-Mithāl wa-ajwibat as’ilat ba’d al-fudalā*)¹⁰⁰, onde se lê que

⁹⁶ Van Lit e Lange citam Shahrazūrī, *Rasā’il al-Shajara al-iIahīya fī ‘ulūm al-Ḥaqā’iq al-Rabbāniya*, ed. N. Ḥabībī, 3 vols. Teerā: Iranian Institute of Philosophy, 1385 H.-Sh. (2005 ou 2006), vol. 3 p. 469, e Shahrazūrī, *Rasā’il*, ed. Muḥammad Najīb Kūrūkūn (Mehmet Necip Görgün), 3 vols. Istambul: Elif Yayınları, 2004, vol. 3, p. 400.

⁹⁷ Adamson & Benevich citam Shahrazūrī, *Rasā’il*, ed. N. Ḥabībī, 2006 (*op. cit.*), vol. 3, p. 469.

⁹⁸ Cf. Ibn Kammūna, *Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma*, ed. Ḥamīd Mar’id al-Kabīsī. Bagdá: Wizārat al-Awqāf wa’ l-Shu’un al-Dīniyya, 1403 H. (1982); id., *Kitāb al-Kāshif (Al-Jadīd fī ‘l-Ḥikma)*, ed. Ḥamīd Nājī Iṣfahānī (Hāmed Nājī Iṣfahānī). Teerā: Mu’assasa-i Pazūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafa-i Irān (Iranian Institute of Philosophy)/Berlim: Institut für Islamwissenschaft, Freie Universität Berlin (Institute of Islamic Studies of the Free University of Berlin), 1387 H.-Sh./2008.

⁹⁹ Ibn Kammūna, *Al-Tanqihāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt: Refinement and commentary on Suhrawardī’s Intimations. A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*, ed. crítica (parte II apenas [Física/Ciências Naturais]), introd. e análise Hossein Ziai e Ahmed Alwishah. Costa Mesa, Califórnia: Mazda publishers, 2003; Sayyid Ḥusayn Mūsawī, *Al-Tanqihāt fī Sharḥ al-Talwīḥāt*. Tese de Doutorado, 3 vols. Teerā: Dānishgāh-i Tīhrān, 1375 H.-Sh. (1996-97); *Sharḥ al-Talwīḥāt al-lawḥīyyah wa’ l-‘arshīyyah*, 3 vols., ed. Najafqulī Ḥabībī. Teerā: Daftar-i Nashr-i Mirāsh (Mirāth)-i Maktūb, 1387 H.-Sh. (2008). Vide ainda Hossein Ziai, *The Illuminationist tradition*. In: Seyyed Hossein Nasr e Oliver Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996 (com várias reedições), pp. 465-496, esp. p. 484 e ss.; Reza Pourjavady e Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: ‘Izz al-Dawla ibn Kammūna (d. 683/1284) and his writings*. Leiden/Boston: Brill, 2006, pp. 63-76.

¹⁰⁰ SHĪRAZĪ, 1992.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

Platão sustenta que cada corpo no mundo sensível tem uma Ideia-arquétipo (*mithāl*) no mundo inteligível, uma Forma (*Ṣūra*) simples, luminosa, autossustentada, não espacial. Essas [Ideias], na verdade, são as realidades, já que se assemelham aos espíritos das formas corporais das espécies. Os últimos são como que seus ícones, ou seja, sombras e gotas que deles emanam, por causa da sutileza daquela [Forma inteligível] e da vulgaridade destes [ícones] (SHĪRĀZĪ, 1992, p. 211).

A “Epístola” de Quṭb al-Dīn Shīrāzī sobre o mundo imaginal parece ter influenciado diretamente o anônimo autor da “Epístola sobre as Ideias inteligíveis de Platão”¹⁰¹, do séc. XIV, que tem tradução em alemão (ARNZEN, 2011, pp. 213-354) e que mereceu um longo estudo e tradução parcial para o inglês (TREIGER, 2013 e 2018). O nome completo do tratado anônimo, que mostra influência da peculiar interpretação iluminacionista da Teoria das Ideias/Formas e cita *verbatim* a “Epístola” de Shīrāzī¹⁰² numa longa passagem, é “Epístola sobre as Formas Inteligíveis de Platão, as [Formas] Suspensas Imaginais e aqueles aspectos da doutrina monística de alguns autores sufis supostamente baseados nisso” (*Risāla fi ’l-Muthul al-‘Aqlīya al-Aflātūniya wa ’l-Mu‘allaqa al-Khayālīya wa mā yuẓannu annabū mabnī ‘alayhā min al-tawḥīd al-mashhūr ‘an ba‘ḍ al-ṣūfiyya*). Shīrāzī veio a exercer uma grande influência sobre a chamada “escola de Isfahā”, que teve seu maior brilho sob outro filósofo de Shiraz, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī, o Mullā Ṣadrā, o maior dos filósofos iranianos desde Ibn Sīnā.

Pensadores da “escola de Isfahā”, tais como Mīr Dāmād, Mīr Fīndiriskī e o Mullā Ṣadrā, deram continuidade à transmissão adaptativa da Teoria das Ideias/Formas na filosofia iraniana. Sayyid Shams al-Dīn Muḥammad Bāqir ibn al-Dāmād al-Astarābādī, mais conhecido como **Mīr Dāmād**, em sua obra “Centelhas de Fogo – A Verdadeira Certitude sobre a Criação do Mundo” (*Al-Qabasat Haqq al-Yaqīn fi Hudūth al-‘Alām*), geralmente chamada de *Al-Qabasāt*¹⁰³, buscou conciliar o pensamento aviceniano com a filosofia ishrāqī (esta, provavelmente através de iluminacionistas tardios, como Ibn Kammūna¹⁰⁴), e sua variante desta última ficou conhecida como

¹⁰¹ Anôn., *Risāla fi ’l-muthul al-‘aqlīya al-aflātūniya*, ed. ‘A. Badawī. Cairo: Maṭba‘at Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1947 (reimpr. Kuwait: Wikālat al-Maṭbū‘āt, s.d.), pp. 83-115, trad. Em ARNZEN, 2011, pp. 213-354, com estudos às pp. 175-184.

¹⁰² Assim o afirmam ARNZEN, 2011, pp. 175 e 214-215, e TREIGER, 2013, p. 253; 2018, pp. 277-278.

¹⁰³ MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009. As eds. de referência de K. Brown (trad. em MĪR DĀMĀD, 2009) são MĪR DĀMĀD, 1977, e Sayyid Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn al-‘Alawī al-‘Āmilī al-Iṣfahānī (m. entre 1644 e 50/1054-60)/Al-Ḥakīm al-Ilāhī al-‘Allāmat al-Sayyid Aḥmad al-‘Alawī al-‘Āmilī (Mīr Seyyed Aḥmad ‘Alavī), *Sharḥ al-Qabasāt al-Mu‘allim al-Ṭāliḥ al-Mīr Muḥammad Bāqir al-Dāmād/Sharḥ-i Kitāb al-Qabasāt. A commentary on Mīr Dāmād’s K. al-Qabasāt*, ed. Ḥāmid Nājī Iṣfahānī (Hāmed Nājī Iṣfahānī), introd. em persa e em inglês Mahdī Muḥaqqiq (Mehdī Moḥaghegh). Teerā: Mu‘assasah-’i Muṭāla‘āt-i Islāmī, Daftar-i Nashr-i Mīrās-i Maktūb, Dānishgāh-i Tīhrān (Institute of Islamic Studies, Publishing House “Written Heritage”, University of Tehran/International Institute of Islamic Thought and Civilisation, Kuala Lumpur, Malaysia, 1376 H.-Sh. (1997).

¹⁰⁴ Veja-se ARNZEN, 2011, pp. 196-197.

Ḥikmat al-Yamāniyya, “Sabedoria [que vem] do Lado Direito”¹⁰⁵ – uma alusão ao Oriente como fonte de conhecimento e inspiração¹⁰⁶. Em relação à Teoria das Ideias ele dizia (*Wamid* 5.4.1) que

Nosso companheiro [Al-Fārābī] relatou isso em *Al-Madīna al-Salāmiyya*; a saber, que a natureza inqualificada (*ṭabīʿa mursala*), não condicionada por nada, possui dois modos de existência no mundo real (*matn al-wāqīʿ*): [1] uma existência natural junto com a multiplicidade, com a mesma existência dos indivíduos no que diz respeito à mistura de propriedades individuais e à conjunção de acidentes, e [2] uma existência divina, anterior à multiplicidade, separada das existências dos indivíduos em sua totalidade, e não misturada com nenhuma das propriedades individuais nem conjunta com nenhum dos acidentes. Este é um dos significados das “Ideias Platônicas”, como é corrente entre as massas e bem conhecido por elas, pois a demonstração requer que o universal natural compartilhado entre todos os indivíduos, com uma existência divina anterior à multiplicidade, dependa unicamente da Providência divina primal. Consequentemente, seria necessário que a natureza incondicional, não condicionada por nada, que é o poder compartilhado entre todos os seus indivíduos, existisse no mundo real como um ser incondicional, com uma existência separada de todos os indivíduos e isolada de todas as características acidentais (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 150).

Conforme Zahra MOSTAFAVI (2006, pp. 27-28)¹⁰⁷, Mīr Dāmād acreditava que todos os entes temporais e materiais necessitam de tempo, lugar e possibilidade (*imkān*). Contudo, no conhecimento do Todo-poderoso - um modo de conhecer ativo¹⁰⁸, absolutamente “iluminacional”¹⁰⁹ e abarcador de tudo - eles estão todos no mesmo nível, e não existe superioridade entre eles a esse respeito; nesse nível¹¹⁰, nenhum desses entes tem geração (*ḥudūth*), renovação (*tajaddud*), decomposição (*ẓumāl*) ou contingência outra que não a “possibilidade essencial” (*imkān*

¹⁰⁵ Veja-se Zahra Mostafavi [Khomeini; Mustafawi Šini], Athār nazariya dahr va ḥudūth dahrī dar ḥikmat yamānī Mīr Dāmād (“Efeitos da teoria da meta-eternidade e da geração meta-temporal na ‘sabedoria do lado direito’ de Mīr Dāmād”) [‘título’ em inglês “*Dahr* (the Meta-Time), the Main Element in *Ḥikmat Yamāni* (the Mīr Damād’s Philosophy)”. **Fasalnamah Andesha-i Dinī Dānishgāh-i Shirāz/Journal of Religious Thought** (Shiraz), 22 (2007), pp. 21–39, e especialmente Janis Esots, Mīr Dāmād’s ‘Wisdom of the Right Side’ (*al-ḥikma al-yamāniyya*). In: Farhad Daftary, J. Esots, **The Renaissance of Shi‘i Islam: Facets of Thought and Practice**. Londres: I. B. Tauris, 2022, pp. 305–322. Alguns traduzem *ḥikmat yamānī* como “sabedoria iemenita”; “direita” (*yamin*) e Iêmen (*Yaman*) vêm da mesma raiz.

¹⁰⁶ Veja-se J. Esots, Mīr Dāmād’s ‘Wisdom of the Right Side’, 2022 (*op. cit.*), p. 305 n. 1.

¹⁰⁷ Mostafavi parafraseia explicativamente MĪR DĀMĀD, 1977, p. 150, texto aqui cotejado por mim em combinação com 1977, p. 149 (*Wamid* 5.4.1).

¹⁰⁸ “[P]osto que o conhecimento de Deus é conhecimento ativo (*‘ilm fi’lī*), ele não implica em qualquer multiplicidade no Divino” (AAVANI, 2017, p. 132, com refs. na nota 57 ali). Por “conhecimento ativo” Mīr Dāmād quis dizer “um tipo de conhecimento no qual o conhecedor e o conhecido são um e o mesmo, em oposição ao conhecimento passivo, no qual o que é conhecido é impresso sobre os sentidos a partir de fora” (AAVANI, 2017, pp. 132-133)

¹⁰⁹ Veja-se Keven Brown (trad.), nota à *Wamid* 9.4.8 do *Qabasat* (MĪR DĀMĀD, 2009, p. 365 n. 385), trecho: “Deus conhece todas as coisas, em todos os seus detalhes, desde a sua existência, através de um conhecimento presencial iluminativo (illuminational)”.

¹¹⁰ Enquanto “natureza não-qualificada” (*al-ṭabīʿa al-mursala*) [*mursal* como “absoluto(a)”, sem condicionamentos/restrições/limitações], com determinações potenciais (*tahaṣṣulāt*); “aquilo que torna possível (*muṣṣahih*) sua dependência em relação à providência de Deus é a necessidade da natureza particular e a preparatividade (*istiʿdad*) da matéria receptiva” (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 150).

al-dhātī) dependente da Providência divina¹¹¹ - eles existem na perpetuidade (*dabr*)¹¹². Sob esse aspecto, eles não necessitam de condições potenciais materiais ou físicas, sendo, portanto, entes imateriais/incorpóreos/intangíveis (*mujarradāt*). Aquilo que Platão entendia por Ideias imateriais¹¹³ (em Mīr Dāmād *al-shay’ al-mufāraq*; “uma coisa separada”; *mufāriqāt*, “realidades separadas”) é propriamente esse aspecto dos entes.

A partir do comentário de Sayyed Aḥmad ‘Alawī (*Sharḥ al-Qabasāt*, 234-235), Keven Brown indica (em nota à *Wamiḍ* 2.7.4 do *Qabasāt*) que

[Existe] uma diferença significativa (*major*) entre Suhrawardī e Mīr Dāmād quanto à natureza das Formas Platônicas; Suhrawardī as concebeu como seres autoconscientes e luzes abstratas autosubsistentes, cada uma delas sendo o Senhor de uma Espécie (*Rabb al-Naw’*) terrestre ou o Senhor de uma Imagem (*Rabb al-Ṣanam*). É por isso que ele se refere a elas como causas eficientes. Em Mīr Dāmād, contudo, elas são condições para a emanação do ato do verdadeiro Agente (em MĪR DĀMĀD, 2009, p. 67, n. 135).

Nariman Aavani apresenta a seguinte recapitulação do assunto que aqui nos interessa:

[A]s Formas Platônicas existem no Domínio Divino antes de qualquer criação e multiplicidade, e por “antes” não me refiro à prioridade temporal, mas sim a outra prioridade tempo-ontológica. Assim, as Formas Platônicas existem no nível da perpetuidade (*dabr*) como Formas Suspensas que são originadas perpetuamente (*aeviternally*), no sentido de que sua existência em *dabr* é precedida pela não existência na Eternidade (*sarmad*). Essas Formas Suspensas são inteligíveis e transcendem o tempo. Finalmente, temos as coisas que existem no tempo e nos particulares. Portanto, as Formas Platônicas possuem tanto uma existência intradeica quanto uma extradeica (AAVANI, 2017, p. 133).

Numa perspectiva teológica, pode-se dizer que, para Mīr Dāmād,

Os paradigmas/modelos objetivos (*al-muthul al-‘ayniyya*) das coisas, pertinentes ao domínio do decreto de Deus (*qaḍā’*), são realizados/estabelecidos perpetuamente, enquanto suas instâncias materiais, pertinentes ao domínio da mensuração (*qadar* [decreto efetivo], ou seja, implementação gradual desse decreto), emergem no tempo¹¹⁴ [i]. (...) [A]s Formas Platônicas (que ele identifica com as naturezas universais) [ii] nada mais são do que esses modelos ou paradigmas presentes no Decreto objetivo (isto é, externo), que é idêntico a *dabr*

¹¹¹ A matéria, por sua vez, tem “possibilidade disposicional” (*al-imbān al-isti’dādī*) ou “preparatividade” (*isti’dād*).

¹¹² Na perpetuidade as “Formas Espirituais Suspensas” (*al-Ṣumār al-Ranḥāniyya al-Mu’allaqa*) correspondem aos padrões inteligíveis dos entes sensíveis (MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 164).

¹¹³ “Separated Exemplary Ideas” (MOSTAFAVI, 2006, p. 28).

¹¹⁴ Para a relação entre *qaḍā’* e *qadar* veja-se MĪR DĀMĀD, 1977 e 2009, p. 124 (*Wamiḍ* 4.4).

em certo sentido [iii], citando a *Uthulūjiyā*, a Teologia do (Pseudo-) Aristóteles, em apoio à sua afirmação [iv] (ESOTS, 2021, pp. 42-43)¹¹⁵.

Sayyid Amīr (**Mīr**) Abū'l-Qāsim ibn Mirzā Beg ibn Šadr-al-Dīn Muḥammad Ḥusaynī al-Astarābādī “**Findiriskī**” (de Fenderesk) rejeitou a Teoria das Ideias/Formas em obras peripatéticas como *Maqāla fī 'l-Ḥarakā* (“Contemplações sobre o Movimento”) [tb. conhecida como *Risāla-yi Ḥarakā* (“Epístola sobre o Movimento”)]¹¹⁶ e *Risāla-yi Šanā'ī*/*Risāla-yi Šinayyā* (“Epístola sobre as Artes”)¹¹⁷. Conforme Shankar Nair,

Ao rejeitar a realidade das Formas Platônicas, Findiriskī argumenta que essas múltiplas Formas teriam que culminar em um único Movente original. Platão, por sua vez, já admite que uma Forma anterior à matéria pode gerar múltiplas formas dentro da matéria, de modo que uma multiplicidade de tais Formas anteriores à matéria é supérflua. Em vez disso, invocando uma espécie de “navalha de Ockham”, Findiriskī argumenta que uma cosmologia viável requer apenas um único Movente que efetua diretamente as formas dentro da matéria, sem a necessidade de postular gratuitamente um conjunto de entidades intermediárias entre o Movente primordial e a matéria, à maneira das Formas/Arquétipos Platônicos (NAIR, 2020, p. 125, n. 29).

A leitura do capítulo 5 da *Maqāla fī 'l-Ḥarakā* à luz da concepção sadriana (acredita-se que Šadrā foi discípulo de Findiriskī) do “movimento na substância (*al-ḥarakāt al-jamhariyya*)” permite contornar as incompatibilidades entre o essencialismo aristotélico e o processualismo neoplatônico. Penso que se deve ler o que Mīr Findiriskī diz nessa mesma obra pensando bem a sentença que abaixo grifamos: “Ao longo do que escrevi neste tratado, pretendo descrever o movimento e sua forma, e mostrar que todo e cada ente que se move tem, de algum modo, movimento [substancial], e procuro afirmar que não precisamos de Ideias Platônicas no mundo da geração [e da corrupção (*kaawn wa fasād*)]” (em ĀSHTIYĀNĪ, vol. 1, 1984, p. 88; itálico meu).

Mīr Findiriskī parece aproximar-se da Teoria das Ideias/Formas numa *qaṣida* escrita em persa em versos terminando em “i” (as odes “*Yā'iyab*”). No começo dessa *qaṣida* (também conhecida como *Qaṣida Hikmiyah*, para diferenciá-la da *Qaṣida Yā'iyab* de Nāšir ibn Khusraw Dihlawī) podem ser lidos os seguintes versos (dísticos 1-3 e 7):

Olhai a esfera¹¹⁸ cravejada de estrelas, tão bela e maravilhosa;

¹¹⁵ Esots remete a [i] Mīr Dāmād, **Al-Ufuq al-Mubīn**, ed. Hāmid Nājī. Teerā: Daftar-i Nashr-i Mīrās-i Maktūb, 1391 H.-Sh. (2013), p. 636; [ii] Mīr Dāmād, **Al-Qabasāt** [ed. Mahdī Mohaghegh, 2ª (*sic*; leia-se 3ª) ed. Teerā: Tehran University Press, 1374 H.-Sh. (1995)], p. 159; [iii] Mīr Dāmād, **Al-Ufuq al-Mubīn**, pp. 636–637; [iv] *Ibid.*, p. 638. Cf. Badawī (Ed.), *Uthulūjiyā [Aflūṭm 'inda al-'Arab]*, 3ª ed. Qom: Intishārāt-i Bīdār, 1413 H. (1992)], p. 68.

¹¹⁶ Notadamente no capítulo 5 que, nas palavras do próprio Findiriskī, “trata da não-necessidade dos entes do mundo natural em relação às Formas Platônicas” (cf. ĀSHTIYĀNĪ, 1984, vol. 1, p. 86).

¹¹⁷ A ed. de Āshṭiyānī traz *Muntakhabāt* (“Seleções”) da *Risāla-yi Šanā'iyā*; para uma ed. completa veja-se Mīr Findiriskī, **Al-Risāla al-Šanā'iyā**, ed. Ḥasan Jamshīdī. Qom: Mu'assasah-i Būstān-i Kitāb, 1387 H.-Sh. (2008).

¹¹⁸ No original, mais precisamente, “roda” (*charkh*).

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

aquilo que está acima tem uma forma cá embaixo replicada;
 Se essa forma inferior (*z̄īrīn*) subisse a escada da gnose
 viria a unir-se com sua origem (*aṣl*) ascensionada (*balā*).
 Nenhum entendimento exotérico (*fahm-i zabīrī*) alcança essa compreensão,
 mesmo que seja de um Fārābī ou de um Ibn Sīnā sua extração.¹¹⁹ (...)
 A Forma inteligível (*Ṣūrat-i ‘aqlī*)¹²⁰, que existe na infinitude e eternidade (*ḥayāt u jāwīdan*),
 com ou sem todas as coisas (*bā hama u bī hama*) é uma totalidade e unidade (*majmū‘ u yiktāstī*).
 (apud MUTAHHARĪ, 1997, v. 5, p. 145; ESFAHANI, 2003, pp. 187-188 e 192; 2010, pp. 191 e 196)¹²¹.

Na avaliação bastante poderada de Shankar Nair,

[T]alvez essas afirmações não afirmem realmente as Formas Platônicas como geralmente são entendidas, mas apenas a presença das formas de todos os objetos dentro do conhecimento de Deus (ou do “Intelecto Ativo” [*al-‘Aql al-Fa‘āl*]), e, portanto, não constituam realmente um afastamento das visões peripatéticas costumeiras; ou talvez tais afirmações representem, de fato, por parte de Fīndīrīskī, uma certa inclinação em direção à escola Iluminacionista, que afirma robustamente a realidade concreta das Formas Platônicas; ou talvez o referente pretendido não sejam as Formas Platônicas, mas sim alguma iteração da noção *nūjūdī* [= *akbarī*] de “Essências Imutáveis” (*‘Aḡyān Thābita*), distintas das Formas Platônicas (...) pelo fato de estarem as primeiras situadas dentro do conhecimento de Deus, em vez de em um degrau separado da escada ontológica, enquanto cada essência imutável também corresponde a um único objeto no aqui-abixo, diferentemente das Formas que são tipicamente concebidos como universais ontologicamente conectados com múltiplas particularidades materiais (NAIR, 2020, p. 126).

Apesar de poder causar estranheza a um leitor desacostumado com as peculiaridades do pensamento do mundo islâmico o fato de um poema filosófico poder esposar ideias de cariz “platônico” aparentemente contraditórias com aquelas do mesmo indivíduo enquanto “filósofo

¹¹⁹ No original, *Īn sukhan rā dar nayābad hich fahm-i zabīrī, gar ‘Bū Naṣr astī, gar ‘Bū ‘Alī Sīnā astī*. Esses dois autores refutaram a Teoria das Ideias.

¹²⁰ Leio *Ṣūrat-i ‘aqlī* onde alguns manuscritos trazem *Jawhar-i ‘aqlī* (“Essência inteligível/racional”). Após preferir *Jawhar*, em 2003, Esfahani decidiu-se em 2010 por *Ṣūrat*; a expressão *ṣumwar ‘aqlīyya*, que em Ibn Sīnā costuma significar “formas inteligíveis”, aparece associada, em textos do Mullā Ṣadrā, à dimensão mais elevada ou divina da existência, junto com as “Formas Divinas” (*Muthul Ilāhīyya*). A expressão *Jawhar ‘aqlī* aparece no cap. VII do *Kitāb Kalīmāt al-taṣawwuf* de Suhrawardī (c/ trad. parcial em suhrawardī/Sohrwardī, *L’Archange Empoupré. Quinze Traités et Récits Mystiques*, trad. H. Corbin. Paris: Fayard, 1976, pp. 153-181), complementada com o atributo de *waḥdānī* (“único; monádico; solitário”), aplicada ao Primeiro Intelecto, *‘Aql ‘Awwal*, como um qualificativo, “Essência Inteligível/Intelectiva monádica” (*Jawhar ‘Aqlī waḥdānī*).

¹²¹ Há tradução desses versos para o inglês; veja-se S. H. Nasr (Autor), M. A. Razavi (Ed.), *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, 1996 (*op. cit.*), pp. 255-256. Há comentário em NAIR, 2020, p. 126 e ss.

peripatético”¹²², vale ressaltar que a busca da conciliação ou harmonização entre ideias Platônicas e Aristotélicas fez com que vários pensadores viessem a entender que, em certa medida, as contradições nas posições de Platão e Aristóteles sobre as Ideias ou Formas são uma consequência da forma de apreensão (esotérica e exotérica) ou de expressão (espiritualista ou fisicalista; mística ou instrucional; religiosa ou laica etc.)¹²³ da realidade. Assim sendo,

As diversas correntes especulativas do pensamento islâmico¹²⁴ (...) estão em certa medida separadas, mas não completamente (...): em várias combinações, essas correntes são entrecidas por vários pensadores ao longo dos séculos até que se torna virtualmente impossível, na Pérsia do final do século V [da Hégira]/XIX, nomear qualquer pessoa que tenha se apegado a apenas uma dessas correntes de pensamento. Mesmo em uma pessoa como Mīr Fīndiriskī, conhecido por seus trabalhos remanescentes como um *mashshā’i*, para nós o peripateticismo está inevitavelmente colorido por sua reputação como sufi. Assim, será [mais] apropriado falar apenas de uma tendência predominante rumo a uma ou outra corrente de pensamento. A fusão que [posteriormente] foi realizada pelo Mullā Ṣadrā viria a ser um amálgama inseparável (COOPER, 1996, p. 586).

Várias fontes mencionam Mīr Fīndiriskī entre os mestres do Mullā Ṣadrā. No sentido em que foi discutida por Ṣadrā e pela filosofia “transcendentalista” iraniana, a Teoria das Ideias/Formas tem lastro místico e trata do estado de possibilidade ôntica (*thubūt*) anterior à existência. As propriedades apresentadas pelas ideias descobertas através de intuição e não abertas a demonstração racional (cf. adiante) são semelhantes àquelas das Ideias/Arquétipos imutáveis, as *A’yān al-thābita* (persa *A’yān-i thābita*), “Fontes, Essências, Entidades ou Existenciações fixas/estabelecidas”, no vocabulário de Ibn ‘Arabī e sua escola.

Muhyī al-Dīn (o “Revivificador da Fé”) ‘Abū ‘Abdallāh Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abdallāh **ibn al-‘Arabī** al-Ḥātimī al-Ṭā’ī al-Andalusī (1165-1240), nascido longe do Irã mas que veio a exercer ali uma profunda influência através dos seus escritos e daqueles de seus comentadores, parece ter sido quem usou pela primeira vez a expressão *A’yān al-thābita*¹²⁵ (“Entidades fixas”; Arquétipos imutáveis), que “claramente guarda intercessão com – embora não seja o mesmo que – a doutrina Platônica das Formas ou *Ideias*, que Ibn ‘Arabī apresenta sob uma apresentação mística. Por essa expressão ele quer dizer que todas as coisas [já] existiram potencialmente como arquétipos ou protótipos na mente de Deus” (NETTON, 1989, p. 277). O

¹²² Sobre essa “contradição” veja-se Hossein Kalbasi Ashtari, Mīr Fīndiriskī, a Peripatetic or Illuminationist philosopher?. *Hekmat va Falsafeh* (*Hikmat u Falsafa/Wisdom and Philosophy*), 5, 2 (2009), pp 79-96; NAIR, 2020, pp. 124-126.

¹²³ Na introdução às suas seleções (*Muntakhabāt*) da *Risāla-yi Sinayyā* e *Risāla-yi Ḥarakā*, ĀSHṬIYĀNĪ (1984) considera que a rejeição das Ideias por Mīr Fīndiriskī em suas obras “peripatéticas” ecoa a metodologia filosófica ali empregada. Cf. ainda H. K. Ashtari, Mīr Fīndiriskī, a Peripatetic or Illuminationist Philosopher?, 2009 (*op. cit.*).

¹²⁴ O autor menciona especificamente a filosofia peripatética (*mashshā’i*), a iluminacionista (*ishraqī*), a mística iniciada por Ibn ‘Arabī e seus seguidores (*akbarī*) e a teologia dialética (*kalam*) dos mutazilistas, ashāritas e xiitas.

¹²⁵ *Ayn* (pl. *a’yān*) significa “essência”, ou “olho” – inclusive d’água. No vocabulário de Ibn ‘Arabī, *ayn* também pode significar “fonte” ou “entificação” (existenciação concreta de uma realidade particular). *Thābita* significa fixo, firme, afirmado, estabelecido, demonstrado, provado, persistente [relaciona-se às formas verbais *thabata*; *athbata* (*ithbat*)]. Q. v. Toshihiko Izutsu, **Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts**. Tóquio: Iwanami Shoten, 1983; Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1984 e 2016 (reimpr. Lahore: Suhail Academy, 2005), pp. 159-196 (cap. 12, “Permanent Archetypes”); CHITTICK, 1989, pp. 77-143.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

fato das entidades serem trazidas à existência externa é secundário à sua condição primária, essencial, de Entidades imutáveis existentes em Deus, o criador, conhecedor e operador das predisposições (*isti‘dadāt*) que há nelas. Aprende-se nas “Revelações [lit., ‘Aberturas’] de Meca” (*Futūḥāt al-Makkiyya*, IV, 320.14)¹²⁶:

Em sua imutabilidade, a Entidade [(‘*ayn*) arquetípica; modelo inteligível (*mathal ma‘qūl*)] é idêntica à entidade em seu estado de existência, exceto por Deus ter vestido esta [última] com o robe da existência através de Si, de tal modo que a existência pertence a Deus, o Real, enquanto a entidade (‘*ayn*) permanece em sua imutabilidade, sem diminuir ou aumentar¹²⁷ (*apud* CHITTICK, 1989, p. 85).

Nos “Engastes da Sabedoria” (*Fuṣūṣ al-Hikam*), obra mais difundida do mestre *akbarī*, lemos:

[A]s Entidades fixas, que nunca existem em forma concreta ou [nem mesmo] sentem, ou jamais irão sentir a fragrância da existência, permanecem nesse estado [imanifesto] apesar da multiplicidade das formas existentes. Existe uma Essência Única a partir da qual todas as coisas concretas podem ser reunidas e que a todas permeia. A existência da multiplicidade [das coisas] deriva dos Nomes de Deus, que são unicamente relações e, portanto, [em si mesmos] não existentes [não manifestos; não concretos] (IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 85; 2015, p. 45).

Conforme Abul Ela Affifī, “podemos definir *al-‘A’yān al-thābita* como os estados latentes, tanto *na mente* quanto *na Essência* de Deus, de Seu ‘vir-a-ser’ futuro, estados que somente podem ser expressos em termos dos Nomes divinos e todas as possíveis relações existentes entre Eles” (AFFIFĪ, 1939, pp. 47-48)¹²⁸. As *A’yān al-thābita* diferem das Ideias platônicas por não serem universais, mas individuais e particulares;

[A] noção *wujūdī* (= *akbarī*) das “Essências imutáveis” (*A’yān thābita*) [é] distinta das Formas Platônicas (...) visto que as primeiras estão situadas dentro do conhecimento de Deus, em vez de em um degrau separado da escada ontológica¹²⁹, enquanto cada Essência imutável também corresponde a um único

¹²⁶ Ibn ‘Arabī, **Al-Futūḥāt al-Makkiyya Khuṭba**, 4 vols. Cairo/Bulāq: Dār al-Kutub al-‘Arabiyya al-Kubrā, 1329 H. (1911); reprod. Beirute: Dār Ṣādir, s/d; reimpr. (**Al-Futūḥāt al-Makkiyya fī ma‘rifat al-asrār al-mālikiyah wa’l-malikiyah**) editada/revisada por ‘Uthmān Yaḥyā (O. Yahia), 14 vols. até 1992. Cairo: Al-Ḥa’yāt al-Miṣriyya al-‘Āmma li’l-Kitāb, 1392-1413 H. (1972-1992).

¹²⁷ Noutros termos, cada Entidade fixa é “inexistente” (*ma‘dūma*) antes de receber de Deus o “robe da existência”, e só existe no conhecimento de Deus e através dele, na dependência dos Nomes divinos.

¹²⁸ Veja-se também AFFIFĪ, 1939, pp. 46 e 53.

¹²⁹ Ibn ‘Arabī, segundo o qual o Tempo (*Dabr*) é um dos Nomes divinos (*Futūḥāt*, III, 201-202; IV, 175 e 265), entendeu que existem várias dimensões da realidade, “mansões” (*diyār*, sing. *dār*) ou “mundos” (*‘āwālim*, sing. *‘ālam*) na existência “abaixo” do Mundo da Unidade anterior à criação: [1] *Jabarūt* ou mundo das Luzes eternas, das Inteligências angélicas

objeto no aqui-abaxo, diferentemente das Formas, que são tipicamente concebidas como universais ontologicamente conectados a múltiplos particulares materiais¹³⁰ (NAIR, 2020, p. 126).

No pensamento dos seguidores de Ibn ‘Arabī enquanto representado por **Nūr al-Dīn** ‘Abd al-Raḥmān ibn Nizām al-Dīn Aḥmad ibn Shams al-Dīn Muḥammad al-Dashtī al-Iṣfahānī “al-Jāmī” (1414-1492; provavelmente o maior sistematizador do pensamento akbarī) a criação é a produção de coisas e indivíduos que desfrutam de independência e autodeterminação em uma certa medida de automanifestação (*tajallīyyāt*). Essa determinação subjetiva tem dois estágios, *martaba al-‘ilmī*, o grau de conhecimento [real], e *martaba al-‘ayn*, o grau da entidade [ou do olho], (i. e., do mundo sensível). No primeiro estágio - correspondente à “existência no conhecimento” (*wujūd al-‘ilmī*) ou “existência geral” (*wujūd al-‘amm*), os entes, ainda sem existência externa (*wujūd al-‘kbārījī*)¹³¹, estão presentes no conhecimento divino sob a forma de Entidades fixas¹³²; no segundo estágio, essas Entidades ou “Mães” (*‘Ummabāt*) são como que “fecundadas” pelos Nomes divinos ou “pais”, e seus “filhos”, os entes (ou “essências [individuais] dos [seres] contingentes”, *a‘yān al-mumkināt*), adquirem os atributos e propriedades da existência externa no mundo físico, como entidades concretas (*a‘yān al-manjūda*, “essências ou entidades existentes”). Lemos na seção 18 no livro dos “Lampejos” (*Lawā‘ih*)¹³³ de Jāmī:

Primeiro, no nível do conhecimento (*‘ilm*), esses traços [diferenças e especificidades, ou entificações e individualuações] surgem na forma de Entidades fixas (*A‘yān-i thābita*), e em segundo lugar, no nível do olho (*‘ayn*) [= do ente], eles tomam a forma das entidades exteriores ao serem vestidas com as propriedades e traços [das entidades fixas] pelo Manifesto (*Zāhir*) da Existência, que é a estância de descerramento (*mazḥār*) e o espelho do Não-manifesto (*Bātin*) da Existência (trad. acompanhando Chittick, em MURATA, 2000, p. 166)¹³⁴.

e dos Nomes divinos (comparável ao mundo das Ideias de Platão), [2] *Malakūt* ou mundo das Verdades modelares (*Haqā‘iq al-mithāb; Futūḥāt*, I, 126-131), que é um istmo (*barzakh*) em relação ao [3] *Mulk* ou *Nāsūt*, mundo dos corpos físicos ou “mundo visível” (*‘alam al-shabāda*), onde cada “forma símile” (*ṣūra mithliyya*) é o aspecto visível de uma efusão (*fayḍ*) divina.

¹³⁰ Veja-se também Todd Lawson, *The Mythic Substrate of Ibn al-‘Arabī’s Immutable Entities (al-a‘yān al-thābita)*. *Journal of the American Oriental Society*, 136, 4 (2016), pp. 849-850.

¹³¹ A não-manifestação (*butūn*) é um atributo essencial das entidades; essa condição de ausência de existência concreta é chamada por Ibn ‘Arabī de *hāl ‘adamībā*, “estado de não-ser” ou de inexistência (*‘adam*) (cf. IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 64; 2015, p. 29; *Futūḥāt*, II, 587 e ss.; CHITTICK, 1989, 11 e 87-88). Veja-se ainda a apresentação, tradução e comentário do “Treatise on the Immutable Entities Attributed to Ibn ‘Arabī” em Jaakko Hämeen-Anttila, *The Immutable Entities and Time*. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 39 (2006), pp. 15-32.

¹³² Ibn ‘Arabī aceitou a doutrina Mu‘tazilite de que os atributos de Deus não são entidades existentes na essência de Deus.

¹³³ Plural de *lā‘ibah*, “brilho; cintilação; clarão; esplendor; fulgor; lampejo”. Em persa, *Lawāyeh* (em MURATA, 2000, pp. 128-210 [páginas pares]); obra completada em 1465 e que consiste numa coleção de ensinamentos sufis com paráfrases em versos, escritos “com atenção plena para as obras de seus antecessores” e “um bom sumário daquilo que Jāmī considera os ensinamentos-chave de Ibn ‘Arabī, sendo os tópicos que ele cobre representativos dos temas que ele debate em todos os seus escritos teóricos e também em grande parte de sua poesia” (MURATA, 2000, p. 115).

¹³⁴ Vide ainda, para outra perspectiva desse processo de existênciação (a partir de uma interpretação do *Shaykh Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī*), Jāmī, *Durrat al-Fākhirah*, 89-92 [In: Nicholas Heer (Ed. e Trad.), *The Precious Pearl: Al-Jāmī’s AL-Durrat al-Fākhirah, together with his Glosses (Ḥawāshī) and the Commentary (Sharḥ) of ‘Abd al-Ghafūr al-Lārī*. Albany: State University of New York Press, 1979, pp. 71-72].

O Mullā Ṣadrā, cujo pensamento revela influências tanto de Ibn ‘Arabī quanto de Suhrawardī¹³⁵, apontou uma tendência idealista entre os filósofos gregos antes de Platão, atribuindo os fundamentos da Teoria das Ideias a Empédocles, Pitágoras, Agatodemo [*Aghathadhimun*] e Hermes [Trismegistos], bem como aos Estoicos e a antigos sábios iranianos¹³⁶. Nisso seguia o entendimento de Suhrawardī quanto a uma alegada continuidade entre ideias iranianas muito antigas e as teorias que fizeram a fama de Platão. Ademais, em consonância com os ensinamentos de Ibn ‘Arabī, nas palavras de Seyyed Hossein Nasr, Ṣadrā “considera a essência divina como um espelho no qual Deus vê as Formas ou essências de todas as coisas e, de fato, através da contemplação dessas Formas ou Arquétipos no espelho de Sua própria essência, Ele traz à existência todas as coisas” (NASR, 1961, p. 952).

Em seu *opus magnum*, o “Livro da Sublime Sabedoria em Quatro **Viagens** da Razão” (*Kitāb al-Ḥikmat al-Muta‘āliya fi ‘l-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a*; c. 1628)¹³⁷, Ṣadrā menciona quatro níveis de existência¹³⁸, correspondentes aos diversos graus de “desengajamento” em relação à fisicalidade: a existência ilusória, que é o nível da matéria, em constante “transição, desaparecimento, transformação, geração e corrupção”, e ademais três níveis de existência e cognoscibilidade ou de “existência formal” (ṢADRĀ, 1958-1969, vol. 3, pp. 502-503), em três “configurações perceptuais” (*nasha‘at idrākīyya*)¹³⁹: 1) existência deficiente, que existe no mundo das formas sensoriais¹⁴⁰/das almas sensoriais, 2) existência suficiente, que existe no “mundo imaginal” ou das almas celestiais, das aparições e das imagens, e 3) existência completa, que existe no nível dos Intelectos “desengajados” (*mutakhallī*) e das Formas Platônicas Inteligíveis (*muthul al-‘aqliyyāt al-aflātūniyya*), “Formas luminosas” (*muthul al-nūriyya*) ou “Formas exemplares” (*muthul al-mufāriqa*), divinas¹⁴¹. Quando a

¹³⁵ Para uma revisão sobre o pensamento ṣadrī veja-se E. Fernandes, Mullā Ṣadrā. In: Rosalie H. S. Pereira, **O Islã Clássico**, 2007 (*op. cit.*), pp. 565-592; para uma articulação entre o pensamento de Ibn ‘Arabī (via Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī) e de Suhrawardī quanto às Ideias Platônicas, e quanto à importância de Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ḥamzah al-Fanārī (Mullā Fanārī; m. em 1431) e do Mullā Ṣadrā na harmonização *akbari/isbrāqi* veja-se Justin Cancelliere, **Traversing the Barzakh**, 2019 (*op. cit.*).

¹³⁶ Veja-se MOSTAFAVI, 2001, p. 361; 2006, p. 25, e as referências ali.

¹³⁷ Todas as minhas citações do *Asfār* remetem à edição standard (ṢADRĀ, 1958-1969); para a tradução contei com a ajuda de Keven Brown.

¹³⁸ “(...) Ṣadrā tenta superar a ontologia hilemórfica de Ibn Sīnā. Em contraste com a noção peripatética da forma como uma entidade fixa, Ṣadrā a define como sujeita a mudanças substanciais em termos de intensidade ontológica ou ausência dela. (...) De certa forma, esta é uma versão das Formas Platônicas revisada a partir da perspectiva da ontologia gradual [*tashkīk al-wujūd*] de Ṣadrā” (KALIN, 2010, p. 290 n. 40).

¹³⁹ Cf. *Asfār*, 9, 21.

¹⁴⁰ “Formas que subsistem através da matéria, e que estão ligadas a ela” (ṢADRĀ, 1958-1969, vol. 3, p. 501).

¹⁴¹ Ṣadrā trata das Formas inteligíveis em muitas passagens do *Asfār*, e em outras obras [p. ex., *Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fi ‘l-Manāhij al-Sulūkiyya* (“O Testemunho do Senhorio nas Vias da Caminhada [espiritual]”) [contendo o *Ta‘līqāt* de Ḥājj Mullā Hādī ibn Mahdī Sabzawārī], ed. S. J. Ashtiyānī, 2ª ed. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi‘ li ‘l-Nashr-i Dānishgāhī, 1360 H.-Sh. (1981), parte 2, pp. 154-178]; uma exposição concisa de suas ideias sobre esse assunto pode ser encontrada na seção traduzida em ARNZEN, 2011, pp. 371-406 [“Mullā Ṣadrā, *Al-Ḥikma al-muta‘āliya fi ‘l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (*Asfār*, *Maslak* I: *Marhala* 4, *Fasl* 9, ‘Verifikation der Platonischen Formen und Urbilder”)]. Cf. ainda John Walbridge, The Background to Mullā Ṣadrā’s Doctrine of the Platonic Forms. **The Pakistan Philosophical Journal**, 34, 13 (1997), pp. 13-36 {republ. in: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, **Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy - Islam-West Philosophical Dialogue** [Collection of the Papers presented at the First World Congress on Mullā Ṣadrā (Teerā, maio de 1999), 12 vols. (2001-2004), seção *Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy* (vols. 1-6, 2001-2003), subseção *Islam-West Philosophical Dialogue* (vols. 1-2, 2001)]. Teerā: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)/Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmi-yi Ṣadrā, 2001, vol. 2, pp. 147-165}; Janis Ešots, **Mullā Ṣadrā’s teaching on wujūd: a synthesis of mysticism and philosophy**. Tese de Doutorado em Literaturas e Culturas do Oriente Médio e da Ásia. Tallinn: Tallinn University Press, 2007, p. 60 e ss.; Qodratullah Qorbani, An Introduction on Mulla Sadra’s Interpretation of Platonic Ideas. **Transcendent Philosophy**, 17 (2016), pp. 163-186; *id.*, Aspects of Mulla

alma alcança o grau mais elevado de “desengajamento”, ela “torna-se um Intelecto, inteligidor e inteligido em ato, após ter sido tudo isso em potência” (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 3, p. 366). “A definição da alma por Şadrā como ‘corpórea em sua origem, espiritual em sua subsistência’ (*jismāniyyat al-ḥudūth ruhāniyyat al-baqā*)’ fornece uma base noética para a proximidade da alma ao o mundo inteligível, e sua eventual unificação com ele” (KALIN, 2010, p. 10).

Conforme o Mullā Şadrā,

Cada substância corpórea tem um espécime mais perfeito e mais completo, que é sua raiz e sua origem, no mundo da criação, e outros espécimes são seus ramos, efeitos ou traços. O primeiro espécime, em razão de sua completude e perfeição, não tem qualquer necessidade de material ou lugar de que possa depender; tal [independência] não ocorre aos outros [espécimes]. De fato, devido à sua debilidade e imperfeição, estes necessitam da matéria, seja por suas essências ou por seus atos (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2, p. 62)¹⁴².

Şadrā aceitou a identificação das Ideias inteligíveis de Platão com o conteúdo da mente de Deus¹⁴³, e assim sendo com as “Essências” das espécies dos entes¹⁴⁴. Ele escreveu o seguinte sobre a função causativa das Formas Platônicas:

Se você refletir sobre a emergência (*takawwun*) das espécies em nosso mundo, perceberá que elas não existem por mero acaso; de outra forma, essas espécies não permaneceriam preservadas e seria possível para um não-humano derivar de um humano, um não-cavalo de um cavalo, uma não-tamareira de uma tamareira, e um não grão de trigo de um grão de trigo. Esse não é o caso; ao invés disso, essas espécies são persistentes e permanentes, sem alteração ou mudança (...). A

Sadra’s Interpretation of Platonic Ideas. In: D. Quintern, D. Verducci (Eds.), **Eco-Imagination towards a Sustainable Future** (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue, 8). Cham: Springer Nature, 2024, pp. 71-86.

¹⁴² Compare-se com **Shawāhid al-Rubūbiyya**, ed. S. J. Ashtiyānī, 1981 (*op. cit.*), p. 163.

¹⁴³ Veja-se Mullā Şadrā, **Risāla fi’ l-Ḥudūth [al-‘Ālam]**, ed. S. H. Mūsawiyān (Musaviyan). Teerā: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmi-yī Şadrā [Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)], 1378 H.-Sh. (1999), p. 139, onde as Formas Platônicas são apresentadas como conteúdo da mente de Deus. Nesse assunto Şadrā acompanha a “Teologia de Aristóteles”, onde o Intelecto (*Noûs*) divino é entendido como um aspecto do Uno, ali tomado como sendo Deus [cf. adiante, nota 151]. A realidade das Ideias advém de sua existência real no Intelecto, seguindo Plotino (*Enéades*, V, 5 [32], “De que os Seres Intelectuais não estão Fora do Intelecto, e sobre o Bem”, e V, 9 [5], “Sobre o Intelecto, as Formas e o Ser”), para quem os intelectos individuais (*νοητά*) “não são anteriores ao Intelecto (*νοῦς*), não lhe são posteriores; todos eles subsistem em si mesmo e sem término, não sofrendo mudança ou decaimento. É por esse motivo que eles são reais” (V, 9, 5). No Intelecto, “[T]udo é essência (...)” (V, 9, 10). O Intelecto pensa os entes e os estabelece na existência. Plotino pode ter levado em conta uma assertiva de Aristóteles no sentido de que as essências imateriais são tanto capazes de intelecção quanto inteligíveis (*De Anima*, III, 4, 429b-430a; cf. ainda a *Metafísica*, Λ 7, 1072b; 1074b-1075a).

¹⁴⁴ Conforme Keven Brown, “Şadrā, como Agostinho e Suhrawardī, identificou o conteúdo da mente de Deus com as Ideias transcendentes de Platão e, portanto, com as essências específicas das coisas. Ele removeu completamente a hierarquia de intelectos separados de Al-Fārābī, Ibn Sīnā e Suhrawardī e, diferentemente de Suhrawardī, reconheceu as Formas Platônicas como realidades, não como seres autoconscientes separados” [‘Abdu’l-Bahá’s Response to Darwinism: Its Historical and Philosophical Context, s/ data (orig. 2001; revisado). Disponível em: <https://bahai-library.com/brown_forward_article_evolution#_edn226> (acessado em 05/04/2025)].

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

verdade é como os antigos afirmaram: é necessário para cada espécie entre as espécies físicas ter uma essência luminosa e incorpórea subsistindo por si mesma¹⁴⁵ e que regula, determina e preserva essa espécie. Ela é universal para essa espécie, mas os antigos não pretenderam sugerir com isso aquele universal cuja concepção requer participação [em particulares]¹⁴⁶ (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2, pp. 56-57).

Şadrā esclareceu ainda que

As Formas divinas (...) são existências simples [= não compostas] que diferem entre si. Elas não são afetadas pela contingência (...) [e] não pertencem ao mundo [do devir] e àquilo que é distinto de Deus. Sua existência não difere da Existência Real, e elas não existem em si ou por si mesmas¹⁴⁷; ao invés disso, elas podem ser consideradas entre os níveis da Divindade e as estações do Senhorio. Elas existem por uma existência única [em Deus] e subsistem por uma subsistência única [com Deus], enquanto o mundo é “aquilo que é distinto d’Ele”, e ele [o mundo do devir] não passa de corpos, de suas formas, naturezas, acidentes e materiais (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 6, 233–234).

As Ideias inteligíveis são realidades objetivas (*Asfār*, 3, 509), e não meros conceitos mentais (*zihni*), e para o Mullā Şadrā

O erro dos peripatéticos foi o de fazer das Formas divinas meros acidentes [mentais], deficientes em existência, e de fazer daquilo que a Elas é conectado e subordinado na existência¹⁴⁸ algo mais subsistente, substancial e real que Elas mesmas (...). Mas se deixamos de lado esse erro fazendo d’Elas entidades tangíveis (*manjūdāt ‘ayniyya*), e não entidades conceptuais¹⁴⁹, então nesse sentido

¹⁴⁵ Na mente de Deus, onde sua presença determina a existência e a ordem do universo.

¹⁴⁶ Ou seja, um universal lógico.

¹⁴⁷ Şadrā citou uma afirmação pertinente de Ibn ‘Arabī: “[as Entidades fixas (*A’yān al-thabīta*)] não sentem, e nunca irão sentir, a fragrância da existência” (*mā shammat rā’ihah al-wujūd azalan wa-abadan*). Veja-se Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, **Addenda on the Commentary** [por Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī] **on the Philosophy of Illumination; Part One: On the Rules of Thought (*Al-Ta’līqāt ‘alā Sharḥ Hikmat al-Ishrāq: al-qism fi ḍawābiḥ al-fikr*)**, ed. Hossein Ziai. Costa Mesa, Califórnia: Mazda, Publishers, 2010, p. 313; cf. Ibn ‘Arabī, **Al-Futūḥāt al-Makkiyya Khuṭba**, 4 vols., 1329 H. (1911) [reimpr. s/d], vol. 3, p. 47; id., **Fuṣūṣ al-Ḥikam**, ed. Abū’ l-‘Alā’ ‘Afīf, 2 vols. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980 (1ª ed. [Cairo/] Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1946), vol. 1, 76; IBN AL-‘ARABĪ, 1980, p. 85; 2015, p. 45 [vide ainda Mukhtar Husain Ali (Ed., trad., coment.), **The Horizons of Being - The Metaphysics of Ibn al-Arabi in the Muqaddimat al-Qayṣarī (*Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*)**. Leiden/Boston: Brill, 2020, p. 97]. Uma glosa do Aiatolá Khomeini acrescenta: “Portanto, o fato de serem não-criadas remonta ao fato da Essência Divina (*Dhāt al-Illāhiyya*) não ter sido criada” [Sayyid Ruḥullāh Khumaynī (Ruhollah Khomeini), **Al-Ta’līqāt ‘alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns li Āyat-Allāh al-Khumaynī (Taḥrīr-i tawḥīd: sharḥ-i muqaddamah-i Dāwūd ibn Maḥmūd Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam-i Ibn ‘Arabī)**, ed. Muḥammad Ḥasan (Mohammad Hassan) Rahīmīyān [1ª ed. Teerā: Mu’assasat-i “Pasdar-i Islām”, 1406 H./1986]. Qom: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 1410 H. (1990), p. 22].

¹⁴⁸ Ou seja, as formas físicas.

¹⁴⁹ As Formas inteligíveis são reais em relação aos entes, embora sejam conceptuais em relação a Deus.

Breve revisão das ‘ideias (formas) platônicas’ na filosofia iraniana

FERNANDES, Edrisi

elas se tornam como as Formas de Platão. O erro dos Platonistas¹⁵⁰, por sua vez, foi o de fazer do conhecimento que Deus tem dos entes [através das Formas] algo separado de Sua essência¹⁵¹ (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 6, p. 234).

Şadrā entendeu que, sob uma perspectiva escatológica, as Ideias (“Platônicas”) e os “Senhores das Espécies” (equivalentes aos “Senhores das Imagens Celestiais das Espécies” dos *isbraqīs*), além de serem os modelos, “fontes” e sustentadores de todos os seres (incluindo os inanimados¹⁵²), são - como que dotados por uma pulsão evolutiva - seus objetivos modelares supremos; indivíduos de diferentes espécies, em seu movimento essencial, existencial e contínuo, tentam alcançar o modelo do Senhor de sua espécie (SABZAWĀRĪ, 2003 ou 2004, p. 614¹⁵³). Sob uma perspectiva epistemológica, as formas intelectuais são obtidas para as almas humanas através da ascensão da alma e da observação das mesmas Ideias e Senhores das Espécies, numa espécie de memorização: “Quando a alma percebe conceitos universais ela observa Essências luminosas e imateriais, mas não por abstração da Forma Inteligível a partir do sensível” (ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 5, p. 157).

O *Mullā Muḥammad ibn [Shāb] Murtaḍa ibn [Shāb] Maḥmud al-Kāshānī*, mais conhecido como *Mullā Muḥsin* ou *Fayḍ[-i] Kāshānī* (“a Abundância/Enchente de Kāshān”; 1598 ou 1600-1680)¹⁵⁴, é, depois do *Mullā Şadrā*, o mais famoso dos filósofos da geração seguinte àquela de *Mīr Dāmād*, *Shaykh-i Bahā’ī* (*Bahā al-Dīn al-‘Āmilī*; 1546 ou 47–1621 ou 22) e *Mīr Findiriskī*. Ele estudou com *Şadrā* e casou com sua filha. Sua obra mais conhecida, *Kalimāt[-i] Makuṇna min ‘ulūm ahl al-ḥikma wa’ l-ma’rifā wa aqwālibim* (“Palavras Ocultas das ciências das pessoas sábias e da gnose, e de seus ditos”), é “considerada como o mais celebrado texto híbrido [da era] Safávida, incorporando elementos da filosofia de *Mullā Şadrā*, narrativas xiitas e escritos sufis” (ZARGAR, 2020, p. 52). Nessa obra,

¹⁵⁰ Aqui, Suhrawardī e os iluminacionistas,

¹⁵¹ Remi Brague escreveu [Thémistius, **Paraphrase de la Métaphysique d’Aristote (Livre Lambda)**, trad. do hebreu e dos fragmentos árabes, introd. e notas R. Brague. Paris: Vrin, 1999, p. 37 c/ notas 2, 3 e 4]: “Temístio apresenta uma solução elegante [capítulo VII, §§ 26-27; pp. 92-23], que veio a se tornar clássica. Ele adapta ao Deus de Aristóteles uma teoria exposta por Plotino sobre o Intelecto (voûς) [*Enéadas*, IV, 4 [28], 2, 11; *Teol. Arist.*, II, 24, p. 32 Badawī; *Enéadas*, V, 3 [49], 6, 5 ss.]. Deus conhece algo além de si mesmo sem, contudo, "sair" de si. Ele conhece as ideias que estão dentro de Si e, portanto, conhece tudo o que é cognoscível no mundo que depende d’Ele e que mais tarde seria chamado de "criado". A ideia de que Deus, conhecendo a Si mesmo, conhece tudo, aplica um princípio neoplatônico geral: "Quem conhece a si mesmo conhece todas as coisas" (Ἀλλὸν γὰρ ὅτι ὁ ἑαυτὸν γνοῦς τὰ πάντα οἶδεν) [Hérmiás de Alexandria, *In Platonis Phaedrum scholia*, p. 31, linha 15 Couvreur; Olimpiodoro, *In Alc.*, 125 (= 199, 5) Westerink]”. Na opinião de Pines, “[é] mais do que provável que a concepção por Temístio do seu Deus tenha sido influenciada direta ou indiretamente pela descrição do *Noûs* por Plotino” [Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and their Place in the History of Philosophy (1987). In: S. Stroumsa (Ed.), **The Collected Works of Shlomo Pines, vol. 3: Studies in the History of Arabic Philosophy**. Jerusalém: The Magnes Press, Hebrew University, 1996, pp. 267-294; p. 277]. Veja-se ainda G. Vajda, *Les notes d’Avicenne sur la “Théologie d’Aristote”* 1951 (*op. cit.*), p. 367.

¹⁵² Cf. ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 2 p. 62; 2003 ou 2004, pp. 260-261 e 263.

¹⁵³ cf. ŞADRĀ, 1958-1969, vol. 5, p. 350; vol. 9, p. 261.

¹⁵⁴ Para um tratamento mais extenso da Teoria das Formas em Kāshānī veja-se Todd Lawson, *The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī*. In: P. Huysse, M. Szuppe (Eds.), **Iran - Questions et Connaissances**, 3 vols., **Vol. 2** (ed. M. Szuppe) - **Périodes Médiévale et Moderne** (Studia Islamica Cahier 26). *Actes du IV^e Congrès Européen des Études Iraniennes, organisé par la Societas Iranologica Europaea* (Paris, 6-10/09/1999). Leuven: Peeters/Paris: Association pour L’Avancement des Études Iraniennes, 2002, pp. 427-447.

Os atributos e nomes divinos são idênticos à essência divina, embora em si mesmos sejam distintos. Da mesma forma, as formas de todos os seres no intelecto divino, isto é, as quiddidades ou essências, *māhiyyāt* ou *a’yān al-thābita*¹⁵⁵, são, em um aspecto, idênticas e, em outro, distintas da essência [divina]. Cada ser subsiste por um dos nomes divinos e sua existência mesma consiste na invocação desse nome. Os arquétipos, *a’yān al-thābita*, têm dois aspectos: por um lado, são os espelhos nos quais a Verdade se reflete, caso em que estão ocultos e a Verdade se manifesta; e, por outro lado, a Verdade é o espelho no qual eles se refletem; caso em que a verdade está oculta e eles se manifestam. Esses dois aspectos correspondem também a dois estados de contemplação: um da Verdade (*ḥaqq*) e outro da criação (*ḵhalq*) (NASR, 1983, p. 928; 1996, p. 260)¹⁵⁶.

O *Shaykh Aḥmad* ibn Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm al-Aḥsā’ī al-Baḥrānī (1753-1826) nasceu de uma família xiita na província árabe oriental de al-Aḥsā’ (Ḥasā’, no Bahraín) e morou a maior parte de sua vida no Iraque e no Irã¹⁵⁷. Seu *Sharḥ al-Mashā’ir* (“Comentário sobre as Percepções [Metafísicas]”; AHSĀ’Ī, 1861) discute ideias de uma obra tardia do Mullā Ṣadrā, o “Livro das Percepções” (*Kitāb al-Mashā’ir*)¹⁵⁸, que sumariza a “filosofia transcendental (*muta’ālī*)” numa epítome do *Asfār*. Os seguidores do *Shaykh Aḥsā’ī*, que preferiam ser chamados de *kašbfīyya* (“desveladores”; de *kašf*, “desvelamento”), ficaram conhecidos como *shaykhīya* (*shaykhīs*), e atualmente são mais comuns entre os bahá’is, que consideram o *Shaykh Aḥsā’ī* como um predecessor de seus profetas. Conforme Aḥsā’ī,

Alguns¹⁵⁹ alegam que Platão estabeleceu que as Formas dos entes, que são suas realidades, existem (...) na Essência de Deus (...). Contudo, aqueles que conhecem a intenção de Platão reconhecem que ao falar do domínio das Formas (*mutḥul*) Platônicas ele quis dar a entender o fundamento original a partir do qual todas as coisas foram criadas, e nisso ele segue o entendimento dos seus predecessores, que receberam a sabedoria dos profetas (AHSĀ’Ī, 1861, p. 16).

A opinião própria de Aḥsā’ī é a seguinte:

¹⁵⁵ Essa equivalência entre *māhiyyāt* e *a’yān al-thābita* é terminológica e não implica confusão com o sentido aristotélico de *māhiyya*.

¹⁵⁶ Nasr remete a Fayḍ Kāshānī, *Kalimāt-i Makhnūna min ‘Ulūm ahl al-Ḥikma wa’l-Ma’rifa*, ed. ‘Aziz-Allāh al-‘Uṭāridī (‘Azizullāh ‘Aṭṭārudī; ‘Aṭṭārdī) al-Qūchānī. Teerā: Mu’assasa-yi Matbū’āt-i Farahānī, 1383 H./1342 H.-Sh. (1963) [há reimpr. de 1986], p. 31 e ss., esp. 33-35.

¹⁵⁷ Ele morou nos anos 1790 e começo dos anos 1800 no Iraque, em Basra e nas cidades xiitas de Kazimayn, Najaf e Karbala, e em 1806-1826 no Irã, nas cidades de Yazd e Kirmanshah.

¹⁵⁸ Há edição em árabe/francês (*Le Livre des Pénétrations Métaphysiques*, ed. Henry Corbin), em inglês/árabe (*The Book of [Metaphysical] Prebensions*; em Parviz Morewedge, *The Metaphysics of Mullā Ṣadrā/Kitāb al-Mashā’ir*) e em japonês (em Toshihiko Izutsu, *Sonzai Ninshiki no Michi – Sonzai to Honshitsu nitsuite* [“O Modo de Conhecimento da Existência – sobre Essência e Existência”]. Tóquio: Iwanami Shoten, 1978).

¹⁵⁹ Como o Mullā Ṣadrā.

Ele [Deus] criou a Vontade (*mashīyya*) desde Si mesmo, e não desde outra Vontade coexistente (...). Através dessa Vontade Ele possibilitou o possível (*imkān*), que é o substrato de todos os entes possíveis e a lacuna magistral¹⁶⁰. Essa é chamada de a Vontade do possível, que está ligada a todos os entes possíveis. Ela é o conhecimento que por nada é abarcado (...). Quando a Providência (*Ināyah*) eterna ordenou que algo viesse a existir, Ele criou isso por sua Vontade generativa (*takwīniyya*), que está ligada a todos os entes gerados (...). Esses são [= formam] uma só coisa, e diferem apenas quanto à diferença de sua relação. (...) As realidades dos entes possíveis no primeiro estágio [= do possível] são então gerados num segundo estágio. Os Arquétipos fixos existem apenas no primeiro estágio, e não na essência de Deus. (...) Assim, quando ele desejou manifestar algo a partir daquilo que existe no primeiro estágio e fê-lo descender aos tesouros do segundo estágio, mediante sua Vontade generativa Ele criou a matéria e a forma para esta (AHSĀ’Ī, 1861, p. 204).

Para Aḥsā’ī, as Formas Platônicas não são puras essências (*mashīyya*) desprovidas de matéria, mas compostos de essência e existência, forma e matéria, aos quais chamou de *dhawāt*, plural de *dhāt* - “essência”; “essência verdadeira” (ANGHELESCU, 2011, p. 79-80), que guarda semelhança fonética (e quiçá etimológica) com o sânscrito *dhātu* enquanto “elemento primevo/primário”¹⁶¹ -, que para Aḥsā’ī significa algo como “quintessência”. A “Essência divina” é completamente transcendental e inacessível, bem como inefável e pré-eterna, mas a partir da mesma decorre um processo que compreende a eternidade e os estágios cosmogônicos temporais. Aḥsā’ī elaborou uma complicada teoria de modos temporais, hierarquizada em *aḥzāl*, *sarmad*, *dahr* e *ḡamān*, com o trânsito entre o Ato divino (*fi’l*) e aquilo sobre o que ele age (*maf’ūl*) correspondendo à passagem de *dahr* para *ḡamān* e ao tempo/espaço do “mundo imaginal”¹⁶².

Com **Shihāb al-Dīn Muḥammad ibn Mūsā Buzshallū’ī al-Kumijānī**¹⁶³ (de Komijan, província de Markazi, Irã; m. em 1895), o “[Segundo] Mestre da Iluminação”, que foi discípulo do Mullā Hādī ibn Mahdī Sabzawārī (Sabzevari; 1797-1873), grande estudioso e comentador da filosofia *muta’ālī* (“ṣadrī”), temos uma tardia interpretação estritamente iluminacionista da Teoria das Ideias/Formas, numa obra intitulada *Nūr al-Fu’ād* (“Luz Interior”), revelando que textos independentes foram produzidos na tradição *ishraqī* bastante tempo depois da disseminação de

¹⁶⁰ O espaço que torna possível a criação.

¹⁶¹ O conceito indiano de *akṛti* (*akṛitī*), “forma”, assemelha-se ao conceito grego de εἶδος, com o mesmo significado, e em alguns casos implicaria arquétipos com propriedades semelhantes às Formas Platônicas [Paul Deussen, **Das System des Vedānta**. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1883 (2ª ed. 1906; 3ª ed. 1920), pp. 73-74; **The System of the Vedānta**, trad. Charles Johnston. Chicago: Open Court, 1912 (reed. Delhi: Motilal Barnasidass, 1972), pp. 69-71].

¹⁶² Veja-se Todd. Shaykh Aḥmad al-Aḥsā’ī and the World of Images. In: Denis Hermann e Sabrina Mervin (Eds.), **Shi’i Trends and Dynamics in Modern Times (XVIIIth-XXth centuries)/Courantes et Dynamiques Chiites à l’Époque Moderne (XVIIIe-XXe siècles)**. Beirute: Orient-Institut/Würzburg: Egon, 2010, pp. 19-31; cf. pp. 26 e 26. Em outros pensadores, *sarmad* equivale a *abad*. Basicamente, o esquema *sarmad/dahr/ḡamān* remonta a Mīr Dāmād [veja-se Muhammad Kamal, **Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy**, 2006 (*op. cit.*), pp. 28-29], com uma ênfase da distinção *aḥzāl/abad* por Aḥsā’ī. Não há consenso sobre a tradução desses termos; para *sarmad*, *dahr* e *ḡamān* veja-se Ian Richard Netton, **The Philosophy of Mīr Dāmād**. In: Leonard Lewinson e David Morgan, **The Heritage of Sufism, vol. 3: Late Classical Persianate Sufism (1501-1750)**. Oxford: Oneworld, 1999, pp. 225-246, esp. p. 242.

¹⁶³ Shihāb al-Dīn Kumijānī, **Inner Light [Nūr al-Fu’ād]: a 19th century Persian text in illuminationist philosophy**; ed. e trad. Hossein Ziai e Mohammad Karimi Zanjānī Asl. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 2012. Veja-se ainda H. Ziai, *Nūr al-Fu’ād*, a Nineteenth-Century Persian Text in Illuminationist Philosophy by Shihāb al-Dīn Kumijānī. In: Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone Jr. (Eds.), **The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr**. Chicago/La Salle, Illinois: Open Court, 2001, pp. 763-774 [com “resposta (*reply*)” de Seyyed Hossein Nasr às pp. 775-780].

ideias das tradições *akbarī*, *muta‘ālī* e *shaykbi* – e da combinação e harmonização das mesmas na filosofia iraniana posterior -, com a filosofia *ishraqī* atuando como seu principal fermento de originalidade. A “terceira iluminação” da obra *Nūr al-Fu‘ād* chama-se “Sobre as Formas Platônicas” (*Fī ‘l-Šumar Alātūniyya*).

Sayyid Muḥammad Ḥusayn ‘Allamā’ (“o Sapiientíssimo”) Ṭabāṭabā’ī (1904-1981) foi um dos mais eminentes filósofos iranianos do século XX, e uma das principais autoridades no pensamento *ishraqī* e *muta‘ālī* (ele chamava os *ishraqīyūn* de *shudūrīyūn*, “emanacionistas”). Ṭabāṭabā’ī foi o autor de duas obras em árabe muito empregadas nos seminários de Qom, *Bidāya (Badāyeh)* e *Nihāya (Nahayeh)*¹⁶⁴, onde ele considerou racionalmente fracos os argumentos a favor das Ideias Platônicas (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984a, pp. 175-177; 1983 ou 1984b, pp. 317-319). O Mullā Ṣadrā acreditava que a única maneira de alcançar as Formas era observá-las supra-racionalmente, mas empenhou-se em oferecer argumentos racionais para refutar os argumentos daqueles que as negaram e para provar sua existência. Ṭabāṭabā’ī afirmou que, como para os “estudiosos das Formas” “nenhum argumento da razão é suficiente” para prová-las, não sendo possível captar as Formas com percepção racional ou por demonstração (*burhān*), mas apenas com intuição e visão/iluminação, então “o problema das Formas não se enquadra no domínio da filosofia, e entra no domínio da mística, porque os problemas filosóficos e suas soluções baseiam-se na lógica e nas percepções racionais” (ROSTAMI, 2018, pp. 101 e 103). Mesmo assim, ele acreditava na distinção entre os reinos da matéria, do Intelecto e das Formas/Ideias, sendo o primeiro criado no tempo, o último existente fora do tempo, e o reino do Intelecto tendo sua existência e permanência dependendo da atividade criadora de Deus associada às Formas (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984b, pp. 322-326). Assim como Suhrawardī e Ṣadrā, Ṭabāṭabā’ī diz sobre o número de Intelectos verticais que mediam entre as Formas e os corpos materiais - fazendo-nos pensar nas complexas hierarquias ontológicas neoplatônicas: “Foi provado que existem verticalmente muitos Intelectos¹⁶⁵, embora não tenhamos como contar seu número” (ṬABĀṬĀBĀ’Ī, 1983 ou 1984a, p. 174).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição *muta‘ālī* incorporou e se mesclou a ideias iluminacionistas, como se pode perceber pelas “Glosas ao Comentário à ‘Filosofia da Iluminação’” (*Al-Ta‘līqāt ‘alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq*), do Mullā Ṣadrā¹⁶⁶, sobre quem, aliás, acima já se recordou que tem uma obra que colheu subsídios em um indissociável amálgama de influências variadas, resultando numa síntese bastante

¹⁶⁴ *Bidāyat al-Ḥikma* (“Introdução à Sabedoria/Curso Introdutório à Filosofia”, completado em 1390 H. (1970); *Nihāyat al-Ḥikma* (“Fins da Sabedoria/Curso Avançado em Filosofia”, completado em 1395 H. (1975).

¹⁶⁵ *Kathrat-i ‘Uqūl*, “abundância de Intelectos” (embora finita); veja-se Suhrawardī, *Partaw-nāma* §61 (Sohrwardi, **The Book of Radiance/Partaw-nāmah**: A parallel English-Persian text, ed. H. Ziai. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 1998, pp. 56-57); Ibn Kammūna, **Al-Jadīd fī l-Ḥikma** [= *Kāshif*] (1278), ed. Ḥ. M. al-Kabīsī, 1403 H. (1982) [*op. cit.*], pp. 519-524 (*Faṣl* 7); Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī, **Durrāt al-Taj li-Ghurrat al-Dubāj** (entre 1294 e 1306), vols. 1-5 [*fatīḥa, jumla* 1-5] em 1 tomo, ed. Sayyid Muḥammad Mishkāt. Teerā, 1317-1320 H.-Sh (1938-1941) [2ª e 3ª eds. Teerā: Intishārāt-i Ḥikmat, 1350 e 1369 H.-Sh. (1972 e 1990-91)], vol. 5, pp. 40-45 [802-807 da paginação total] (*Maqālat* 7).

¹⁶⁶ Cf. Mullā Ṣadrā, **Al-Ta‘līqāt ‘alā Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq**. Glosas em notas marginais ao *Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq* de Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī (SHĪRĀZĪ, 1896). Há uma edição crítica da *Ta‘līqāt* por Hossein Ziai [veja-se Mullā Ṣadrā, **Addenda on the Commentary on the Philosophy of Illumination**, obra da qual já apareceu a **parte 1, On the Rules of Thought**. Costa Mesa, Califórnia: Mazda Publishers, 2010 (*op. cit.*)].

original. Essa síntese é um entre muitos exemplos da abundante renovação e fusão de ideias no rico cadinho cultural do pensamento iraniano, onde o Platonismo, partilhado por diversas escolas filosóficas (em variados graus de fidelidade à sua matriz grega), foi mesclado ao Pitagorismo, ao Aristotelismo, à Teologia, à herança do Zoroastrismo e à tradição mística sufi e da gnose xiita (*‘irfān*).

A lacuna entre Suhrawardī (falecido em 1191) e seus primeiros comentadores (Ibn Kammūna, m. em 1284; Shahrāzūrī, m. após 1288) significa, segundo um acadêmico, que “o iluminacionismo de Suhrawardī sempre foi um enigma interpretativo que convida a várias abordagens, por vezes conflitantes” (KAUKUA, 2022, p. 1), e certamente esse é um dos motivos porque “as interpretações modernas da Metafísica da Luz divergem enormemente entre si, e muitas são inadequadas ou envolvem mal-entendidos” (ZHANG, 2023, p. 160). Questões terminológicas dificultam a interpretação dos textos disponíveis, devendo-se sempre levar em conta as particularidades da linguagem de cada “escola”, de cada pensador, de cada obra, e valorizar tanto os textos influentes na formação filosófica de cada autor quanto a análise dos vários comentadores e estudiosos, por vezes muito diversa em suas interpretações de alguns conceitos fulcrais e certas questões-chave. A título de exemplo, atente-se à grande diferença de abordagem entre Henry Corbin e Keven Brown quanto ao emprego da expressão “*al-ṭaba’i* (sing. *ṭabi’a*) *al-mursala* (*morsala*)” ou “*al-jawābir* (sing. *jawbar*) *al-mursala* (*morsala*)” por Mīr Dāmād: Corbin, a partir de um comentário (de 1661) de Muḥammad ibn ‘Alī Ridā ibn Āqājānī (Rezā ibn Aghājānī) Mazandarānī¹⁶⁷ - um discípulo do Mullā Ṣadrā -, identifica-a com as Ideias Platônicas (*Muthul Aflātūniyya*) ou Arquétipos das Luzes (*Muthul Nūriyya*) [tb. *Muthul Aflātūniyya Nūrāniyya*¹⁶⁸] e verte-a como “les natures [*ṭaba’i*] ou les substances [*jawābir*] missionnées [‘apostólicas’], envoyées” (Corbin em ĀSHṬIYĀNĪ, vol. 2, 1984, p. 12; CORBIN, 1976, p. 21; 1977, p. 148; 1981, p. 196), com implicação profetológica, enquanto Brown prefere “unqualified natures”. Os dois sentidos são possíveis¹⁶⁹, e o contexto de cada frase tem de ser bem avaliado para garantir uma leitura e tradução mais apropriada.

A herança das “Ideias (Formas) Platônicas” na filosofia iraniana ultrapassa as fronteiras das terras de língua persa – seja em razão da enorme estatura intelectual e extensa influência de alguns filósofos ali nascidos, seja pela influência do idioma persa e do “pensamento iraniano” no exterior - desde o mundo persianizado até o Ocidente, onde ideias de intelectuais do porte de Henry Corbin e Seyyed Hossein Nasr, grandes estudiosos de diversas tradições sapienciais do Irã, vieram a inspirar diversas gerações de pensadores. No subcontinente indiano, um autor influente como Muḥammad Iqbāl (1877-1939) – que se doutorou em filosofia em 1907, na Ludwig Maximilians-Universität, de

¹⁶⁷ Veja-se Aqājānī em ĀSHṬIYĀNĪ (Ed.), vol. 2, 1984, especialmente pp. 318-320. Para uma análise por H. Corbin, em francês, da posição de Aqājānī quanto às Formas/Ideias Platônicas, veja-se *ibidem*, pp. 69-74. Para um estudo comparativo de dois comentadores do *Kitāb al-Qabasāt* - Sayyid Aḥmad al-‘Alawī e Ibn Aqājānī - quanto às posições de Ibn Sīnā e Mīr Dāmād sobre as Formas/Ideias Platônicas veja-se Abū al-Ḥasan Ghaffārī (Abolhasan Ghaffari), Taḥlīl Intiqādī Ta’wīl Ibn Sīnā u Mīr Dāmād az Naẓariya-yi Muthul Aflātūnī az Manẓar Sayyid Aḥmad ‘Alawī u Mullā Muḥammad Aqājānī (“Análise crítica da interpretação de Ibn Sīnā e Mīr Dāmād da Teoria das Formas Platônicas com base nas perspectivas de Sayyid Aḥmad al-‘Alawī e Mullā Muḥammad Aqājānī”). *Falsafa-yi Dīn*, 15 (1), 1397 H.-Sh. (2018), pp. 275-291.

¹⁶⁸ H. Corbin, **Face de Dieu, Face de l’Homme: Hermeneutique et soufisme**. Paris: Flammarion, 1983, p. 16.

¹⁶⁹ O vocábulo *mursal* (*morsal*) é participio passivo do verbo *arsala*, “despachar; enviar; remeter; transmitir” (a partir da raiz árabe R-S-L, *rā-sin-lām*, donde *rasūl*, “apóstolo; mensageiro”, e *risāla* “carta; epístola; mensagem”), sendo empregado, p. ex., na expressão persa *paygāmbar-i mursal* (*paygāmbar-e morsal*), “profeta enviado [por Deus]”, mas também pode significar “desprendido”, “desconectado” (p. ex., numa cadeia de hádices/hadizes ou numa genealogia de pessoas), e “irrestrito; absoluto” (e daí “não-qualificado”; veja-se Zainal Abidin Baqir, **The Problem of Definition in Islamic Logic. A Study of Abū al-Najā al-Farīd’s *Kasr al-manṭiq* in Comparison with Ibn Taimiyyah’s *Kitāb al-radd alā al-manṭiqiyyīn***. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization/Institut Antarabangsa Tamadun Islam dan Alam Melayu, 1998, p. 76 n. 7).

Munique, com uma tese chamada “O Desenvolvimento da Metafísica na Pérsia”¹⁷⁰, dedicada primariamente a ensinamentos da tradição *ishraqī* -, preocupou-se grandemente com repercussões negativas do “dualismo Platônico” (lastreado pela Teoria das Ideias) no mundo islâmico, e em seu poema filosófico *Asrār-i Khudī* (“Segredos do Verdadeiro Eu”, escrito em persa em 1915 e revisado em 1918)¹⁷¹ atacou violentamente o Idealismo platônico e suas implicações dualistas¹⁷². Em sua tese doutoral, um Iqbāl admirador do sufismo opinava que Jāmī “nos deu a mais bela expressão poética da Doutrina das Ideias de Platão em versos que podem ser traduzidos assim: “As Ideias [imutáveis] (*Ayān [thābita]*) são vidraças de várias cores, nas quais se reflete o Sol da Realidade, e conforme sejam vermelhas, amarelas ou azuis, através delas adquire visibilidade”¹⁷³ (IQBAL, 1908, p. 139). Nove anos depois, contudo, Iqbāl veio a escrever contra certa “iluminação” mística por parte daqueles que, de olhos fechados para a existência concreta circundante e atraídos por lampejos de uma “realidade azul, vermelha e amarela”, de outra dimensão existencial, “perambulam sem rumo (...), buscando a realidade onde ela não existe” (IQBĀL, 1917; 1964 p. 80; 1992, p. 149). No mundo influenciado pela cultura iraniana, o pensamento de Iqbāl comprova que a Teoria das Ideias/Formas de Platão preservou uma importância que a torna merecedora de receber muita atenção - e críticas acaloradas - mesmo em conjunturas muito distantes, no espaço e no tempo, de onde e quando foi originalmente formulada.

REFERÊNCIAS

AAVANI, Nariman. Platonism in Safavid Persia: Mīrdāmād (d. 1631) and Āqājānī (ca. 1661) on the Platonic Forms. **Ишрак: Ежегодник Исламской Философии / *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook***, 8 [Moscou: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy/Iranian Institute of Philosophy/Islamic Culture Research Foundation] (2017), pp. 112-136.

ADAMSON, Peter, BENEVICH, Fedor, **The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12–13th Centuries - Metaphysics and Theology**. Leiden/Boston: Brill, 2023.

¹⁷⁰ Veja-se a versão publicada (IQBAL, 1908). A tese doutoral tem o mesmo título, e constitui uma versão melhorada, da dissertação de mestrado no Trinity College, Cambridge University, intitulada simplesmente *The Development of Metaphysics in Persia* (a partir do projeto inicial, nomeado *The genesis and development of Metaphysical concepts in Persia*).

¹⁷¹ 1ª ed. Lahore: Union Steam Press, 1915. A 2ª edição (Lahore: Shaikh Ghulam Ali, 1918, com várias reedições), revisada, foi traduzida em inglês por Reynold A. Nicholson como **The Secrets of the Self**. London: Macmillan and Co., 1920 (há várias reedições).

¹⁷² Nos longos poemas VI e VII do *Asrār-i Khudī*, respectivamente intitulados “Um relato que significa que a autonegação [ou extinção do eu] é uma invenção dos povos subjugados para enfraquecer, de forma velada, o caráter dos povos dominantes” e “Sobre o fato de que Platão, cujo pensamento influenciou profundamente o sufismo (*taṣawwuf*) e a literatura (*adabiyāt*) do Islã, seguiu a doutrina dos cordeiros, e de que devemos nos guardar contra suas teorias”.

¹⁷³ “*The ideas are glasses of various colours in which the Sun of Reality reflects itself, and makes itself visible through them according as they are red, yellow or blue*”. Essa sentença é uma paráfrase dos versos 71 e 72 da obra *Textos Seleccionados Comentando o “Naqsh al-Fuṣūṣ* [uma obra de Ibn ‘Arabī]”, de Jāmī (*Naqd an-Nuṣūṣ fi Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*; há ed. de William Chittick. Teerā: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), que podem ser traduzidos assim: “Os entes [imutáveis] são como vidros (*shisha*) coloridos/ sobre os quais caem os raios do sol do Ser (*khurshid-i Wujūd*)./ Em cada vidraça (*shisha*) – vermelha, amarela, azul –/ naquela mesma cor o sol vem a aparecer” (“*Ayān hama shisha-hā-yi gunāgūn buvad/ kuftād bar an partaw-i khurshid-i wujūd./ Har shisha ki buvad surkh ya zard u kabūd/ khurshid dar an ham ba-haman rang namūd*”). Conforme Ibn ‘Arabī, “O Real/a Realidade, em relação a uma sombra específica (...), é como a luz em relação a um vidro posto entre a luz e o espectador; a luz toma a cor do vidro, embora em si ela não tenha cor” (IBN AL-‘ARABĪ, 1980, pp. 124-125; 2015, p. 71).

AHSĀ'Ī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn al-. **Sharḥ al-Mashā'ir** (ed. Muḥammad Taqī Nakhjavānī?). Tabriz: Ed. Litográfica, 1277 ou 1278 H. (1861) [reimpr. fotostática recente sem lugar ou data].

AFFIFĪ, Abul Ela. **The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul 'Arabī**. Cambridge: Cambridge University Press, 1939 (reimpr. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1964).

AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. [*Kitāb*] **Al-Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn**, ed. Albīr Naṣrī Nādir (Albert Nasri Nader). Teerā: Intishārāt al-Zahrā', 1405 H.-Sh. (1984 ou 1985).

ALFARABI [Abū Naṣr al-Fārābī]. The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle. In: id., **The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts**, trad. Fawzi M. Najjar e Charles Edwin Butterworth. Ithaca: Cornell University Press, 2001, pp. 117-124 (introdução); 125-168 (texto).

ANGHELESCU, Nadia. From lexical to grammatical: *nafs* and other identifiers. In: Bilal Orfali (Ed.), **In the Shadows of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture** (Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of his Sixtieth Birthday). Leiden: Brill, 2011, pp. 71-100.

ARNZEN, Rüdiger. **Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von *ṣuwar aflātūniyya* und *muthul aflātūniyya***. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2011.

ĀSHTIYĀNĪ, Sayyid Jalāl al-Dīn (Ed.). **Muntakhabāti az Āthār-i Ḥukamā'-i Ilāhī-yi Irān: az aṣr-i Mīr Dāmād u Mīr Findiriskī tā zamān-i ḥāzīr** ("Seleções de Obras dos Divinos Filósofos do Irã: desde Mīr Dāmād e Mīr Findiriskī até os nossos dias"), 4 vols. Qom: Hozehye Elmiyeh Ghom, 1984 (reimpr. 1999 ou 2000 Qom: Markaz-i Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī, 1999 ou 2000) [1ª ed.: **Muntakhabāti az Āthār-i Ḥukamā'-i Ilāhī-yi Irān: az aṣr-i Mīr Dāmād u Mīr Findiriskī tā zamān-i ḥādīr/Anthologie des Philosophes Iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, textes (em persa) choisis et présentés par Sayyed Jalāloddīn Ashtiyāni; introduction analytique (em francês) par Henry Corbin**, 4 vols.; v. 1: Teerā: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Recherche/Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1350 H.-Sh./1971 (reed. 1972); vols. 2-4: Teerā: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie (Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān)/Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1975, 1976, 1978 (reed. Teerā 1980)].

BADAWĪ, 'Abd al-Raḥmān. **Aflūṭīn 'inda al-'Arab/Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt**. Cairo: Maktabat Dār al-Nahḍa al-Miṣrīya, 1955 (reimpr. Cairo, 1962, 1966; Kuwait: Wakalāt al-Maṭbū'āt, 1977; 1995).

CHITTICK, William C. **The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination**. Albany: State University of New York Press, 1989.

CORBIN, Henry. Comment concevoir la philosophie comparée? (Conferência na Faculdade de Letras, Universidade de Teerā, dezembro de 1974). **Sophia Perennis/Jāvidān Khirad**, The Bulletin of the Imperial Iranian Academy of Philosophy [Teerā: Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān], 1, 1 (1975; impr. 1976): 1-32.

CORBIN, Henry. **Philosophie Iranienne et Philosophie Comparée** [versão revisada de Comment concevoir la philosophie comparée?]. Teerā: Academie Imperiale Iranienne de Philosophie/Anjuman-i Shāhanshāhī-yi Falsafah-i Irān, 1977, pp. 21-51.

CORBIN, Henry. **La Philosophie Irannienne Islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles**. Paris: Buchet-Chastel, 1981 (reed. 1985).

COOPER, John. From al-Ṭūsī to the School of Iṣfahān. In: Seyyed Hossein Nasr e Oliver Leaman (Eds.), **History of Islamic Philosophy**. Londres/N. Iorque: Routledge, 1996 (com várias reedições), pp. 585-596.

COOPER, John. Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yahyā. In: E. Craig (Ed. geral), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, 10 vols. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1998, vol. 9, pp. 219-224.

EL-BIZRI, Nader. Plato, Platonism, and Neo-platonism. In: Josef W. Meri (Ed.), **Medieval Islamic Civilization: An Encyclopaedia**, 2 vols. N. Iorque/Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2006, vol. 2 (L-Z; index), pp. 614-615.

ENDRESS, Gerhard. **Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung**. Wiesbaden: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft; in Kommission bei F[rantz] Steiner [Verlag]/Beirute: Imprimerie Catholique, 1973.

ENDRESS, Gerhard. Platonizing Aristotle. The Concept of 'Spiritual' (*ruḥānī*) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism. **Studia Graeco-Arabica**, 2 (2012), pp. 265-279.

ESFAHANI, Mahmoud Namazi. **Philosophical and Mystical Dimensions in the Thought and Writings of Mīr Findiriskī (ca. 970-1050/1560-1640) with Special Reference to his *Qaṣidah Ḥikmīyah* (Philosophical Ode)**. Tese de Doutorado em Filosofia. Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 2003.

ESFAHANI, Mahmoud Namazi. Gnostic Elements in Mīr Findiriskī's Theory of Knowledge and the Body-Soul Relation. In: Christian Kanzian, Muhammad Legenhausen (Eds.), **Soul: A Comparative Approach**. Heusenstamm/Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick: Ontos, 2010 (outra ed. Berlim/Boston: Walter de Gruyter, 2010, 2013), pp. 187-208.

ESOTS (EŠOTS), Janis. **Patterns of Wisdom in Safavid Iran - The Philosophical School of Isfahan and the Gnostic of Shiraz**. Londres: I. B. Tauris/The Institute of Ismaili Studies, 2021.

GILSON, Étienne. **Being and Some Philosophers**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949 (2ª ed. corrigida e aumentada 1952 [com algumas reimpressões]).

IBN AL-‘ARABĪ. **The Bezels of Wisdom (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*)**, trad. R. W. J. Austin. Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1980.

IBN AL-‘ARABĪ. ***Fuṣūṣ al-Ḥikam: an annotated translation of “The Bezels of Wisdom”***, trad. Binyamin Abrahamov. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2015.

IKHWĀN [al-Ṣafā’]. **The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn**. A translation from the Epistles of the *Brethren of Purity*, trad. Len E. Goodman e Richard McGregor. Oxford/N. Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies, 2009.

IKHWĀN [al-Ṣafā’] **Epistles of the Brethren of Purity/ *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*. On Music: An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistle 5**, ed. e trad. Owen Wright. Oxford/N. Iorque: Oxford University Press/The Institute of Ismaili Studies, 2010.

IQBAL, Muhammad. **On the Development of Metaphysics in Persia: A contribution to the history of Muslim philosophy**. Londres: Luzac & Company, 1908 (reimpr. Lahore: Bazm-i Iqbal, 1964; East Lansing, Michigan: H-Bahai, 2001).

IQBĀL, Muḥammad. Islam and Mysticism. **New Era**, 28 de julho de 1917 [reprod. em Syed Abdul Wahid (Ed.), **Thoughts and Reflections of Iqbāl**. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1964 (reed. 1973, 1980; outra ed.: Chicago: Kazi Publications, 1985), pp. 80-83.

- IQBĀL, Muḥammad. Islam and Mysticism (1917). In: id., **Stray Reflections**, ed. Jāvīd Iqbāl (ed. revisada). Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1992 (reimpr. 2006), pp. 149-152.
- KALIN, Ibrahim. **Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on existence, intellect, and intuition**. N. Iorque: Oxford University Press, 2010.
- KAUKUA, Jari. **Suhrawardi’s Illuminationism: A Philosophical Study**. Leiden: Brill, 2022.
- MCGINNIS, Jon. **Avicenna**. N. Iorque: Oxford University Press, 2010.
- MĪR DĀMĀD, Muḥammad Bāqir. **Kitāb al-Qabasāt (Book of Embers)**, ed. Mahdī Muḥaqqiq (Mehdī Moḥaqeeq, Moḥaghegh), T. Izutsu, ‘A. Mūsawī Bihbahānī (Mūsavī Behbahānī) e Ibrahim Dībājī. Teerā: Mu‘assasah-i Muṭāla‘āt-i Islāmī, Dānishgāh-i Tīhrān/Dānishgāh-i MakGīl/Institute of Islamic Studies, Teheran University/McGill University, 1977 (2ª ed. Teerā: Dānishgāh-i Tīhrān, 1988).
- MĪR DĀMĀD, Muḥammad Bāqir. **Kitāb al-Qabasāt: The Book of Blazing Brands**. A Provisional English Translation, Introduction, and Notes. Including Selections from Sayyed Aḥmad ‘Alawī’s *Sharḥ Kitāb al-Qabasāt*, ed. Keven Brown. N. Iorque: Global Scholarly Publications, 2009 (Kindle ed. 2014; traz a paginação de Mīr Dāmād 1977).
- MOSTAFAVI [Khomeini], [Seyyeda] Zahra. Ṣadr-ul-Muta’allehin on Platonic Ideas. **Hekmat va Falsafeh (Hikmat u Falsafa; Wisdom and Philosophy)**, 2, 3 (2006), pp. 21-45 [tradução de id., Ṣadr-ul-Muta’allehin u muthul aflātūniyya. **Hekmat va Falsafeh**, 1, 3 (2005), pp. 22-48; versão revisada de id., **Spektrum Iran** (Bonn), 14, 2 (2001), pp. 23-54; id., **Al-Tawḥīd**, 15, 4, inverno de 1378 H.Sh. (2000), pp. 140-176].
- MOSTAFAVI [Khomeini], [Seyyeda] Zahra. Platonic ideas in Mullā Ṣadrā’s view. In: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, **Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy - Islam-West Philosophical Dialogue [Collection of the Papers presented at the First World Congress on Mullā Ṣadrā]** (Teerā, maio de 1999), 12 vols. (2001-2004), seção “Mullā Ṣadrā and Transcendent Philosophy” (vols. 1-6, 2001-2003), subseção “Islam-West Philosophical Dialogue” (vols. 1-2, 2001)]. Teerā: Sadra Islamic Philosophy Research Institute (SIPRI)/Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā, vol. 1, 2001, pp. 357-383.
- MURATA, Sachiko. **Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü’s Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm, with a New Translation of Jāmī’s Lawā’ih from the Persian by William C. Chittick** (prefácio por Tu Weiming). N. Iorque: State University of New York Press, 2000.
- MUṬAHHARĪ, [Ayatollah] Murtaḍā. **Majmū‘a-yi Athār-i Ustad-i Shahīd Muṭahharī** (Obras Coligidas), 13 vols. Teerā: Intishārāt-i Ṣadrā, 1369-1376 H.-Shamsī (1989-1997; reed. 1997).
- NAIR, Shankar. **Translating Wisdom - Hindu-Muslim Intellectual Interactions in Early Modern South Asia**. Oakland, California: University of California Press, 2020.
- NASR, Seyyed Hossein. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Sadra). In: M. M. Sharif (Ed.), **A History of Islamic Philosophy**, 1995 Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1961.
- NASR, Seyyed Hossein. **A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands**, 2 vols., vol. 2 (vol. 1 = 1963), ed. Mian Mohammad Sharif. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1966 (reed. Karachi: Royal Book Co., 1983; Delhi: D. K. Publishers, 1995).

NASR, Seyyed Hossein. **The Islamic Intellectual Tradition in Persia**, ed. Mehdi Amin Razavi. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.

NETTON, Ian Richard. **Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology**. Richmond, Surrey: Curzon, 1989 (outra ed.: Londres/N. Iorque: Routledge, 1989; reimpr. Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 1994; Richmond: Curzon, 1994; ed. eletrônica 2006).

NETTON, Ian Richard. **Muslim Neoplatonists: An introduction to the Thought of the Brethren of Purity (*Ikhwān al-Ṣafā'*)**, ed. revisada/corrigida (1^a ed. 1982, com reedições por outras editoras). Londres: RoutledgeCurzon, 2002 (reed. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2003).

PINES, Shlomo. Une version arabe de trois propositions de la *Stoicheiōsis theologikē* de Proclus. **Oriens**, 8, 2 (1955), pp. 195-203 [reprod. em **The Collected Works of Shlomo Pines**, 5 vols., vol. 2: **Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science**. Jerusalém: The Magnes Press/Leiden: E. J. Brill, 1986 (reimp. 2000), pp. 278–286 (e 195-203); outra reprod. in Fuat Sezgin, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Mazen Amawi (Eds.), **Proclus Arabus and the Liber de causis (*Kitāb al-Īdāh fī al-khayr al-mahḍ*): texts and studies / *Burūklūs 'inda al-'Arab wa-Kitāb al-Īdāh fī al-khayr al-mahḍ: nuṣūṣ wa-dirāsāt***. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität/Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2000, pp. 195-203].

PLATÃO. **Fédon**, trad., introd. e notas Maria Teresa Schiappa de Azevedo, 2^a ed. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLOTINUS. **The Six Enneads** (Great Books of The Western World Collection Series, vol. 17), trad. Stephen MacKenna, revisada por B. S. Page. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952.

[PSEUDO-] ARISTÓTELES. **A Teologia de Aristóteles** (Obras Completas de Aristóteles, vol. 13, Tomo 2), trad. Catarina Melo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

ROSTAMI, Ebrahim (ʿIbrāhīm Rustamī). Ruykard Allameh Ṭabāṭabāʾī (R.A.) bi ʿadillāt Muthul Aflāṭūni dar falsafat Ṣadrī (“A abordagem de ‘Allamā Tabatabaʾī [R.A.] às evidências das Ideias Platônicas na filosofia Ṣadrī”). **Andisheh** (Andishah/Andēshah) **Allameh Ṭabāṭabāʾī**, 5 (8), 1397 H.Sh. (2018), pp. 101-118.

SABZAWĀRĪ (SABZIVĀRĪ; SABZEVĀRĪ), Ḥājj Mullā Hādī ibn Mahdī. **Al-Taʿlīqāt** (“Glosas”) a Ṣadrā, **Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī l-Manāhij al-Sulūkiyya**, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3^a ed. Qom: Būstān-i Kitāb, 1382 H.-Sh. (2003 ou 2004)

ṢADRĀ, Mullā [Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī]. **[Kitāb] al-Ḥikmat al-Mutaʿaliyya fī l-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa**, ed. Muḥammad Riḍā (Rezā) al-Muzaffar. Teerā/Qom: Shirkat Dār al-Maʿārif al-Islāmiyya, 9 vols., 1368-1379 H. (1958-1969; 2^a ed. Qom: Maṭbaʿat Ḥaydarī, 1963 e ss.; Qom: Shirkat Dār al-Maʿārif al-Islāmiyya, 1967 e ss.; Beirute: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1981, 1990).

ṢADRĀ, Mullā [Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-Shīrāzī]. **Al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī l-Manāhij al-Sulūkiyya bā ḥavāshī Hādī Sabzavārī**, ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 3^a ed. Qom: Būstān-i Kitāb, 1382 H.-Sh. (2003 ou 2004).

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn. **Sharḥ Ḥikmat al-Ishrāq**, ed. ʿAsad-Allāh Harātī (Harawī) Yazdī. Teerā: Ed. Litográfica [564 pp.], 1315 H. (1896) [reimpr. fotostática recente sem lugar ou data].

SHĪRĀZĪ, Quṭb al-Dīn. An Epistle of the ‘Allāma al-Shīrāzī Ascertaining the Reality of the World of Image and Answers to Questions of a Certain Scholar/*Risāla fī taḥqīq ‘ālam al-mithāl wa-ajwibat as’ilat ba’ḍ al-fuḍalā’*. In: John Walbridge, **The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992, pp. 196-271 (“Appendix F”).

SUHRAWARDĪ, Shihābaddīn Yaḥyā al-. **Majmū‘a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq/Opera Metaphysica et Mystica**, ed. Henry Corbin e Ḥusain Naṣr, 3 vols., vol. 1 (contém a seção metafísica do *Al-Talwīḥāt*, *Al-Muqāwamāt*, e *Al-Mashārī‘ wa’ l-muṭārāḥāt*). Istanbul: Ma‘ārif Maṭbaasi, 1945 [reimpr. Teerā: Mu‘assasa-yi Muṭālī‘āt (Muṭāla‘āt) u Taḥqīqāt-i Farhangī/Institute for Cultural Studies and Research, 1372 H.-Sh. (1993); Teerā: Pajūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī u Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1380 H.-Sh. (2001)].

SUHRAWARDĪ, Shihāb al-Dīn Yaḥyā al-. **The Philosophy of Illumination**. A New Critical Edition of the Text of *Hikmat al-Ishrāq* with English Translation, Notes, Commentary and introduction, ed. e trad. John Walbridge, Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999.

ṬABĀṬĀBĀ’Ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. **Bidāyat al-Ḥikma**, ed. ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabzawārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī al-Ṭabī‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1404 H. (1983 ou 1984[a]) [reed. 1418, 1426 H. (1998; 2005 ou 2006)].

ṬABĀṬĀBĀ’Ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. **Nihāyat al-Ḥikma**, ed. ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabzawārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī al-Ṭabī‘a li-Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1404 H. (1983 ou 1984[b]) [reed. 1416, 1417, 1422 H. (1995; 1996; 2002)].

TREIGER, Alexander. Ondördüncü asırdam Arapsa bir Risale: Eflâtuncu Aklı Idealara Dair”. In: Torrance Kirby, Rahim Acar, Bilal Baş (Eds.), **Felsefe ve İbrâhimî Dinler: Kutsal Metnin Yorumu ve Epistemoloji** (“Filosofia e Religiões Abraâmicas: Interpretação de Textos Sagrados e Epistemologia”; trabalhos apresentados numa conferência internacional realizada em Istanbul; 8–11/12/2010). Istanbul: Ümraniye Belediyesi, 2018, pp. 276-300 [versão em inglês: A Fourteenth-century Arabic Treatise *On the Platonic Intellectual Ideas*. In: T. Kirby, R. Acar, B. Baş (Eds.), **Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 251-276].

VALLAT, Philippe. **Farabi et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

VAN LIT, L. W. Cornelis, LANGE, Christian. Constructing a World of Its Own: A Translation of the Chapter on the World of Image from Shahrazūri’s *Rasā’il al-Shajara al-Ilāhiyya*. In: Ali Gheissari, John Walbridge, Ahmed Alwishah (Eds.), **Illuminationist Texts and Textual Studies - Essays in Memory of Hossein Ziai**. Leiden/Boston: Brill, 2018, pp. 160-178.

WOLFSON, Harry Austryn. Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas. In: Philip P. Wiener, Aaron Noland (Eds.), **Ideas in Cultural Perspective**. New Brunswick, N. Jérsei: Rutgers University Press, 1962, pp. 485-514.

ZARGAR, Cyrus Ali. Fayḍ Kāshānī’s *Hidden Words* as a Sufi Text: A Brief Discussion. **Journal of the Socio-Political Thought of Islam** (Qom), 1, 1 (2020), pp. 50-65.

ZHANG, Tianyi. **A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardi’s Illuminationism: Light in the Cave**. Leiden/Boston: Brill, 2023.

A QUERELA SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA: AVERRÓIS E PIETRO POMPONAZZI

[THE CONTROVERSY OVER THE IMMORTALITY OF THE SOUL: AVERROES AND PIETRO POMPONAZZI]

Antonio Janunzi Neto

ajneto@uefs.br

<https://orcid.org/0000-0002-6141-4528>

Professor Titular de História da Filosofia Medieval na UEFS, Doutor e Mestre em Filosofia pelo PPGLM/UFRJ. Pesquisa Metafísica e Teoria do Conhecimento, com foco nas articulações entre a epistemologia tomista, o cartesianismo e o idealismo kantiano, investigando temas como species intelligibilis e as relações entre conceito, objeto e res. Coordena projetos de pesquisa na UEFS e integra o GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga (ANPOF).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7723](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7723)

Recebido em: 27 de dezembro de 2025. Aprovado em: 10 de janeiro de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 67-104

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7723](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7723)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

Resumo: A querela renascentista italiana sobre a imortalidade da alma é interpretada como um debate interno ao aristotelismo, desencadeado pela ambivalência do *De anima* entre hilemorfismo, predicados de separação do intelecto e dependência do pensar em relação aos *phantasmata*. Reconstrói-se, então, a interpretação de Averróis no *Grande Comentário*, com a distinção entre intelecto agente e intelecto material, a unidade do intelecto possível e a explicação da individuação cognitiva por meio das potências internas e da doutrina do duplo sujeito. Em seguida, apresenta-se a crítica de Pietro Pomponazzi no *Tractatus de immortalitate animae* a Averróis, submetendo a discussão ao critério *intra limites naturae* e reordenando as posições em um esquema lógico de alternativas. O resultado é uma avaliação dos limites demonstrativos da psicologia aristotélica para sustentar, por via filosófica, a subsistência e a imortalidade pessoais, situando o alcance e o custo conceitual da leitura averroísta.

Palavras-chave: Aristotelismo. Intelecto. Imortalidade. Averróis. Pomponazzi.

Abstract: The Italian Renaissance controversy over the immortality of the soul is construed as a debate internal to Aristotelianism, prompted by the *De anima*'s ambivalence between hylomorphism, attributions of the intellect's separateness, and the dependence of thinking on *phantasmata*. The argument therefore reconstructs Averroes' position in the *Great Commentary*, highlighting the distinction between the agent intellect and the material intellect, the unity of the possible intellect, and the account of cognitive individuation through the internal powers and the doctrine of the double subject. It then turns to Pietro Pomponazzi's critique of Averroes in the *Tractatus de immortalitate animae*, which submits the dispute to the criterion of *intra limites naturae* and reorders the available positions within a logical schema of alternatives. The resulting assessment delineates the demonstrative limits of Aristotelian psychology in grounding—by strictly philosophical means—personal subsistence and immortality, thereby specifying both the scope and the conceptual cost of the averroist reading.

Keywords: Aristotelianism. Intellect. Immortality. Averroes. Pomponazzi.

STATUS QUAESTIONIS'

A controvérsia quinhentista italiana sobre a imortalidade da alma configura-se, antes de tudo, como uma disputa de interpretações e de método no interior do aristotelismo latino. O ponto de partida é o próprio texto aristotélico, cuja ambivalência de sentidos fornecerá o terreno comum sobre o qual se organizam, em épocas distintas, estratégias concorrentes de leitura. No *De anima* Aristóteles definiu a alma segundo o aspecto hilemórfico como “ato primeiro do corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, *De anima* I.II, 412a27–412b9, 1984, p.21), o que sugere a inseparabilidade da forma relativamente ao composto. Contudo, no livro III, ao caracterizar o *voûç*, Aristóteles emprega predicados que parecem apontar para uma exceção no interior do hilemorfismo: o intelecto é dito “separável, impassível, não misturado” (ARISTÓTELES, *De anima* I.III, 430a17–430a19, 1984, p.54), além de operar sem órgão corpóreo. Essa indicação é tensionada pela cláusula epistêmica *non sine phantasmatis*² (ARISTÓTELES, *De anima* I.III, 431a15–431a19, 1984, p.56), que impõe um vínculo funcional do inteligir ao circuito sensitivo-imaginativo. Assim, já em Aristóteles está configurado o triângulo textual que terá fortuna interpretativa ao longo da história da filosofia: (i) a definição hilemórfica da alma como forma do corpo, (ii) os predicados de separação do *voûç* e (iii) a dependência estrutural do pensar em relação aos *phantasmata*.

É nesse triângulo que, posteriormente, a solução averroísta adquirirá relevância sistemática na longa tradição do aristotelismo medieval. No *Grande Comentário ao De anima*, Averróis interpretou a separabilidade do intelecto não apenas como predicado modal da operação, mas como estatuto ontológico de dois princípios intelectivos: o intelecto agente, sempre em ato, e o intelecto material (ou possível), concebido como potência receptiva pura e, por isso, separado e não individualizado pela matéria (cf. AVERRÓIS, 2009). A consequência é a tese de maturidade do filósofo de Córdoba segundo a qual o intelecto material é um e o mesmo (AVERRÓIS, l. III, comentário 5, 2009, p.317) para todos os seres humanos, devendo a individuação do pensar ser explicada pelo lado das mediações internas do indivíduo (imaginação, cogitativa, memória), por meio da doutrina da ‘conjunção’ e do ‘duplo sujeito’³ do inteligível. O ganho explanatório reside em preservar, simultaneamente, a universalidade do inteligível e a exigência aristotélica de que o conhecer humano dependa do elemento imagético. O custo teórico, entretanto, consiste em deslocar o sujeito próprio do entender para uma instância separada e comum, o que impõe uma engenharia conceitual capaz de explicar a gênese dos inteligíveis em ato a partir de *phantasmata* individuais, de dar conta da diversidade efetiva de hábitos científicos e de atos cognitivos entre os sujeitos, e de assegurar o vínculo predicativo que autorize dizer, em sentido estrito, que ‘este homem entende’.

Já no século XVI, Pietro Pomponazzi retoma o problema no interior do naturalismo aristotélico renascentista e reordena o triângulo aristotélico segundo um critério metodológico de restrição *intra limites naturae*. Reivindicando fidelidade estrita ao *De anima*, ele sustenta que a cláusula

¹ Lista de abreviações e tradução: abreviação da obra de Averróis: *Grande Comentário — Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Abreviação da obra de Pietro Pomponazzi: *Tractatus — Tractatus de immortalitate animae*. Todas as traduções foram realizadas pelo autor.

² “À alma pensante, as imagens servem como se fossem conteúdos da percepção (e, quando ela afirma ou nega que elas sejam boas ou más, evita-as ou as persegue). Por isso a alma nunca pensa sem uma imagem. O processo é como aquele em que o ar modifica a pupila deste ou daquele modo e a pupila transmite a modificação a uma terceira coisa (e de modo semelhante na audição), ao passo que o termo último de chegada é um só, um único meio, com diferentes modos de ser.”

³ “Visto, pois, que afirmamos que a coisa inteligível que está em mim e em você é múltipla quanto ao sujeito enquanto é verdadeira [...] e una quanto ao sujeito em virtude do qual é um intelecto existente (isto é, o [intelecto] material [...])” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, p.329).

non sine phantasmatis, articulada à definição hilemórfica da alma como forma do corpo, impede a transição, pretendida tanto por Averróis quanto por Tomás de Aquino, do plano funcional ao estatuto ontológico. Em outros termos, o nexos estrutural entre inteligir e imagem bloquearia a conclusão, sob o prisma da filosofia natural, de que a alma ou o intelecto subsistam de modo incorruptível. Por conseguinte, a imortalidade, quando afirmável, deveria ser situada no foro da fé e da teologia, e não no campo da demonstrabilidade própria da psicologia aristotélica. Em decorrência dessa opção metodológica, Pomponazzi recusa tanto a solução averróista, que exterioriza o sujeito do entender em uma instância comum separada, quanto a prova tomasiana, considerada ilegítima no âmbito natural por inferir a incorruptibilidade a partir da ausência de órgão, recolocando a questão como disputa acerca do método, da autoridade textual e dos limites da demonstração filosófica.

1 A AMBIVALÊNCIA DE TESES NO *DE ANIMA*

Do ponto de vista exegético, o *De anima* ofereceu um *corpus* cuja recepção da tradição reconheceu, ao mesmo em parte, uma ambiguidade fundamental quanto as teses e contra teses sobre a separabilidade da alma — em si ou alguma de suas potências. A definição do Livro II fixou um eixo ontológico nítido: a alma é “a primeira atualidade de um corpo natural organizado” (ARISTÓTELES, *De anima* II, 412a27-412b9, 1984, p.21). Com isso, Aristóteles deslocou a questão da relação entre alma e corpo para o plano da unidade formal do composto, pois indagar se ela e o corpo ‘são um’ equivaleria a perguntar se ‘cera e impressão de um anel de sinete’ (cf. ARISTÓTELES, *De anima* II, 424a18-424a23, 1984, p.42-43) são a mesma coisa, pois a unidade própria em jogo é a relação entre um ato e aquilo de que ele é ato — a forma enquanto princípio de determinação formal do vivente. Exemplos internos reforçam esse ponto. Se o olho fosse um animal, a visão seria sua alma, já que subtraída a visão, resta um ‘olho’ por sinonímia do termo, como ‘olho pintado’. A parte orgânica funciona como matéria disposta para a operação, e esta deriva da essência ou formal que a constitui. Ao estender o raciocínio das partes ao todo, o texto aristotélico conclui que o vivente é vivente pela atualidade formal que determina o corpo, de modo que a alma não é uma ‘segunda atualidade’ ao lado do corpo numa relação extrínseca, mas como princípio pela qual um corpo é efetivamente corpo vivo. Assim, concebê-la subsistindo sem o composto é, por rigor conceitual do hilemorfismo, desfazer o próprio sujeito vivente.

Para o Estagirita, ao menos dois elementos articulam essa conclusão. Primeiro, o estatuto ontológico da alma como uma forma substancial enquanto princípio de definição que fixa as condições de identidade do vivente, pois ela é o determinante vital de um certo tipo de corpo natural organizado e, portanto, é uma forma em ato e não um substrato auto-subsistente. Com isso, ela é dita não como um corpo, mas um ato relativo ao corpo enquanto “o ato de qualquer coisa [que] só se realiza no que já é potencialmente tal” (ARISTÓTELES, *De anima* II, 414a4-414a28, 1984, p.25), isto é, numa matéria apropriada. Com isso, Aristóteles elimina duas teorias impróprias. A da alma como coisa contígua ao corpo e outra que a sustentaria como um segundo corpo que, por si, subsistiria enquanto o mesmo princípio formal do vivente.

Em segundo, à luz da economia operatória das atividades, explicita-se qual é o ato próprio da alma como forma do corpo. Aristóteles articula, sem confundir, o princípio vital que é a alma e o exercício das funções vitais. Distingue-se, para isso, entre uma atualidade do ‘primeiro tipo’

(*entelecheia*) que é estrutural e principal, e uma atualidade ‘do segundo tipo’ (*energeia*), que é operatória (ARISTÓTELES, *De anima* II, 412a6–412b9, 1984, p.21). A primeira atualidade corresponde ao modo de ser do vivente e em que o corpo está formalmente organizado e pronto para operar. Ela não é um ato episódico, mas a configuração formal pela qual um corpo é corpo vivo. A segunda atualidade, por sua vez, é o exercício efetivo dessa capacidade — por analogia, contemplar, refletir, ver, cortar. Essa bipartição resolve um problema sistemático, isto é, explicar como a alma é o princípio das operações sem se reduzir às próprias operações nem, inversamente, diluir-se na pura materialidade orgânica. A solução passa por duas equivalências estruturais. No nível das partes, o olho não é definido pela massa orgânica isolada, a pupila, nem por um evento de visão em curso, mas pela posse da potência visual que faz daquela estrutura um órgão da visão. Por isso, retirada a visão, restaria um ‘olho’ apenas por homonímia. No nível do todo, o animal é constituído por um corpo organizado e uma alma enquanto primeira atualidade, já que é a presença formal da alma que dá ao composto a disposição estável para outros atos, como se nutri, perceber, se locomover e pensar — sem essa disposição, o corpo remanescente já não é corpo em sentido próprio.

Contudo, precisamente porque a definição hilemórfica fixa a alma como atualidade de um corpo organizado, surge uma tensão interna quando se considera o caso do intelecto. Com efeito, após assegurar que o composto vive e opera por possuir, de modo estável, a disposição formal que o torna apto a nutrir-se, perceber e mover-se, Aristóteles introduz a possibilidade de que nem todas as partes da alma se deixem reconduzir do mesmo modo ao estatuto de atualidade de um órgão. Ao menos certas partes da alma poderiam ser separáveis, na medida em que não são atualidade de nenhum corpo (ARISTÓTELES, *De anima* II, 413a4–413a9, 1984, p.22). Em *De anima* III (429a10–28; 429a29–b5; 429b10–21; 430a10–19; 430a20–26) o Estagirita atribuiu ao intelecto (*voũç*) um conjunto de predicados que, tomados em seu valor semântico, funcionaram na tradição exegética posterior como sinais de separabilidade entre a parte intelectual da alma em relação ao corpo. Ao inquirir-se sobre o que é o intelecto enquanto princípio pelo qual a alma pensa e julga, afirma-se que, antes de pensar, ele “não é em ato nenhuma coisa real”, devendo, para poder conhecer todas as coisas, ser “puro de toda mistura”, pois a co-presença de algo alheio à sua natureza obsta e impediria a operação. Segue-se que “não pode razoavelmente ser tido como misturado ao corpo”, sob pena de adquirir qualidades corpóreas (por exemplo, o calor ou o frio) “e até possuir um órgão como faculdade sensitiva”, o que não ocorre, pois a faculdade sensível depende do corpo, mas o intelecto é separável dele. Ainda, o Filósofo, ao introduzir a díade intelecto que se torna todas as coisas e intelecto que faz todas as coisas — este último explicado com a metáfora da luz que atualiza as cores — formula a passagem canônica: “o intelecto, nesse sentido, é separável, impassível, não misturado, já que é, por sua essência, atividade”. E prossegue: “quando separado, é apenas exatamente o que é [...] imortal e eterno” (ARISTÓTELES, *De anima* III, 430a20–26, 1984, p.54). Aqui se reforça a mesma tríada indicando possivelmente separação. Neste sentido, a estrutura argumentativa das passagens indica que se o intelecto tem por correlato “tudo que é pensável”, ele não pode ter natureza própria determinada, nem estar misturado a qualidades corporais, pois se estivesse misturado, possuiria órgãos e sofreria o tipo de fadiga características dos sentidos após forte estimulação — mas empiricamente, sucede o inverso: pensar algo “altamente inteligível” fortalece, e não enfraquece, a disposição para pensar objetos inteligíveis. Logo, enquanto a sensação depende do corpo, o intelecto é separável dele.

Vale ressaltar que esses predicados não equivalem, por si, à tese de uma substância separada no sentido platônico, mas introduzem, no interior da obra, um regime descritivo sobre intelecto que excede o descrito inicialmente padrão hilemórfico das faculdades sensíveis. A não mistura e a ausência de órgão afastam a noética do modelo sensorial, pois a impassibilidade indica que o pensar não é um padecimento por via de um meio corpóreo e a qualificação do intelecto como separável e imortal estabilizaria a leitura de uma dimensão noética não redutível ao composto orgânico.

É, portanto, a tensão entre a descrição hilemórfica da relação entre alma e corpo, o bloco noético separatista e a cláusula funcional de que a intelectão não se dá sem a imaginação que dará fôlego exegético à tradição de comentadores aristotélicos antigos, medievais e renascentistas.

1.2 Alma, intelectão e imortalidade em Averróis no *Grande Comentário ao De anima*

1.2.1 A doutrina dos intelectos

Considerando a supracitada ambivalência aristotélica, a doutrina de Averróis sobre a natureza do intelecto e sua relação com a imortalidade dele próprio — e em que medida poderia ser ou não atribuída ao homem — será considerada a partir de seu *Grande Comentário ao De anima*. É nessa obra que se encontrará a formulação madura (cf. TAYLOR, 1998, p. 90) de Averróis acerca do estatuto do intelecto material e de sua relação com a intelectão humana, como consequências diretas para o problema da separabilidade e da imortalidade, como para a unidade do intelecto e a individuação do conhecer.

O objetivo, portanto, dessa análise é fixar com relativa precisão o estatuto do intelecto material e agente e explicar o modelo de participação humana no processo de intelecto, sobretudo a partir da doutrina averroísta dos “dois sujeitos”, a mediação pelos *phantasmata* e quais seriam as condições de individuação do pensar humana.

Pode-se dizer que a teoria noética de Averróis é uma interpretação possível dentro da tradição do aristotelismo que pretender fazer coexistir, sem elementos residuais, dois compromissos filosóficos que, à primeira vista, poderiam tender a direções divergentes. Por um lado, uma psicologia aristotélica na qual a alma é ato primeiro do corpo natural organizado e, portanto, princípio intrínseco dos viventes. Por outro lado, uma doutrina do intelecto na qual os princípios decisivos da intelectão universal são caracterizados, como se viu, como separados, não orgânicos, e, na interpretação de Averróis, como únicos e eternos.

Neste sentido, no *Grande Comentário ao De anima*, Averróis reconstrói a psicologia aristotélica a partir de um ponto de partida estritamente hilemórfico. A consequência antropológica imediata é que o composto humano é, primariamente, uma unidade psicossomática cuja inteligibilidade filosófica depende de operações vitais concretas, e não de uma substância anímica autoconsciente à maneira platônica. Esse enquadramento, por sua vez, explica porque, em Averróis, a análise da alma tende a funcionar como eixo de articulação entre física e metafísica, poia a ciência da alma é conhecimento intermediário para compreensão do modo de vinculação entre o humano e as substâncias separadas, sobretudo no âmbito do conhecimento. Averróis está ainda de acordo com Aristóteles quanto ao método proposta para a análise da alma humana. Ela deve ser investigada a partir de seus atos e de suas potências, pois só assim se delimita o que a alma é enquanto princípio formal das operações (AVERRÓIS, I.III, com.33, 2009, p.143). E, no plano do aristotelismo árabe, o papel das potências internas é estrutural para explicar a passagem do sensível ao inteligível, pois se sabe que é horizonte comum dos comentadores árabe, sobretudo por seus interesses médico-fisiológicos, que a psicologia filosófica descreverá as operações psíquicas de, por exemplo, retenção de informações, composição de conteúdos como propedêuticas preparatórias para a intelectão (Cf. BLACK, 2005, p.313). Assim, essa ênfase permite situar Averróis como uma posição técnica dentro do aristotelismo em uma questão central, a saber: como conciliar a

dependência do conhecimento humano em relação à sensibilidade como a exigência aristotélica de um intelecto *separado e impassível*.

Com isso, o núcleo do averroísmo psicológico torna-se mais visível quando se explica as faculdades internas vinculadas ao corpo. Averróis sustenta uma tripartição de potências cognitivas internas “há três potências [...] a imaginativa, a cogitativa e a memorativa. Pois essas três potências existem nos seres humanos para apresentar a forma de uma coisa imaginada quando o sentido não está presente” (AVERRÓIS, l.III, com. 20, 2009, p.359). E o filósofo cordobense tem interesse em determinar a localização fisiológica dessas faculdades: “A potência imaginativa está na parte anterior do cérebro, a potência cogitativa na parte média, e a potência da memória na parte posterior. Isso não foi dito apenas por médicos, mas é dito no *Sobre o Sentir e o Sensível*.” (AVERRÓIS, l.III, com. 6, 2009, p. 331). Isso não deveria ser lido como um mero *naturalismo médico*, mas, antes, como uma tese filosófica: as operações responsáveis pelo conteúdo cognitivo intencional que singulariza o pensar humano são intrinsecamente enraizadas em disposições corpóreas e, por isso, submetidas à geração e corrupção (MOHAMMED, 1984, p. 103).

Nesse quadro, a imaginação, por exemplo, não é apenas um depósito de imagens, mas a infraestrutura sem a qual o ser humano não tem acesso operativo ao inteligível. A formulação latina preservada na tradição do *Commentarium magnum* condensa essa dependência “*et ideo anima nichil intelligit sine ymaginatione*” (AVERROIS, 1953, p. 391 *apud* LIMA, 2009, p. 54). O paralelismo, neste contexto, com a sensibilidade é significativo, pois do mesmo modo como o sentido não opera sem o sensível presente, também a inteligência humana — ao menos quanto ao seu ponto de partida e ao seu conteúdo intencional — não opera sem imagens.

Logo, é dupla a consequência epistemológica. Primeiro, a individuação do conhecimento humano depende de um sujeito perecível — o composto humano com suas potências internas ligadas ao corpo e à matéria —, pois são imagens e intenções imaginadas que variam de indivíduo a indivíduo. Deste modo, a individuação do conhecimento humano desloca-se para o domínio das potências internas corpóreas porque é nelas que se fixam e variam, de indivíduo para indivíduo, as imagens e intenções imaginadas. É por isso que o conhecimento *quod nos* depende de um sujeito perecível, pois a imaginação, a cogitativa e a memória pertencem ao composto humano e operam segundo condições orgânicas. Isso significa que aquilo que torna o ato de conhecer de um sujeito epistêmico individual — o material intencional, singularizado, ligado a experiências, hábitos e disposições — é inseparável de potências que, sendo orgânicas, só não sobrevivem como tais.

Segundo, a própria explicação da multiplicidade de atos de inteligência passa a exigir, em Averróis, uma engenharia conceitual na qual a imaginação se torna o elemento central para conciliar a multiplicidade empírica do pensar com os princípios intelectuais que tendem à unidade e separabilidade. Averróis sustenta que o sujeito próprio do inteligível em ato — o intelecto material (AVERRÓIS, l.III, com.5, 2009, p. 316) — não deve ser individuado pela matéria. Por isso, ele o pensa como separado e como uno. Isto é, a multiplicidade empírica do pensar, por exemplo, a diferença de saberes, atos cognitivos, hábitos científicos, não pode ser explicada pela multiplicação do intelecto possível, mas exige uma mediação conceitual que permita atribuir o conhecer ao indivíduo sem abandonar a unidade do princípio intelectual. É nessa função que a imaginação se torna o elemento estrutural do sistema averroísta, pois o Comentador cordobense afirma que “os inteligíveis em ato” devem ter “dois sujeitos” (AVERRÓIS, l.III, com.5, 2009, p. 316) distinguindo, de um lado, o polo intencional individual, isto é, imagens ou intenções como condição de verdade *quod nos* e, de outro, o polo necessariamente separado no qual o inteligível existe em ato no intelecto material.

É nesse ponto que se torna relevante o fato de que, em Averróis, a imaginação e o intelecto *residem* na alma enquanto funções que distinguem humanos de animais e tornam possível a

abstração do particular ao universal. Todavia, essa residência é ambígua: enquanto as funções imaginativas são claramente corporais e, portanto, corruptíveis, a natureza do intelecto, especialmente quando caracterizado como separado — introduz uma fratura necessária no centro da psicologia e epistemologia de matriz aristotélico-averroísta (cf. BELO, 2007, p.53–54).

A antropologia averroísta, tal como se deixa reconstruir, sustenta, portanto, simultaneamente a tese da unidade hilemórfica do ser humano e também a necessidade de um princípio intelectual não redutível às faculdades corpóreas. Essa aparente tensão se expressa sobretudo nas considerações de Averróis sobre o estatuto do *intelecto material*, isto é, uma potência intelectual ligada à imaginação, mas também separada dela. Neste sentido, o filósofo cordobano aceita a adição de Ibn Bajja segundo a qual o intelecto material, em certa etapa, é entendido como uma “disposição ligada à imaginação” (BELO, 2007, p.59). E se o intelecto material for definido como eterno, ele não pode ser simplesmente uma função perecível da alma individual⁴. Esse aparente paradoxo incide diretamente sobre o modo como se deve conceber, nessa arquitetura averroísta, o indivíduo humano como sujeito de conhecimento.

Mesmo quando o intelecto material é descrito por Averróis como separado, sua operação, no homem, requer imagens produzidas por faculdades orgânicas. Daí resulta a solução averroísta para o aparente paradoxo com a tese de um *duplo sujeito* do conhecimento: um sujeito perecível, ou seja, o indivíduo humano com suas faculdades internas, e um sujeito imperecível, o intelecto material enquanto separado.

Assim, se a alma é forma de um corpo natural, como definiu Aristóteles — e, portanto, princípio de operações orgânicas —, como integrar nela um princípio intelectual cuja separabilidade parece excluir individuação corpórea? Essa aparente tensão entre teses deve ser lida à luz do exame específico das teorias dos intelectos e, posteriormente, das teses sobre a separabilidade e imortalidade em Averróis.

É possível dizer que no *Grande Comentário*, uma das primeiras exigências teóricas consiste em circunscrever o que Averróis entende por *intelecto* em sentido próprio, distinguindo-o tanto do uso lato do termo — que pode englobar operações ligadas às faculdades internas quanto da infraestrutura imaginativa e cogitativa que condiciona a inteligência humana. O próprio Averróis explicita essa delimitação quando afirma que, por *intelecto*, entende:

[...] a potência da alma que é verdadeiramente chamada intelecto, e não a potência que é chamada intelecto em sentido amplo em grego, a saber, a potência imaginativa, mas a potência pela qual discernimos as coisas teóricas e cogitamos a respeito das coisas que hão de ocorrer por nossa ação (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.304).

Essa delimitação impede que o objeto da investigação sobre o intelecto material e o intelecto agente seja absorvido pelo uso amplo do termo, no qual certas operações vinculadas às faculdades internas podem ser chamadas de intelectivas apenas por extensão. Ao mesmo tempo,

⁴ “Mas Averróis está dizendo claramente que a disposição humana para o pensamento não pode, afinal, residir em algo como a alma humana — ou a faculdade imaginativa da alma — que possui sua própria forma atual. A razão é o antigo argumento de Aristóteles: “se fosse assim”, isto é, se a disposição para o pensamento residisse em um substrato que tem sua própria forma, a forma atual ali presente interferiria na operação do intelecto, e o intelecto não seria capaz de receber todas as formas” (DAVIDSON, 1992, p. 269).

ela separa o intelecto em sentido estrito da infraestrutura imaginativa e cogitativa que condiciona o exercício humano de inteligir, sem por isso negar a dependência funcional do conhecer humano em relação a essa infraestrutura.

Essa passagem não pretende, deste modo, negar que a imaginação seja necessária ao conhecimento humano. O seu objetivo, parece, é impedir que se confunda a condição material do conhecer, fornecida pelas faculdades internas, com o princípio pelo qual o inteligível é apreendido como universal e pelo qual se constituem os atos propriamente intelectivos. Desta maneira, o termo *intelecto* é reservado ao princípio apto a receber e a operar com inteligíveis, ao passo que a imaginação é situada como condição interna de exercício do pensamento humano, e não como o próprio intelecto.

Essa cláusula, portanto, orienta toda a exposição subsequente porque forma uma dupla tarefa. Por um lado, ela evita que a análise do intelecto material e do intelecto agente seja reduzida a uma psicologia orgânica, como se o inteligir fosse apenas um refinamento de operações imaginativas. Por outro lado, ela impede uma leitura dualista simplificadora, pois o *Grande Comentário* mantém que o intelecto humano não opera sem imagens e intenções imaginadas, de modo que a intelecção no homem depende, quanto ao seu exercício, das potências internas. É nesse ponto que se compreende por que a doutrina averroísta precisa articular, com adequada distinção, o plano do intelecto em sentido próprio e o plano das condições internas do conhecer humano, especialmente imaginação e cogitativa.

O intelecto material é definido por Averróis por uma via formal e negativa, isto é, ele não possui uma natureza determinada, senão enquanto pura possibilidade receptiva de formas inteligíveis: “a definição do intelecto material, portanto é isto: aquilo que está em potência para todas as intenções das formas materiais universais e não é nenhum dos entes em ato antes que entenda alguma delas” (AVERRÓIS, l. III, com. 5, 2009, p.304). Com isso, o intelecto material não é uma potência orgânica entre outras, pois, por definição, é desprovido de formas — materiais e inteligíveis — e caracterizado por receptividade universal, então sua função não pode ser reduzida a uma disposição intrínseca de um órgão corpóreo sem incorrer na aporia de um “receptor que recebe a si mesmo” (cf. DAVISON, 1992, p.271). Ou seja, se o intelecto material é receptividade universal, ele não pode ser pensado como uma potência orgânica entre outras, como uma disposição intrínseca de um órgão corpóreo já qualificado por formas sensíveis e por operações próprias das faculdades internas. A aporia, neste sentido, é dita porque se o intelecto material fosse reduzido a uma disposição radicada na imaginação, então, o sujeito receptor do inteligível deixaria de ser vazio e indiferente às formas, pois a imaginação, enquanto potência orgânica, opera com imagens determinadas e com conteúdos já configurados sensivelmente. A consequência é que a passagem ao inteligível tenderia a ser explicada como uma transformação interna de conteúdos imaginativos por um mesmo e único sujeito orgânico. Nessa hipótese, o processo cognitivo implicaria um *receptor que recebe a si mesmo*⁵, isto é, uma potência que, em vez de receber uma forma

⁵ Averróis estrutura a sua doutrina do intelecto a partir de uma distinção funcional que possui alcance metafísico. As potências passivas, por definição, recebem uma determinação a partir do que as atualiza, ao passo que as ativas atualizam aquilo a que se referem. Por isso, ele afirma: “as potências passivas são capazes de ser movidas [...] as potências ativas, porém, movem” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). Em seguida, o Comentador explicita o nexo entre potência e ato que fundamenta essa dupla função: “uma coisa move apenas enquanto está em ato [...] e é movida enquanto está em potência” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). Com isso, a apreensão intelectual é descrita por uma polaridade interna. Ao mesmo tempo em que os inteligíveis movem a alma racional, a mente também opera uma abstração que os torna inteligíveis em ato. Daí a formulação: “enquanto os inteligíveis a movem, ela é passiva [...] e, enquanto eles são movidos por ela, ela é ativa” (AVERRÓIS, l.III, com. 4, 2009, p.302). É nesse quadro — em que há, na alma racional, um polo de recepção e afecção e um polo de atividade — que Averróis introduz o argumento contra a individuação do intelecto material por multiplicação numérica conforme indivíduos humanos: “se sustentarmos que esse intelecto material é numerado pela numeração dos seres humano individuais” (AVERRÓIS, l.

inteligível, em um sujeito realmente distinto, apenas refinaria e receberia os próprios conteúdos que já possui enquanto imaginação.

Se o intelecto material é definido como possibilidade receptiva, o intelecto agente, por sua vez, é definido pela causalidade atualizante. Ele é aquilo que transfere o inteligível da potência ao ato, não por geração corpórea, mas por uma atividade que já se encontra em ato. Averróis exprime essa estrutura causal ao afirmar que o agente que transfere os inteligíveis:

[...] aquele intelecto também é separado, do mesmo modo como o [intelecto] material, e também é impassível e não misturado[...]. “em sua substância, ele é atividade”; isto é, não há nele nenhuma potência para algo, como há no intelecto recipiente a potência para receber as formas. Pois a inteligência agente nada entende das coisas que estão aqui. Era necessário que a inteligência agente fosse separada, não misturada e impassível, enquanto é aquilo que torna todas as formas inteligíveis. Portanto, se ela fosse misturada, não tornaria todas as formas, assim como era necessário que o intelecto material, enquanto é aquilo que recebe todas as formas, também fosse separado e não misturado. Pois, se não fosse separado, teria esta forma singular e, então, necessariamente ocorreria uma de duas alternativas: ou receberia a si mesma e, então, o que move nele seria movido, ou não receberia todas as espécies de formas. Do mesmo modo, se a inteligência agente fosse misturada com a matéria, então seria necessário ou que ela entendesse e criasse a si mesma, ou que não criasse todas as formas (AVERRÓIS, l. III, com. 19, 2009, p.353).

A tese centra de Averróis aqui é que, embora o intelecto agente partilhe com o intelecto material das características de separação, não mistura e impassibilidade, ele difere por uma disposição própria e definidora: ele é pura atividade e, com isso, ausência total de potencialidade. A consequência é que o agente não é um receptor de formas, nem um princípio cuja atualidade dependa de atualização por outro. Ele é atualidade pura, isto é, não opera como uma potência cognoscitiva humana que apreende diretamente os entes sublunares, mas como princípio que confere inteligibilidade às formas para que possam ser recebidas pelo intelecto receptivo.

Averróis reforça essa caracterização por um argumento negativo simétrico que emprega em favor do intelecto material: se o agente fosse *misturado*, sua função universalizante colapsaria. Ele formula a consequência em termos disjuntivos. Se o agente estivesse mesclado à matéria, seria necessário “ou que entendesse e criasse a si mesmo, o que não criasse todas as formas”. A primeira alternativa é impossível porque converteria o princípio atualizante num caso de auto atualização do mesmo — algo análogo à contradição de uma coisa receber a si mesma que apareceu no argumento

III, com. 5, 2009, p.317). Isso implicaria que ele fosse “um particular determinado”, e então cairia no estatuto do inteligível em potência. Porém, para Averróis, o inteligível em potência é precisamente aquilo que move o intelecto receptor, não o que é movido por ele: “uma intenção inteligível em potência é o sujeito que move o intelecto recipiente, e não o sujeito movido” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.317). Daí a consequência por redução ao absurdo: se o próprio intelecto material — enquanto sujeito recipiente — fosse um particular determinado, ocorreria uma impossibilidade metafísica, porque “se se sustenta que o sujeito recipiente é um particular determinado, acontecerá que a coisa recebe a si mesma [...] o que é impossível” (AVERRÓIS, l.III, com. 5, 2009, p.317). Assim, se a intelecção exige, na alma racional, uma diferença real entre recepção e atividade e se o intelecto material fosse individualizado como particular determinado, ele deixaria de poder ocupar coerentemente a posição de receptor, ou seja, movido por inteligíveis, e se converteria no próprio inteligível em potência, isto é, no movedor do receptor, produzindo a contração de *receber a si mesmo*.

do intelecto material. A segunda alternativa anularia a universalidade requerida pela função do agente, isto é, tornar inteligíveis todas as formas. Por isso, a separação, não mistura e impassibilidade não seria apenas predicados modais de operação, mas condição ontológica da causalidade intelectual, pois o agente só pode desempenhar o papel de atualizador universal se não estiver determinado por nenhuma forma material particular que restrinja seu alcance.

Essa teoria do intelecto agente inclui ainda um princípio metafísico, a saber: a prioridade de nobreza do agente sobre o paciente. Averróis invoca o princípio aristotélico de que “o agente é sempre mais valioso que o paciente” (ARISTÓTELES, *De animal.* III, 430a18, 1984, p.117) e dele deriva uma hierarquia dos intelectos separados: “o último dos intelectos separados na hierarquia é o intelecto material” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 354). Em contrapartida, o agente, por ser atividade substancial sem potência, representa um grau superior de imaterialidade e causalidade. Esse contraste não introduz, para Averróis, uma diferença por outra intenção, além da diversidade de atividades. Ele afirma que se conhece a pluralidade e a distinção dos intelectos separados “apenas pela diversidade de suas atividades” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 354). Por fim, o Comentador acrescenta um traço que singulariza o intelecto agente no plano epistemológico. A identidade entre conhecer em ato e conhecido, como elemento próprio do agente. Ele lê o enunciado aristotélico “o conhecimento em ato é idêntico ao seu objeto” (ARISTÓTELES, *De anima*, l.III, 430a20-430a26, 1984, p.54) como indicando algo próprio do intelecto agente, isto é, “o conhecimento em ato na inteligência agente é o mesmo que aquilo que é conhecido” (AVERRÓIS, l.III. com. 19, 2009, p. 355), ao passo que isso não se diz do intelecto material, porque o inteligível do material são “coisas que não são elas mesmas, intelectos”.

O núcleo arquitetônico dessa teoria dos intelectos em Averróis aparece quando ele aplica ao domínio noético uma estrutura causal típica da filosofia natural: a tríade agente-paciente-produto: “assim como é necessário, em qualquer gênero de coisas naturais e geráveis, que existam três coisas provenientes da natureza desse gênero e a ele atribuídas, a saber, o agente o paciente e o produto, assim também deve ser no caso do intelecto” (AVERRÓIS, l.III. com. 17, 2009, p. 349). Neste sentido, Averróis não descreve os intelectos como faculdades independentes arbitrariamente enumeradas, ao contrário, ele os organiza segundo um esquema causal que pretende ser necessário para todo o processo natural de atualização epistêmica. Dessa maneira, a noção de *produto*, neste contexto, como parte do processo intelectual, não é o agente, que sempre permanece em ato, nem o paciente, a receptividade enquanto tal, mas o inteligível em ato, isto é, o conteúdo noético efetivamente atual no intelecto material e, por mediação, no intelecto especulativo humano.

Produto, portanto, designa aquilo que resulta da atualização do paciente sob a causalidade do agente, isto é, o inteligível em ato enquanto termo formal do processo de intelecção. Não se trata de uma substância adicional nem de uma terceira potência ao lado do intelecto agente e do material, mas do efeito próprio da ação intelectual: a forma inteligível abstraída e atualizada a partir dos conteúdos imaginados e tornada presente no intelecto material como objeto atualmente pensado. Por isso, o produto não é o agente - sempre em ato, doador de atualidade-, nem o paciente, pura receptividade, mas o conteúdo noético atual que se constitui quando a intenção imaginada é elevada ao estatuto de inteligível, de modo que o intelecto material passe de potência a ato em relação a tal forma. O produto, com isso, é a atualidade do inteligível enquanto inteligido, isto é, a determinação objetiva (*ratio* ou intenção inteligível) que está no intelecto material *em ato*, e que, ao se estabilizar como hábito ou disposição científica, estrutura também o intelecto especulativo humano como posse efetiva de conhecimento.

1.2.2 A doutrina dos dois sujeitos

Uma vez estabelecida, no âmbito do *Grande Comentário*, a distinção funcional e ontológica entre intelecto material enquanto potência receptiva universal, intelecto agente enquanto causalidade atualizante separadas e o *produto* noético correspondente ao inteligível em ato, torna-se inevitável explicitar em que sentido esse inteligível pode ser simultaneamente atribuído ao exercício cognitivo humano, cuja operacionalidade depende das potências internas orgânicas e seus *phantasmata*, e preservado em sua universalidade e separabilidade, sem ser reduzido a um refinamento imanente do imaginário. Com efeito, a própria definição negativa do intelecto material como pura possibilidade indiferente às formas, bem como a caracterização do agente como atividade substancial sem potência, introduzem uma exigência teórica: se o inteligível em ato dever ter um sujeito receptivo incorpóreo proporcional à sua universalidade e, ao mesmo tempo, dever manter uma referência de verdade ao real extra mental por meio de conteúdo intencional fornecido pelas imagens e intenções imaginadas, então a unidade do princípio intelectual não pode ser conciliada com a multiplicidade empírica dos atos de conhecer sem uma mediação que distinga o plano em que o inteligível é *verdadeiro* do plano que em ele *existe* enquanto inteligível em ato. É precisamente para responder a essa dupla exigência — evitar tanto o colapso naturalista que reduziria o noético ao imaginativo quanto o dualismo simplificado que desligaria a verdade na intelecção humana de suas condições interna — que Averróis introduz, no centro de sua noética, a doutrina dos dois sujeitos, a partir da qual se torna possível formular o nexos entre o estatuto separado do intelecto material, a dependência operacional do pensamento humano em relação ao *phantasma* e o problema correlato da individuação dos hábitos científicos e atos intelectivos:

A questão de como os inteligíveis teóricos podem ser geráveis e corruptíveis, enquanto o seu agente e o seu recipiente são eternos, e de qual a necessidade de postular um [intelecto] agente e um intelecto recipiente, [...] não ocorreria se não houvesse aqui outra coisa que é a causa de que os inteligíveis teóricos sejam gerados. [...] Como esses inteligíveis são constituídos por duas coisas, uma gerada e outra não gerada, [...] Conceituar, como diz Aristóteles, é como apreender pelo sentido. Mas a apreensão sensível se atualiza por dois sujeitos: um, aquele em virtude do qual o sentido é verdadeiro (a coisa sensível fora da alma), e outro, aquele em virtude do qual o sentido é uma forma existente (a primeira atualidade do órgão do sentido). Portanto, também os inteligíveis em ato devem ter dois sujeitos: um, aquele em virtude do qual são verdadeiros (as formas enquanto imagens verdadeiras), e outro, aquele em virtude do qual os inteligíveis estão entre os entes no mundo — e este é o intelecto material. [...] A diferença entre sentido e intelecto, quanto a isso, é que o sujeito do sentido em virtude do qual ele é verdadeiro está fora da alma, ao passo que o sujeito do intelecto em virtude do qual ele é verdadeiro está dentro da alma[...] (AVERRÓIS, l. III, com.5, 2009, p.315-316).

A passagem do *Grande Comentário* abre com uma dificuldade que, para Averróis, não é acidental, mas nasce da própria estrutura do conhecer aristotélico quando se assume, com máxima consequência, a separabilidade dos princípios intelectuais: como pode o inteligível teórico ser dito “gerável e corruptível” se, por hipótese, tanto o seu agente quanto o seu recipiente são “eternos”,

e por que postular um intelecto agente e um intelecto recipiente se, nesse domínio, nada pareceria ser propriamente “gerado”? A resposta averroísta começa por uma reclassificação do que exatamente “se gera” aqui. A questão só surge porque, no caso dos inteligíveis teóricos, há uma composição causal e ontológica em que concorrem dois princípios heterogêneos, um gerado e outro não gerado. Reconhecida essa constituição “por duas coisas”, torna-se compreensível dizer, sem contradição, que o produto noético pode ser gerável em certo respeito e eterno em outro. O ponto é que Averróis não trata “geração” e “corrupção” como predicados aplicáveis indistintamente ao inteligível enquanto tal, mas como predicados relativos ao modo de sua atualização e ao sujeito em que esse modo se realiza. Se o inteligível, no ato de intelecção humano, depende de condições intrínsecas a uma alma individual ligada ao corpo, então ele será “gerável e corruptível” na medida em que estiver preso a tais condições. Se, porém, o inteligível enquanto inteligível em ato exige um sujeito receptivo incorpóreo proporcional à universalidade, então ele será “eterno” no sujeito em que existe como forma inteligível atual.

É neste ponto que Averróis introduz o dispositivo dos “dois sujeitos”, e o faz por uma transposição do domínio sensível ao domínio intelectual. Ele retoma a tese aristotélica segundo a qual “pensar é como perceber” (ARISTÓTELES, *De anima*, I.III, 429a13-429a17, 1984, p.52) e reconstrói o perceber sensível como uma atualização que envolve dois sujeitos: um sujeito “em virtude do qual” o sentido é verdadeiro, identificado com “a coisa sentida fora da alma”, e outro sujeito “em virtude do qual” o sentido é uma forma existente, identificado com “a primeira atualidade do órgão do sentido”. Essa análise é ontológica e semântica ao mesmo tempo, pois ela afirma, de um lado, que a verdade do ato sensível tem um termo de medida extra mental (o sensível externo), e, de outro, que o “ser” do sensível enquanto sensível-em-ato não é o mesmo ser do sensível extra mental, mas um ser intencional formalizado no órgão como sua atualidade própria. A passagem ao intelecto repete a estrutura: “os inteligíveis em ato também devem ter dois sujeitos”, um sujeito em virtude do qual são verdadeiros e outro em virtude do qual “estão entre os entes”, sendo este último o intelecto material. A diferença específica entre sensação e intelecção não está, portanto, no esquema formal de dupla dependência, mas na localização do sujeito “de verdade”: na sensação, ele está fora da alma; no intelecto, ele está dentro da alma, embora não no intelecto material, e sim no circuito das potências internas que produzem e conservam as imagens e intenções.

Averróis explicita, com isso, o que está em jogo quando diz que, para o intelecto, o sujeito em virtude do qual o inteligível é verdadeiro são “as formas que são imagens verdadeiras”. Esta expressão não identifica o inteligível com a imagem, mas fixa o polo referencial do inteligível, isto é, aquilo em relação a que o inteligível mantém vínculo com o real conhecido e, por isso, pode ser verdadeiro. Essa função da imagem é atribuída às “potências internas mais espirituais” do homem singular — imaginação, cogitação e memória — justamente porque são elas que “apresentam a imagem desnudada” ao intelecto agente. Isto coincide com a leitura segundo a qual, para Averróis, a geração do inteligível teórico, no horizonte humano, depende do trabalho conjunto das potências internas corpóreas, já que elas “espiritualizam” ou “desnudam” a intenção sensível de acidentes extrínsecos, depositam-na ainda como particular na memória e, ao fazê-lo, constituem a condição para que o inteligível venha a existir como inteligível em ato. Por isso, o sujeito de verdade é múltiplo e numericamente distinto. Cada indivíduo dispõe de seu arquivo imaginativo e memorial, de suas intenções “desnudadas”, de seus hábitos e de sua história perceptiva, de modo que, embora o princípio receptivo último não se multiplique, os suportes intencionais pelos quais o inteligível é verdadeiro multiplicam-se com os indivíduos (cf. TAYLOR, 2009, pp. lv, lvi, lxi).

O segundo sujeito, por sua vez, é “aquele em virtude do qual os inteligíveis estão entre os entes”, isto é, o sujeito no qual o inteligível possui ser noético como inteligível em ato. Averróis identifica-o com o intelecto material. Trata-se do núcleo ontológico da doutrina: se o intelecto

material é definido como receptividade universal indiferente às formas, ele deve ser imaterial e separado, pois, se fosse uma potência orgânica determinada por formas sensíveis, já não poderia receber todas as formas inteligíveis sob razão universal. A própria dinâmica do processo da relação entre intelecto material e intelecto agente é descrita por meio de uma analogia óptica⁶, que fixa a função do intelecto agente como condição de atualidade. Do mesmo modo que o meio transparente só é movido pela cor quando há luz, o intelecto material só é movido pelas intenções imaginadas quando elas são tornadas inteligíveis em ato. Por isso, segundo Averróis e também na tradição peripatética, Aristóteles teve de postular o intelecto agente, entendido como aquilo que extrai as intenções da potência ao ato. Essa analogia tem uma dupla função: ela impede que se pense a passagem do imaginário ao inteligível como mero refinamento interno de um mesmo sujeito orgânico e, ao mesmo tempo, impede que se pense o intelecto agente como um doador de conteúdos já prontos, pois ele aparece como causa formal de atualização, não como fonte extrínseca de inteligíveis preexistentes.

Com isso, torna-se compreensível a tese, que é o núcleo da questão, de que os inteligíveis teóricos são geráveis e corruptíveis apenas em virtude do sujeito em virtude do qual são verdadeiros, e não em virtude do sujeito em virtude do qual são um dos entes, isto é, o intelecto material. Gerável e corruptível, aqui, não designa que o inteligível, enquanto forma universal em ato no intelecto material, nasça e morra como uma coisa natural, mas que a sua ocorrência e presença no horizonte do sujeito humano dependem de condições perecíveis, isto é, sem as imagens e intenções produzidas pelas potências internas, o inteligível permaneceria ou no nível da potência, como intenção imaginada, ou no nível das formas nas coisas, ambos níveis ligados a particulares corruptíveis; e, por isso, a geração e corrupção do inteligível se dizem com propriedades do lado do sujeito de verdade, não do sujeito de existência. A unidade do sistema consiste, portanto, em articular esses dois regimes: o noético da existência do inteligível em ato (separado, uno, imperecível no intelecto material) e o psicológico-natural da verdade e da ocorrência do inteligível *quod nos* (multiplicado, perecível e dependente de faculdades orgânicas).

É precisamente essa distinção que permite a Averróis enfrentar o problema da individuação do conhecer sob a tese da unidade do intelecto material. A teoria dos dois sujeitos desempenha, aqui, uma função de resolução, a saber: se o inteligível em um indivíduo e em outro fosse uno em absoluto, seguir-se-ia que, quando o primeiro conhecesse um inteligível, o segundo também o conheceria, o que contradiz a experiência. Se, por outro lado, se afirmasse uma multiplicação do inteligível em ato como existente numericamente em indivíduos, recair-se-ia em regressos do tipo *terceiro homem* e o regresso ao infinito sobre o fundamento do inteligível⁷. A saída averroísta é afirmar

⁶ Nas palavras de Averróis: “A proposição segundo a qual o recipiente deve não ter em ato nada daquilo que recebe não é enunciada sem qualificação, mas condicionalmente. Isto porque não é necessário que o recipiente não seja absolutamente nada em ato, mas, antes, que ele não seja em ato algo daquilo que recebe, como dissemos anteriormente. Deve-se saber, ademais, que a relação do intelecto agente com esse intelecto é [a mesma que] a relação da luz com o [meio] transparente, e a relação das formas materiais com [o intelecto material] é [a mesma que] a relação da cor com o [meio] transparente. Pois, do mesmo como a luz é a atualidade do [meio] transparente, assim o intelecto agente é a atualidade do intelecto material. E assim como o [meio] transparente não é movido pela cor nem a recebe senão quando há luz, do mesmo também esse intelecto não recebe os inteligíveis que estão aqui senão enquanto é atualizado por aquele [intelecto agente] e por ele iluminado. E como a luz faz com que a cor em potência esteja em ato de tal modo que possa mover o [meio] transparente, assim o intelecto agente faz com que as intenções em potência sejam inteligíveis em ato de tal modo que o intelecto material as receba. É desse modo, portanto, que se deve compreender o intelecto material e o [intelecto] agente” (AVERRÓIS, I.III, com. 5, 2009, p.328).

⁷ “Se afirmarmos que ele é múltiplo, então ocorrerá que aquilo que é entendido em mim e em ti será um só em espécie e dois em número individual. Desse modo, o entendido terá um entendido, e assim se procede ao infinito” (AVERRÓIS, I.III, com.5, 2009, p.328). Se se admitisse que o inteligível em ato existe numericamente multiplicado em indivíduos distintos, a dificuldade surge imediatamente: o mesmo conteúdo universal que constitui o objeto científico comum — por exemplo, ‘homem’, ‘triângulo’, ‘animal’ — passaria a existir como este inteligível em A e como aquele

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

uma multiplicidade e uma unidade sob razões diversas: o inteligível “é muitos no sujeito enquanto é verdadeiro”, isto é, enquanto referido às “formas da imaginação”, e “é um no sujeito em virtude do qual é um intelecto existente”, isto é, no intelecto material (AVERRÓIS, I.III, com.5, 2009, p.329). Isso fornece um critério de atribuição: o conhecimento pode ser dito no indivíduo não porque o inteligível em ato exista literalmente como forma no composto corpóreo, mas porque o indivíduo é sujeito da verdade desse inteligível, na medida em que, por imaginação, cogitação e memória, formou a intenção desnudada que é a contribuição causal do singular ao processo de conhecer que se completa no nível dos intelectos separados. O estatuto do indivíduo cognoscente é, assim, redefinido. Ele não é o sujeito ontológico último do inteligível em ato, mas é o sujeito sem o qual o inteligível não é verdadeiro para ele nem se atualiza para ele.

Nesse quadro, a função das mediações internas — e, em particular, o motivo pelo qual Averróis não permite reduzir o intelecto material a uma disposição imaginativa — adquire relevo. Se a faculdade intelectual fosse uma disposição imanente da imaginação, então, quando a imaginação colocasse uma imagem diante do intelecto, estaria apresentando algo de si mesma para ser refinado por sua própria potência. Seria o caso paradoxal já mencionado de *algo receber a si mesmo*, o que Averróis trata como impossível. Por isso, as imagens desempenham o papel de movente e de referente de verdade, enquanto o intelecto material, eterno, desempenha o papel de recipiente no qual o inteligível entra no domínio do existente intelectual. A doutrina dos dois sujeitos, portanto, evita uma assimilação indevida entre o plano intencional-imaginativo e o plano noético, assegurando simultaneamente que o ato intelectual permaneça dependente do *phantasma* e que o inteligível em ato não seja reduzido ao regime do imaginário.

1.2.3 As consequências ontológicas

A passagem analisada deixou entrever sua consequência mais ampla para a questão da mortalidade e da imortalidade. Se o sujeito de verdade do inteligível é composto por potências internas percíveis, então a ciência do indivíduo — dada a partir de imagens e hábitos, e enquanto vinculada ao seu circuito imaginativo e memorial — cessa com a morte. Mas, se o sujeito de existência do inteligível em ato é o intelecto material separado, então o inteligível, enquanto forma noética em ato, não perece com o indivíduo, permanecendo no nível dos princípios separados, cuja operação continua para outros membros transitórios de uma espécie humana considerada, nesse enquadramento, perene. Nessa linha a tese de dois sujeitos permite precisamente dizer que os inteligíveis são *geráveis* relativamente ao intelecto passivo humano e às formas imaginativas, mas não

inteligível em B, dois em número. Nesse cenário, a universalidade que se pretende preservar não desaparece. Ela apenas muda de lugar e passa a exigir uma explicação adicional, pois ainda se terá de dizer em que consiste o fato de que os dois inteligíveis numericamente distintos são, não obstante, um e o mesmo em espécie — isto é, que são inteligíveis do mesmo objeto universal, e não meras ocorrências particulares incomensuráveis entre si. É nesse ponto que o regresso se instala, pois para garantir que os dois inteligíveis numericamente distintos sejam ‘o mesmo em espécie’, é preciso introduzir um novo termo comum — uma unidade formal — que explique por que ambos são inteligíveis ‘do mesmo’. Mas essa unidade formal, para desempenhar o papel explicativo, também deverá ser conhecida. E, sendo conhecida por A e por B, ela voltará a existir como um inteligível em A e como um inteligível em B, novamente dois em número. Com isso, o que deveria unificar reaparece como multiplicado, exigindo mais uma vez um novo termo comum superior, que por sua vez, ao ser conhecido, se multiplicará novamente, e assim sucessivamente. É esse encadeamento que Averróis descreve como uma progressão ao infinito quando se afirma o inteligível como um em espécie e dois em número, de modo que o inteligível terá um inteligível, e prossegue ao infinito.

relativamente ao intelecto material, ao mesmo tempo em que conserva a eternidade do conhecer no nível do intelecto separado, mesmo que a apropriação individual do conhecer seja finita.

No contexto do *Grande Comentário*, a questão da imortalidade deve ser dissociada em dois planos. Em primeiro lugar, há o plano noético e metafísico, onde *imortalidade* significa incorruptibilidade e permanência do princípio intelectual por ser separado, isto é, não orgânico, não misturado ao corpo e, por conseguinte, não sujeito à geração e corrupção. Em segundo lugar, há o plano antropológico, no qual a *imortalidade* costuma significar sobrevivência pessoal, ou seja, a continuidade do sujeito humano enquanto este indivíduo, com memória e identidade, frequentemente articulada, em tradições religiosas abraâmicas, à ressurreição e a retribuição pós-morte. A tensão entre esses planos é relevante em Averróis, porque, ao radicalizar a separabilidade do intelecto — agente e material — e ao considerar a intelectão humana mediante a articulação entre potências internas perecíveis e intelectos separados, ele oferece uma solução engenhosa para o primeiro plano, mas cria dificuldades estruturais do ponto de vista filosófico para os segundo, como sintetiza a recepção latina do averroísmo⁸.

É possível interpretar que no *Grande Comentário*, Averróis sustenta que não é o intelecto individual humano que tem o atributo de imortalidade, mas os intelectos separados enquanto substâncias ou princípios imateriais permanentes, nos quais se funda a possibilidade de intelectão universal. É possível fundamentar, como apoio textual explícito, três pontos decisivos sobre a mortalidade e imortalidade neste contexto, a saber: a já explicada afirmação de um único intelecto material eterno para toda a humanidade; a rejeição da pluralidade de intelectos materiais individuais; e a consequente exclusão da imortalidade individual, entendida como sobrevivência do indivíduo.

A rejeição da pluralidade de intelecto materiais individuais é uma guinada do *Grande Comentário* como uma posição assumida em rejeição a doutrina anterior: “foi adotada em rejeição da doutrina do *Comentário Médio*, na qual é exposta uma pluralidade de intelectos materiais individuais, cada qual com o seu próprio conjunto de inteligíveis em ato” (TAYLOR, 2009, p. lxii). Por sua vez, a consequência antropológica que sustenta a exclusão da imortalidade humana é, segundo Averróis, derivada do próprio *De anima* de Aristóteles. O filósofo cordobense ao analisar a passagem 430a20-25⁹ afirma que:

Com efeito, quando ele disse: “E aquele intelecto também é separado, não misturado e impassível”, ele fala do intelecto agente, e não podemos dizer de outro modo. Esta palavra “também” indica um outro intelecto como sendo impassível e não misturado. Do mesmo modo, é evidente que a comparação aqui é entre o intelecto agente e o intelecto material, enquanto o intelecto material tem algo em comum com o [intelecto] agente em muitas daquelas disposições [...] Assim como, quando o intelecto agente não é tomado em referência a algum indivíduo, então não se encontrará, às vezes, entendendo e, às vezes, não entendendo, mas se encontrará sempre entendendo quando é tomado sem qualificação; pois o modo da atividade dos dois intelectos é o mesmo. Segundo isso, quando ele disse: “E quando ele é separado, é apenas o que é, não mortal”,

⁸ Sobre a recepção latina medieval da teoria de Averróis, conferir: BURNETT, 2004; HASSE, 2010; CALMA, 2011; HAYOUN; DE LIBERA, 1991; MOATE, 2024; OGDEN, 2022; BAZÁN, 1981; CORY, 2015; CONNOLLY, 2007.

⁹ “E aquilo que está em potência é anterior no tempo em um indivíduo, ao passo que, em geral, não é [anterior] nem mesmo no tempo. Nem ele, às vezes, entende e, às vezes, não entende. E, quando é separado, é apenas o que é, e somente isso é eternamente imortal. Não nos lembramos, porque isso não é passível, ao passo que o intelecto passível é corruptível, e sem isto nada é entendido.” (ARISTÓTELES, *De anima*, l.III, cap.6, 430a20-25 *apud* AVERRÓIS, l.III, com. 20, 355).

ele quis dizer: e quando é separado deste modo, só deste modo é que não é mortal, e não enquanto é tomado em referência ao indivíduo. A sua passagem em que disse “e não nos lembramos, etc.” estará de acordo com o seu sentido literal. Pois, contra essa opinião, ao fim, surge uma questão. Com efeito, quem pergunta dirá: uma vez que os inteligíveis comuns não são geráveis nem corruptíveis desse modo, por que não nos lembramos, depois da morte, de nenhum dos conhecimentos tidos nesta vida? Dir-se-á, para resolver isto: porque a reminiscência se dá em virtude das potências apreensivas passíveis, a saber, [das potências] materiais [...] Ele entendeu aqui por intelecto passível as formas da imaginação enquanto a potência cogitativa própria dos seres humanos atua sobre elas. Pois essa potência é uma espécie de razão, e sua atividade nada mais é do que colocar a intenção da forma imaginada em sua individualidade na memória, ou discerni-la do [indivíduo] na concepção e na imaginação. E é evidente que o intelecto que é chamado material recebe as intenções imaginadas após esse discernimento. (AVERRÓIS. I.III. com. 20, 2009. p. 357-358).

Esse fragmento será analisado à luz das considerações de Taylor (1998) que tratou sobre o tema da imortalidade pessoal na psicologia filosófica de Averróis. Sabe-se que o filósofo de Córdoba, no trecho citado, propõe uma interpretação sobre o núcleo do *De anima*, I.III que versa sobre a distinção entre intelecto agente e intelecto material e, correlatamente, o problema da não lembrança pós-morte. Sobre a temática da imortalidade nas obras de Averróis, Taylor estabelece como princípio que, se se pretende identificar o que Comentador oferece como tese filosoficamente demonstrável acerca da *vida futura* e *imortalidade*, é necessário privilegiar as obras propriamente filosóficas, em especial o *Grande Comentário*, e não enunciados de caráter predominantemente dialéticos ou persuasivo como os escritos jurídicos e teológicos.¹⁰ Neste sentido, ainda que Averróis afirme, em outros contextos, que a alma é imortal e que a doutrina da vida futura tem função ética e político-pedagógica, Taylor indica para o fato de que esse tipo de afirmação não constitui, ali, uma prova demonstrativa — e que o próprio Averróis remete o leitor às obras de demonstração quando se busca demonstração estrita¹¹.

¹⁰ Taylor (1998) contrapõe as obras técnicas de Averróis, sobretudo o *Grande Comentário*, aos escritos jurídico-teológicos, nos quais as teses sobre “vida futura” (*al-ma’ad*) e “imortalidade” aparecem predominantemente em contexto dialético e persuasivo. Entre esses escritos, Taylor menciona explicitamente o *Fasl al-Maqal (Decisive Treatise)*, ressaltando tratar-se de uma “obra de lei” e, portanto, dirigida ao dialético, bem como a *Damima* (apêndice ao *Fasl*) e um excerto do *Kitab al-Kashf fi al-manābij al-adilla*, ambos incluídos na edição de G. F. Hourani (1959); além disso, recorre ao *Tabafut al-tabafut (Incoherence of the Incoherence)*, no qual Averróis reconhece que o que ali oferece é persuasivo, não “prova técnica demonstrativa”, remetendo o leitor aos “livros de demonstração”, isto é, às obras filosóficas, para o tratamento demonstrativo do tema (cf. TAYLOR, 2007, p. 87–90).

¹¹ Para Taylor (1998), a leitura de Ovey N. Mohammed (1984) sobre o tema da imortalidade ser demonstradas filosoficamente incorre em um desvio, pois ele pretende reconstruir, a partir do *Grande Comentário*, uma doutrina averroísta de vida futura compatível com a escatologia islâmica, incluindo a ideia de um corpo de ressurreição e de uma vida eterna pessoal, mas, para fazê-lo, introduz como premissas constitutivas elementos que pertencem ao campo dialético e persuasivo — ou a escritos não filosóficos — e não ao regime demonstrativo que governa o comentário filosófico. Além disso, Taylor acusa Mohammed de sustentar nexos causais indevidos, isto é, inferir dependência genética ou fundacional entre teses filosóficas do comentário e doutrinas corânicas apenas porque tratam de temas afins, quando tal coincidência temática não autoriza concluir que o argumento demonstrativo do *Grande Comentário* esteja fundado em pressupostos de revelação. O resultado, segundo Taylor, é que a vida futura pessoal só aparece na reconstrução de Mohammed mediante importação externa, por exemplo, a partir do *Tabafut al-tabafut (Incoherence of the Incoherence)* ao passo que, no interior da psicologia madura do *Grande Comentário*, a estrutura do intelecto (agente e material) e a perecibilidade das potências internas individuais excluem a subsistência pós-morte de almas particulares: no máximo, haveria uma vida futura da espécie humana, mas não há lugar para imortalidade pessoal.

Voltando à análise da citação acima, se no contexto do aristotelismo, o que é conhecido inteligivelmente é sempre um universal, então o receptáculo desse universal não pode nunca ser um princípio material individual, porque a recepção em um sujeito individual e material implicaria a particularização do recebido, com isso, Taylor (1998, p94-95) sintetiza Averróis neste ponto nos seguintes termos: “os inteligíveis em ato, enquanto são inteligíveis em ato, não podem ser recebidos no ser humano particular; antes, o que pode ser recebido é uma imagem”. É é nesse contato que se destaca a comparação, no próprio excerto, da distinção entre intelecto agente e material, pois a comparação sempre é entre dois princípios que partilham certas disposições - separação, impassibilidade, não mistura -, mas exercem papéis distintos - o agente como atualização, o material como recipiente dos inteligíveis em ato, diferentemente das operações e estatuto metafísico das atividades epistêmicas no homem.

A consequência imediata é que a doutrina averroísta do intelecto não pode ser compreendida sem a distinção entre a ordem do inteligível em ato no intelecto material separado e a ordem das imagens e das operações psíquicas individuais. Isto indica que o intelecto e inteligíveis designam primariamente os inteligíveis em ato existentes no intelecto material separado, com natureza eterna, ao passo que esses mesmos inteligíveis têm no indivíduo, uma natureza gerável e corruptível enquanto presentes no intelecto passivo ou passível¹², isto é, no âmbito imaginativo humano. Essa duplicidade, por sua vez, já antecipa o sentido do trecho do excerto que condiciona a não mortalidade à consideração do intelecto sem referência ao indivíduo. É é nesse ponto que a passagem do fragmento sobre o intelecto que “sempre entende” quando “tomado sem qualificação” deve ser lido como uma distinção entre o modo de ser e operar do intelecto enquanto separado e o modo sob o qual o mesmo princípio aparecer “em referências ao indivíduo”, isto é, na medida em que o conhecer humano, de fato, se efetiva mediante imagens e operações das faculdades internas. Assim, a função dessas faculdades é ser condição de possibilidade do acesso humano aos inteligíveis e, com isso, a articulação do conhecer no indivíduo depender de uma economia psíquica em que o pensar no sentido ordinário envolve imagens; e o que pensa com imagens, nos indivíduos, é a potência cogitativa, uma das faculdades internas¹³.

Essa mediação permite compreender por que Averróis insiste que a frase aristotélica “quando ele é separado, é apenas o que é, não mortal” vale somente neste modo, isto é, não enquanto tomado em referência ao indivíduo. Esse é um aspecto normativo para a discussão sobre a imortalidade pessoal. do fato de que os inteligíveis em ato são imortais no intelecto material, não se segue que os inteligíveis enquanto presentes nas almas dos seres humanos sejam imortais. Por conseguinte, não se pode concluir, nesse plano, que a alma humana, como princípio individual, seja

¹² Em Averróis, o *intelecto passível* ou *passivo* não designa o intelecto material separado, mas o nível interno corpóreo ligado às formas da imaginação sob a ação da cogitativa. No *Grande Comentário*, ele o explica como sendo “as formas da imaginação na medida em que a potência cogitativa própria do homem atua sobre elas” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). Sua função é preparatória: “sua atividade consiste em colocar a intenção [...] na memória ou discerni-la” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). Por isso, Averróis o toma como condição necessária do inteligir humano no estado presente: “sem a imaginativa e a cogitativa, o intelecto chamado material nada entende” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359). E, justamente por pertencer a esse circuito orgânico de imaginação–cogitativa–memória, ele é dito “corruptível”: “o intelecto passível é corruptível” (AVERRÓIS, l. III, com. 20, 2009, p. 359).

¹³ “[...] as imagens — ou os inteligíveis especulativos enquanto presentes no ser humano individual — parecem ser sinais dos inteligíveis especulativos eternos no Intelecto Material separado, pois os inteligíveis especulativos eternos em ato não poderiam existir na potência intelectual particular do ser humano particular. A potência no ser humano individual em virtude da qual alguém “pensa” ou “entende”, nos sentidos comuns desses termos, usando imagens, é a potência cogitativa, um dos chamados “sentidos internos”” (TAYLOR, 1998, p.95-96).

imortal. A não mortalidade é, portanto, atributo do princípio separado, não da continuidade psicológica individual¹⁴.

Assim, segundo Taylor (1998), da leitura não somente do fragmento, mas do conjunto do *Grande Comentário* não haveria espaço para uma teoria da imortalidade pessoal entendida como continuidade do indivíduo após a morte, ao menos não com base em prova demonstrativa. O máximo que se obtém, nesse aspecto, é uma vida futura do ponto de vista da espécie humana, vinculadas à atividade eterna do intelecto especulativo enquanto ato do intelecto material e, por conseguinte, à permanência dos inteligíveis em ato nesse sujeito separado e imortal, mas não à sobrevivência psíquica individual com memória identidade e subsistência. Há, portanto, uma fundamentação filosófica da negação da imortalidade individual e a afirmação necessária da imortalidade do intelecto separado e do seu conteúdo inteligível em ato.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO-TEÓRICO DA QUERELA SOBRE A IMORTALIDADE DA ALMA NO RENASCIMENTO ITALIANO DOS SÉCS. XV-XVI

A querela italiana do século XV-XVI sobre a imortalidade da alma¹⁵ nasce menos como um embate entre teologia e filosofia do que como uma disputa interpretativa sistemática acerca de qual exegese de Aristóteles deveria ser tida por autêntica. As passagens do *De anima* e de outros

¹⁴ Nesse quadro averroísta, a psicologia individual humana é sobretudo composta pelos sentidos internos e sua hierarquia: senso comum, imaginação, cogitativa e memória, em ordem de espiritualidade ascendente, ou seja, da menor para a maior imaterialidade e universalidade de operação, mas ainda situadas no gênero das potências cuja existência está no corpo. Assim, Averróis identifica o chamado *intelecto passível* com as formas da imaginação enquanto a cogitativa atua sobre elas; a cogitativa é uma espécie de razão em sua função discriminativa e ordenadora, porém, permanece facultade orgânica. A cogitativa não é o intelecto material nem o intelecto em ato; é uma potência material particular, com órgão determinado. Averróis localiza-o na “câmara média do cérebro”. Ela não compõe inteligíveis singulares, isso cabe ao intelecto material, mas distingue instâncias individuais e as apresenta como se estivessem na sensação; e é nesse nível que Aristóteles teria chamado tal potência de *intelecto passível*, dizendo-a gerável e corruptível. Logo, a convergência com o a citação acima é direta: a individuação do conteúdo pensado e a fixação memorial pertencem ao complexo imaginação–cogitativa–memória, não ao intelecto separado; por isso, sem essa potência e sem a imaginativa, o intelecto material nada entende (Cf. TAYLOR, 1998).

¹⁵ As principais fontes primárias do debate italiano quinhentista são as seguintes: POMPONAZZI, Pietro. *Tractatus de immortalitate animae* (Bologna, 1516); *Apologia* (1518); *Defensorium adversus Augustinum Niphum* (1519); CONTARINI, Gasparo. *De immortalitate animae* (c. 1517–1518). Ed. crítica: Paul Richard BLUM (ed.). Nordhausen: Bautz, 2020; NIFO, Agostino. *De intellectu* (1503). Ed. moderna: Leen SPRUIT (ed.), Leiden–Boston: Brill, 2011; NIFO, Agostino. *De immortalitate animae, libellus* (Veneza, 1518; repr. com *De intellectu* em 1527). Veneza: herdeiros de Octaviano Scotto, 1527; JAVELLI (Iavelli), Crisostomo (O.P.). *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium* (1519). Texto de refutação a Pomponazzi, anexado no *Defensorium* (1519) e desdobrado em *Tractatus de animae humanae indeficientia* (1536); SPINA, Bartolomeo (O.P.). *Flagellum in Pomponatium* (c. 1518–1519); *Opuscula* (1519); CAJETANUS (Tommaso de Vio, O.P.). *Commentaria in De anima Aristotelis*. Roma: Institutum Anglicum, 1938; LEÃO X, Papa. *Apostolici regiminis* (Decreto sobre a imortalidade da alma), Concílio de Latrão V, sessão de 19 dez. 1513. (Edição/compilação moderna em *The Voice of the Church Through the Ages*). Indicam-se algumas fontes da tradição de comentadores sobre o tema: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman (org.). *The Renaissance Philosophy of Man: Selections in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948; GILSON, Étienne. Autour de Pomponazzi: problématique de l’immortalité de l’âme en Italie au début du XVIe siècle. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, v. 28, p. 163-279, 1961; KRISTELLER, Paul Oskar. *Medieval Aspects of Renaissance Learning: Three Essays*. Ed. e trad. Edward P. Mahoney. Durham: Duke University Press, 1974.

tratados aristotélicos, lidas em cotejo com a tradição dos comentadores, ofereceram enunciados que se prestaram a direções interpretativas divergentes.

Não surpreende, portanto, que medievais e renascentistas encontraram, em Aristóteles, apoio textual para conclusões incompatíveis entre si, consoante se tomasse Alexandre de Afrodísias, Averróis ou Tomás de Aquino por guia exegético. Inserida num ambiente universitário italiano em que a filosofia era propedêutica à medicina e com frágil peso institucional das faculdades de teologia, a psicologia — entendida como parte da filosofia natural — ela assumiu um traço metodológico intencionalmente secular, o que adensou a convicção de que a questão sobre a imortalidade devia ser tratada em regime de estrita fidelidade ao método e léxico peripatéticos.

Sob esse pano de fundo, a contenda pode ser descrita como um confronto entre versões do aristotelismo. O vetor aviceniano — decisivo já no século XIII — reforçou uma tendência espiritualista da psicologia e forneceu uma dupla linha probatória para a imortalidade da alma: a indicação de operações anímicas independentes do corpo e o apelo ao *desiderium naturalis beatitudinis*. Essa matriz doutrinal, ainda que anterior ao cenário da Universidade de Pádua do Quinhentos, continuou a informar a gramática dos argumentos em disputa. Em contraste, a vertente averroísta¹⁶, muito difundida no ambiente universitário italiano, sustentava, com variantes, a imaterialidade do intelecto e sua unicidade numérica, com a conseqüente impessoalidade do intelecto possível: a alma intelectiva, uma e imortal, distinguir-se-ia realmente da alma sensitiva e vegetativa, múltipla e corruptível. Daí a leitura, reputada por muitos a de Aristóteles, segundo a qual a espécie humana participa de um intelecto único e imperecível, ao passo que a vida psíquica ligada aos órgãos é perecível. Na linha tomista, com vários autores defensores no contexto paduano, Tomás de Aquino propôs uma tentativa filosófica e teológica de salvaguardar a unidade substancial do composto e a subsistência pessoal da alma após a morte, em sentido *pessoal, natural e demonstrável* - isto é, com pretensão de prova filosófica¹⁷. Um quarto polo, o alexandrista¹⁸, privilegiou a leitura naturalista e biológica do intelecto, entendendo-o como potência formal que nasce e perece com a mistura

¹⁶ “Contarini apresenta-se [...] como antigo aluno e discípulo de Pomponazzi na Universidade de Pádua. Seu testemunho sobre aqueles anos de estudo confirma aquilo que, aliás, já se sabe acerca da preponderância da doutrina de Averróis, nessa época, nessa universidade, a mais celebrada da Itália. O Comentador ali reinava: todos se inclinavam diante de sua autoridade e recebiam suas palavras como outros tantos oráculos. Sua doutrina mais célebre era a da unidade do intelecto; e quem pensasse de outro modo passava por indigno do nome de peripatético e mesmo do de filósofo” (GILSON, 1961, p. 222).

¹⁷ “Deve-se observar que, a partir de meados do século XV, um arranjo especial tornou possível à Universidade de Pádua oferecer dois cursos de metafísica e dois cursos de teologia, um *in via sancti Thomae*, outro *in via Scoti*, em conformidade com o sistema paduano de cátedras concorrentes. O curso *in via Thomae* era sempre ministrado por um dominicano, e o curso *in via Scoti* por um franciscano. Devemos ainda notar que, em Pádua, durante a segunda metade do século XV, o curso de teologia foi ministrado várias vezes por um dominicano, o qual era obrigado, segundo uma cláusula explícita, a apoiar-se nos textos de São Tomás. [...] Ao ensino deve-se acrescentar a leitura como meio importante pelo qual a influência de São Tomás se difundiu no meio do Renascimento italiano” (KRISTELLER, 1974, p.47-48).

¹⁸ Em Pádua, o alexandrismo designa a leitura naturalista do *De anima* que, seguindo Alexandre de Afrodísias, entende a alma intelectiva como forma material do composto, multiplicada segundo os indivíduos e sujeita à geração e corrupção com a dissolução da mistura corpórea, razão pela qual não há imortalidade pessoal segundo a natureza. Essa via foi assumida, com nuances, por Pomponazzi, e de modo explícito *ad mentem Aristóteles*, por Jacopo Zabarella. No último quartel do Quinhentos foi confirmada por Simone Porzio e Giulio Castellani e no Seiscentos encontrou em Cesare Cremona seu defensor mais visado pela Inquisição. “Contarini [...] estava convencido de que Aristóteles acreditava em um Intelecto único e imortal. Incapaz de aceitar tal posição e, como todos os paduanos que sustentavam que a teoria tomista da criação especial violava os princípios da razão natural, ele julgou “a opinião de Alexandre de Afrodísias preferível a todas as outras”. Confrontado com a escolha entre uma imortalidade impessoal da alma e uma mortalidade pessoal, como muitos paduanos daquele tempo ele tomou o partido da individualidade humana e juntou-se aos *sectatores Alexandri*. Pois Alexandre figurara em todas as discussões averroístas, desde Siger de Brabante e João de Jandun, como o contraponto a Averróis. Ele foi o aristotélico com uma interpretação naturalista e biológica da mente humana” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.266).

corpórea e cuja multiplicação se dá com a multiplicação dos indivíduos. Não há, aqui, imortalidade pessoal, mas mortalidade segundo a natureza do intelecto humano. Essa via foi assumida, no próprio ambiente da universidade de Pádua, por autores que preferiram “a seita de Alexandre” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.266), em franca oposição ao averroísmo dominante. Por fim, o escotismo interveio tanto com forma institucional¹⁹, nem sempre prestigiada em Pádua, quanto como tese de princípio. Como se sabe, Duns Scotus reputa inconclusivos os argumentos filosóficos tradicionais a favor da imortalidade, remetendo a certeza da vida eterna ao âmbito da fé revelada — uma postura que, metodologicamente, delimita o alcance dos recursos aristotélicos nessa matéria.

Não surpreende que muitos autores do sécs. XV-XVI tratassem a solução tomista como uma exegese de Aristóteles a ser defendida contra leituras adversas. O dominicano Bartolomeo Spina, por exemplo, moveu polêmicas contra Tommaso de Vio, contra o próprio *De immortalitate* e conta a *Apologia* de Pomponazzi, erigindo na sua obra *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae*²⁰ a tese de que a leitura tomista preserva devidamente a doutrina do Estagirita sobre a imortalidade. Em outros quadrantes do mesmo debate, Agostinho Nifo²¹ insistiu que o pensamento de Aristóteles corrobora a imortalidade e rejeitou explicitamente a admissão de dupla verdade distintas e separadas entre filosofia e teologia - sinal de que a disputa se tratava no terreno da exegese filosófica, e não por capitulação fideísta. Mesmo autores críticos do tomismo, como Pomponazzi, ancoram-se em um critério metodológico análogo: o ponto de vista do filósofo deve

¹⁹ No horizonte paduano, o escotismo comparece como presença institucional discreta e como posição metodológica de princípio: por um lado, havia ensino regular da tradição de João Duns Escoto em Pádua (o nome de Trombetta, rival de Tommaso de Vio, é frequentemente citado como indicio desse polo), ainda que, no balanço de forças local, os “teólogos escotistas” tivessem pouca relevância intelectual frente ao averroísmo dominante; por outro, a marca doutrinária específica é o ceticismo quanto à demonstrabilidade filosófica estrita da imortalidade da alma. Assim, ao invés da via tomista de demonstração *per rationes naturales*, Duns Scotus tendia a considerar a imortalidade como “altamente provável” do ponto de vista filosófico, mas não propriamente demonstrada, remetendo a certeza à fé revelada (cf. GILSON, 1961, p.166; KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265)

²⁰ Em Pádua no início do século XVI, Tommaso de Vio (Cajetano) e Bartolomeo Spina representaram vias internas à tradição dominicana que divergiam precisamente sobre a exegese aristotélica da imortalidade. Em 1510, no comentário ao *De anima*, Cajetano parte do princípio de que, se não há pensamento sem *phantasmata*, então não há pensamento sem corpo; logo, o intelecto não é separável *ad mentem Aristotelis*, e a imortalidade pessoal não é demonstrável pela filosofia natural aristotélica. Propõe, em alternativa, uma demonstração de cunho platônico. Por isso, faz do critério de separação não a ausência de órgão, como em Tomás, mas a independência quanto aos *phantasmata*; dada a cláusula *non sine phantasmate*, a separabilidade parecer-lhe-ia impossível (cf. GILSON, 1961, p.180-181) — uma leitura de matriz alexandrina que o aproximava, metodologicamente, de conclusões depois tornadas célebres por Pomponazzi. Coerentemente com esse recorte, Cajetano votou contra a imposição conciliar de que filósofos demonstrassem a ortodoxia (Latrão V), defendendo que a defesa da fé compete à teologia e que a filosofia deve buscar a verdade sem constrangimentos extrínsecos (cf. GILSON, 1961, p.206). Spina reage em dois frentes — contra Cajetano e contra Pomponazzi — por meio de um *Propugnaculum Aristotelis* e, sobretudo, da *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium* (1519) (cf. KRISTELLER, 1974, p.107). O alvo imediato é restabelecer, contra Cajetano, a leitura tomista do *De anima* como exegese correta de Aristóteles e, com ela, a demonstrabilidade filosófica da imortalidade pessoal; Spina chega a responsabilizar Cajetano por abrir caminho às teses de Pomponazzi. Do ponto de vista argumentativo, Spina adota o núcleo do tomismo: distingue necessidade do corpo como objeto (os *phantasmata* fornecem a matéria cognoscível) e necessidade do corpo como sujeito (órgão ou sujeito no qual a potência reside). O intelecto, embora inicie *ex phantasmatis*, transcende as imagens ao formar universais (*verbum mentis*), não residindo no corpo como em sujeito; por isso, é imaterial e subsistente, e a sua dependência objetiva não compromete a imortalidade.

²¹ Agostino Nifo (1469–1538), antigo filósofo paduano e rival direto de Pomponazzi, intervém no *affaire* precisamente como exegeta “peripatético” que busca mostrar a compatibilidade entre Aristóteles e a tese da imortalidade pessoal, recusando, por princípio, qualquer “dupla verdade” que apartasse filosofia e teologia (cf. GILSON, 1961, p.243). Em seu *De immortalitate animae libellus* (1518), ele acusa Pomponazzi de ser mau leitor do *De anima* e de confundir sistematicamente os grandes comentadores (Temístio, Averróis, João de Jandun), e afirma que a correta interpretação de Aristóteles não conduz ao mortalismo; ao contrário, a esfera da fé não carece de fundamento “físico” e aristotélico, razão pela qual não há necessidade de postular verdades paralelas e inconciliáveis. Metodologicamente, ele distingue o intelecto em si e o intelecto unido ao corpo, para defender a possibilidade de operação *sine organo* no estado separado.

ser aristotélico, razão pela qual a avaliação de qualquer argumento passa por sua compatibilidade com o *corpus* peripatético e seus comentadores.

O papel de Pádua nesse cenário é estrutural. No último quartel do Quatrocentos e no início do Quinhentos, a Universidade de Pádua, sobretudo, configurou-se como centro acadêmico do aristotelismo latino, em especial nas versões averroístas. A influência de Nicoletto Vernia²², que ocupou a cátedra de Pádua entre 1468 e 1499, foi tal que “quase toda Itália foi convertida ao erro” (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265) - exagero polêmico que ilustra, contudo, a hegemonia de Vernia naquele contexto. Esse predomínio suscitou antagonismos com os escotistas, de pouco peso intelectual em Pádua, e alimentou uma atmosfera de debates regulada inclusive pelo édito episcopal de 1489²³, visando conter posições sobre o intelecto e a imortalidade da alma que contrariasse as determinações eclesiais. É nesse mesmo ambiente que amadurece a controvérsia da *dupla verdade*²⁴, rótulo sob o qual se acusava certos aristotélicos de manterem, em filosofia, conclusões contrárias à fé. A própria discussão, porém, mostra-se mais sutil. Agostinho Nifo, recusa a tese de duas verdades separadas e Pomponazzi, ao qual esta etiqueta foi frequentemente colada, fala antes em um problema neutro e, depois, em impossibilidade de demonstração racional — mantendo a imortalidade como artigo de fé, mas negando-lhe prova filosófica. Trata-se, pois, não de duplicação ontológica da verdade, e sim de distinção de esferas e método: *fides* e *philosophia*, sob o olhar vigilante de um magistério que, no V Concílio de Latrão (1512-1517)²⁵, sentiu a

²² Nicoletto Vernia (1420–1499) foi, inicialmente, o principal expoente do averroísmo em Pádua, defendendo com vigor a unidade numérica do intelecto possível (monopsiquismo) e, correlativamente, a impessoalidade do ato de conhecer (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.265). Em 1489, o bispo de Pádua interditou as disputas públicas sobre a unidade do intelecto; esse ato disciplinar precipitou a revisão doutrinal de Vernia: do averroísmo literalista passou à consulta sistemática dos comentadores gregos, rechaçou Averróis como intérprete de Aristóteles e, em escritos tardios, sustentou ser filosoficamente demonstrável a imortalidade pessoal (KRISTELLER; RANDALL, 1948, p.259).

²³ “[...] Em Pádua, na primavera de 1489, quando o novo bispo, Pietro Barozzi, alarmado com o clamor das disputas em torno da unidade do intelecto, de acordo com o inquisidor frei Martino da Lendinara, proibiu toda discussão pública sobre esse assunto, sob pena de excomunhão. No decreto de 6 de maio daquele ano afirma-se justamente que aqueles que mais se agitavam em favor da unidade do intelecto eram movidos por motivos práticos de libertinagem: “E, por fim, estimando que aqueles que disputam acerca da unidade do intelecto disputam sobretudo por esta razão: que, suprimidos assim tanto os prêmios das virtudes quanto, de fato, os castigos dos vícios, julgam poder cometer com maior liberdade os mais graves delitos; ordenamos que nenhum de vós, sob pena de excomunhão *latae sententiae*, na qual incorreréis se procederdes em contrário, ouse ou presuma disputar publicamente acerca da unidade do intelecto, sob qualquer pretexto que se busque” (NARDI, 1958, p.155).

²⁴ “[...] tornou-se inevitável e fatal o conflito entre as duas filosofias: a nova filosofia cristã e a antiga filosofia grega, a *theologia* e a *philosophia*. A esse conflito histórico se vincula a nomeada “doutrina da dupla verdade”, tal como se afirmou na consciência dos escolásticos. [...] Dos quais — excetuados os poucos que se obstinaram em fechar as portas ao novo pensamento greco-arábico — quase todos sentiram esse conflito. Mas, enquanto a maior parte procurou de algum modo resolvê-lo, subordinando a ciência à fé, para utilizar em favor desta o precioso material científico que era oferecido e já não podia ser razoavelmente desconsiderado, outros, saídos da Faculdade de Artes e que, pela índole de seus estudos, não se ocupavam de teologia, colocavam e resolviam os problemas científicos e filosóficos no âmbito e em conformidade com o pensamento greco-arábico. Com isso, eles não pretendiam [...] que a sua solução desses problemas fosse absolutamente verdadeira; contentavam-se, porém, em afirmar que ela era verdadeira no âmbito do pensamento greco-arábico, isto é, necessária, postos os princípios da *philosophia*. Às objeções dos teólogos, respondiam justamente que o juízo por eles expresso valia “*in philosophia*”; em matéria de teologia declaravam-se incompetentes. Mas que, para eles, a da *philosophia* não fosse a verdade absoluta, fica claro pelo acréscimo que faziam: reter, enquanto crentes, o contrário [...]” (NARDI, 1958, p.56).

²⁵ O V Concílio de Latrão (1512–1517), convocado por Júlio II e concluído sob Leão X, realizou doze sessões e funcionou como palco de afirmação do primado pontifício e de ordenação disciplinar e doutrinal às vésperas da Reforma. O ponto nevrálgico para a querela paduana sobre a alma é a sessão VIII (19 dez 1513), quando Leão X promulgou a bula *Apostolici regiminis* — “condenação de toda proposição contrária À verdade da fé cristã iluminada” — que tem como alvo imediato a difusão de teses filosóficas que atribuíam à alma intelectiva mortalidade natural ou unicidade numérica em todos os homens, bem como a pretensão de que tais proposições seriam “verdadeiras ao menos segundo a filosofia”. Contra isso, reafirma o cânone de Vienne segundo o qual a alma racional é *per se et essentialiter* forma do corpo humano e define positivamente sua imortalidade e multiplicação segundo os indivíduos, vinculando tais pontos à inteligibilidade do juízo, das penas e recompensas eternas e da esperança da ressurreição. Ao mesmo

necessidade de definir dogmaticamente a imortalidade ante a expansão da leitura impessoal averroísta²⁶.

Assim, a querela quinhentista italiana é, primariamente, uma disputa de interpretações do aristotelismo, em que o avicenisismo espiritualista, o averroísmo do intelecto único, o tomismo da imortalidade pessoal demonstrável, o alexandrisismo naturalista e o escotismo cético-metodológico sobre a prova filosófica articulam, cada qual, uma gramática própria do que pode ou não pode ser afirmado com rigor peripatético. A centralidade de Pádua, a pressão institucional, de éditos locais ao Concílio de Latrão V, e o esforço de fixar limites entre razão natural e fé explicam tanto a violência das polêmicas quanto a fineza com que os principais protagonistas ergueram seus critérios de leitura de Aristóteles — critérios, no limite, que definem os contornos do que conta como ciência da alma na renascença italiana.

2.1 A crítica de Pomponazzi

A figura de Pomponazzi frequentemente tomada como emblema do naturalismo aristotélico renascentista, explicita a lógica interna dessa querela. Por um lado, combate frontalmente o monopsiquismo averroísta, reputado como “incompreensível, absurda e inteiramente estranha a Aristóteles” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.9). Por outro, depõe contra a tese tomista de uma separabilidade substancial do intelecto, oferecendo em seu lugar uma leitura funcional do conhecer, pois o intelecto humano, modo médio²⁷, entre o sensível e o separável, precisa do corpo e, por isso, não autoriza, segundo o método físico-psicológico, a conclusão de uma subsistência pessoal *ex corpore* demonstrável. Daí a sua famosa fórmula segundo a qual a alma humana é *simpliciter* mortal e apenas *secundum quid* imortal²⁸, ao passo que o estatuto teológico da imortalidade é afirmado como verdade de fé.

No Proêmio e na arquitetura argumentativa do *Tractatus de immortalitate animae* (1516), Pomponazzi delimita os problemas como uma investigação de filosofia natural regida por dois critérios internos e cumulativos. Primeiro, a exigência de “deixar de lado a revelação e o milagre”, isto é, discutir a imortalidade “inteiramente dentro dos limites naturais”²⁹. Segundo, aferir, caso a caso, se a posição examinada é propriamente aristotélica. Esses dois balizadores — autonomia da

tempo, estabelece que a verdade da fé não pode ser contradita por qualquer *verdade* filosófica, proíbe o ensino do contrário e prevê sanções para a obstinação nesses erros. No plano disciplinar, impõe aos docentes de filosofia a obrigação de refutar publicamente conclusões contrárias à fé (mortalidade da alma, monopsiquismo, eternidade do mundo e afins) e regula a formação clerical, exigindo que o estudo prolongado de filosofia e poesia seja acompanhado de teologia ou cânones, com publicação anual das determinações nas universidades (cf. LEÃO X, 1513).

²⁶ “[...] na sequência do sucesso do averroísmo, o Concílio de Latrão acabara de impor aos mestres cristãos o dever de justificar pela razão todos os dogmas racionalmente justificáveis” (GILSON, 1961, p.233).

²⁷ “[...] o intelecto, que se encontra nesta posição de medianidade entre as formas imateriais e as materiais, não está nem inteiramente no espaço e no tempo, nem totalmente independente do espaço e do tempo. Por isso, sua atividade não é nem completamente universal nem completamente particular, e não está inteiramente submetida ao tempo nem dele inteiramente separada” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.49).

²⁸ “Afirmamos que ela é propriamente e por sua natureza mortal, ao passo que, sob certo aspecto e impropriamente, é imortal” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.43).

²⁹ “[...] antes de tudo, qual é a sua opinião sobre este tema deixando de lado os dados revelados e os milagres e mantendo-se exclusivamente dentro do âmbito natural” (POMPONAZZI, Proêmio, p.4) Ainda: “Mas o instrumento sobre o qual se funda a fé é representado pela Revelação e pela Escritura canônica: por isso a imortalidade da alma deve ser demonstrada [...] por meio delas; toda outra argumentação racional é, ao contrário, estranha [...]” (POMPONAZZI, cap. XV, 1999, p.116).

razão filosófica e conformidade estrita ao *De anima* — são explicitados por ele ao enunciar o escopo do tratado e reaparecem como teste sistemático aplicado às soluções platônica, averroísta e tomista que reconstitui e aos seus próprios passos probatórios, de maneira que qualquer argumento que pretenda demonstrar pela razão a imortalidade da alma deve satisfazê-lo simultaneamente. Ao primeiro critério corresponde a separação de esferas entre filosofia e teologia e a suspensão programática de premissas reveladas. Ao segundo, uma leitura aristotelizante que rechaça as interpretações que, por conciliação teológica, excedam ou distorçam a letra do Estagirita.

2.1.1 As reformulações lógicas e a crítica naturalista

No *Tractatus* Pomponazzi reconstrói o problema sobre a mortalidade e imortalidade da alma em forma de disjunção que se pretende exaustiva do ponto de vista das possibilidades lógicas de afirmação: (A) ‘duas naturezas em relação ao homem’ com três variações argumentativas e (B) ‘uma única natureza’ portadora de predicados opostos’, com também três modos de argumento. Sobre (A), distingue-se: (A1) ‘para cada indivíduo, uma natureza imortal e outra mortal’. (A2) ‘uma única natureza intelectual imortal comum às naturezas mortais multiplicadas em cada indivíduo’ — segundo o autor, tese defendida por Averróis. (A3) o inverso: ‘natureza intelectual múltipla e mortal comum’, rejeitada por absurdo. Em (B), ‘quando se admite um só alma’, Pomponazzi enumera: (B1) ‘*simpliciter* imortal e mortal *secundum quid*’ — interpretação atribuída a Tomás de Aquino — e (B2) ‘*simpliciter* mortal e *secundum quid* imortal’ — posição que o próprio Pomponazzi defenderá como sua. Por fim, (B3) ‘*secundum quid* mortal e imortal’, descartada também logicamente. Logo, Tomás e Pomponazzi pertencem, nessa reconstrução, ao modo (B) ‘uma única natureza’, respectivamente (B1) e (B2), enquanto as versões do platonismo e averroísmo representam formas do tipo (A) ‘duas naturezas’ (A1 e A2).

(A) Duas naturezas:³⁰

(A1) Modos com suposição de duas naturezas: alma intelectual imortal e alma vegetativo-sensitiva mortal (platonismo):³¹

³⁰ “[...] duas naturezas distintas [...] poderá ser entendida segundo três interpretações: ou haverá [(A1)] um número de naturezas mortais e imortais equivalentes ao número dos homens — de modo que, em Sócrates, haverá uma natureza imortal e uma ou duas naturezas mortais, e assim nos demais homens, de tal maneira que cada um tenha uma natureza mortal própria e uma natureza imortal própria; [(A2)] ou se admitirá uma única natureza imortal em todos os homens, enquanto as naturezas mortais estarão distribuídas e multiplicadas em cada homem; ou, ao contrário, [(A3)] se admitirá uma natureza imortal multiplicada e uma natureza mortal comum a todos” (POMPONAZZI, cap. II, 1999, p.7).

³¹ Pomponazzi, neste ponto, seguirá a crítica de Tomás de Aquino à antropologia platônica: “Com efeito, alguns sustentaram que a alma se relaciona com o corpo como o motor se relaciona com o movido, mais do que como a forma com a matéria. Esta pareceria ser a opinião de Platão no *Alcíbiades Primeiro*, onde diz que o homem é uma alma que se serve do corpo [...] Outros, porém, sustentaram o contrário, porque afirmaram que a alma está em relação com o homem como a forma com a matéria, e não somente como o motor com o movido; e que, aliás, seria mais correto dizer que o homem é composto de alma e de corpo do que defini-lo como uma alma que se serve do corpo” (POMPONAZZI, cap. V, 1999, p.23). E prossegue na crítica: “Esta interpretação, em ambas as suas articulações, é refutada pelo divino Tomás na primeira parte da *Suma* e em muitos outros lugares — e, a meu ver, de modo exaustivo e claro. Pois, se o homem não fosse composto de alma intelectual e corpo como de matéria e forma, mas como de motor e movido, então alma e corpo não teriam maior unidade do que a que têm os bois e o carro. Além disso, daí se seguiriam muitos outros inconvenientes, que Tomás enumera” (POMPONAZZI, cap. VI, 1999, p.23-24).

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

- a. Imortalidade da alma intelectual:³²
 - P1. Toda potência cuja operação é imaterial é subsistente e incorruptível
 - P2. A alma intelectual exercer operação imaterial
 - C. A alma intelectual é subsistente e incorruptível

- b. Corrupção da alma vegetativo-sensitiva³³
 - P1. Toda forma que depende de órgão corpóreo para operar corrompe-se.
 - P1. A alma sensitiva depende de órgão para operar
 - C. A alma sensitiva é corruptível

- (A2) Intelecto único e imortal e almas vegetativo-sensíveis mortais (averroísmo):³⁴
 - a. Unidade e imortalidade do intelecto:
 - P1. O que é forma separada não se multiplica segundo a matéria e é incorruptível
 - P2. O intelecto é forma separada
 - C. O intelecto é único e imortal

 - b. Multiplicação e corrupção do vegetativo-sensitivo:
 - P1. As formas que informam compostos materiais multiplicam-se conforme os indivíduos e corrompem-se com eles
 - P2. A alma sensitiva informa o composto humano
 - C. As almas sensíveis são múltiplas e corruptíveis

- (A3) Alma vegetativa una:
 - a. Rejeitada por redução ao absurdo:
 - P1. A forma sensitiva, por definição, informa um corpo orgânico e, por isso, multiplica-se segundo os indivíduos
 - P2. Se fosse uma em um conjunto de indivíduos, a mesma forma existiria inteira em muitos corpos

³² “[...] todos os defensores da imortalidade [...] da alma humana afirmam que ela, pelo fato de ser de natureza imaterial, é uma substância determinada, subsistente por si mesma.” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.50).

³³ “[...] visto que [a alma] é a mais baixa das substâncias abstratas, além desse modo de ser, possui também outro: com efeito, pode também ser aquilo graças ao qual algo existe. Por isso, pode verdadeiramente também ser forma do corpo e, por sua imperfeição, ser numerada segundo o número dos corpos; e assume todas as faculdades próprias da alma sensitiva e vegetativa, exercendo-as em união com um órgão, e, nesse sentido, torna-se passível de morte. (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.50).

³⁴ Objeto de análise do próximo subtópico.

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
JANUNZI NETO, Antonio

C. Impossível, pois é uma contradição da definição.

(B) Uma natureza:³⁵

(B1) Alma intelectual *simpliciter* imortal e *secundum quid* mortal (Tomás de Aquino):³⁶

a. Subsistência e imortalidade *simpliciter* da alma:

P1. Tudo cujo ato próprio se exerce sem órgão é subsistente *per se* e incorruptível

P2. O ato intelectual exerce-se sem órgão

C. A alma intelectual é subsistente e imortal *simpliciter*

b. Mortalidade *secundum quid* quanto ao composto:

P1. O que é forma do corpo o é também das operações orgânicas e, dissolvido o composto, cessam-lhe tais operações

P2. A alma humana é também forma das operações vegetativo-sensitivas

C. *Secundum quid*, quanto ao composto e suas operações, é mortal

(B2) Alma *simpliciter* mortal e *secundum quid* imortal (Pomponazzi):³⁷

³⁵ “[...] isto é, que o homem é mortal e imortal graças a uma única e idêntica natureza, como não parece possível que atributos opostos sejam predicados em sentido absoluto de um mesmo sujeito idêntico, será preciso, antes de tudo, excluir a possibilidade de que uma mesma natureza seja mortal e imortal; mas então ela será ou, por sua natureza, imortal e, sob certo aspecto, mortal; ou, ao contrário, por sua natureza, mortal, mas, sob certo aspecto, imortal; ou, enfim, conterá ambos os atributos relativamente, isto é, será, sob certo aspecto, mortal e, sob certo aspecto, imortal” (POMPONAZZI, cap. II, 1999, p.7).

³⁶ Pomponazzi enquadra a via tomista da imortalidade sob a rubrica lógica ‘imortal *simpliciter* e mortal *secundum quid*’, não como terminologia do Aquinate, mas como modo de acomodar sua prova no esquema disjuntivo do *Tractatus*: a alma seria absolutamente incorruptível enquanto princípio de uma operação intelectual sem órgão, e relativamente mortal enquanto forma do corpo e dependente, em certos aspectos, da mediação sensível. A objeção central consiste em negar que da imaterialidade de uma operação se siga, de maneira aristotelicamente legítima e *nos limites da razão natural*, a subsistência e incorruptibilidade *simpliciter* do sujeito, pois a separabilidade exigiria uma operação que não dependesse do corpo nem como sujeito nem como objeto; porém, dado o vínculo funcional do inteligir humano aos *phantasmata*, a distinção tomista entre independência *ut subiecto* e dependência *ut obiecto* torna-se insuficiente como critério de separação substancial. Daí a inversão pomponazziana, “mortal *simpliciter*, imortal *secundum quid*” (B2), e o resultado metodológico de que não haveria, no plano estritamente filosófico, demonstração necessária da imortalidade pessoal, restando, quando muito, uma tese de maior probabilidade e a salvaguarda da fé em nível distinto (cf. POMPONAZZI, cap. VIII, 1999, p.28–42).

³⁷ Pomponazzi sustenta, no capítulo XI do *Tractatus* que está de acordo com a “quinta interpretação, segundo a qual a única essência da alma é mortal e imortal, mas, por sua natureza, mortal e, sob certo aspecto, imortal” (POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.42). E fundamenta do seguinte modo: tendo refutado a hipótese de uma distinção real entre intelectual e sensitivo, resta assumir a interpretação segundo a qual embora “no homem a alma sensitiva é idêntica à intelectual”, ela é “e propriamente mortal, mas sob certo aspecto imortal”. Nesse aspecto, ele declara que “concedemos absolutamente a primeira proposição, isto é, que no homem a alma intelectual e a alma sensitiva se identificam realmente”. O fundamento central da denominação *simpliciter mortalis* é noético-metafísico: o intelecto humano ocupa um grau intermediário de separação da matéria, tal que “é, portanto, inevitável que esse grau intermédio não precise do corpo como sujeito, mas precise dele como objeto. E este é o intelecto humano”. Daí se segue que o

a. Dependência funcional e mortalidade *simpliciter*:

P1. Tudo cujo ato intelectual não se realiza sem as imagens não é absolutamente independente do corpo

P2. O intelecto humano não entende sem as imagens

C. A alma intelectual, enquanto forma do composto e funcionalmente dependente das imagens, é *simpliciter* mortal.

b. Alma *secundum quid* imortal:

P1. O que ocupa um *status* médio entre o material e o imaterial separado participa, quanto ao objeto e à universalidade do conhecer, de um aspecto não-material, embora não possua operação absolutamente separada.

P2. O intelecto é um *medium*: separado quanto ao sujeito, não separado quanto ao objeto, pois depende das imagens

C. É imortal *secundum quid*, quanto ao ato universal, embora *simpliciter* por natureza.

(B3) *simpliciter* mortal e imortal:

a. Rejeitada por violar o princípio de não contradição:

P1. É impossível que a mesma substância seja em igual medida A e não-A, quando há contrários, uma razão deve prevalecer *simpliciter*

P2. A alma mortal e imortal nega a prevalência *simpliciter* de um dos contrários

C. Impossível, pois é uma contradição

2.1.2 A crítica de Pomponazzi a Averróis

Sobre a crítica de Pomponazzi à posição averroísta enquadrada em (A2), a rubrica ‘intelecto único e imortal e almas vegetativo-sensíveis mortais’ funciona menos como reprodução do

pensar humano, embora não seja operação orgânica, não se realiza sem imaginação: “se o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação, é impossível que ele se realize sem o corpo”, e, ainda mais diretamente, “a alma não pensa absolutamente sem uma imagem sensível”. Por isso, Pomponazzi descreve o intelecto como “em posição de medianidade entre as formas imateriais e as materiais”, de modo que “seu pensar realiza-se junto com a duração e o tempo” e ele “não está nem totalmente no espaço e no tempo, nem totalmente independente do espaço e do tempo”. A cláusula *secundum quid immortalis* decorre do que, nesse mesmo regime intermédio, excede o sensível bruto: o intelecto humano, movido pelo phantasma, conhece o universal, mas “contempla o universal no singular”, correspondendo sob um aspecto às substâncias eternas e, sob outro, às potências inferiores. Logo, a imortalidade não é aqui subsistência separada, mas apenas um predicado relativo ao modo de conhecer universal; já a mortalidade é em sentido próprio, porque a inteligência humana não se emancipa do corpo enquanto condição objetiva e temporal do pensar. (cf. POMPONAZZI, cap. IX, 1999, p.42–61).

vocabulário de Averróis do que como classificação lógica imposta pelo próprio *Tractatus*, ao situar o monopsiquismo no ramo *duas naturezas*, isto é, como combinação de uma instância intelectual separada, una e incorruptível, comum a todos, com um conjunto de potências orgânicas múltiplas e corruptíveis, distribuídas segundo os indivíduos. É sob esse enquadramento que o capítulo IV (cf. POMPONAZZI, 1999, p.9-22) se abre com um diagnóstico de recepção, registrando a ampla difusão renascentista da leitura averroísta como se fosse praticamente a interpretação aristotélica dominante, para, em seguida, contestar precisamente esse estatuto, recusando que a doutrina possa reivindicar legitimamente o lugar de exegese fiel de Aristóteles.

O capítulo IV do *Tractatus* é marcado por sua crítica à Averróis e o Mantovano abre o debate a partir de um diagnóstico de recepção, assinalando que a posição atribuída a Averróis se encontra amplamente difundida e, mais ainda, costumava ser tomada como leitura quase consensual do aristotelismo. Esse enunciado inicial não funciona como simples contextualização externa, mas como elementos retórico e metodológico que delimita, desde o primeiro momento, o alvo imediato do capítulo, apontando por contraste deliberado a distinção entre a autoridade quase social da interpretação averroísta no renascimento paduano do século XV, apresentada como corrente reputada aristotelismo, e a avaliação intelectual que Pomponazzi impõe a ela de modo frontal, qualificando-a como estranha a Aristóteles. O tom polêmico, portanto, não é um mero adorno marginal, mas a marca de uma decisão de leitura. Não se trata apenas de discordar de uma tese, mas de contestar o estatuto hermenêutico de uma tradição, isto é, de recusar que uma determinada construção doutrinária possa reivindicar, legitimamente, o lugar de interpretação fiel do texto aristotélico.

Essa abertura, como observa Gallo (2019), deixa transparecer desde logo um duplo registro de crítica que estrutura a discordância de Pomponazzi. Por um lado, há um aspecto exegético, em que a distância entre Aristóteles e Averróis é apresentada como significativa, de tal modo que a doutrina averroísta aparece como um acréscimo interpretativo que ultrapassa o texto comentado e o reconfigura por categorias que não lhe pertencem. Por outro lado, há um aspecto filosófico propriamente dito, no qual a mesma doutrina é julgada não apenas inadequada como leitura de Aristóteles, mas insustentável enquanto posição teórica.

Após o exórdio do capítulo IV, nota-se que Pomponazzi não inicia sua argumentação de refutação contra a posição averroísta considerada em si mesma. Ao contrário, ele declara explicitamente que não pretende oferecer uma argumentação nova contra a tese, preferindo remeter o leitor à refutação já disponível em Tomás de Aquino³⁸. Neste sentido, Pomponazzi pressupõe que a, intitulada por ele, *falsidade* filosófica da doutrina pode ser tomada como já suficientemente discutida no interior da tradição latina, de modo que o capítulo IV do seu *Tractatus* não precisaria repetir, ponto por ponto, um confronto cujo núcleo ele considerada conhecido. Isso desloca o centro de gravidade da crítica, pois ao invés de concentrar esforços na demolição direta de uma tese, Pomponazzi reorienta a investigação para o modo com essa tese reivindica legitimidade a partir de Aristóteles.

Assim, Pomponazzi afirma que irá apresentar apenas algumas considerações destinadas a evidenciar que aquilo que se atribui a Aristóteles sob o nome de Averróis é, em rigor, uma construção interpretativa que não encontra apoio nos textos aristotélicos. A qualificação da leitura averroísta como *invenção* não tem aqui função meramente depreciativa, pois a questão principal é que mesmo supondo, por hipótese, que uma posição possa ser filosoficamente articulada, permanece ainda perguntar se ela pode ser atribuída a Aristóteles sem violentar o texto e a lógica interna da psicologia do Estagirita. O capítulo IV se organiza, portanto, como uma crítica de atribuição e de inteligibilidade exegética. O ponto decisivo não é apenas se a doutrina é verdadeira

³⁸ Pomponazzi menciona o opúsculo de Tomás de Aquino *De unitate intellectus contra Averroistas*.

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi
 JANUNZI NETO, Antonio

ou falsa, mas se ela pode ser sustentada como interpretação do aristotelismo, especialmente quando pretende apresentar-se como leitura autorizada e praticamente consensual.

A leitura proposta por Sellars (2016) ajuda a explicitar o alcance dessa estratégia. Segundo ele, Pomponazzi não se ocupa aqui, de maneira frontal, da tese estrita da unidade do intelecto. Em vez disso, concentra-se no problema mais abrangente da separabilidade do intelecto. Se o capítulo consegue mostrar que Aristóteles não autoriza a separação do intelecto em relação ao corpo, ou que não há, no ato de inteligir, uma operação que dispense a dependência do sensível e do orgânico, então a forma típica de monopsiquismo averroísta perde seu fundamento estrutural. A unidade do intelecto, na economia averroísta, não aparece como tese isolada, mas como consequência de um conjunto de pressupostos sobre a natureza do intelecto e sua independência, como se viu anteriormente. Por isso, ao atacar a separabilidade, Pomponazzi atinge o princípio do qual a unidade depende, realizando uma refutação indireta que é simultaneamente mais ampla e mais bem ajustada ao objetivo declarado do capítulo, a saber, demonstrar que a leitura averroísta constitui uma extrapolação não autorizada do texto aristotélico.

O núcleo argumentativo do capítulo IV se manifesta, desse modo, quando Pomponazzi fixa um critério de separabilidade que funciona como regra de prova para toda a discussão subsequente. Ele formula uma alternativa que obriga o adversário a assumir um ônus preciso. Ou a alma intelectual possui alguma operação inteiramente independente do corpo, de tal modo que, no exercício dessa operação, o corpo não seja requerido nem como sujeito no qual o ato se dá nem como objeto ao qual o ato se ordena, ou então não possui tal operação. A questão não é formulada em termos psicológicos vagos, mas em termos de condições de possibilidade do próprio ato de inteligir. Se existe ao menos um exercício intelectual que prescindir do orgânico tanto na sede do ato quanto no domínio do seu conteúdo, então a separabilidade entre intelecto e composto orgânico pode ser afirmada. Se não existe, a tese de separação perde o seu fundamento, porque todo inteligir permanece intrinsecamente vinculado a condições corpóreas.

Esse critério organiza a estrutura da crítica pomponazziana ao mudar a disputa para a análise do que efetivamente ocorre no conhecer humano. A estratégia consiste em mostrar que o defensor da separação, Averróis ou modalmente Tomás de Aquino, não pode cumprir a exigência estabelecida. A dependência do corpo pode reaparecer de duas maneiras, e basta que ela reapareça em qualquer uma delas para que a separabilidade fique comprometida. Quando o corpo é requerido como sujeito — enquanto é órgão necessário para a operação de uma potência cognitiva anímica —, a operação intelectual não se sustenta por si mesma como atividade de uma substância separada. Quando o corpo é requerido como objeto — enquanto algum órgão, por ser afetado por algo material, oferece à faculdade um objeto cognitivo —, o conteúdo do inteligir permanece amarrado às determinações do sensível, ainda que se tente atribuir ao intelecto um estatuto ontológico distinto. A alternativa pomponazziana, assim, converte o debate numa investigação controlada sobre a relação entre inteligência, suporte e conteúdo, evitando que a separação seja apenas postulada como tese metafísica.

O eixo mais denso do capítulo IV se estabelece quando Pomponazzi organiza sua crítica a partir de uma pequena fórmula aristotélica, cuja eficácia filosófica depende do modo como ela é lida. Sellars (2016) observa que a afirmação de Aristóteles, segundo a qual o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação, adquire, no argumento pomponazziano, a função de verdadeiro pivô interpretativo:

Mas, se também isto [o pensar] se mostrar uma forma de imaginação ou se for impossível sem imaginação, então também requer um corpo como condição de

sua existência. Se houver algum modo de agir ou de ser afetada próprio da alma, a alma será capaz de existência separada; se não houver, sua existência separada é impossível. (ARISTÓTELES, *De anima*, l. I, 403a3-403a25, 1984, p.4).

O que está em jogo aqui é a determinação do vínculo estrutural entre intelectão e condições sensíveis. Se o pensamento, em qualquer de seus modos, conserva uma dependência essencial do *phantasma*, então a tentativa de fundar uma operação intelectual plenamente independente do corpo encontra um limite textual e conceitual no próprio Aristóteles. É precisamente essa dependência que permite a Pomponazzi restringir o campo do debate e, por consequência, enfraquecer a tese de separabilidade que sustenta a leitura averroísta.

Para transformar essa linha aristotélica em argumento, Pomponazzi recorre a uma clarificação lógica atribuída à tradição boeciana³⁹. Ele sustenta que, na avaliação de uma disjuntiva, basta que uma de suas partes seja verdadeira para que o enunciado como um todo seja verdadeiro⁴⁰. Mesmo que se recuse identificar o pensamento com a imaginação, permanece suficiente para o objetivo do capítulo admitir a segunda alternativa, a saber, que o pensamento não ocorre sem imaginação. A partir desse ponto, a dependência do imaginário sensível deixa de ser uma hipótese

³⁹ A fórmula pomponazziana segundo a qual “para estabelecer a verdade de uma disjuntiva, basta que uma só parte seja verdadeira” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17) deve ser entendida como uma operação teórica, e não como observação lateral, pois ela pressupõe um aparato lógico já estabilizado na tradição tardo-antiga e medieval, cujo funcionamento é exposto com precisão no *In Ciceronis Topica* de Boécio, sobretudo no tratamento dos modos inferenciais disjuntivos. Com efeito, ao apresentar o quarto modo, Boécio explicita que, posta uma proposição disjuntiva, “o primeiro membro do enunciado é assumido afirmativamente na premissa menor para que o membro subsequente seja excluído” (BOÉCIO, l.V, 1988, p.139), de tal sorte que a assunção de um disjuntivo opera imediatamente como eliminação do outro, como no exemplo “Ou é dia ou é noite; mas é dia; portanto, não é noite?”. O quinto modo, por sua vez, exprime o movimento correlato, no qual a negação do primeiro membro conduz à afirmação do segundo, preservando a mesma estrutura de exaustividade e exclusão. A força demonstrativa dessas transições, entretanto, não decorre de uma disjunção meramente inclusiva, mas de uma disjunção estrita, cuja necessidade é fundada na ausência de um termo intermediário entre os disjuntivos. Boécio registra, seguindo a motivação atribuída por ele a Cícero, que a necessidade dessas conclusões provém do fato de que “os termos postos na disjunção não parecem admitir um intermediário” (BOÉCIO, l.V, 1988, p.153), e então formula a regra semântica que governa a inferência: “suprimido um dos disjuntivos, conclui-se que o outro é; posto um dos disjuntivos, conclui-se que o outro não é”. Correlativamente, se houver *medium*, a disjunção deixa de ser verdadeira e a conclusão deixa de ser necessária, como no caso de ‘Ou é branco ou é preto’, que é falsa porque algo pode ser vermelho, de modo que a afirmação ou negação de um disjuntivo não fixa o outro. Esse regime é ainda reforçado no aparato de anotação do texto ao explicitar que, para Boécio, em uma disjunção verdadeira não é possível que ambos os disjuntivos sejam verdadeiros e, além disso, tampouco que ambos sejam falsos, radicalizando a condição de exaustividade própria da disjunção estrita. É precisamente esse quadro que dá inteligibilidade ao procedimento de Pomponazzi no capítulo IV do *Tractatus*, pois, diante da disjunção aristotélica “o pensar é imaginação ou não ocorre sem imaginação”, ele pode sustentar que a refutação da tese de separabilidade do intelecto, no interior da *philosophia naturalis*, não exige provar ambos os membros, mas pode operar pela fixação necessária do enunciado disjuntivo mediante a garantia de um dos disjuntivos, sob a pressuposição de exclusão e ausência de intermediário, de modo a estabelecer a dependência constitutiva do inteligir em relação ao *phantasma* e, assim, frustrar a pretensão de uma operação intelectual plenamente independente do corpo.

⁴⁰ “[...] quando duas causas determinam a verdade de algo, se uma delas vem a faltar, mas a outra permanece, esse algo continua ainda verdadeiro; isto é imediatamente evidente, visto que, para estabelecer a verdade de uma disjuntiva, basta que uma única parte seja verdadeira. Mas que o intelecto é inseparável da matéria demonstra-se verdadeiro com base no fato de que ele é imaginação, ou não pode ocorrer sem imaginação, como se lê no Livro I do *De anima*. Assim, se se exclui que ele seja imaginação, demonstra-se, verdadeiro que ele é material, desde que não ocorra sem imaginação. Mas, com base no que Averróis pressupõe, isto é falso porque, segundo ele, o intelecto não poderia ser inseparável sem ser imaginação, visto que as duas alternativas, segundo os seus pressupostos, coincidem. Em consequência, é falsa a opinião que estabelece a coincidência entre o subjetivamente orgânico e o material — e, do mesmo modo, a coincidência entre os seus opostos, isto é, o subjetivamente não orgânico e o imaterial”. (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17).

interpretativa e passa a desempenhar o papel de condição necessária do ato de entender. Com isso, a conclusão que interessa a Pomponazzi pode ser extraída sem que ele precise sustentar uma tese psicológica forte no sentido de reduzir o intelecto à fantasia. O que ele exige é apenas o reconhecimento de um nexo de inseparabilidade funcional, capaz de impedir que o intelecto seja pensado como operação autônoma ao modo de uma substância separada.

É nesse contexto que se entende a crítica dirigida por Pomponazzi à leitura averroísta. Ele acusa o oponente de deformar a estrutura do texto aristotélico ao transformar a disjunção em uma exigência copulativa, como se Aristóteles tivesse querido afirmar simultaneamente que pensar é imaginação e que pensar não se dá sem imaginação. Ao exigir as duas proposições em conjunto, o adversário obteria margem para negar a pertinência da segunda quando a primeira parece absurda, neutralizando assim a força restritiva do “não sem imaginação” de Aristóteles. Pomponazzi, para tornar patente o erro, recorre ao exemplo moral da “*iliberção*”⁴¹, que pode significar avareza ou prodigalidade, e não ambas ao mesmo tempo. A analogia mostra que a estrutura disjuntiva não impõe simultaneidade, mas alternativa, e que a verdade do enunciado não depende de uma conjunção, mas de uma das partes.

A partir dessa correção lógica, Pomponazzi recusa uma consequência típica da interpretação averroísta que ele combate, a saber, a pretensa coincidência entre orgânico e material, de um lado, e entre não orgânico e imaterial, de outro. A crítica atinge aqui um pressuposto do raciocínio que pretende separar o intelecto do corpo. Se se parte da suposição de que tudo o que é orgânico é necessariamente material e, portanto, inferior e incapaz de sustentar operação intelectual, então parece plausível buscar, fora do orgânico, uma instância imaterial e separada. Pomponazzi desarma esse caminho ao declarar falsa a equivalência, preservando a possibilidade de que um ato superior dependa, quanto ao seu exercício, de condições orgânicas, sem que isso implique reduzir o ato ao estatuto do puramente material. É nesse nível que o capítulo evidencia sua ambição propriamente filosófica. Ao tratar da citada disjunção aristotélica, Pomponazzi obtém um resultado que é simultaneamente exegético e ontológico, pois a sua leitura da disjunção do Estagirita fornece a base para negar a separabilidade como tese sobre o ser e o operar do intelecto humano.

Um destacado argumento do capítulo IV consiste em deslocar a controvérsia acerca da separabilidade do intelecto para um plano em que a prova se torna estruturalmente assimétrica. Pomponazzi, tal como afirmado, apresenta uma distinção entre dependências que se desdobra segundo duas vias. No plano da cognição, pode-se depender do corpo enquanto sujeito, isto é,

⁴¹ “Sempre que a algo se atribuem dois modos de ser sob a forma de uma disjunção, essa coisa pode ser separada de qualquer um dos dois indiferentemente (ou ao menos especificamente de um dos dois), sem por isso deixar de ser. Por exemplo, a *iliberção* manifesta-se de dois modos: ou por meio da avareza, ou por meio da prodigalidade; por isso, pode haver tanto um iliberal avaro sem prodigalidade, quanto um iliberal pródigo sem avareza. Se esses dois modos de manifestar-se não pudessem ser separados um do outro, já não seriam dois modos de ser característicos da *iliberidade*, mas ou coincidiriam entre si, ou, por necessidade, ambos concorreriam — copulativamente e não disjuntivamente — para constituir a *iliberidade*; e então, se todo iliberal fosse ao mesmo tempo pródigo e avaro, não seria correto afirmar que, para a *iliberidade*, se requer ou a prodigalidade ou a avareza, mas dever-se-ia dizer que prodigalidade e avareza juntas constituem a *iliberidade*.

“Ora, para determinar a inseparabilidade da alma, basta que ela seja imaginação ou que não ocorra sem imaginação; então, ou continua a ser verdadeiro, ainda assim, que ela é inseparável na ausência de qualquer uma das duas condições indiferentemente, ou isso permanece verdadeiro ao menos na ausência de uma condição determinada das duas. No primeiro caso, continuará a ser verdadeiro que o intelecto não pode existir sem imaginação, mas não é imaginação — e, conseqüentemente, que ele sempre precisa do corpo como objeto e não precisa dele como sujeito; porém isso é contrário aos pressupostos admitidos pelo adversário. Se, ao contrário, dá-se o segundo caso, isto é, que a escolha entre as duas alternativas não é indiferente, mas determinada, uma vez que não pode ocorrer que o intelecto precise do corpo como sujeito e não como objeto, será, então, verdadeiro que ele precisa dele como objeto e não como sujeito” (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17–18).

enquanto suporte no qual o ato se exerce, e pode-se depender do corpo enquanto objeto, isto é, enquanto termo ou conteúdo sem o qual o ato não se efetua. O resultado é que a tese de separabilidade, para ser sustentada, exigiria independência em ambos os sentidos, ao passo que a tese de inseparabilidade exige apenas a demonstração de dependência em um deles. Neste sentido, basta mostrar que o intelecto não se mantém sem o corpo como sujeito ou que não se mantém sem o corpo como objeto para que a separação seja comprometida. Essa é, basicamente, como pretende ser a estratégia pomponazziana, uma forma de refutação que explora a lógica mínima da alternativa, uma vez que a separabilidade cai tão logo se restabeleça qualquer vínculo essencial com o orgânico.

É nesse quadro que se entende a aplicação que o Mantovano fez do critério no próprio texto. Ele antecipa a hipótese mais favorável ao adversário, concedendo, por argumento, que alguém poderia insistir em certa independência do intelecto em relação ao corpo enquanto sujeito. Ainda assim, sustenta que a dependência reaparece no plano do objeto, porque o inteligir humano permanece ordenado a conteúdos que, para ele, não se obtêm sem a mediação do sensível e do *phantasma*. Por isso, mesmo sob a concessão de uma autonomia subjetiva, a tese de separabilidade não se estabiliza, pois o ato intelectual continuaria a exigir, quanto ao seu objeto, a condição corporal que lhe fornece o material representacional indispensável. O núcleo do deslocamento consiste em mostrar que a independência ontológica postulada pelo adversário averroísta não elimina a dependência cognitiva que estrutura o exercício efetivo do entendimento humano, e que esta dependência cognitiva, por si só, já é suficiente para invalidar a separabilidade no sentido requerido pelo averroísmo.

Na sequência do capítulo IV, Pomponazzi introduz um momento propriamente epistemológico em que a discussão deixa de depender apenas de distinções formais sobre separação e passa a apoiar-se na análise do próprio exercício do conhecer humano. Ele afirma que qualquer homem pode reconhecer em si mesmo, pela experiência, que não compreende sem recorrer às imagens oriundas dos sentidos, isto é, que o ato de entender, tal como se realiza no homem, não se efetua sem a presença operativa do imaginário sensível:

Visto que o ponto crucial da discussão é precisamente este — como Averróis provará a imortalidade da alma, uma vez que, sobretudo, Aristóteles afirma que é necessário que quem pensa tenha diante de si uma imagem sensível? E isto todo homem o percebe em sua experiência intelectual (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.17).

A força dessa passagem reside no fato de que a dependência dos *phantasmata* não é apresentada como hipótese psicológica contingente, mas como dado acessível por inspeção interna do ato cognoscitivo. A experiência do sujeito pensante assume aqui função probatória, pois torna plausível, no plano descritivo, que a inteligência humana, ao menos no modo em que se dá para nós, conserva uma referência necessária às representações sensíveis, referência que impede conceber o entendimento como atividade plenamente autônoma em relação às condições corpóreas.

Essa afirmação pode ser exposta como um argumento de caráter introspectivo, no qual o ponto de partida não é uma tese metafísica sobre o ser do intelecto, mas a fenomenologia elementar do compreender. O recurso à experiência não pretende substituir o texto aristotélico, mas articular-se com ele, uma vez que a tradição peripatética já havia cristalizado, no axioma segundo o qual não há inteligência sem *phantasmata*, um princípio que descreve a dependência estrutural do inteligir em

relação ao sensível. A passagem pomponazziana, ao mostrar que o apelo a imagens não é apenas uma doutrina herdada, mas algo que se confirma no próprio exercício do entendimento, reforça a tese de que a dependência do corpo enquanto condição do conteúdo inteligido permanece incontornável e, por isso, basta para fragilizar a pretensão de uma operação intelectual que se pretenda independente do orgânico.

Na etapa em que o capítulo IV assume feição propriamente demonstrativa, o aristotélico renascentista desloca a controvérsia para o terreno do ônus da prova e insiste em que a tese averroísta, segundo a qual o intelecto executaria alguma operação independente do corpo, não pode ser simplesmente postulada sob a proteção de uma terminologia prestigiosa. Ele exige que se apresente uma demonstração efetiva dessa independência e observa que o expediente recorrente consiste em derivá-la da imaterialidade do intelecto. O ponto, porém, é que a própria imaterialidade, se invocada como fundamento, permanece ela mesma carente de prova, de sorte que o argumento se fragiliza exatamente onde pretendia começar. Pomponazzi pretende impedir que *imaterial* funcione como rótulo explicativo que dispense a análise das condições reais do ato de inteligir.

É nesse contexto que surge a acusação de petição de princípio. Pomponazzi explicita a circularidade ao notar que se pretende provar a independência do corpo apelando à imaterialidade e, ao mesmo tempo, provar a imaterialidade apelando à independência. O resultado é um raciocínio sem progresso inferencial, no qual o que se quer demonstrar já está pressuposto no ponto de partida.

[...] segundo a doutrina de Averróis, o intelecto possui alguma operação inteiramente independente do corpo. Mas essa afirmação é duvidosa e, portanto, deve ser demonstrada por alguma prova; e não é possível conceber nenhum outro argumento que a demonstre, senão o fato de que ele é imaterial. Mas também esta afirmação é duvidosa, como a precedente, e então ela igualmente necessita de demonstração. Portanto, pergunta-se qual é o termo médio da demonstração: talvez “porque ele, ao mesmo tempo, não depende do corpo nem como sujeito nem como objeto”? ou “porque ele não depende do corpo somente como sujeito”? Em primeiro lugar, tratar-se-ia de uma petição de princípio, porque, para provar que o intelecto, em alguma de suas operações, não depende do corpo, pressupomos que ele seja imaterial; mas, depois, para demonstrar que ele é imaterial, tomamos como dado que, em alguma de suas operações, não depende do corpo. Em segundo lugar, não existe um termo médio no qual não se admita que o intelecto depende do corpo como objeto. Com efeito, a primeira demonstração do Livro III do *De anima* prova que o intelecto é imaterial porque recebe todas as formas materiais; mas, como tal receber consiste em uma passividade, como Aristóteles ali diz, então o intelecto é movido por um objeto corpóreo e, por isso, terá necessidade do corpo como objeto. A segunda demonstração é que a espécie inteligível não é acolhida em um órgão, mas propriamente no intelecto; logo, uma vez que receber implica passividade, vale o raciocínio feito anteriormente (POMPONAZZI, cap. IV, 1999, p.18–19).

Pomponazzi intensifica a objeção ao utilizar contra o adversário as próprias linhas aristotélicas tradicionalmente mobilizadas para sustentar a imaterialidade do intelecto. Ele recorda que, no *De anima* III, as justificações da imaterialidade do intelecto passam pela tese de que o intelecto é, de algum modo, capaz de receber formas. Ora, tal recepção envolve passividade e, correlativamente, a determinação do ato pelo objeto que move, o que reinscreve a operação

intelectiva numa relação necessária com algo de ordem corpórea enquanto termo que especifica o conhecer. O efeito argumentativo é que mesmo concedendo que se possa falar de imaterialidade em algum sentido, a via aristotélica pela qual se chega a essa caracterização não autoriza concluir uma independência plena em relação ao corpo, pois o próprio mecanismo da intelecção, descrito como receber e ser movido pelo objeto, conserva uma dependência do corpo ao menos enquanto condição do conteúdo e objeto. Com isso, a etapa demonstrativa desse fragmento textual reforça, por via interna ao aristotelismo, a tese central de Pomponazzi de que a separabilidade requerida pelo averroísmo não se deixa estabelecer sem incorrer em circularidade e sem contrariar o modo como Aristóteles estrutura a relação entre inteligir e objeto.

Pomponazzi trata, ainda, de uma possível réplica averroísta a essa argumentação, pois é possível, em termos de distinções, uma manobra interpretativa destinada a salvar, ao menos parcialmente, a separação do intelecto. Como se viu, Averróis distingue ao menos dois modos de consideração do intelecto: em si e em relação ao indivíduo humano, ou, dito de outro modo, em ordem à esfera de operação humana. Por esse expediente, tenta-se preservar um aspecto separado do intelecto sem negar que, no âmbito da vida cognitiva concreta, o pensamento pareça vinculado a condições corpóreas, sobretudo à mediação do *phantasma*. A distinção permite ao averroísta sustentar que o intelecto, enquanto princípio em si, não depende do corpo, embora, quando referido ao exercício humano, pareça operar sob dependências que seriam apenas circunstanciais ou derivadas. A consequência é um duplo nível de predicação que visa conciliar a linguagem aristotélica da dependência com uma tese ontológica de independência, mantendo intacto o núcleo separacionista.

O contra-ataque de Pomponazzi recusa a legitimidade dessa solução porque ela dissolveria a própria noção de alma no sentido aristotélico e hilemórfico. A alma, enquanto forma, é definida como ato de um corpo físico e orgânico, de modo que, se for separada, já não se poderá chamá-la *alma* sem alterar o significado do termo e romper a definição que a constitui. A objeção, portanto, visa mostrar que a distinção averroísta, ao tentar reservar um intelecto separado *em si*, paga o preço de introduzir um princípio que, por não ser ato do corpo, não corresponde mais ao que Aristóteles chama de alma. Com isso, a resposta averroísta se torna filosoficamente onerosa, pois só se mantém por uma reconfiguração conceitual que desloca o debate para fora do quadro definicional aristotélico. A insistência pomponazziana na unidade hilemórfica do composto, portanto, funciona como critério de demarcação. Ela impede que a separação seja mantida mediante uma duplicação de pontos de vista que, ao fim, equivaleria a trocar o objeto em discussão. Esse conjunto de movimentos possui ainda uma importância arquitetônica mais ampla no interior do *Tractatus*, como enfatiza Gallo (2019) ao propor uma leitura em que a refutação de Averróis não aparece como etapa subordinada ou simples preparação para o confronto com Tomás de Aquino⁴². Ao contrário, o texto deve ser compreendido como uma configuração de tensões na qual Pomponazzi, Averróis e Tomás formam polos distintos, cada qual determinando o campo e as possibilidades

⁴² “Que o alvo das críticas do *De immortalitate animae* (1516) de Pietro Pomponazzi seja a antropologia do Aquinate é uma tese consolidada entre os estudiosos do pensamento pomponazziano. Raramente, porém, os estudiosos se concentraram de modo adequado no quarto capítulo do *Trattato* [...]. É interessante notar, contudo, que no quarto capítulo da obra pomponazziana o objetivo polêmico do Mantovano não é Tomás, mas Averróis. A intensidade polêmica com que Pomponazzi ataca a posição averroísta parece querer significar que, na perspectiva aristotélica, o monopsiquismo averroísta constitui de fato um alvo crítico de interesse primário. Com efeito, a tese da unidade do princípio formal humano [...] parece coerente somente sob a condição de uma somatização integral da alma. Aos olhos de Pomponazzi, de fato, a proposta antropológica de Tomás resulta em uma tentativa estruturalmente contraditória e filosoficamente inaceitável, enquanto a solução averroísta conserva ainda uma certa coerência interna, dado que a imaterialidade do intelecto parece inconciliável com a teoria hilemórfica. Nesse cenário, a posição averroísta parece constituir o polo dialético em referência ao qual Pomponazzi elabora seu modelo antropológico antidualista [...]” (GALLO, 2019, p.141).

argumentativas do outro. Nessa perspectiva, a crítica à manobra averroísta de distinguir o intelecto *em si* e *em relação ao homem* ocupa um lugar estrutural, porque obriga Pomponazzi a explicitar a condição hilemórfica da alma e, simultaneamente, a separar sua própria posição tanto do monopsiquismo averroísta quanto das vias tomistas de defesa da subsistência.

O Mantovano recorre ainda a um expediente clássico de redução ao absurdo que, aqui, assume forma eminentemente estrutural da sua crítica. Ele toma como alvo o mecanismo explicativo pelo qual o adversário pretende conciliar, numa mesma potência intelectual, uma duplicidade de regimes operativos — uma evidente interpretação da doutrina de Averróis sobre o *duplo sujeito* —, como se um único princípio pudesse alternar entre modalidades heterogêneas sem comprometer sua unidade formal:

Por isso, também a alma intelectual poderia ser considerada analogamente sob um duplo aspecto: em primeiro lugar, enquanto é a mais baixa das Inteligências e não em relação à sua esfera, isto é, à espécie humana — e, sob este aspecto, não depende em nada do corpo, nem no ser nem no operar; por isso, sob este aspecto, ela nem sequer é ato de um corpo físico orgânico. Por outro lado, porém, a alma pode ser considerada também em relação à sua esfera — e, sob este aspecto, ela é ato de um corpo físico orgânico; enquanto tal, portanto, não é independente do corpo nem no ser nem no operar; assim, enquanto forma do homem, ela tem sempre necessidade da imagem sensível no operar — mas não por sua natureza, como se disse acima. (POMPONAZZI, *Tractatus*, cap. IV, 1999, p.12).

Pomponazzi considera o arranjo de distinção intrinsecamente implausível, porque a heterogeneidade de modos de operação não pode ser acomodada sem que se introduza, subrepticamente, uma duplicidade de naturezas. Atribuir a uma potência uma duas modalidades radicalmente diversas equivale, para ele, a exigir que a mesma realidade possua, ao mesmo tempo, princípios formais incompatíveis, o que resulta em dissolução da unidade do sujeito e em consequências teoricamente inaceitáveis. É por isso que ele qualifica como absurda a tentativa de se manter uma só potência intelectual dotada de *dois modos* tão distintos que, na verdade, reclamariam *duas naturezas* para serem inteligíveis.

Essa passagem pode ser explorada expositivamente como uma crítica metafísica ao dispositivo explicativo e não apenas como objeção de leitura do texto aristotélico. O que Pomponazzi pretende mostrar é que a solução proposta impõe ao intelecto uma estrutura ontológica artificial, na qual a unidade do princípio é preservada apenas nominalmente, ao custo de se introduzir uma composição que, em rigor, o transforma em outra coisa. Se a duplicidade de modalidades corresponde a uma duplicidade de princípios formais, então a potência já não é uma no sentido relevante. Se, ao contrário, se insiste em manter a unidade formal, a diferença de modalidades deixa de ser justificável sem cair em contradição, pois o mesmo princípio seria responsável por operações que exigem condições de possibilidade mutuamente exclusivas. Assim, a redução ao absurdo não mira apenas o adversário enquanto intérprete de Aristóteles, mas a coerência do tipo de entidade que a hipótese obriga admitir, tornando visível que a explicação não apenas extrapola o texto, como também compromete a inteligibilidade ontológica do próprio intelecto humano dentro da arquitetura da epistemologia de Aristóteles.

3 CONCLUSÃO

No quadro renascentista em que a psicologia aristotélica volta a ser tomada como terreno privilegiado de demonstração e de fidelidade exegética, a leitura de Averróis mostrou sua força por oferecer uma solução coerente para o conjunto de exigências que o próprio *De anima* deixa em aberto, a saber, a universalidade do inteligível, a caracterização do intelecto como separado e, simultaneamente, a dependência do pensar em relação aos *phantasmata*. A distinção entre intelecto agente e intelecto material, bem como a tese de unidade do intelecto material, permitem preservar a inteligibilidade em ato como realidade não individualizada pela matéria, ao passo que a individuação do conhecer é reconduzida às mediações internas do sujeito, segundo a doutrina da conjunção e do *duplo sujeito*. É justamente na recepção paduana do século XVI que Pomponazzi recolocou essa arquitetura sob o crivo de um método restritivo, que pretende discutir o problema no âmbito da filosofia natural e aferir, em cada passo, a conformidade estrita ao texto aristotélico. Nes sentido, o exame não se orientou por uma refutação meramente externa, mas por uma avaliação das condições de possibilidade do próprio predicado cognitivo pessoal, já que a dependência estrutural do intelecto em relação à imagem sensível, expressa pela cláusula *non sine phantasmatibus*, dificulta a passagem do plano funcional da operação ao estatuto ontológico de uma subsistência incorruptível demonstrável. Portanto, a querela sobre a imortalidade da alma apareceu, ao fim, como uma disputa propriamente renascentista de método e de leitura, na qual a solução averroísta conservou seu mérito explicativo ao organizar, de maneira sistemática, as peças do texto, enquanto a crítica pomponazziana insistiu que a mesma sistematicidade deve ser medida também pelo vínculo entre operação, sujeito e unidade formal do composto, deslocando a afirmação plena da imortalidade para além do alcance probatório da psicologia aristotélica.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. **On the Soul** (*De anima*). Tradução de J. A. Smith. In: BARNES, Jonathan (Ed.). **The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation**. Princeton: Princeton University Press, 1984. v. 1, p. 1405-1517.

AVERROES (Ibn Rushd). **Long commentary on the De anima of Aristotle**. Tradução, introdução e notas de Richard C. Taylor; com Thérèse-Anne Druart (subeditor). New Haven; London: Yale University Press, 2009.

BOÉCIO. **Boethius's In Ciceronis Topica: an annotated translation of a medieval dialectical text**. Tradução, notas e introdução de Eleonore Stump. Ithaca; London: Cornell University Press, 1988.

POMPONATUS, Petrus. **Tractatus de immortalitate animae**. Ed. Gianfranco Morra. Bologna: Nanni e Fiammeghi, 1954.

POMPONAZZI, Pietro. **Trattato sull'immortalità dell'anima**. A cura di Vittoria Perrone Compagni. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1999.

LEÃO X. Fifth Lateran Council 1512–17 A.D, Sessão VIII, 19 dez. 1513: **Apostolici regiminis**. Papal Encyclicals Online. Disponível em: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum18.htm>. Acesso em: 25 dez. 2025.

SECUNDÁRIAS

BELO, Catarina. **O essencial sobre Averróis**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007. 73 p.

BLACK, Deborah L. Psychology: soul and intellect. In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Ed.). **The Cambridge companion to Arabic philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 308-326.

BURNETT, Charles. Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In: ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (Ed.). **The Cambridge companion to Arabic philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 370-404.

CALMA, Dragos. **Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits**. Turnhout: Brepols, 2010.

CORY, Thérèse Scarpelli. Averroes and Aquinas on the agent intellect's causation of intelligibles. **Recherches de théologie et philosophie médiévales**, v. 82, p. 1-60, 2015.

DAVIDSON, Herbert A. **Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

GALLO, Francesco Luigi. Pomponazzi contro Tommaso d'Aquino? La critica pomponazziana ad Averroè. **FORUM. Supplement to Acta Philosophica**, v. 5, n. 1, p. 141-157, 2019.

GILSON, Étienne. Autour de Pomponazzi: problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle. **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge**, v. 28, p. 163-279, 1961.

HASSE, Dag Nikolaus. **Latin Averroes translations of the first half of the thirteenth century**. Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 2010.

HAYOUN, Maurice Ruben; DE LIBERA, Alain. **Averroès et l'averroïsme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. 127 p.

KRISTELLER, Paul Oskar. **Medieval aspects of Renaissance learning: three essays**. Edição e tradução de Edward P. Mahoney. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1974

KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. General Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman (Org.). **The Renaissance Philosophy of Man: selections in translation**. Chicago: The University of Chicago Press, 1948. p. 1–19.

LIMA, Arthur Klik de. **Averróis e a questão do intelecto material no Grande Comentário ao De anima de Aristóteles, livro III, comentário 5**. 2009. 94 p. Dissertação (Mestrado em

A querela sobre a imortalidade da alma: Averróis e Pietro Pomponazzi

JANUNZI NETO, Antonio

Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

MOATÉ, Laura. Pierre d'Auriol et la théorie des deux sujets de l'intellection. Une lecture d'Averroès. **Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie**, v. 63, n. 3, p. 541-555, 2024.

MOHAMMED, Ovey N. **Averroes' doctrine of immortality: a matter of controversy**. Waterloo (Ontario): Wilfrid Laurier University Press, 1984.

NARDI, Bruno. **Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI**. Firenze: G. C. Sansoni, 1958.

OGDEN, Stephen R. **Averroes on intellect: from Aristotelian origins to Aquinas's critique**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

SELLARS, John. Pomponazzi contra Averroes on the intellect. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 24, n. 1, p. 1-22, 2016.

TAYLOR, Richard C. Introduction. In: AVERROES (Ibn Rushd). **Long commentary on the De anima of Aristotle**. Tradução, introdução e notas de Richard C. Taylor; com Thérèse-Anne Druart (subeditor). New Haven; London: Yale University Press, 2009. p. xv-cix.

TAYLOR, Richard C. Personal immortality in Averroes' mature philosophical psychology. **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, v. 9, p. 87-110, 1998.

**REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE ALMA E INTELLECTO NO
GRANDE COMENTÁRIO AO DE ANIMA DE AVERRÓIS**

[REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL AND INTELLECT IN
AVERROES' GREAT COMMENTARY ON DE ANIMA]

Arthur Klik de Lima

arthur.klik@ufla.br

<https://orcid.org/0000-0003-1964-6621>

Membro do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME) Membro do Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e em Árabe da PUC-SP. Coordenador do núcleo de Estudos do Pensamento Antigo e Medieval da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Membro do grupo de estudo em Filosofia árabe da Universidade Federal de Lavras (UFLA), desde 2017. Membro permanente do Programa de mestrado em Filosofia da UFLA. Coordenador do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Atualmente, se dedica ao estudo da Filosofia Medieval Árabe, principalmente no pensamento de Averróis.

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7506](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7506)

Recebido em: 28 de setembro de 2025. Aprovado em: 30 de outubro de 2025

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 105-123

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7506](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7506)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

Resumo: Este artigo analisa as concepções de alma e intelecto no Grande Comentário ao De Anima de Averróis, com foco em suas implicações filosóficas e teológicas. Averróis propõe uma visão na qual a alma humana possui uma natureza material e finita, enquanto o intelecto separado apresenta uma natureza divina, eterna e imaterial. Essa distinção levanta uma tensão fundamental: por um lado, a unidade substancial do ser humano, composto por corpo e alma, e, por outro, a transcendência do intelecto separado, que possibilita o universalismo do conhecimento e a conexão com o divino. A relação entre ambos implica uma conjunção do intelecto com a alma, condição que influencia diretamente a compreensão do conhecimento, da vida futura e do propósito humano. Apesar de a alma não comportar em si uma dimensão intelectual substancial, Averróis sustenta que a atividade filosófica e o exercício do conhecimento representam uma aproximação progressiva à semelhança com o intelecto agente, visando à realização da plenitude humana. Contudo, essa concepção apresenta dificuldades, sobretudo acerca de como o homem, enquanto ser material, pode alcançar participação efetiva no universal do entendimento através de um intelecto que transcende sua natureza corporal.

Palavras-chave: Intelecto. Averróis. Ato primeiro. Vida futura.

Abstract: This article examines the conceptions of soul and intellect in Averroes' Great Commentary on De Anima, with a focus on their philosophical and theological implications. Averroes proposes a view in which the human soul possesses a material and finite nature, while the separate intellect presents a divine, eternal, and immaterial nature. This distinction raises a fundamental tension: on the one hand, the substantial unity of the human being, composed of body and soul; on the other, the transcendence of the separate intellect, which makes possible the universality of knowledge and the connection with the divine. The relationship between the two implies a conjunction of the intellect with the soul, a condition that directly influences the understanding of knowledge, the afterlife, and human purpose. Although the soul does not itself contain a substantial intellectual dimension, Averroes maintains that philosophical activity and the exercise of knowledge represent a progressive approach to likeness with the agent intellect, aiming at the realization of human fulfillment. Nevertheless, this conception presents difficulties, especially concerning how man, as a material being, can attain effective participation in the universality of understanding through an intellect that transcends his corporeal nature.

Keywords: Intellect. Averroes. First actuality. Future-life.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

A teoria do intelecto em Averróis foi motivo de grande discussão no século XIII latino. A crítica de Tomás de Aquino, por exemplo, no livro I do *Contra Averroístas*, afirma que a suposta concepção de Averróis sobre a alma não está em acordo com a concepção aristotélica, exatamente por desconsiderar a premissa de que "a alma é o ato primeiro de um corpo natural organizado"¹. Na perspectiva de Tomás, tanto Averróis, quanto os averroístas, desrespeitaram essa premissa. Parece-nos, contudo, que estamos tratando de duas perspectivas bastante distintas. Pois, ao atacar o "erro a respeito do intelecto"², sua consideração inicial diz respeito ao fato de que a leitura dos averroístas se afastaria daquilo que Aristóteles diz em seu *De Anima*.

Ainda no primeiro livro do *Contra Averroístas*, Tomás de Aquino busca posicionar a tese de Averróis contra Aristóteles, mostrando que ele não está em acordo com o que diz o estagirita. O suposto erro de Averróis consistiria, fundamentalmente, em separar o intelecto da alma humana, mas que pode ser dividido em uma série de teses menores, não menos problematizadas, que também foram combatidas por Tomás, pois condenariam, de maneira crucial, a própria definição de alma como "ato primeiro de um corpo natural organizado" (*De Anima*, 412a19).

No entanto, não se trata aqui de apontar para alguma imprecisão da leitura de Tomás. Nosso intento se direciona para uma tentativa de fornecer um quadro mais amplo sobre a concepção de Averróis a respeito da alma, considerando que o diagnóstico de Tomás, de que assumir a unidade do intelecto significa que "se suprimiriam as penas e os castigos" (AQUIN, 1994, pg. 78-79)³ esvaziaria o sentido de dogmas fundamentais do cristianismo, como a salvação. O que pode sim ser verdade no que tange ao contexto no qual o pensamento de Tomás se insere, mas, o que queremos verificar é como Averróis lida com a mesma questão em seu *Grande Comentário ao De Anima*. Embora não seja cristão, parece-nos que as mesmas questões levantadas pelo aquinate tenham sido verificadas por Averróis em sua argumentação sobre a separação do intelecto.

Segundo a concepção de Averróis, em virtude da natureza eminentemente divina de sua operação, o intelecto não pode estar substancialmente unido aos entes individuais, ou seja, aos seres humanos tomados em sua particularidade existencial. Por possuir uma atividade que transcende a esfera sensível e material, o intelecto se configura como uma substância separada e universal, cuja essência não admite multiplicação segundo a divisão numérica das almas. Assim, ele não se fragmenta nem se individualiza com os diversos sujeitos humanos, permanecendo uno e comum a todos, à semelhança de uma luz que, embora única, ilumina igualmente diversos objetos. Tal leitura também vai implicar em uma distinção radical entre o intelecto e os indivíduos humanos, sugerindo que a atividade intelectual pura não pertence a cada alma como propriedade exclusiva, mas que esta seja compartilhada como uma forma única e universal de conhecimento, alheia à condição corpórea e à multiplicidade própria dos entes singulares (Cf. IVRY, 1966, p.85).

A tradição de leitores do pensamento de Aristóteles que antecedeu a Averróis obteve parte considerável de seus elementos investigativos a respeito da alma no interior do livro III do *De Anima*, visto que a obra de Aristóteles ocupa lugar prioritário no *corpus* das obras filosóficas das quais estes pensadores dispunham. Além disso, já se constituía uma longa tradição de leitores

¹ "actus primus corporis phisici organici." Citado por Tomás de Aquino no *Contra Averroístas*. Refere-se a passagem do *De Anima* de Aristóteles (II, 1, 412-b5).

² "Inter alios autem errores indecentior esse videtur error quo circa intellectum erratur,[...]" "Entre todos os erros, o mais indecente parece ser aquele a respeito do intelecto,[...]" Cf. (AQUIN, 1994, pg. 76-77)

³ "[...]et sic tollitur retributio premiorum et penarum et diversitas eorundem." [...]se suprimiriam as retribuições e as penas, e a sua própria diversidade. Cf. (AQUIN, 1994, pg. 78-79)

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

responsáveis por variadas interpretações da obra do estagirita, autores que os árabes não se privaram de ler, e que contribuíram com diversos elementos adicionais ao estudo da alma e do processo de conhecimento, sobretudo, quando o texto de Aristóteles não se fazia exatamente claro (Cf. BLACK, 2005. p. 317).

Herdeiro desta tradição de comentadores, o pensamento de Averróis tentará estabelecer diálogo não apenas com pensadores de seu próprio contexto (e.g., Alfarabi, Avicena, Ibn-Bajja), mas também com a já distante tradição grega, sobretudo, com Alexandre de Afrodísia e Temístio. A concepção de Averróis sobre o intelecto apresenta uma oscilação teórica entre duas influentes tradições interpretativas do aristotelismo: a posição de Alexandre de Afrodísia e a de Temístio. Averróis, ao buscar compreender e sistematizar a noção de intelecto tal como formulada por Aristóteles, não adere de modo rígido a uma única linha exegética, mas transita entre essas duas interpretações na tentativa de resolver as tensões internas presentes no *De Anima*. De um lado, aproxima-se de Alexandre ao sustentar a separação do intelecto em relação à alma individual, concebendo-o como uma substância incorpórea e universal, distinta da dimensão sensível e particular do ser humano. Por outro lado, em determinados momentos, sua leitura se aproxima da de Temístio, especialmente quando admite uma forma de participação do intelecto possível na atividade racional do indivíduo, o que confere certa operacionalidade à faculdade intelectual no contexto da alma humana (Cf. TAYLOR, 2013, p.33). Essa tensão interpretativa revela não apenas a complexidade da herança aristotélica, mas também o esforço de Averróis em articular coerentemente a universalidade do intelecto com a experiência cognitiva do sujeito, sem comprometer o caráter divino e imutável dessa potência. Esta tradição será longamente debatida e, como no caso de Averróis, incorporada a sua discussão sobre a alma. Também vale lembrar que, o posicionamento de Averróis a respeito da alma e do conhecimento é alvo de sucessivas modificações ao longo de seus comentários⁴.

Seguindo os passos do estagirita, inicia seu *Grande Comentário ao De Anima* analisando longamente a importância que o estudo da alma possui frente a outras ciências⁵. Isso nos dá certa imagem da intensidade do trabalho intelectual de Averróis, e da centralidade que a questão a respeito da alma ocupa em seu pensamento. Além disso, muitos dos elementos centrais da filosofia árabe foram fixados por leitores de Aristóteles e foram determinantes para a constituição de uma espécie de "interpretação corrente", sendo alvo de controvérsia entre alguns, enquanto por outros, simplesmente assimilados. Em outras palavras, é importante ter em mente que Averróis está analisando questões já estabelecidas como próprias da tradição aristotélica, como a natureza dos intelectos, tanto no que diz respeito ao intelecto agente, quanto em relação ao intelecto passivo, cuja nomenclatura e especificidade de função varia entre os autores.

A análise dos intelectos conduz a questão fundamental do processo de intelecção, mais precisamente, no modo pelo qual se estabelece a relação entre os intelectos e o restante das

⁴ O método adotado por Averróis ao longo de sua trajetória filosófica distinguia-se por uma abordagem sistemática e rigorosa, caracterizada pela produção de três tipos distintos de comentários para cada obra clássica que se propunha a interpretar, especialmente os textos de Aristóteles. Em primeiro lugar, elaborava o chamado *comentário breve* (*epítome*), no qual expunha de forma concisa e acessível os principais argumentos e conteúdos da obra, visando introduzir o leitor às ideias centrais do texto. Em seguida, redigia o *comentário médio* (*commentarium medium*), no qual buscava uma análise mais detalhada, articulando o pensamento aristotélico com elementos da tradição filosófica árabe e, quando necessário, integrando esclarecimentos e interpretações próprias. Por fim, dedicava-se ao *grande comentário* (*commentarium magnum*), um exame minucioso e linha por linha do texto original, no qual procurava esgotar todas as possibilidades de sentido, resolver ambiguidades e propor uma compreensão filosófica mais profunda e fiel ao espírito aristotélico. (Cf. CRUZ, HERNANDEZ, 1990, p. 405)

⁵ O primeiro comentário do *Grande comentário ao De Anima* trata da prioridade que a investigação a respeito da alma possui em relação às demais ciências. Isso segue o movimento realizado por Aristóteles no início do seu *De Anima*, onde o mesmo tema é tratado.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

faculdades da alma, seja esta relação no interior da alma, ou aos moldes de Averróis, por meio de uma união operacional, que concebe os intelectos como entidades separadas essencialmente do homem, mas que atuam conjuntamente a este no desenrolar da inteligência humana. É importante ressaltar que a "separação" da qual goza a faculdade intelectual, fruto da leitura do *De Anima* de Aristóteles, foi lida em diferentes rubricas ao longo desta tradição. Um dos casos mais célebres é exatamente o de Averróis, que leu esta "separação" em sentido radical, considerando que qualquer intelecto, devido a natureza de sua atividade, deve estar separado essencialmente do homem, ou seja, de qualquer limitação corpórea⁶.

ALMA INDIVIDUAL, INTELECTO UNIVERSAL

Conforme assinala Tomás de Aquino no início do *Contra Averroístas*, a problemática da separação do intelecto não se limita a uma discussão puramente filosófica ou à sua filiação aristotélica. No segundo parágrafo do texto, Tomás enfatiza que a tese da unidade do intelecto não se mostra apenas contrária aos princípios da filosofia, mas também aos testemunhos da fé, ressaltando, assim, o caráter duplamente problemático da proposição de Averróis (Cf. AQUINO, 2016, p. 20).

Trata-se de uma questão cuja relevância transcende os limites da filosofia natural, adentrando o campo da teologia e da doutrina religiosa. Isso se deve ao fato de que a relação entre alma e corpo possui implicações diretamente vinculadas às crenças centrais das tradições monoteístas, em especial a doutrina da ressurreição. A tese defendida por Averróis, ao sugerir a separação radical do intelecto, parecia colocar em risco a concepção de continuidade pessoal pós-morte, configurando, portanto, uma tensão não apenas filosófica, mas também dogmática. Nesse sentido, a discussão sobre o intelecto separado emerge como um ponto nodal na articulação entre razão e fé, evidenciando como questões metafísicas podem adquirir caráter de urgência teológica e ética, tanto no contexto cristão quanto no islâmico.

Pode-se identificar neste ponto um dos aspectos em que a leitura de Averróis parece corroborar o conjunto de objeções formuladas por Tomás de Aquino, sobretudo no que tange à acentuada fidelidade de Averróis à letra do aristotelismo. Com efeito, no *Grande Comentário ao De Anima* não se encontra qualquer menção explícita à vida futura ou à imortalidade pessoal, o que sugere que o Comentador se abstém de integrar ao texto aristotélico elementos de caráter propriamente teológico, ainda que estes constituam pilares fundamentais da tradição islâmica. Tal postura indica que Averróis parece resistir a certa tendência, frequente em outros intérpretes, de "adaptar" ou flexibilizar a doutrina de Aristóteles a fim de conciliá-la com exigências dogmáticas externas. Ao contrário, sua análise da alma procura manter-se rigidamente comprometida com a coerência interna do pensamento de Aristóteles, mesmo quando essa fidelidade parece entrar em tensão com pressupostos religiosos acerca da escatologia ou da subsistência individual da alma. Esse traço reforça a percepção de que a obra de Averróis se caracteriza antes por uma hermenêutica

⁶ Influências textuais certamente contribuíram diretamente para o estabelecimento de tais teses. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento aponta que as condições das traduções parecem indicar uma ou outra leitura. Por exemplo: no caso de Averróis, o texto do *De Anima* do qual dispunha, parece indicar a separação substancial, enquanto aquele utilizado por Tomás de Aquino parece não indicar isso. (Cf. AQUINO, 2016, p. 14)

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

filosófica rigorosa do que por uma tentativa de síntese conciliatória entre filosofia e religião (TAYLOR, 1998, p.107).

Não obstante, a problemática não deve ser compreendida em termos de uma simples operação de adequação ou conciliação artificial entre dois registros de discurso, o religioso e o filosófico. Como se depreende do célebre *Discurso Decisivo*⁷, Averróis sustenta que não existe contradição intrínseca entre a Escritura e a filosofia. O que efetivamente se apresenta como obstáculo é a incapacidade de certos indivíduos em lidar adequadamente com a complexidade das diferentes formas de conhecimento. Assim, o suposto conflito não reside em uma tensão insuperável entre razão e revelação, nem tampouco na hipótese, equivocadamente atribuída ao averroísmo latino, de uma “dupla verdade”, tese atribuída ao averroísmo latino, que supostamente afirmaria que a filosofia conduz a um tipo de verdade incompatível com a religião, e vice-versa. A tentativa de harmonizar filosofia e religião é também uma tentativa de dar conta deste problema (Cf. TAYLOR, 2000, p. 05), que se insinuaria entre ambos os campos. O verdadeiro problema encontra-se, antes, na imprecisão do intelecto humano ao manejar as diversas modalidades de raciocínio: a interpretação defeituosa dos argumentos dialéticos, a confusão entre o provável e o demonstrativo, ou ainda, o emprego inadequado do método demonstrativo em questões que não admitem tal rigor. Essas falhas metodológicas, inevitavelmente, conduzem ao erro e alimentam a aparência de conflito. Para Averróis, portanto, a chave da questão está menos na relação ontológica ou epistêmica entre filosofia e teologia, e mais no grau de preparação do intérprete, cuja incapacidade hermenêutica e lógica gera mal-entendidos que, se não corrigidos, ameaçam tanto a integridade da religião quanto a legitimidade da filosofia.

Nesse sentido, tanto o *Grande Comentário* quanto o *Discurso Decisivo* evidenciam uma reflexão aprofundada sobre a estrutura do conhecimento humano, abordando-o sob múltiplos ângulos. Averróis analisa detalhadamente tanto a forma do conhecimento, incluindo a distinção e o funcionamento das faculdades intelectuais, quanto sua dimensão prática, que abarca a relação entre ensino e aprendizado, bem como os mecanismos pelos quais o erro se manifesta e se propaga. A partir dessa perspectiva, fica clara a maneira como o filósofo lida com as aparentes tensões entre filosofia e religião: o que alguns interpretaram como contradição entre a demonstração racional e a lei islâmica não constitui, para Averróis, um problema intrínseco do conhecimento ou da doutrina religiosa. Pelo contrário, tais conflitos são atributos da imperfeição humana na aplicação correta do raciocínio, à interpretação inadequada dos métodos demonstrativos e à deficiência no manejo das evidências dialéticas. Assim, a suposta oposição entre demonstração filosófica e revelação islâmica é, em última análise, ilusória; o que Averróis evidencia é que a filosofia e a lei islâmica operam em harmonia, desde que a razão humana seja devidamente preparada e disciplinada para lidar com as exigências epistemológicas de cada esfera do saber.

A Lei Revelada, segundo Averróis, deve ser plenamente acessível e aplicável a todos os seres humanos, constituindo um princípio fundamental tanto para os homens comuns quanto para aqueles dedicados à investigação filosófica. Para os primeiros, a Lei oferece orientação moral e prática imediata; para os segundos, proporciona os fundamentos sobre os quais é possível sustentar racionalmente a fé, servindo como ponto de partida para a reflexão filosófica. Essa dupla função implica que o texto sagrado opere em níveis distintos de compreensão. O primeiro nível, dirigido à maioria, utiliza-se de imagens e representações simbólicas, recursos imagéticos que permitem expressar, de maneira acessível, conteúdos que transcendem a capacidade imediata de apreensão conceitual. Tais imagens não devem ser interpretadas de forma literal ou ingênua, mas compreendidas como instrumentos pedagógicos que facilitam a aproximação do leitor ou ouvinte

⁷ Obra que pertence ao conjunto das chamadas "originais", onde Averróis desenvolve sua tese sobre a harmonia entre filosofia e religião, colocada em xeque por algumas escolas de pensamento do mundo árabe medieval.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

com verdades mais profundas, orientando-o progressivamente na direção da compreensão racional e filosófica. Dessa forma, a revelação se apresenta como um sistema comunicativo cuidadosamente estruturado, capaz de atender simultaneamente às necessidades dos indivíduos de diferentes níveis cognitivos, garantindo a compatibilidade entre orientação prática e investigação intelectual.

O segundo nível de interpretação da Lei Revelada é acessível apenas àqueles que se dedicam à investigação filosófica, uma vez que apenas eles possuem o conhecimento demonstrativo necessário para atingir o termo médio, ou seja, o verdadeiro significado do texto. Enquanto o primeiro nível permanece atrelado à dimensão imagética e simbólica da escritura, oferecendo apenas uma aproximação da compreensão, o segundo nível permite ao intérprete compreender o conteúdo essencial por meio da demonstração racional, transcendendo a literalidade das imagens e alcançando a essência do que é comunicado. Como Averróis observa: “Para a elite, entretanto, é um dever interpretar esse tipo de argumento, e o dever do povo é prender-se no sentido óbvio.” (AVERROËS, 1996, p. 153).

Dessa perspectiva, a aparente “contradição” entre filosofia e revelação surge unicamente quando indivíduos despreparados, desprovidos do conhecimento demonstrativo necessário, tentam interpretar o texto sagrado. Tal tentativa não apenas conduz a conclusões equivocadas, como também produz interpretações que não se harmonizam nem com a investigação filosófica rigorosa nem com os preceitos da própria revelação. Em outras palavras, a tensão percebida não é ontológica ou epistemológica, mas pedagógica: resulta da inadequação epistemológica do intérprete, que tenta ultrapassar o nível destinado ao entendimento geral sem possuir os instrumentos intelectuais adequados. Assim, Averróis reafirma a complementaridade entre os dois níveis de interpretação, defendendo que a fidelidade ao texto sagrado e a prática da filosofia só entram em conflito na medida em que o intérprete ignora as exigências de cada esfera do conhecimento.

Da mesma forma que Averróis não vê necessidade de conceber uma ruptura entre a filosofia e a Lei Revelada, tampouco é necessário, em sua perspectiva, associar a vida futura à hipótese de uma separação substancial entre alma e corpo (Cf. DAVIDSON, 1992, pg. 105-115). O filósofo apresenta razões claras para rejeitar esse tipo de interpretação. Em primeiro lugar, a obra aristotélica não oferece suporte algum para a formulação de uma doutrina relativa à vida futura, nem fornece indicações que legitimem a continuidade do ser humano após a morte do corpo, de modo que qualquer tentativa de fundamentar a separação entre alma e corpo carece de base filosófica. Em segundo lugar, dentro do contexto islâmico, a crença na ressurreição constitui um princípio fundamental, conferindo ao corpo um papel indispensável na integridade do indivíduo. Diferentemente de concepções que tratam o corpo como mero invólucro transitório da alma, Averróis enfatiza a centralidade do corpo na constituição do ser humano, de modo que a relação entre corpo e alma não é acidental, mas essencial para a realização plena das potências da alma.

Nesse sentido, Averróis investiga particularmente os vínculos entre a alma e os aspectos corporais ligados à nutrição e à sensação, seguindo de perto a abordagem aristotélica no *De Anima*. Ele sublinha que certas potências da alma não existem de forma isolada, mas como perfeições de partes do corpo, sendo formas naturais atualizadas pela matéria:

Parece, de fato, evidente que algumas potências da alma são perfeições de partes do corpo enquanto que são formas naturais atualizadas pela matéria. Mas é

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

impossível que tal seja separada no ser daquilo por meio do qual se atualiza. (AVERROIS, 1953, pg. 147)⁸.

Essa afirmação evidencia que a realização plena das funções da alma depende intrinsecamente do corpo, reafirmando uma concepção de unidade substancial entre os dois. Portanto, Averróis não apenas resguarda a fidelidade à estrutura aristotélica da alma, como também a harmoniza com os pressupostos essenciais da fé islâmica, em especial a ideia de ressurreição, demonstrando que a filosofia e a doutrina religiosa podem coexistir sem necessidade de contradição.

Nesse horizonte de análise, Averróis parece assumir posições que se articulam em pólos opostos, sobretudo no que diz respeito tanto à relação constitutiva da alma com o corpo, quanto ao estatuto autônomo ou “separado” da faculdade intelectual. Com efeito, o filósofo sustenta que a alma deve ser compreendida como princípio vital do corpo, isto é, como a forma que o atualiza e organiza em um composto substancial cuja unidade seria irreduzível. A separação entre ambos, nesse sentido, implicaria não apenas em uma mutilação conceitual, mas na dissolução da própria realidade do ser humano enquanto tais, já que a alma e o corpo, segundo a leitura averroísta, não podem existir como entidades independentes sem perda daquilo que os constitui essencialmente.

É com base nessa concepção que Averróis rejeita a possibilidade de uma existência puramente espiritual do homem, entendida como uma sobrevivência da alma isolada de seu corpo. Para ele, a alma não é uma substância autônoma que se acrescenta ao corpo, mas a causa formal que assegura a unidade do composto humano, sendo responsável por conferir-lhe ordem, vida e identidade. Assim, a unidade do corpo depende inteiramente da alma, e não o contrário. Averróis explicita esse ponto ao indicar que “não se pode dizer que seja o corpo a constituir a unidade, mas é mais correto dizer que o corpo é uno porque a alma é una, e não inversamente”. Dessa forma, a alma cumpre o papel de princípio organizador, garantindo a coerência e a indivisibilidade da totalidade corpórea.

Nesse quadro, o estatuto da faculdade intelectual adquire um lugar particular. Embora Averróis defenda, em consonância com a tradição aristotélica, a existência de um intelecto agente de natureza separada, sua leitura evita a conclusão de que a alma individual possa subsistir por si mesma de maneira espiritualizada após a dissolução do corpo. Antes, a insistência na alma como princípio vital do composto humano reflete uma perspectiva que não admite a cisão radical entre os elementos constitutivos do homem. A consequência disso é que a reflexão de Averróis, ao mesmo tempo em que reconhece a transcendência do intelecto universal, mantém o horizonte antropológico numa linha fortemente unitária, em que a alma só se compreende adequadamente na sua íntima vinculação ao corpo e ao exercício da vida sensível e racional que daí decorre (Cf. TAYLOR, 2007, p. 134).

Todavia, a partir da leitura de Averróis, a alma mostra-se radicalmente dependente do corpo para a realização de suas operações. Uma vez que não dispõe da atividade autônoma de um intelecto individual, em outras palavras, um intelecto entendido como faculdade própria do sujeito singular, resta-lhe apenas o exercício das demais faculdades da alma, cujas funções se realizam necessariamente por meio da mediação corpórea. Essa limitação conduz à compreensão de que o modo próprio de existência do ser humano consiste em ser um composto substancial de matéria e

⁸“Apparet enim quod quedam virtutes eius sunt perfectiones partium corporis, secundum quod forme naturales perficiuntur per materiam; sed tale impossibile est ut sit abstractum ab eo per quod perficitur.”

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

forma, no qual a alma desempenha o papel de princípio formal responsável pela unidade e individuação do corpo, mas cujo dinamismo vital só pode se manifestar a partir da integração efetiva com a dimensão corpórea.

Dessa perspectiva, evidencia-se a tensão interna presente: de um lado, a alma garante a unidade substancial do homem como forma do corpo; de outro, sua atuação encontra-se condicionada e restringida pela vinculação à materialidade, o que parece limitar sua autonomia frente à função intelectual. Essa tensão se torna ainda mais explícita quando se considera o estatuto do intelecto separado. Se, em Aristóteles, já seria possível entrever a ideia de que o intelecto se mantém distinto das demais faculdades da alma, em Averróis tal separação assume contornos mais radicais. Para ele, o intelecto não apenas se distingue das demais faculdades, mas não pode sequer ser integrado ao composto substancial formado por corpo e alma, assumindo a condição de realidade externa e universal em relação aos indivíduos. Assim, a união essencial entre alma e corpo, ao mesmo tempo que constitui o fundamento da unidade do homem, acentua a dificuldade de compreender como o intelecto separado poderia manter qualquer vínculo intrínseco com a existência individual. A concepção de Averróis, nesse sentido, dá origem a um problema filosófico de grande relevo: como conciliar a dependência essencial da alma em relação ao corpo com a postulação de um intelecto separado que, embora necessário para o conhecimento, não se integra à constituição substancial do indivíduo humano?

Cumprido observar que, no horizonte da reflexão, torna-se inevitável articular a dinâmica própria da existência de um composto material, constituído pela unidade de corpo e alma, com a postulação de uma substância que, por definição, seja independente da matéria. Trata-se de uma realidade concebida como pura inteligibilidade, cuja natureza a exclui de qualquer participação essencial na constituição do composto humano. Tal distinção introduz uma limitação decisiva à capacidade cognitiva do homem: não por insuficiência ou inatividade do intelecto separado, mas em virtude da condição corpórea e material que circunscreve a existência humana. Enquanto princípio divino ou aspecto da ordem inteligível, o intelecto separado não pode compor-se substancialmente com realidades sujeitas ao devir, à geração e à corrupção. A consequência dessa separação é de alcance radical: o intelecto não apenas se distingue das faculdades da alma que operam em dependência do corpo, mas constitui, em si mesmo, uma substância de natureza inteiramente diversa da alma humana. Não se trata, portanto, de uma simples distinção conceitual ou funcional, como se o intelecto fosse apenas uma atividade da alma não vinculada à corporeidade, mas de uma diferença ontológica profunda, que coloca o intelecto fora do horizonte constitutivo do composto humano.

Esse ponto, de modo particular, evidencia a tensão central do pensamento de Averróis. Por um lado, o homem depende essencialmente da alma como forma substancial do corpo, responsável por unificar e vitalizar o composto. Por outro, a atividade intelectual, enquanto acesso ao universal, remete a um princípio transcendente que não pode ser reduzido nem integrado à individualidade material. Essa clivagem entre o nível da inteligibilidade pura e o nível da vida humana concreta marca um dos aspectos mais problemáticos da filosofia de Averróis, pois coloca em questão a possibilidade de conciliar a finitude material da existência com a universalidade do ato intelectual.

Portanto, é melhor dizer, sendo algo mais evidente após uma investigação, que este seja outro gênero de alma, e se é designado alma, será equivocadamente. E, se tal é a disposição do intelecto, é necessário que somente a ele dentre todas as virtudes da alma seja possível estar abstraído do corpo e que não se corrompa

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

por sua corrupção, do mesmo modo que o eterno está abstraído. (AVERROIS, 1953, pg. 160-161)⁹.

O desafio que se impõe ao pensamento de Averróis consiste precisamente em articular dois pólos que, à primeira vista, parecem inconciliáveis: de um lado, a afirmação de que o ser humano é um composto substancial indissociável de matéria e forma; de outro, a defesa de um intelecto separado, cuja natureza, por ser imaterial e pura inteligibilidade, o impede de qualquer participação direta na ordem da matéria. Ambos, contudo, desempenham papel decisivo na constituição e no exercício do conhecimento humano. A dificuldade emerge quando essa separação é transposta para o plano ontológico. Ao sustentar que a alma humana não comporta em si nenhuma dimensão intelectual substancial, abre-se a possibilidade de que a participação do homem no pensamento seja radicalmente comprometida, reduzindo-se à dependência da atividade dos intelectos separados. Nesse cenário, a especificidade do composto humano, marcado pela materialidade e pela finitude, se veria destituída de qualquer analogia intrínseca com a natureza dos intelectos, tornando impossível compreender como poderia estabelecer-se uma relação efetiva entre ambos.

Assim, a tensão fundamental teoria do conhecimento de Averróis decorre da tentativa de conciliar a unidade substancial do composto humano com a transcendência absoluta do intelecto separado. A solução proposta por Averróis, embora procure resguardar a coerência aristotélica, acaba por levantar um problema de maior envergadura: se o homem, enquanto indivíduo, não possui em si nenhum princípio intelectual, de que modo sua condição material pode se abrir à universalidade do pensamento?

Ademais, uma segunda problemática pode ser formulada a partir da distinção entre o intelecto material e os intelectos separados. Com efeito, pode-se sustentar que o produto da atividade dos intelectos separados deve necessariamente compartilhar da mesma natureza destes, razão pela qual o ser humano, em virtude de sua condição composta, não poderia apropriar-se de algo de tal ordem. Consequentemente, estaria igualmente impossibilitado de participar do produto da atividade intelectual desses entes. Em outras palavras, os inteligíveis, frutos da atividade dos intelectos e dotados da mesma natureza divina que lhes foi dada pelos intelectos separados, permaneceriam interditados ao homem, que, por sua vinculação à matéria, encontrar-se-ia incapacitado de acessá-los. Tal implicaria, em última instância, na impossibilidade do conhecimento e da atividade pensante para o homem. Como se pode depreender, ambas as dificuldades apontam para uma interdição do conhecimento, fundada na inconciliabilidade entre os entes que participam da matéria e aqueles cuja natureza é estritamente imaterial. A solução para tais impasses parece residir, precisamente, na busca por um ponto de mediação que viabilize a relação entre esses dois âmbitos ontológicos.

A partir dessas considerações, cumpre salientar que, segundo Averróis, a produção do conhecimento não se reduz exclusivamente à relação do homem com os intelectos separados, mas envolve igualmente a elaboração de um conteúdo individual, proveniente da atividade dos sentidos internos da alma. Dessa forma, a gênese do conhecimento humano não pode ser concebida como um mero “contato” com os intelectos separados, atribuindo-lhes integralmente a função de sujeitos pensantes e relegando ao homem o papel passivo de receptáculo do saber. Ao contrário, é necessário reconhecer que tal contato, entendido como uma união de caráter operacional, constitui,

⁹ “Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime, et si dicatur anima, erit secundum equivocationem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur.”

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

de fato, a condição pela qual o homem conhece, mas que o processo cognitivo se desenvolve inseparavelmente da atuação individual do sujeito humano, particularmente no exercício de reflexão e cogitação a partir das imagens abstraídas dos entes materiais.

Cumpra destacar que as imagens abstraídas são acolhidas pelos sentidos internos da alma, dando origem às intenções (*intentiones*), as quais a faculdade cogitativa¹⁰ discerne a partir das formas imaginadas. Trata-se, portanto, de um processo de refinamento daquilo que foi inicialmente captado pela sensibilidade e que permanece armazenado na memória (Cf. TAYLOR, 2004, p. 301). A intenção situa-se em um nível superior à imagem sensível: ainda conserva seu caráter individual, mas já sofreu uma elaboração judicativa pela cogitação. Desse modo, encontra-se mais distanciada do ente material e, simultaneamente, mais próxima da universalidade, razão pela qual constitui o ponto de inflexão que possibilita a conjunção com os intelectos separados da matéria.

Assim, se por um lado o homem depende dessa conjunção para conhecer, por outro, sua participação no processo cognitivo é condicionada pela produção das imagens (Cf. TAYLOR, 2004, pg. 298). Nesse contexto, Averróis parece radicalizar dois elementos interpretados a partir de Aristóteles: em primeiro lugar, o caráter “separado” do intelecto, que é concebido como totalmente alheio à alma humana; em segundo lugar, a determinação de que o conhecimento depende da mediação das intenções individuais. Em outras palavras: “[...]mas não se une a nós, senão por sua união com as formas imaginadas.” (AVERROIS, 1953, pg. 486)¹¹.

Nessa perspectiva, torna-se imprescindível que o conteúdo das intenções individuais corresponda efetivamente aos entes materiais que lhes servem de referência. Para Averróis, é precisamente a produção dessas intenções que garante a participação individual no processo cognitivo e que autoriza afirmar a presença de uma dimensão de individualidade no pensamento (Cf. BRENÉT, 2010, p.335).

Uma das consequências dessa perspectiva consiste no fato de que os inteligíveis obtidos por meio desse processo apresentam-se como múltiplos em relação a seus respectivos sujeitos. Isso ocorre porque eles apenas refletem uma certa universalidade, de modo que se pode afirmar que cada indivíduo, ao longo de sua existência, constitui um conjunto próprio de inteligíveis. A unidade e universalidade desses inteligíveis não lhes advêm de sua origem material, mas são adquiridas mediante o contato com os universais em ato no intelecto agente separado. Sua multiplicidade, por sua vez, decorre de sua vinculação com a esfera material, da qual foram extraídas as intenções individuais.

Assim, um inteligível obtido desse modo conserva sempre como referência o ente material do qual derivou a intenção que o originou. O *inteligível especulativo*, portanto, permanece na alma humana como resultado do processo de conhecimento possibilitado pela conjunção com o intelecto separado (Cf. BAZAN, 1981, p. 428). Ele configura-se como reflexo da universalidade própria do que é inteligível por natureza, representando uma ampliação da capacidade cognitiva humana. No entanto, sua permanência é intrinsecamente finita: subsiste enquanto vinculado à existência do sujeito e se extingue com ele (Cf. DAVIDSON, 1992, p. 288).

¹⁰Para Averróis, este é o principal sentido interno da alma.

¹¹“[...]sed non copulatur nobiscum nisi per suam copulationem cum formis ymaginalibus.”

O DUPLO FUNDAMENTO DA INTELECÇÃO

A teoria dos dois sujeitos do conhecimento constitui a solução proposta por Averróis para o problema da apreensão cognitiva. Segundo essa concepção, o conhecimento resulta da atuação concomitante de dois sujeitos: de um lado, o homem, inserido no âmbito da materialidade; de outro, os intelectos separados, pertencentes à ordem imaterial. O ser humano, nesse sentido, configura-se como sujeito que participa simultaneamente de duas esferas ontológicas distintas, cuja articulação é precisamente o que torna possível o processo cognitivo. Essa relação de duplo suporte ocupa posição central no pensamento averroísta, na medida em que representa a estratégia elaborada por Averróis para superar o dilema suscitado pela separação do intelecto em relação à alma.

A atuação conjunta desses dois princípios distintos, tendo o homem como sujeito, constitui o ponto a partir do qual se delinea a relação entre unidade e multiplicidade no pensamento. Em outros termos, trata-se de compreender como é possível sustentar a existência de um intelecto único e separado da matéria, comum a todos os homens, sem que tal unidade radical comprometa a própria identidade do indivíduo humano, que passa a operar em conjunção com esse intelecto. Essa participação, contudo, não implica a posse essencial do intelecto pelo homem, mas a inserção deste em uma dinâmica de cooperação que torna possível a produção do conhecimento.

O equilíbrio na atuação dessas duas ordens revela-se, portanto, decisivo, e Averróis parece ter plena consciência desse impasse ao tratá-lo no comentário 5 do *Grande Comentário ao De Anima*. A dificuldade que se apresenta pode ser descrita da seguinte forma: se o intelecto material é de fato único e comum a todos os homens, então cada indivíduo deveria necessariamente pensar de modo idêntico e simultâneo, uma vez que o mesmo intelecto serviria igualmente a todos, o que implicaria a supressão da individualidade. Por outro lado, se se admite que o contato com os intelectos separados permite a cada sujeito construir para si um conjunto de inteligíveis particulares, corre-se o risco de tornar o conhecimento intransmissível, enclausurando cada homem em sua própria interioridade e inviabilizando a comunicação. Essas duas alternativas configuram, portanto, os extremos decorrentes das condições iniciais com as quais Averróis se defronta ao elaborar sua teoria do conhecimento.

Conforme exposto, por um lado, a alma mostra-se incapaz de atuar independentemente do corpo, uma vez que todas as suas operações estão intrinsecamente vinculadas à condição de composto hilemórfico; por outro, o intelecto apresenta-se como substancialmente separado do homem, pertencendo, assim, a um gênero distinto de alma. Nesse sentido, afirma-se: “Portanto, é mais adequado dizer, sendo isto mais evidente após investigação, que se trata de outro gênero de alma; e, se for designado como alma, sê-lo-á apenas de modo equívoco.” (AVERROIS, 1953, p. 160)¹².

A teoria do duplo suporte busca precisamente mediar esse aparente dilema, ao sustentar que o intelecto, embora separado da matéria, atua de maneira operacional em conjunto com o homem no processo de produção do conhecimento. O núcleo da questão parece residir no papel das intenções individuais, concebidas como uma espécie de ponte entre o intelecto e o sujeito humano, assegurando, assim, tanto a efetividade da conjunção quanto a participação singular de cada indivíduo no processo cognitivo (Cf. BAZAN, 1981, p. 429).

¹²“Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus anime, et si dicatur anima, erit secundum equivocationem.”

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

A atuação de duas ordens distintas na produção dos inteligíveis humanos visa assegurar a permanência de dois aspectos fundamentais do objeto cognoscível: a verdade e a existência. O chamado duplo suporte do conhecimento constitui-se precisamente a partir dessa articulação, uma vez que é no encontro desses dois aspectos, no interior da alma humana, que se efetiva aquilo que se denomina “conhecer”. No que concerne à constituição das intenções individuais, processo que se inicia com a formação das imagens sensíveis a partir do contato com os entes materiais, observa-se que o caráter de veracidade de uma intenção depende diretamente da realidade do ente material que lhe serviu de referência no ato de abstração. Em outros termos, é a efetividade do ente material, enquanto objeto do conhecimento, que confere estatuto de verdade à imagem obtida a partir dele (Cf. TAYLOR, 1999, p. 153). Assim, uma determinada imagem presente na alma pode ser considerada verdadeira ou falsa em conformidade com a correspondência ao ente material que a originou, ou seja, em relação a algo externo à própria alma.

Quanto ao aspecto existencial, é a alma que fornece o suporte ontológico à imagem, a qual transita da existência no ente material para um modo de existência na alma, enquanto representação imagética. Dessa forma, pode-se afirmar que o conjunto dos sentidos, externos e internos, seja responsável por sustentar a existência das imagens no domínio psíquico, garantindo sua permanência e operatividade no processo cognitivo.

Porque, conceitualizar pelo intelecto, conforme disse Aristóteles, é como apreender pelos sentidos. Mas apreender pelos sentidos é algo que ocorre por meio de dois sujeitos, dos quais um é o sujeito pelo qual os sentidos se fazem verdadeiros (este é a coisa sentida fora da alma), enquanto o outro é o sujeito pelo qual o sentido é uma forma existente (pela primeira perfeição dos sentidos),[...] (AVERROIS, 1953, pg. 400).¹³

Não obstante, somente é possível falar em conhecimento em sentido próprio quando os inteligíveis são produzidos mediante a união operacional. Embora a elaboração das intenções represente uma etapa indispensável para esse processo, tal produção, por si só, não autoriza afirmar que o homem esteja efetivamente em posse do conhecimento. A formação de uma intenção sensível, ainda que fundada no duplo suporte de verdade e existência, não equivale à realização plena do ato cognitivo. Assim, a produção dos inteligíveis, os quais configuram a condição pela qual o homem pode ser considerado detentor do conhecimento, deve necessariamente obedecer à mesma exigência de fundamento, isto é, articular-se simultaneamente à dimensão da verdade e à da existência.

Nesse sentido, o processo de produção dos inteligíveis deve necessariamente considerar os dois aspectos fundamentais¹⁴, uma vez que eles são decisivos não apenas para o modo de conhecimento, mas também para a própria natureza do que é produzido por esse processo. A veracidade dos inteligíveis deriva das intenções imagináveis, cuja verdade se fundamenta nos entes

¹³Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis),[...]”. Traduzimos "formare per intellectum" por "conceitualizar pelo intelecto" seguindo a tradução de Richard Taylor. (Cf. AVERROES, 2009, p. 316)

¹⁴ “[...] também é necessário que os inteligíveis em ato tenha dois sujeitos[...]”. “[...] necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta,[...]”. (AVERROIS, 1953, p. 400)

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

materiais que lhes servem de referência. A existência, por sua vez, encontra suporte no intelecto material separado, que atua como substrato dos inteligíveis produzidos.

Ademais, torna-se imprescindível a ação do intelecto agente. De maneira análoga ao que ocorre na visão, na qual a percepção das cores depende da luz, o intelecto material somente cumpre seu papel de substrato quando as intenções são “iluminadas” pelo intelecto agente, que atualiza a universalidade potencialmente contida nas intenções¹⁵. Dessa forma, o intelecto material participa simultaneamente das duas ordens: recebe a ação eficiente do intelecto agente e a forma das intenções. Neste ponto, inteligível e intelecto se articulam, de modo que o intelecto material funciona como um “diáfano”, sustentando e transformando aquilo que por ele passa.

Como consequência, o conhecimento só se realiza plenamente por meio da presença das intenções, uma vez que o intelecto material depende do conteúdo formal por elas contido. Conforme discutido anteriormente, os inteligíveis produzidos dessa maneira apresentam-se múltiplos, na medida em que se manifestam nos indivíduos que forneceram as imagens de base para sua constituição; simultaneamente, são uno em sua inteligibilidade, uma vez que esta se deve à ação dos intelectos separados.

E uma vez que tudo isso é conforme dissemos, não ocorre que estes inteligíveis que estão em ato, chamados especulativos, sejam gerados e corruptíveis senão conforme o sujeito pelo qual são verdadeiros, e não pelo sujeito pelo qual são entes, chamado intelecto material.(AVERROIS, 1953, pg. 401)¹⁶

A união operacional que viabiliza o conhecimento não se estabelece diretamente entre o homem e o intelecto, mas sim entre o intelecto e as intenções produzidas pelos sujeitos humanos. Essa posição adotada por Averróis fornece, desde logo, as primeiras indicações do problema que a leitura do *Grande Comentário ao De Anima* suscitou entre os pensadores cristãos. O texto aparenta conduzir a uma perspectiva segundo a qual nada permaneceria do homem após a morte do corpo.

Entretanto, é Tomás de Aquino quem formula tal diagnóstico, aparentemente orientado pela ausência de um tratamento explícito desse problema no *Grande Comentário*, que não aborda a questão da vida futura. De fato, o comentário não contém uma análise sistemática da continuidade da existência após a morte do corpo, nem indica qualquer forma de transcendência para a alma humana após a dissolução do composto. A separação do intelecto da alma, aliada à insistência na inseparabilidade entre alma e corpo, parece, assim, circunscrever de maneira radical a possibilidade de uma vida futura para o homem.

Nesse contexto, torna-se pertinente questionar a posição de Averróis quanto à relação entre o homem e o intelecto, uma vez que as consequências extraídas dessa tese por Tomás de Aquino não constituem questões exclusivamente cristãs. No âmbito do credo islâmico, também se pressupõe que o indivíduo mantenha a responsabilidade por seus atos, condição necessária para assegurar o julgamento na vida futura. Uma concepção que, em aparência, comprometa essa

¹⁵A metáfora do intelecto material como o meio transparente é usada por Averróis em diversos pontos do *Grande Comentário*. (Cf. AVERROIS, 1953, pg. 401, 410, 499)

¹⁶“Et cum omnia ista sint sicut narravimus, non contingit ut ista intellecta que sunt in actu, scilicet speculativa, ut sint generabilia et corruptibilia nisi propter subiectum per quod sunt vera, non propter subiectum per quod sunt unum entium, scilicet intellectum materiale.”

responsabilidade não poderia, portanto, ser recebida de maneira favorável dentro desse contexto religioso.

O INTELECTO E O FUTURO DA ALMA

Convém considerar que, para Averróis, a questão da vida futura pertence prioritariamente ao domínio religioso, carecendo de uma demonstração filosófica direta, cabendo ao homem apenas sondá-la de maneira reflexiva. Tal abordagem implica analisar temas correlatos que circundam a questão, sem, contudo, responder a ela de forma explícita. Filosoficamente, é possível aproximar-se dessa temática por meio do exame dos atributos da alma, os quais fornecem elementos relevantes, por exemplo, para investigar de que modo o conhecimento humano, ao estabelecer seus próprios limites, pode conduzir a uma compreensão mais ampla da relação entre o homem e o divino.

É evidente que a orientação do conhecimento também revela aspectos concernentes ao destino das almas. Entretanto, esse destino constitui um tema cuja ênfase se situa estritamente no plano religioso, pois não possui fundamento direto nas obras de Aristóteles. Sua principal fonte é o texto revelado, cujas passagens indicam a existência de uma vida futura para os homens. Tal circunstância não inviabiliza a pesquisa filosófica sobre o tema, mas exige uma orientação metodológica distinta, que parece ser a razão pela qual Averróis não aborda a questão nos comentários às obras aristotélicas.

A reflexão de Averróis acerca da vida futura constitui, possivelmente, uma das consequências mais problemáticas de sua tese sobre a unidade do intelecto material. Grande parte dessa dificuldade decorre, como já foi observado, da concepção de alma e intelecto como entidades substancialmente separadas. O intelecto encontra-se separado justamente porque sua natureza divina não pode ser corrompida pela matéria. A alma, por sua vez, é o princípio vital do corpo, de modo que não pode ser dissociada sem que o composto se corrompa e sua atividade se torne inviável¹⁷.

O corpo não deve ser concebido como um mero instrumento acidental da alma, uma vez que o homem se define essencialmente como um composto, não havendo outro modo de existência para ele. Cabe destacar que a apresentação dessa concepção por Averróis no *Grande Comentário ao De Anima*, conforme já analisado, parece conduzir a uma espécie de interdição da vida futura.

É, contudo, necessário considerar a concepção averroísta acerca da união entre alma e corpo, bem como a noção de alma como princípio vital. Conforme observado, a destruição do corpo implica na impossibilidade de atuação da alma, ou seja, esta perde sua capacidade de agir, uma vez que o exercício de suas operações depende do corpo. Entretanto, tal limitação não significa a destruição da alma. Como indica Averróis no *Kashf an Manahij*: “Se um homem velho encontrar o olho como o de um homem novo, ele poderá ver como o homem novo.” (AVERROIS, 2012,

¹⁷Não há menção a uma "morte" da alma em decorrência da morte do corpo. Há apenas uma impossibilidade de atuação.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

p.78)¹⁸. Trecho que evidencia que a essência da alma permanece intacta, mesmo quando suas capacidades operacionais dependentes do corpo se encontram interrompidas.

A corrupção é entendida como uma condição inerente ao corpo, cuja função é apenas a de limitar ou obstruir o pleno exercício das atividades próprias da alma. Nesse sentido, o corpo se configura como um meio que pode tanto favorecer quanto comprometer a apreensão das formas, de acordo com seu estado de saúde ou em razão de alguma afecção sensível. Tal concepção, evidentemente inspirada no “De Anima” de Aristóteles, encontra também ressonância no “Grande Comentário”. Todavia, o aspecto a ser aqui sublinhado é o de que essa formulação surge em uma obra cujo horizonte é a discussão de questões intrinsecamente vinculadas ao Islã, questões diante das quais Averróis, no “Grande Comentário”, mantém-se em silêncio, uma vez que não há nele qualquer referência à vida futura. Trata-se de uma ausência significativa, sobretudo se considerarmos que uma das consequências mais graves das teses averroístas acerca do intelecto consiste precisamente na negação da sobrevivência individual após a morte.

Entretanto, no contexto das chamadas “obras originais”¹⁹, nas quais Averróis aborda diretamente temas vinculados ao Islã, como ocorre no *Kashf ‘an manābij* e no *Tabāfut al-Tabāfut*, a problemática em questão é tratada de modo explícito. Nesse âmbito, observa-se que a metáfora islâmica da morte como sono constitui um dos elementos interpretativos mobilizados por Averróis na elaboração de sua reflexão sobre o tema.

E a comparação da morte com o sono nesta questão é uma evidente prova de que a alma sobrevive, uma vez que a atividade da alma cessa durante o sono devido a inatividade de seu órgão, mas a existência da alma não cessa, e, portanto, é necessário que esta condição na morte seja como sua condição no sono, pois as partes seguem a mesma regra.(AVERROES, 1954, p. 343)

Constata-se que a passagem em questão é nitidamente inspirada no versículo corânico que compara a morte ao sono, do qual os homens despertarão no momento do julgamento final. Nesse contexto, afirma-se ainda que, ao despertarem desse “sono”, os homens receberão novos corpos, proporcionais e correspondentes à conduta que tiveram nesta vida(*Alcorão*. Surata: 36, ayats:78-79). Tal concepção mostra-se em consonância com a posição exposta no “Grande Comentário”, segundo a qual não é possível dissociar a alma do corpo sem comprometer a própria atividade da alma. A vida futura, portanto, é concebida em termos de ressurreição, sem qualquer margem para a hipótese de uma autonomia da alma em relação ao corpo, uma vez que toda limitação da alma decorre, em última instância, de uma limitação do corpo.

A razão é capaz de conduzir a um certo conhecimento do Criador; contudo, para que esse conhecimento alcance sua completude, torna-se necessário o amparo da religião. A revelação, nesse sentido, ultrapassa os limites da compreensão racional, constituindo-se como fundamento da certeza, à qual o saber filosófico apenas pode se aproximar. Como afirma Averróis: “Sobre princípios religiosos é preciso dizer que eles são coisas divinas que ultrapassam o conhecimento humano, mas que devem ser reconhecidos, embora suas causas sejam desconhecidas.” (AVERROIS, 1954, p. 322). Não obstante, sua explicação revela-se em certa medida evasiva: a existência da vida futura é uma crença obrigatória a todo fiel, mas trata-se de um dogma cuja

¹⁸A passagem é claramente extraída do *De Anima*(408b-21) de Aristóteles.

¹⁹Essas obras não foram conhecidas pelos cristãos no século XIII.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

natureza não encontra consenso. Ademais, os indícios que poderiam sustentar uma possível convergência entre filosofia e religião a partir do *Grande Comentário* mostram-se bastante escassos. O único ponto em que tal convergência poderia ser considerada é a análise da faculdade cogitativa da alma, uma vez que esta constitui a chave para compreender o processo humano de aquisição do conhecimento, precisamente por configurar-se como o ponto de articulação dos sentidos internos com a conjunção aos intelectos separados.

O ser humano somente pode se aproximar de uma forma de transcendência na medida em que atualiza plenamente sua natureza intelectual, a qual Averróis orienta integralmente para o processo de conjunção. Nesse horizonte, a compreensão da vida futura está intrinsecamente vinculada ao grau de efetividade que os indivíduos podem alcançar por meio da conjunção com os intelectos separados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao desvincular a essência do ser humano da posse substancial do intelecto em sua alma, Averróis estabelece, paradoxalmente, um vínculo ainda mais estreito com a filosofia. Tal posição, contudo, revela-se problemática e constitui um dos eixos centrais das críticas dirigidas ao seu pensamento. Com efeito, coloca-se a questão: de que modo seria possível sustentar uma atividade fundamentada nas capacidades intelectivas se tais capacidades não residem substancialmente no indivíduo?

O fato de o ser humano ser dotado essencialmente da capacidade intelectual não implica, por si só, que a atividade filosófica constitua a atividade suprema. Nesse ponto, convém considerar a leitura filosófica do embate com o *Kalam*, concebida como uma linha especulativa que rivaliza com a filosofia quanto à pretensão de ocupar o lugar de saber mais elevado acessível ao homem. Assim, ao deslocar o vínculo essencial do ser humano da mera posse da capacidade intelectual para a atividade filosófica, Averróis a estabelece como constitutiva da própria essência humana: o homem não é apenas sujeito do intelecto, mas sujeito da filosofia, em uma relação de entrelaçamento causal. Nesse sentido, a atividade de união operacional com os intelectos separados encontra sua expressão mais elevada na filosofia, que se configura como o objeto mais excelente e a inclinação natural da razão humana.

Se a razão constitui a diferença específica da espécie humana, a filosofia representa sua perfeição primeira. Nesse sentido, estabelece-se uma relação intrínseca entre o homem e a filosofia, pois o movimento racional que caracteriza o humano não pode dele ser separado, coincidindo com a própria atividade filosófica. Não se trata, portanto, de legitimar o exercício da filosofia como mera opção entre diversas práticas possíveis, mas de concebê-lo como necessário e essencialmente vinculado à definição do que é o homem. Assim como o ato primeiro da macieira consiste na produção de seus melhores frutos, o ato primeiro do homem se realiza na filosofia. Todavia, algumas considerações adicionais se mostram necessárias, uma vez que a vida futura, embora não esteja explicitamente subordinada ao âmbito filosófico, encontra sua realização em conexão com este. Isso ocorre porque a plenitude humana se concretiza por meio do movimento de conjunção, intrinsecamente ligado ao conhecimento filosófico. Em outras palavras, a vida futura depende do exercício das faculdades da alma na reflexão sobre o mundo e suas causas.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

Nesse sentido, não se evidencia que a teoria do intelecto apresentada no *Grande Comentário* entre em conflito direto com os dogmas religiosos, a ponto de provocar uma cisão entre os domínios filosófico e religioso. O conhecimento corresponde ao aprimoramento das faculdades individuais da alma, resultante da conjunção com os intelectos separados da matéria, representando o processo natural de desenvolvimento da espécie humana. Trata-se, assim, de um processo de identificação com o divino, uma progressiva aproximação e espelhamento, em que cada grau de elevação do conhecimento reflete uma crescente semelhança com o intelecto agente. O sentido último da existência humana consiste, portanto, em tornar a alma progressivamente semelhante ao intelecto agente.

Tal tese comporta múltiplas complexidades, de modo que o desenvolvimento intelectual do pensamento de Averróis revela-se profundamente marcado pela tensão entre os domínios filosófico e religioso. De maneira análoga, sua teoria do intelecto apresenta uma oscilação entre extremos de natureza material e espiritual, cujas características são tão distintas que, à primeira vista, parecem quase intransponíveis. Todavia, o ponto de convergência dessas dimensões encontra-se na alma humana, que atua como mediadora entre esses pólos aparentemente inconciliáveis.

Nesse contexto, o conhecimento filosófico assume um papel decisivo: ele não apenas fornece ao intelecto humano os instrumentos racionais para compreender e assentar-se nos princípios da revelação, mas também estabelece um percurso intelectual capaz de articular e harmonizar duas ordens de existência distintas em sua essência. Por um lado, há os entes materiais, individuais, contingentes e efêmeros; por outro, os entes espirituais, universais e necessários. Essas existências, incomunicáveis por sua própria natureza, tornam-se acessíveis ao homem, que se configura como um intermediário capaz de integrar em sua experiência e reflexão tanto a dimensão contingente e sensível quanto a dimensão universal e necessária. Em outras palavras, a filosofia, ao atuar como mediadora entre razão e revelação, confere ao ser humano a capacidade de realizar uma síntese intelectual que transforma a compreensão de si mesmo e do cosmos, permitindo que a alma humana se torne o espaço de interlocução entre o finito e o eterno, o particular e o universal.

REFERÊNCIAS

- ADAMSON, Peter, TAYLOR, Richard, (org.). **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2005.
- ARISTÓTELES. **De l'Âme**. Paris: Lês Belles Lettres, 1995.
- AVERROES. **Averroes' Tahafut al-tahafut : (The incoherence of the incoherence)**. Tradução de Simon Van den Bergh. London : Oxford University Press, 1954.
- AVERROES. **Discours Decisif**. Trad. Marc Geoffroy. Paris : GF Flammarion, 1996.
- AVERROES. **Averrois Cordvbensis commentarivm magnvm in Aristotelis De anima libros**. Ed. F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts. 1953.
- AVERROES. **Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thrérèse-Anne Druart, subeditor**. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

Reflexões sobre a relação entre alma e intelecto no *Grande Comentário ao De Anima* de Averróis
LIMA, A. K.

AVERROES. Kitab al-Kashf an manahij al-adilla. in: **HOURANI, G. F. Averroes, on the Harmony of Religion and Philosophy.** Oxford: E.J.W. Gibb Memorial Trust, reprint 2012.

BAZAN, Bernard. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the intelligible object. **Journal of the History of Philosophy** - Volume 19, Number 4, October 1981, pg. 425-446.

BLACK, Déborah. Psychology: Soul and Intellect. In: **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy.** ADAMSON, Peter, and TAYLOR, Richard (org.). New York: Cambridge University Press, 2005.

BRENET, Jean Baptiste. A minha idéia: Aquisição e Atribuição no Pensamento de Averróis. In: **Revista Discurso.** n. 40. São Paulo: USP/FFLCH, 2010. pg. 329-350

HERNANDEZ, Miguel Cruz. El Sentido de las Três Lecturas de Aristóteles por Averróis. In: **Ensaio Sobre la Filosofía en Al-andaluz.** André Martínez Lorca (Coord.). Editorial Anthropos — 1990. pg.405-427

d'AQUIN, Thomas. **L'Unité de l'Intellect Contre les Averroïstes**, trad. Alain de Libera. Paris: GF-Flamarion, 1994.

DAVIDSON, Herbert. A. **Alfarabi, Avicena, and Averróis, on intellect / Their Cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect.** Oxford University Press, 1992.

GEOFFROY, Marc, SIRAT, Colette. **L'original Arabe du Grand Commentaire D'Averroès au De Anima D'Aristote. Prémices de l'édition.** Paris: J. Vrin, 2005.

GUERRERO, Ramon. **La recepción árabe al De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi.** Madrid: CSIC, 1992.

HOURANI, George Fadlo. **Averroes' On the Harmony of Religion and Philosophy.** London: Luzac, 1961.

IVRY, Alfred L. Averroes on Intellection and Conjunction. **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 86, No. 2. (Apr. - Jun., 1966), pp. 76-85.

TAYLOR, Richard. Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology. In: **Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale**, IX (1998), pp. 87-110.

TAYLOR, Richard. Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. **Topoi**: 19-1, 2000, pg. 03-16.

TAYLOR, Richard. Intelligibles in act in Averroes. In: **Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque tenu à Paris, 16-18 juin 2005.** ed. J.-B. Brenet. Turnhout: Brepols, 2007. pg. 111-140.

TAYLOR, Richard. Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy. In: **Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday.** Leuven: Peeters, Ruediger Arnzen and Joern Thielmann (eds.), 2004.

TAYLOR, Richard. Averroes' Epistemology and its Critique by Aquinas. In: **Thomistic Papers VII. Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. Houston: E.A. Synan, R.E. Houser, ed.** 1999.

**MAIMÔNIDES: OS ANJOS COMO INTELIGÊNCIAS SEPARADAS NO
GUIA DOS PERPLEXOS**

[MAIMONIDES: ANGELS AS SEPARATE INTELLIGENCES IN *THE GUIDE FOR THE PERPLEXED*]

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
ceciliacmcavaleiro@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8321-6944>

Doutora em Ciências da Religião; Mestre em Filosofia. Professora do Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7818](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7818)

Recebido em: 26 de fevereiro de 2026. Aprovado em: 30 de março de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 125-139
ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7818](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7818)
Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Resumo: Os anjos desempenham frequentemente diferentes papéis nos textos religiosos judaicos, não somente os canônicos como talvez principalmente nos textos apócrifos. Ora como mensageiros, ora como conselheiros, ora como ajudantes ou ainda como criaturas temíveis como os querubins que guardam a porta do Paraíso, sua presença é indispensável para que a vontade de Deus seja realizada. Tradicionalmente entendidos enquanto possuidores de algum tipo de matéria espiritual ou etérea, o encontro do judaísmo com a filosofia aristotélica no Medievo questionou essa compreensão do tema. Maimônides despoja os anjos de matéria equiparando-os com as Inteligências separadas propostas por Aristóteles. Mas além disso propõe que o mesmo termo pode ser utilizado com outros significados em determinadas passagens escriturísticas. Neste artigo pretendemos analisar o tratamento conferido pelo filósofo à questão dos anjos.

Palavras-chave: Anjos. Inteligências separadas. Maimônides. Homonímia

Abstract: Angels often play different roles in Jewish religious texts, not only in the canonical ones but perhaps especially in the apocryphal texts. Sometimes as messengers, sometimes as counselors, sometimes as helpers, or even as fearsome creatures like the cherubim guarding the entrance to the Garden of Eden, their presence is indispensable for God's will to be done. Traditionally understood as possessing some kind of spiritual or ethereal matter, the encounter between Judaism and Aristotelian philosophy during the Middle Ages challenged this understanding of the subject. Maimonides denies the materiality of angels, equating them with the separate Intelligences proposed by Aristotle. However, despite this, he proposes that the same term can be used with other meanings in certain scriptural passages. In this article, we intend to analyze the philosopher's treatment of the question of angels.

Keywords: Angels. Separate Intelligences. Maimonides. Homonymy

*“Tu sabes muito bem quão difícil é para o homem formar uma noção de algo imaterial e inteiramente desprovido de corporeidade, a não ser após um treinamento considerável: é especialmente difícil para aqueles que não distinguem entre os objetos do intelecto e os objetos da imaginação e dependem principalmente da potência imaginativa. (...) Pessoas deste tipo – e a maioria dos especulativos pertence a ele – não conseguem alcançar a solução de qualquer questão ou ao esclarecimento de qualquer coisa duvidosa” (MAIMONIDES, *Guia*, I, 49)*

INTRODUÇÃO

A História da Filosofia Medieval foi caracterizada por uma série de tentativas mais ou menos bem sucedidas de compatibilização entre a especulação filosófica racional de origem grega e o conteúdo revelado das Escrituras, e esse processo ocorreu nas três vertentes do monoteísmo abrahâmico: Judaísmo, Cristianismo e Islam. No processo de busca pela verdade, duas alternativas se apresentavam: ou a Religião e, conseqüentemente, o conteúdo da revelação tal como aparece nas Escrituras, era aceita como única fonte fidedigna, dispensando assim os esforços especulativos puramente humanos; ou, considerava-se a especulação racional como um caminho válido. Nessa segunda opção apresentava-se imediatamente a necessidade de compatibilizar duas tradições muito diferentes entre si: a religiosa monoteísta e a filosófica. Para que houvesse algum tipo de concordância entre estas, esta verdade única que se encerrava nelas deveria ser algo para além da literalidade das teorias, e ambas as abordagens deveriam estar aludindo necessariamente a conteúdos semelhantes através de linguagens diferentes. Muitos pensadores medievais acreditavam tratar-se, portanto, de uma única verdade, muitas vezes atingida em maior grau pela Revelação e em menor grau pela especulação racional, mas ainda a mesma, expressa de modos diferentes e em diferentes linguagens pela filosofia e pela religião. Para estes pensadores, alguns pontos – especialmente aqueles obscuros por si mesmos nos textos bíblicos – consistiram em matérias de difícil explicação. Dentre estes pontos, a busca por equivalentes filosóficos para os anjos apresentou-se como uma questão relevante.

A discussão mais conhecida a respeito da questão da materialidade ou não dos anjos é precisamente a constante da obra de S. Tomás de Aquino. Trabalhada tanto na *Suma de Teologia* (TOMÁS DE AQUINO, ST I, q. 50 – 52) quanto na sua questão disputada sobre as criaturas espirituais¹, Tomás apresenta as teorias concorrentes e seus principais argumentos, visando estabelecer uma posição definitiva sobre a questão.

Mas, antes dessa discussão tomar fôlego no Cristianismo, acirrando as controvérsias entre os Dominicanos e Franciscanos, ela surgiu no seio do pensamento judaico. Neste, as posições antagônicas defendidas pelos seus mais importantes filósofos já dividiam as opiniões.

¹ Já no artigo primeiro aborda a questão de se alguma substância espiritual se compõe de matéria ou de forma (Tomás de Aquino, 1995, p.1-19).

1 OS ANJOS NO ANTIGO TESTAMENTO

Figurando no início do texto bíblico (notadamente na Torah ou Pentateuco) como meros mensageiros de Deus, os anjos vão ganhando destaque e personalidade na medida em que o texto se completa. Há autores que defendem que a aparição destas figuras no Antigo Testamento são vestígios de um suposto politeísmo primitivo: com o intuito de tornar o monoteísmo mais aceitável, os antigos deuses do politeísmo ter-se-iam transformado em criaturas celestes subordinadas a um Deus único, maior, soberano e governante. Mas o fato é que, de qualquer modo, os anjos são seres intermediários que não aparecem somente no judaísmo, mas estão presentes em diversas religiões. Há que considerar também as fortes influências que o judaísmo sofreu por parte de outros povos, principalmente do pensamento persa e babilônico².

É fácil notar que nos primeiros livros do Antigo Testamento não há mais do que breves e genéricas alusões. Os anjos aqui não são individualizados, nomeados nem hierarquizados. No próprio Gênesis já vemos alusões a estes seres. Além do fato de que na primeira frase o termo utilizado para aquele que criou seja Elohim (אֱלֹהִים), que é um termo plural, demandando justificativas na exegese da passagem, há a controversa passagem da criação da humanidade, na qual Deus diz “*Façamos o homem à nossa imagem e semelhança*”, o que sugere que havia já algum tipo de ser ao lado de Deus antes da Criação ter-se completado. Como se acredita que os anjos seriam seres, de alguma forma, superiores aos homens, uma vez que estão mais próximos de Deus, há a interpretação de que eles estariam ao lado de Deus quando da criação do Homem. A referência mais clara aos anjos é a questão dos querubins posicionados na porta do paraíso quando da queda. Nesta passagem, os anjos, mais uma vez, aparecem como intermediários anônimos e não propriamente qualificados e, desta vez, após a queda, guardiões para que o homem não possa mais retornar ao seu estado inicial. Outra questão interessante que despertou discussões e exegeses concorrentes e contraditórias, foi a questão dos *filhos de Deus* que teriam se unido às *filhas dos homens*, o que gerou a interpretação da queda dos anjos relatada especialmente no apócrifo de Enoch e também foi um argumento forte para a materialidade dos anjos.

No texto das Escrituras, os anjos são descritos, em geral, como seres de grande beleza, não sujeitos às limitações do tempo e do espaço, que podem tomar a aparência de homens, mas nem sempre adotam a forma humana, como, por exemplo, em Ex. 3:2, em que o anjo de YHVH aparece em forma de fogo sobre uma sarça. Figuram como intermediários executores da vontade de YHVH, que, algumas vezes têm como missão amparar e guiar os homens piedosos ou mesmo auxiliar os governantes de Israel.

Nas diversas ocasiões nas quais aparecem sob a forma humana, os anjos só se distinguem enquanto tais quando assim eles mesmos se declaram. São criaturas anônimas, encarregadas de determinadas missões, e, assim que as cumprem, desaparecem. Quanto aos nomes, há diversas ocasiões nas Escrituras que os anjos se recusam a revelar seus nomes, por exemplo, em Gênesis 32:30: “Jacó lhe perguntou: Diga-me o seu nome. Mas ele respondeu: Por que você quer saber o meu nome? E aí mesmo o abençoou”.

Posteriormente, no texto bíblico, as alusões a estas criaturas irão se multiplicando e de desenvolvendo, mas, apesar deste desenvolvimento da questão encontrado nos textos mais tardios, não temos no antigo Testamento referência à natureza exata destes seres angelicais. São, na maior

² Como exemplo, podemos citar Asmodeu / Ashmedai – que é apontado nas Escrituras (Livro de Tobias 3:8,17) como sendo um demônio que atrapalha os casamentos, parece ser uma adaptação de Aesma Deva, um dos sete maus espíritos descrito no Avesta.

parte das vezes, simplesmente descritos através das funções que desempenham. A principal característica destes seres seria louvar a Deus e é a partir da relação com Deus que iniciam suas relações com os homens. Revelam-se aos olhos humanos nas mais distintas formas, o que conduz à ideia de que nenhuma daquelas formas lhes seja própria.

O desenvolvimento da temática dos anjos ocorre nos livros dos Profetas, onde os anjos e criaturas espirituais aparecem diversas vezes, chegando a alcançar uma extrema variedade, que irá ser nomeada e hierarquizada na literatura rabínica e mística posterior: “Mas é principalmente com o contato estreito com a Babilônia e seu sistema de espíritos superiores e inferiores que o influxo de novos elementos para a Angeologia judaica pode ser rastreado; e isso é confirmado pela tradição rabínica, que afirma que “os nomes dos anjos foram trazidos pelos judeus da Babilônia” (Yer. R. H. i. 2, Gen. R. xlviii., *apud*. BLAU; KOHLER, 1906, p. 584).

Vale acrescentar que, apesar de no Talmud a questão apareça, “os *‘elyôním*, ou anjos, não são imaginados como intermediários de Deus com o mundo e o homem (...) segundo a doutrina talmúdica, a imanência divina não tinha necessidade de colocar seres mediadores” (GONZALO RUBIO, 1977, p. 37). E isso parece ser devido, fundamentalmente, à tentativa dos compiladores da Mishnah de conferir um sentido racionalista à discussão religiosa judaica, o que implicou no banimento das referências à *Merkabah* e, conseqüentemente à angeologia (Cf. SCHOLEM, 1995, p. 43).

A partir do livro de Daniel os anjos passarão a ter maior importância e os nomes aparecerão no texto, ainda que somente dois: Gabriel (Força de Deus) e Mikael³ (quem como Deus): (Daniel 8:16 e 10:21). Daniel faz também a primeira classificação dos anjos. Em Dn 10-13 fala-se dos chefes, do grande príncipe, e de todos os outros príncipes que são os anjos tutelares das nações. Em Tobias⁴ temos a menção a Rafael⁵ (Cura/Remédio de Deus) e também encontramos a menção aos sete anjos mais próximos de Deus. Os demais anjos não são nomeados nas escrituras, e aquele que ficou conhecido como o quarto anjo cardeal, Uriel (Luz de Deus), e que é altamente reverenciado tanto pelo judaísmo quanto pelo cristianismo, será mencionado somente nos textos apócrifos de Enoch e no Apocalipse de Esdras. Ao longo dos textos posteriores, todas as manifestações da natureza e da vida são permeadas e representadas por anjos. Também na literatura apócrifa e pseudoepigráfica judaica, abundam as alusões aos anjos, onde adquirem nomes e categorias hierárquicas. Já no Livro de Enoch são mencionados 17 anjos, entre eles, o príncipe do raio, o príncipe do vento, o príncipe da noite etc., e cada um deles representa, por sua vez, um coletivo ou legião.

Se, por um lado, podemos considerar o texto canônico de Daniel como representativo da literatura apocalíptica, os textos mais importantes dos quais podemos obter informações sobre o tema são os apócrifos: O próprio Livro de Enoch, já citado, que descreve a questão da queda dos anjos⁶; O Testamento dos Doze Patriarcas, que conta as visões dos patriarcas de Israel e suas experiências com os anjos; e o Apocalipse de Esdras⁷, no qual aparece o anjo Uriel que mantém um longo diálogo com Esdras.

³ “Vou contar-lhe o que está escrito no livro da verdade. Ninguém me dá força na luta contra eles a não ser Miguel, o príncipe de vocês”

⁴ “Tobias saiu para procurar uma pessoa que pudesse ir com ele até a Média e conhecesse o caminho. Logo que saiu encontrou o anjo Rafael bem à frente dele, mas não sabia que era um anjo de Deus” (Tb. 5-4).

⁵ “Eu sou Rafael, um dos sete santos anjos que assistem e têm acesso à majestade do Senhor”. (Tb. 12,15)

⁶ Será na literatura apocalíptica (II a.C. – II d.C.) que esta distinção se fará mais clara, dando origem à crença na existência de anjos bons e anjos maus, e na ideia de que os anjos maus seriam os causadores ou ao menos, fomentadores, do mal no mundo.

⁷ Este texto figura entre os canônicos da Bíblia ortodoxa. É apócrifo para judeus, católicos e protestantes.

2 OS ANJOS E A MATÉRIA NA FILOSOFIA JUDAICA

Tanto no Judaísmo antigo como no Paleocristianismo a questão da materialidade ou não dos anjos não chegou a despertar grandes controvérsias diretas, ainda que, desde sempre, houvesse quem apoiasse uma e outra das posições. Como a espiritualidade das criaturas angélicas fosse ponto concordante, as discordâncias frente ao fato de aqueles possuírem ou não algum tipo de matéria, ainda que diferente da matéria corpórea tal como temos, foram legadas a segundo plano. Muitos autores defendiam a presença da matéria e, em certas tradições, chegou a ser mesmo tacitamente aceito que os anjos dispunham de algum tipo de matéria, ainda que esta fosse mais sutil que a matéria corpórea, uma vez que, caso não dispusessem daquela, não poderiam se revelar aos homens. Com a influência filosófica helenística nos pensadores de ambas as religiões, de algum modo, essa posição foi considerada mesmo a mais correta por muitos dos primeiros filósofos medievais, em virtude de sua orientação neoplatônica, uma vez que supunham, na esteira deste pensamento, a possibilidade de existência de uma matéria espiritual, mais sutil que a matéria corpórea.

A literatura judaico helenística é especialmente influenciada pelo platonismo. É nela que iremos ver a primeira aproximação dos anjos com entidades filosóficas. O pensamento judaico-helenístico é representado principalmente por Filon de Alexandria. Ao mesmo tempo em que este define os anjos tal como aparecem na literatura bíblica, como: “o exército de Deus, almas bem-aventuradas e incorpóreas”, ele se aproxima da filosofia, afirmando que são “almas puras que habitam o éter”.

Em *Sobre a Plantação de Noé*, falando das coisas criadas, diz que na parte superior, junto ao mesmo éter, encontram-se as almas mais puras, as que os filósofos denominam gênios e heróis, e Moisés, e pela função que cumprem, se lhes é aplicado o título de anjos, porque são “mensageiros” do rei supremo com seus súditos e também intervêm como emissários das necessidades destes ante Ele”. Vale ressaltar que Filon também aceitava a existência de anjos bons e maus⁸.

Mas, ainda fica a questão de se, em Filon, o conceito de matéria corresponde exatamente ao conceito de corporeidade, o que não ocorrerá com seus correligionários medievais também de orientação platônica. Aparentemente sim, a matéria é aquela formada pelos quatro elementos uma vez que para Filon há a criação de um cosmo inteligível e depois a do cosmo sensível e, paralelamente, sua doutrina faz de tudo para afastar Deus da matéria. Quanto à origem da matéria, é impossível obtermos uma resposta inquestionável na obra de Filon, e esta discussão prosseguirá por todo o judaísmo medieval.

⁸ Quanto à crença nos anjos maus, a exegese judaica majoritária é um pouco diferente da Católica. Enquanto o catolicismo entende que o Demônio é um ser que aparece já nos primeiros capítulos da Revelação, uma vez que é identificado com a serpente que oferece a Eva o fruto proibido, a teologia judaica, em sua maioria (leia-se, rabínica), que, até os dias de hoje é essencialmente racionalista, não considerando que os espíritos do mal existam de fato no relato Bíblico. Entende-se que este conceito foi trazido do Zoroastrismo e que a interpretação correta seria a de que os males do mundo ocorrem quando Yahveh envia seus mensageiros para desempenhar tarefas. Estes são meros executores das ordens de Deus que infligem castigos e penas aos homens. Essa parece ser a interpretação adotada no caso da passagem do Livro de Jó (16:21) em que o próprio Satã se mistura entre os filhos de Deus. Do mesmo modo, a interpretação Maimonideana do livro de Jó, pende para esta visão, uma vez que ele afirma que Satã só faz o que lhe é permitido por Deus: “Já te indiquei que em nossa língua, o termo *nefesh* é um termo polivalente e se aplica àquilo que de cada pessoa lhe resta após a morte. É isso que é subtraído do domínio de Satã” (MAIMONIDES, 2018, III, 22, p. 428). Do mesmo modo, o chamado “anjo da morte” só está desempenhando uma missão conferida a ele por Deus.

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia

Com o renascimento da filosofia judaica no Medievo, temos novamente a influência neoplatônica como dominante e, mais uma vez, a existência de matéria nos seres angelicais será apontada, por Issac Israeli e, principalmente, pelo expoente do pensamento neoplatônico Schlomo Ibn Gabirol. Para ele toda a realidade criada é composta de matéria e forma. Escapa a esta composição somente Deus e Sua Vontade, que aparece como intermediário criador, conforme nos explica no diálogo abaixo:

M - Porque no ser nada mais há que essas três: a matéria e a forma, a Essência Primeira e a Vontade que é a intermediária entre os extremos.

D. – E qual é a causa de que nada haja no ser além destas três?

M. – A causa disso é que para todo o criado⁹ deve haver uma causa e algum intermediário entre eles. Ora, a causa é a Essência primeira; o que é criado é a matéria e a forma, e o intermediário entre eles é a Vontade. (IBN GABIROL, F.V., I, 7)

Se toda a Criação é composta de matéria e forma, inclusive os espirituais, portanto, os anjos dispõem de matéria. Para Gabirol há uma sequência de matérias que diferem quanto ao grau de corporeidade e espiritualidade:

D. - A investigação já revelou que a matéria espiritual sustenta a matéria corpórea, e a matéria corpórea sustenta a matéria celeste, e a matéria celeste sustenta a matéria natural universal e a matéria natural universal sustenta a matéria natural particular, e o mesmo deve ser dito da forma. (IBN GABIROL, F.V., II, 2)

Essa passagem, claríssima ao tratar da matéria espiritual, torna claro que, para este autor, matéria não é o mesmo que corpo. Em verdade, sua descrição da matéria é aquilo que sustenta, e de forma, aquilo que é sustentado. Assim, algo simples e sutil pode ser composto por uma matéria espiritual sem que isso implique em que disponha de qualquer grau de corporeidade.

A visão da matéria espiritual será abalada justamente a partir do século XII, com as obras dos pensadores de orientação mais aristotélica, que passam a explicar os anjos como criaturas absolutamente espirituais, entendidas como “inteligências separadas”, sem a concorrência de qualquer tipo de matéria. Dentre os autores que advogaram esta posição destacamos Moisés Maimônides, talvez mesmo o primeiro deles.

No *Guia dos Perplexos*, Maimônides apresenta seu modelo metafísico e cosmológico, atrelando as figuras angélicas ao modelo aristotélico e desvestindo-as de todo tipo de matéria, o que será retomado posteriormente, no pensamento cristão, por Tomás de Aquino. Curiosamente Maimônides jamais cita Ibn Gabirol, o que conduz à ideia de que provavelmente não tenha chegado a ler suas obras. Quanto aos Neoplatônicos, como Isaac Israeli, nem sequer os considera como filósofos, estendendo a desconsideração que aplica em sua obra ao próprio Platão. Tomás de Aquino, ao contrário, dedicará abundantes passagens de suas obras a refutar o propositos judeu da

⁹ *quod omni creato opus.*

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia

teoria hilemórfica, sobre o qual comenta” no qual parece ter-se enganado Avicébron no livro da Fonte da Vida, quando acreditou que tudo aquilo que está em potência ou é sujeito, de algum modo isso ocorre pela matéria primeira”¹⁰(TOMÁS DE AQUINO, 1995, p. 19)

Maimônides começa a tratar do tema dos anjos no capítulo 49 da parte I do Guia, logo em seguida de sua extensa explicação à questão da atribuição de características próprias das coisas materiais a Deus, como nomes, sentidos e ações. Assim, inicia com “Os anjos também são incorpóreos. São inteligências desprovidas de matéria, mas, no entanto, são seres criados e Deus os criou”. Refere-se ao tratamento conferido aos anjos pelos textos bíblicos, justificando as imagens utilizadas, ou seja, o fato de serem percebidos como coisas, homens ou mulheres, são próprios da percepção humana e não características pertencentes aos anjos em si mesmos:

Isso reforça que eles claramente estabeleceram que os anjos são incorpóreos e não possuem forma corpórea independente da mente [daquele que o percebe], eles existem inteiramente em visão profética e dependem da ação da potência imaginativa”. (MAIMONIDES, *Guia*, I, 49, p. 66).

Para Maimônides a chave para o entendimento desta questão está na compreensão da visão Profética. Embora estas criaturas sejam descritas nos Livros dos Profetas como movendo-se, sendo providos de forma humana, recebendo ordens de Deus, obedecendo Sua palavra e fazendo o que quer que Ele queira de acordo com Seu comando, isso teria como objetivo conduzir os homens a acreditar na existência destas criaturas como seres existentes “vivos e perfeitos”.

Maimônides, desde sua primeira alusão aos anjos, chama a atenção para que o fato de serem os anjos desprovidos de matéria ou forma corpórea, além de serem descritos como “vivos e perfeitos, no mesmo sentido em que explicamos em referência a Deus” não faz com que sejam exatamente como Deus Esta questão será recolhida também por Tomás de Aquino e longamente explicitada por este que nos diz que se a representação figurativa dos anjos fosse limitada a isso, na imaginação das pessoas comuns, a verdadeira essência deles seria semelhante à de Deus, uma vez que a Deus também são aplicadas as imagens características dos seres materiais. Conforme Maimônides, esta é a razão pela qual entre as imagens representativas dos anjos foram mescladas características próprias dos animais irracionais¹¹. Assim, o leitor deve compreender, por analogia, que Deus é superior aos anjos assim como o homem é superior aos animais irracionais.

Após esta breve explicação, o autor passará a discorrer sobre os atributos de Deus e, será somente na parte II do Guia que Maimônides retornará à questão dos anjos, e, nesta parte notamos uma profunda diferença para com a menção anterior. Ele irá apresentar sua explicação de acordo com as teorias filosóficas. Na parte II do Guia, ele abandona a linguagem religiosa e podemos notar que se desloca para as teorias filosóficas, revelando mais ainda sua faceta racional e sua cosmologia aristotélica. Utilizará a filosofia como modo de explicitar “as passagens bíblicas que foram contestadas e elucidar o seu sentido oculto e verdadeiro, que está acima da compreensão da massa¹²” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 2, p. 155), seguindo sua tentativa de compatibilização entre as doutrinas aristotélicas e a revelação, contida nas Escrituras. Justifica o fato de usar a filosofia como

¹⁰ *Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicébron in libro fontis vitae, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subiectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.*

¹¹ Como na visão de Ezequiel. (Ez. 1)

¹² Objeto este que ele já havia exposto na Introdução do Guia.

instrumento de explicação racional das obscuridades contidas no texto bíblico a partir de afirmações como: “Eu só desejo mencionar que estas [as questões filosóficas acerca das esferas celestes] podem, quando bem entendidas, servir como meio de remover algumas das dúvidas no que se refere a algo ensinado nas Escrituras” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 2, p. 155).

Conforme Maimônides, há muito mais semelhanças do que diferenças entre a Filosofia e a Religião e em muitas partes de sua obra, ele se dedica a apontar equivalências entre os conceitos filosóficos e as imagens bíblicas, defendendo que a diferença é meramente aparente e devida unicamente às especificidades das linguagens utilizadas. Desse modo, conforme o pensador judeu, quanto a esta questão “Esta diferença está somente nos nomes empregados – ele [Aristóteles] usa o termo ‘Inteligências’ e nós, em lugar disso, dizemos ‘anjos’” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 4, p. 160).

3 ANJOS E ESFERAS: ALMA, INTELECTO E DESEJO

Maimônides inicia esta segunda parte do Guia apresentando as provas filosóficas para a existência, incorporeidade e unicidade¹³ da Causa Primeira, a partir da necessidade de uma causa externa para o movimento das esferas, extraídas da obra de Aristóteles e dos peripatéticos islâmicos. Descreve Deus como “ser absoluto, cuja existência não pode ser atribuída a qualquer causa ou admitir em si mesmo qualquer potencialidade” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 2, 155). A seguir, passa a discorrer sobre as esferas celestes, entendidas como o *quinto elemento*, causa de todo movimento e “fonte de toda força que move e prepara qualquer substância na terra para a combinação com uma certa forma e é conectada com esta força por uma cadeia de movimentos intermediários” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 1, p. 149).

O modelo cosmológico no qual Maimônides se apoia é o dos filósofos islâmicos que conta com dez esferas¹⁴: as sete esferas dos planetas, a oitava esfera das estrelas fixas, a nona esfera que tudo compreende e a décima esfera entendida como a do Intelecto Ativo – porque a fonte de toda inteligência deve ser uma inteligência pura, ou Intelecto ativo. A cada uma das esferas corresponde uma inteligência. Deus criou a Primeira Inteligência que move a primeira esfera. Conforme Aristóteles, assim é, sucessivamente, até a esfera mais próxima da Terra que é o Intelecto ativo, “o último na série dos seres puramente espirituais”. De modo semelhante ocorre com a série de seres materiais e corpóreos, que começa com a esfera superior e termina com os elementos dos quais os seres na Terra são compostos. Assim, Deus não criaria diretamente os seres materiais, havendo uma sequência de intermediários entre eles. Mas, o pensador judeu afirma que ainda aí há concordância entre o modelo aristotélico e as Escrituras. Segundo ele, a doutrina aristotélica conforme a qual as inteligências separadas são seres intermediários entre a Causa Primeira e as coisas existentes e produzem o movimento das esferas, do qual, por sua vez, todo o movimento das coisas terrenas depende, estaria também nas Escrituras. E a correspondência está no fato de

¹³ Os três atributos aplicáveis conjuntamente a Deus, amplamente utilizados durante o pensamento judaico medieval e apresentados pelos pensadores do *Kalam*, com os quais, apesar de discordar em diversos pontos de suas formulações, nesta questão, Maimônides concorda.

¹⁴ Aponta que Aristóteles e os antigos divergiam quanto ao número das esferas, em virtude de a matemática não ser tão desenvolvida na Antiguidade. Aponta outros modos de referência, como o de duas esferas (sublunar e supralunar) e quatro esferas (Sol, Lua, planetas e estrelas fixas). ver MAIMONIDES, *Guia*, II, 9, p. 163.

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia

que toda ação de Deus é descrita como tendo sido realizada por anjos, ou seja, por mensageiros (*Malachim*). Desse modo “todo aquele que é imbuído de uma certa missão é um anjo”.

A criação como um todo, para Maimônides consiste em três partes: 1) as inteligências puras, ou anjos; 2) os corpos das esferas, dotados de forma permanente e não sujeitos à mudança; 3) a matéria prima ou os seres terrenos transitórios, abaixo das esferas, sujeitos à constante mudança (Cf. MAIMONIDES, *Guia*, II, 10, p. 166 e 11, p. 167). A relação entre eles pode ser exposta da seguinte maneira: “A composição do Universo pode ser então aceita como a seguinte: há quatro esferas, quatro elementos colocados em movimento por elas e também quatro propriedades principais das quais os seres da terra derivam” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 10, p. 165)

Ora, não podemos esquecer que o que permite a compatibilização entre a concepção aristotélica de inteligências separadas e as figuras angélicas presentes nas Escrituras não pertence propriamente ao universo de Aristóteles em si. Acréscimo quase total entre os filósofos medievais que se consideravam aristotélicos, a doutrina da emanção, proveniente da *Teologia*, das demais obras pseudoepigráficas de orientação neoplatônica atribuídas ao Estagirita, e comentários, proporciona a compatibilização entre as teorias platônica e aristotélica, gerando assim a teoria árabe das Inteligências. Esta teoria das Inteligências, concebida em um caldeirão no qual essas filosofias diferentes se misturam, consiste em um sinal característico da contaminação neoplatônica de grande parte do aristotelismo medieval. Este caldeirão atribuído erroneamente a Aristóteles acaba por favorecer a ideia de não contradição com as Escrituras.

A doutrina da emanção foi parte proeminente desse sistema e permitiu a seus partidários explicar como toda a existência deriva de uma única fonte. Uma vez que esta teoria é encaixada, parece muito que a passagem perdida na filosofia de Aristóteles foi preenchida: não somente pode explicar o desejo por Deus mas a processão do mundo a partir de Deus. Nesse sentido, o primeiro movente se torna uma espécie de criador – não que ele seja responsável por uma criação temporal mas ele é responsável pelo fato de que haja um mundo. (SEESKIN, 2007, p. 12-13)

Para Maimônides, as “doutrinas dos filósofos” deixam claro que as esferas são dotadas de alma e de intelecto, ainda que esta alma não seja, segundo o autor, como a do homem, do asno e do touro. “A afirmação de que a esfera celeste é dotada de alma parecerá razoável a todos aqueles que reflitam suficientemente sobre isto” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 4, p. 156), dado que, para ele, o movimento das esferas indica a existência de um princípio por meio da qual elas se movem; o movimento circular e contínuo não pode ser uma propriedade natural, como no caso dos seres inanimados que seguem até seu lugar e ali param. Assim, a locomoção implica necessariamente em uma alma.

Seguindo este raciocínio, tampouco se trata de uma locomoção como a do animal irracional, movido pelo instinto, que se aproxima do que é agradável e foge do que lhe desagradam. Assim, afirma que deve se mover pela razão, ou que “o movimento circular da esfera é, conseqüentemente, devido à ação de alguma ideia que produz este tipo particular de movimento; mas como as ideias só são possíveis em seres dotados de intelecto, a esfera celeste é um ser dotado de intelecto” (157). Do mesmo modo, acredita que as Escrituras sustentam o mesmo, ou seja, que as esferas são animadas e dotadas de intelecto e capazes de compreender e louvar a Deus, e cita como provas disso: “Os céus declaram a Glória do Senhor” (Sl 19:2, apud *Guia*, II, 5, p. 159); ou “Em um único

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília

clamor os astros da manhã e os aplausos de todos os filhos de Deus” (Jó, 38:7/ MAIMONIDES, *Guia*, II, 2, 159).

Dentro da estrutura apontada, ou seja, da criação composta de três partes – Inteligências Separadas, esferas e matéria sublunar ou constituída pelos elementos – Maimônides atribui a Aristóteles a concepção de que tudo vem à existência através de uma estrutura de emanações. “da mesma maneira, o ato criativo do Altíssimo ao conferir existência às Inteligências puras imbuiu a primeira delas do poder de conferir existência a outra, e assim por diante, até o Intelecto ativo, o último dos seres puramente espirituais.

O modelo adotado por Maimônides parece seguir o dos filósofos islâmicos, em especial o de Avicena que, além de adotar este modelo de emanações, equiparara já os anjos às Inteligências. Conforme Ayala:

Avicena tende a reduzir a doutrina teológica do Islam a um sistema racional-emanantista e determinista. Dessa forma, a mediação do anjo na revelação é transformada na potência que emana das esferas angélicas-celestes. A maioria dos filósofos muçulmanos e judeus aceitarão esta explicação, mas não os teólogos, incluindo os cristãos. (AYALA, p, 135)

Assim como alguns seus precursores muçulmanos, afirma que somente a alma, enquanto princípio de movimento, e o intelecto, enquanto fonte de ideias, não são capazes por si de gerar este movimento circular e contínuo. Para que isso ocorra há necessidade de um *desejo* pelo objeto do qual a ideia foi formada.

Disso se segue que a esfera celeste deve ter um desejo pelo ideal que ela compreendeu e que este ideal pelo qual ela tem desejo é Deus, exaltado seja Seu nome! Quando dizemos que Deus move as esferas, queremos dizer isso no seguinte sentido: as esferas têm um *desejo* de se tornarem semelhantes ao ideal compreendido por elas. No entanto, este ideal é simples no mais estrito sentido da palavra e não é sujeito a qualquer mudança ou alteração, mas é constante em produzir tudo que é bom, enquanto a esfera é corpórea; a última não pode, portanto, ser como seu ideal em qualquer outro aspecto senão na produção do movimento circular; pois esta é a única ação dos seres corpóreos que pode ser perpétua; é o movimento mais simples de um corpo; não há qualquer mudança na essência da esfera, nem nas consequências benéficas de seu movimento. (MAIMONIDES, *Guia*, II, 4, p. 157)

A partir disso, explica que acredita ser conveniente “estender-se com a teoria dos filósofos e fornecer suas provas para a existência das Inteligências”, para “mostrar então que a teoria deles a respeito disso está em harmonia com o ensinamento da Escritura a respeito da existência dos anjos” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 2 p. 155).

Mas Maimônides vai além de defender a equivalência entre as Inteligências e os anjos. Não bastou a ele associar simplesmente os anjos às inteligências separadas propostas por Aristóteles. A

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia

fim de dar conta das demais passagens bíblicas que não se enquadrariam nesta equivalência, enquanto seres intermediários, os anjos podem ser as Inteligências ou as próprias esferas; indo mais além, defende que o termo pode estar se referindo mesmo aos quatro elementos o que é exemplificado, segundo Maimônides, pela passagem do Salmo 104:4 “Que faz Seus anjos (*malacháv*) os ventos, seus ministros o fogo flamejante”.

Em resumo, os anjos são ou atuam por meio de, virtualmente, qualquer *força* que se interponha entre Deus e o homem, com o fim de fazer cumprir os propósitos divinos.

Nossos sábios já estabeleceram – para aqueles que possuem entendimento – que todas as forças que residem em um corpo são anjos, quanto mais as forças que são ativas no Universo”. Esclarece que o termo anjo é usado ainda para as seguintes situações: para designar os mensageiros enviados aos homens, os Profetas, os ideais percebidos pelos profetas nas visões proféticas e para as potências anímicas no homem. Assim, para Maimônides, “mesmo as ações da criação mais rude são por vezes, devidas à obra de um anjo, quando estas ações servem ao propósito do Criador, que o imbuíu do poder de realizar aquela ação¹⁵ (MAIMONIDES, *Guia*, II, 6, p. 160).

Há que entender que, para o pensamento de Maimônides, o anjo é caracterizado muito mais pela ação ou missão conferida por Deus do que propriamente por consistir em um ser um ser separado.

Maimônides explica que o termo *anjo* é um termo homônimo¹⁶, por isso é usado para as Inteligências, as esferas e os elementos quando estão realizando uma ação comandada por deus (MAIMONIDES, *Guia*, II, 7, 162), as forças da Natureza, ou ainda, para mensageiros humanos, profetas, ideais e faculdades da alma (MAIMONIDES, *Guia*, II, 6, 160). Mas, em virtude da estrutura hierárquica da Criação, as Inteligências e as esferas não são como as outras forças que agem nos corpos e são denominadas por homonímia.

As forças que residem nos corpos e agem conforme as leis da Natureza são inconscientes, enquanto as inteligências e esferas são conscientes e possuem capacidade de escolha. Maimônides entende que aqui há um exercício de livre-arbítrio, ainda que restrito a determinado âmbito e à ação confiada a ela (inteligência) ou ele (anjo). Para exemplificar essa ideia cita passagens bíblicas em que anjos dizem: “não poderei fazer nada” (Gen. 19:22) ou “Veja: atenderei teu pedido” (Gn. 19:21). Mas, o exercício deste livre arbítrio é consideravelmente diferente daquele do qual gozam os seres humanos, o qual ocorre num nível inferior de excelência e perfeição e as ações são precedidas pela não-ação, para “as inteligências e as esferas sempre fazem aquilo que é bom, elas nada contêm que não seja bom e perfeito (...) e têm sido continuamente ativas desde o início” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 7, 163).

Para Tomás de Aquino, que leu cuidadosamente o Guia dos Perplexos cada anjo é uma criatura espiritual única diante de Deus, dotada de dons naturais que recebeu em sua criação, mas

¹⁵ Fornece como evidência disso a passagem de Daniel “Meu deus enviou o seu anjo que fechou a boca dos leões e não me atacaram” (Dn. 6:22), assim como os movimentos do asno de Balaam.

¹⁶ Para saber mais sobre as explicações de Maimônides sobre a linguagem ver VERZA, Tadeu Mazzola, *A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Porto Alegre: EdPUCRS, 1999.

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília

ainda assim é um ser criado, portanto, limitado, apesar de ser imaterial, incorpóreo, imortal e incorruptível. Isso elimina qualquer tipo de composição com a matéria em sua natureza. (Cf. FAITANIN, 2010, p. 26)

Desse modo, concorda com a idéia geral de Maimônides, de que os anjos são desprovidos de matéria e podem ser equiparados às Inteligências Puras e Separadas. Assim se refere à teoria maimonideana na Suma:

Como isso parecia contrário aos testemunhos da Sagrada Escritura, Rabbi Moisés querendo conciliar Aristóteles e a Escritura, afirmou que, se por anjo se entendem as substâncias imateriais, eles se multiplicam pelo número dos movimentos ou dos corpos celestes, conforme Aristóteles.

Mas, por outro lado, Tomás de Aquino estranha esta concepção tão ampla, que Maimônides apresenta sobre o anjo que, além das Inteligências podem ser virtualmente qualquer força. Prossegue então seu comentário na Suma:

Mas afirmou que são chamados anjos na Sagrada Escritura também os homens que anunciam as coisas divinas, e também as forças das coisas naturais que manifestam a onipotência de Deus. Contudo, não é costume de as Escrituras chamarem de anjos as forças das coisas irracionais (TOMÁS DE AQUINO, S. T., I-I, q. 50, a. 3, p. 120).

CONCLUSÃO

Por estranho que possa parecer, vimos que o que permite a compatibilização entre as figuras angélicas presentes nas Escrituras e as aristotélicas inteligências separadas não pertence propriamente à doutrina de Aristóteles. Os modelos emanacionistas constantes da *Teologia* e das obras pseudoepigráficas de orientação neoplatônica atribuídas ao Estagirita é o que favorece a compatibilização medieval entre as teorias platônica e aristotélica, entre estas e as Escrituras e embasa o paralelo proposto por Maimônides. A chave para este entendimento será a intermediação, que, conforme certas leituras está presente nas Escrituras e é necessária à passagem do Uno/Causa Primeira, vistos aqui como equivalentes, à multiplicidade dos seres sensíveis. E talvez essa seja a razão da extensão do termo anjo às forças naturais que tanta estranheza causou em Tomás de Aquino:

A opinião de Aristóteles, de que as esferas são capazes de compreensão e concepção está de acordo com as palavras de nossos profetas e nossos teólogos

Maimônides: os anjos como inteligências separadas no *Guia dos perplexos*

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia

ou sábios. Os filósofos, além disso, concordam que este mundo inferior é governado por influências emanadas a partir das esferas e que as últimas compreendem e têm conhecimento das coisas as quais elas influenciam. Esta teoria é encontrada também nas Escrituras [os astros e todo o exército do céu] “que YHVH teu Senhor dividiu entre as nações” (Deut. 4:19), que quer dizer as estrelas que Deus designou para serem os intermediários no governo de suas criaturas e não objetos de adoração dos homens (MAIMONIDES, *Guia*, II, 5, p. 159).

Como podemos ver, Maimônides claramente advoga que tudo que provém de Deus passa por estes níveis anteriores antes de atingir o mundo terreno e corpóreo sujeito à geração e corrupção, no qual atuam através da natureza. Assim, a criação mesma do mundo teria sido realizada por meio dos anjos: “todas as partes do universo, mesmo os membros [dos corpos] dos animais em sua forma atual foram produzidos através dos anjos, uma vez que as forças naturais e os anjos são idênticos” (MAIMONIDES, *Guia*, II, 6, p. 161).

Por outro lado, para dar conta de diversas passagens das Escrituras em que a equivalência entre anjos e Inteligências não seria adequada, estende sua concepção às esferas, às forças naturais e às criaturas que, ainda que não intencionalmente estaria cumprindo uma missão de Deus e, portanto, por homonímia, poderiam ser chamadas de anjos.

REFERÊNCIAS*Textos religiosos:*

APOCALYPSE OF EZRA. Translated from the Syriac Text, with brief annotations by BOX, G.H. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917. Disponível em:

<https://archive.org/details/apocalypseofezra00boxg>

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

THE BOOK OF ENOCH. Transl. by R.H. Charles, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1917. Disponível em: <https://sacred-texts.com/bib/boe/boe004.htm>

THE BOOK OF TOBIAS. Disponível em: <https://sacred-texts.com/bib/apo/tob001.htm>

THE TESTAMENT OF THE TWELVE PATRIARCHS. In *The Forgotten Books of Eden*. tr. Rutherford H. Platt Jr., 1926. Disponível em: https://sacred-texts.com/bib/fbe/index.htm#section_008

Referências secundárias:

- AVENCEBROLIS (IBN GABIROL) *Fons vitae/ex Arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*; ex codicis Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Münster: Aschendorff, 1895.
- AYALA, J. M. “La relación fe-razón en la filosofía judeo-musulmana de Al-Andalus”. In: STEIN, **A cidade de Deus e a cidade dos homens: de Agostinho a Vico**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2004, p. 527- 540.
- BLAU, Ludwig; KOHLER, Kaufmann. “Angelology”. In: **Jewish Encyclopedia**, 1906, p. 583-597. Disponível em: <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1521-angelology>
- FAITANIN, Paulo. “A ordem dos anjos, segundo Tomás de Aquino”. In: **Ágora Filosófica**, v. 1, n. 1 (2010), p. 26-42.
- FILON DE ALEXANDRIA. **De opificio mundi**. In Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, v. 1. Trad. para o francês e introdução Roger Arnaldez. Edição bilingüe. Paris: Editions du Cerf, 1961.
- FILON DE ALEXANDRIA. **De plantatione**. In Les Œuvres de Philon d’Alexandrie, v. 10. Trad. para o francês e introdução por Jean Pouilloux. Edição bilingüe. Paris: Editions du Cerf, 1963.
- GONZALO RUBIO, Maria. C. **La angelología en la literatura rabínica y sefardí**. Barcelona: Riopiedras, 1977.
- MAIMONIDES, Moses. **Dalalat al-Hairin/ The Guide for the Perplexed**. Tradução do original árabe por M. Friedlander. NY: Dover Publications, 1956.
- MAIMONIDES, Moisés. **O Guia dos Perplexos**, partes 1 e 2. Trad. Uri Lam. São Paulo: Landy, 2003.
- MAIMONIDES, Moisés. **Guía de Perplejos**. Ed. e trad. David Gonzalo Maeso. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- MAIMONIDES, Moisés. **Guia dos Perplexos: obra completa**. Tradução de Yosef Flavio Horwitz. Revisão técnica: Iossi Katri. São Paulo: Sêfer, 2018.
- SCHOLEM, Gershom. **As grandes correntes da mística judaica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- SEESKIN, Kenneth. **Maimonides on the origin of the world**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2002. v. 2.
- TOMÁS DE AQUINO. **Cuestión Disputada sobre Las Criaturas Espirituales**. Trad. Ana Mallea. Buenos Aires: Ediciones Del Rey, 1995.
- VERZA, Tadeu Mazzola, **A doutrina dos atributos divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999.

**A CIÊNCIA METAFÍSICA NA FILOSOFIA DE AL-FĀRĀBĪ:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DE SUAS PARTES, ESTRUTURA E VIA
DE CONHECIMENTO**

[METAPHYSICAL SCIENCE IN THE PHILOSOPHY OF AL-FĀRĀBĪ:
CONSIDERATIONS ON ITS PARTS, STRUCTURE, AND WAY OF KNOWING]

Francisca Galiléia Pereira da Silva

galileia@ufc.br

<https://orcid.org/0000-0002-8001-2129>

Doutora em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid (2015), com Graduação (2007) e Mestrado (2010) em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, e especialização em Manuscritos no Islã pela Universidade Complutense de Madrid. É professora do curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura e Bacharelado) da Universidade Federal do Ceará (UFC), onde também coordena o Programa de Pós-Graduação em Filosofia e integra o Núcleo Docente Estruturante da Graduação em Filosofia. É vice-coordenadora do Núcleo de Estudos Filosóficos em Ética da Tecnologia da Informação e Comunicação (E-TICa UFC/CNPq) e pesquisadora do Núcleo de Pesquisa em Filosofia Islâmica e Judaica da Universidade Federal de São Paulo. Integra o corpo editorial da Revista Argumentos (UFC).

Maykel Honney Souza Lobo

maykelhonney@alu.ufc.br

<https://orcid.org/0000-0002-1408-2110>

Graduado em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2023) e mestrando em Filosofia. É membro pleno da Red Latinoamericana de Filosofía Medieval e, desde 2020, integra o Grupo de Estudos em Filosofía Medieval (GEFIM-UFC/CNPq).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7721](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7721)

Recebido em: 22 de dezembro de 2025. Aprovado em: 29 de janeiro de 2026

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 141-157

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7721](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7721)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Resumo: O presente artigo objetiva desenvolver uma análise da ciência metafísica tal como se apresenta ao longo dos escritos de Abū Naṣr al-Fārābī (875-950 d.C), buscando oferecer uma compreensão sistemática de suas definições, de sua estrutura interna e das vias específicas de conhecimento. Neste sentido, parte-se da consideração de que a ciência metafísica ocupa um lugar central na filosofia de al-Fārābī, não apenas em razão da excelência de seus objetos, a saber, os princípios primeiros e as causas supremas da realidade, mas, igualmente, por oferecer as bases do conhecimento racional e especulativo. Desenvolve-se um esforço que visa contribuir para o aprofundamento dos estudos sobre a filosofia farabiana propondo um mapeamento conceitual que permita apreender o lugar da metafísica no conjunto das ciências teóricas. Atenta-se, portanto, a três pontos fundamentais: (i) a definições e características enquanto ciência; (ii) a estrutura e a diversidade de seus objetos; e (iii) as vias epistemológicas e lógicas por meio das quais suas teses são demonstradas e verificadas. Para tanto, além do recurso aos textos das pesquisas de Black, Janos e Silva, enfatizamos os escritos farabianos, em especial: *Catálogo das ciências*; *Condições de Certeza* e *Epístola de introdução à arte da lógica*.

Palavras-chaves: Al-Fārābī. Metafísica. Ciência. Falsafa. Aristóteles. Seres.

Abstract: The present article aims to develop an analysis of metaphysical science as articulated in the writings of Abū Naṣr al-Fārābī (875–950 AC), seeking to offer a systematic understanding of its definitions, internal structure, and distinctive modes of knowledge. The study proceeds from the premise that metaphysical science occupies a central position within al-Fārābī’s philosophical system, not only due to the excellence of its objects—namely, the first principles and supreme causes of reality—but also insofar as it provides the foundational framework for rational and speculative knowledge as a whole. Accordingly, this investigation seeks to contribute to the advancement of Farabian studies by offering a conceptual mapping that clarifies the role of metaphysics within the hierarchy of the theoretical sciences. The analysis concentrates on three principal dimensions: (i) the definitions and defining features of metaphysics as a science; (ii) the structure and diversity of its objects of inquiry; and (iii) the epistemological and logical procedures through which its theses are established and validated. To this end, while engaging with the scholarly contributions of Black, Janos, and Silva, the article places particular emphasis on al-Fārābī’s own works, especially the *Catalogue of the Sciences*, *The Conditions of Certainty*, and *the Epistle of Introduction to the Art of Logic*.

Keywords: Al-Fārābī. Metaphysic. Science. Falsafa. Aristotle. Being.

1 INTRODUÇÃO

A ciência metafísica ocupa um lugar central na filosofia de Abū Naṣr al-Fārābī (875-950 d.C), não apenas em razão da excelência de seus objetos, a saber, os princípios primeiros e as causas supremas da realidade, mas, igualmente, por oferecer as bases do conhecimento racional e especulativo. Compreendida como ciência primeira ou suprema, a metafísica fornece os fundamentos teóricos que orientam e legitimam as demais áreas do conhecimento, ao mesmo tempo em que desempenha uma função decisiva no aperfeiçoamento epistemológico, ético e político do ser humano. Nesse sentido, investigar a configuração da metafísica no interior do pensamento farabiano implica lançar luz sobre os princípios que alicerçam sua filosofia, bem como sobre os critérios que sustentam sua concepção de ciência, verdade e demonstração. Diante disto, o presente artigo tem por objetivo desenvolver uma análise da ciência metafísica tal como se apresenta ao longo dos escritos de al-Fārābī, buscando oferecer uma compreensão sistemática de suas definições, de sua estrutura interna e das vias de conhecimento que lhe são próprias.

Desenvolve-se, ao longo das linhas que se seguem, um esforço que visa contribuir para o aprofundamento dos estudos sobre a filosofia farabiana, ao mesmo tempo em que propõe um mapeamento conceitual que permita apreender o lugar da metafísica no conjunto das ciências teóricas. Sem a pretensão de esgotar um tema sabidamente complexo e que reflete em outras ciências, este estudo propõe-se a oferecer elementos que auxiliem na compreensão do modo como a metafísica é concebida e trabalhada por al-Fārābī atentando, especialmente, para três pontos fundamentais: (i) suas definições e características enquanto ciência; (ii) a estrutura e a diversidade de seus objetos de investigação; e (iii) as vias epistemológicas e lógicas por meio das quais suas teses são demonstradas e verificadas. Por esta razão, a relevância desta investigação se encontra, antes de tudo, pelo papel central que a metafísica desempenha no pensamento de al-Fārābī, na medida em que ela se apresenta como o estudo do fundamento último da existência e entendimento do real e como o horizonte a partir do qual se articulam as demais ciências.

Ademais, o artigo busca responder a questões relevantes para a compreensão da ciência metafísica, conforme a filosofia farabiana, tais como: qual a sua definição e particularidade; em que sentido pode ser considerada ciência em sentido próprio; por que ocupa uma posição superior em relação às demais ciências; e como se estrutura do ponto de vista lógico e demonstrativo. Ao abordar essas questões, o estudo pontua elementos que podem evidenciar as especificidades da metafísica em al-Fārābī quando comparadas com as formulações clássicas, sobretudo a aristotélica. Daí, a referência frequente à filosofia do estagirita, entendendo a influência do pensamento aristotélico sobre o pensamento de al-Fārābī ao mesmo tempo que se constata claros distanciamentos devido a outras heranças, como as neoplatônicas.

Por esta razão, o artigo se inicia com uma análise das definições de metafísica, distinguindo-a de outras acepções de ciência e enfatizando os critérios que a qualificam como ciência autêntica. Em seguida, examina-se a estrutura dos objetos da metafísica, evidenciando sua diversidade e as diferentes formas de consideração que exigem. Por último, aborda-se a relação intrínseca entre demonstração lógica e conhecimento metafísico, destacando o papel dos silogismos demonstrativos e das condições de certeza na constituição desse saber. Ao longo do texto, estabelece-se um diálogo constante com a filosofia aristotélica, particularmente com a *Metafísica*, não apenas como referência histórica, mas como interlocução conceitual necessária para o melhor entendimento da proposta farabiana. Em suma, a exposição organiza-se em torno da definição da metafísica, de seu estatuto científico, de sua posição diante das demais ciências, da análise de sua estrutura e de seus objetos — compreendidos como o estudo dos existentes

enquanto existentes, dos princípios das demonstrações das ciências teóricas e especulativas —, culminando na investigação do caráter demonstrativo da ciência metafísica. Para tanto, além do recurso aos textos das pesquisas de Black, Janos e Silva, enfatizamos os escritos farabianos, em especial: *Catálogo das ciências*; *Condições de Certeza* e *Epístola de introdução à arte da lógica*.

2 DEFINIÇÃO DA METAFÍSICA

Partindo da definição de metafísica em al-Fārābī, observa-se que, para o filósofo, ela é concebida, sobretudo, como o conhecimento das causas. À semelhança do que já havia sido estabelecido por Aristóteles (*Met.*, A, 2, 982a 8-11), esse conhecimento assume o estatuto mais elevado, na medida em que visa os princípios primeiros da realidade. Nesse sentido, a metafísica é compreendida como ciência, mas não de qualquer tipo de conhecimento, mas enquanto ciência cujo objeto de investigação é o que há de mais supremo, razão pela qual é qualificada como ciência primeira ou suprema. Quanto à sua finalidade, cabe, à metafísica, a compreensão dos fundamentos do real e, por conseguinte, a investigação das bases do conhecimento teórico — sejam elas de ordem ontológica, epistemológica ou mesmo linguística. Assim, somente a partir da metafísica o ser humano se torna capaz de conhecer os princípios últimos de todas as coisas, fornecendo o fundamento e a orientação para o desenvolvimento das demais ciências.

No seu *Catálogo das ciências* (Iḥṣā' al-'Ulūm), al-Fārābī expressa, claramente, que a sua compreensão de metafísica está fundamentada no pensamento aristotélico (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p.35). Desta forma, na análise das definições aristotélicas acerca da metafísica, encontramos um valioso suporte no auxílio ao melhor entendimento da compreensão farabiana sobre o tema. Mas não somente isto, ao investigar a maneira como al-Fārābī define e reflete acerca dos objetos da metafísica, podemos identificar o modo como o pensador muçulmano recepcionou e trabalhou os textos aristotélicos, no qual se verifica a presença de mescla com ideias neoplatônicas - algo característico do aristotelismo islâmico¹. Seguindo, pois, na linha aristotélica, al-Fārābī atribui o nome de sabedoria² à metafísica tendo em vista que, de acordo com o filósofo, a sabedoria está

¹ Segundo Silva, “Assim como ocorreu entre os herdeiros da escola de Alexandria, o pensamento filosófico de Abū Nāṣr al-Fārābī (875-950) é marcado por uma forte influência das teses aristotélicas. Entretanto, não se trata, somente, de uma leitura puramente aristotélica, mas de um aristotelismo neoplatonizado, quer dizer, lido e interpretado a partir de um viés neoplatônico” (SILVA, 2019, p.27). Sobre este aristotelismo, esclarece que “A presença de Aristóteles no mundo árabe esteve diretamente vinculada à tradição presente nas escolas de Alexandria e Atenas. Ou seja, o Estagirita que foi recepcionado no contexto do Islã tinha suas teses envoltas de uma constante tentativa de conciliação com o pensamento platônico, uma vez que, nestas escolas, acreditava-se que a distinção entre os dois mais importantes filósofos gregos era somente aparente. Assim, o Aristóteles que se conheceu, o Mestre que foi apresentado aos árabes já estava marcado pelas influências das escolas neoplatônicas (*idem*).

² Ao atribuir o nome de *sabedoria*, al-Fārābī faz referência à noção de sabedoria presente em Aristóteles. Para Aristóteles, a sabedoria pode ser definida como: 1) o conhecimento de todas as coisas de um ponto de vista universal, e não particular; 2) por se tratar de um conhecimento universal, é um conhecimento daquilo que é mais difícil, visto que é o que está muito distante das apreensões sensíveis; 3) é o conhecimento das causas primeiras e supremas; 4) é a ciência que é mais capaz de ensinar, pois apenas quem conhece as causas de cada coisa é verdadeiramente capaz de ensinar; 5) é um saber cuja finalidade é o próprio saber – não visa nenhuma produção nem função prática – e, enquanto tal, é uma ciência do que é maximamente cognoscível; por fim, 6) é a mais elevada das ciências, a que possui maior autoridade sobre as demais e é a que conhece o fim para o qual cada coisa é feita. (*Met.*, A, 2, 982 a 4 - 982 b 6).

relacionada ao conhecimento das “causas remotas pelas quais existem todos os demais seres e existem as causas próximas das coisas que têm causa” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p.186).

Ressalta-se, ademais, que al-Fārābī sustenta que o conhecimento metafísico, para além de possibilitar a compreensão do que são os seres, permite apreender o modo pelo qual estes se ordenam e se reconduzem, de maneira gradual, ao Ser Primeiro, causa da existência de todos os demais (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p.186). Nessa perspectiva, importa observar que, na filosofia farabiana, o estudo dos objetos da metafísica não se limita à análise dos princípios ontológicos, mas abarca igualmente a investigação da natureza e das faculdades da alma, evidenciando os aspectos epistemológicos da realidade, a ordem do universo e, ainda, o espelhamento da ordem política no domínio do inteligível. Disso decorre a estreita relação estabelecida entre o estudo da metafísica e a obtenção da perfeição humana, de tal modo que os objetos da metafísica são também compreendidos como fundamentos de caráter ético³.

Tem-se, portanto, que a metafísica está, junto com a política, entre as duas partes mais relevantes no corpus filosófico farabiano. Mas não somente isto, o filósofo articula metafísica e política de maneira a defender que o fim último da política segue na direção do princípio supremo da metafísica. Pela dimensão que o estudo da metafísica aparece ao longo das obras filosóficas farabianas e pela forma como o filósofo a relaciona com outras áreas de conhecimento (como a política, a ética, a epistemologia e a linguagem além da ontologia), evidencia-se o papel singular que ocupa como ciência, o que conduz à reflexão sobre seu status diante das demais ciências.

3 O ASPECTO CIENTÍFICO E O STATUS DA METAFÍSICA DIANTE DAS DEMAIS CIÊNCIAS

Com vistas a identificar a especificidade da metafísica enquanto ciência na perspectiva da filosofia farabiana, segue-se a partir da análise de dois elementos fundamentais: (i) a polissemia do conceito de ciência e (ii) a noção própria de ciência metafísica. No que concerne ao primeiro aspecto, observa-se que o termo *ciência* apresenta múltiplas acepções, sendo empregado por al-Fārābī não apenas para designar a metafísica, mas também domínios como a política (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p.146.) e o direito (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p.40). Não obstante essas diversas acepções, o filósofo sustenta que, entre elas, há um tipo de ciência que deve ser reconhecido como ciência em sentido próprio ou autêntico. Segundo al-Fārābī, o acesso humano a essa ciência possibilita a elevação a um grau epistêmico superior, uma vez que, por meio desse conhecimento científico, torna-se possível alcançar a certeza⁴ acerca da existência dos seres e de suas causas, bem como daquilo que eles são e do modo pelo qual são.

³ Acerca da relação entre ontologia e política no pensamento farabiano, sugerimos a leitura do estudo: SILVA, Francisca Galiléia P. “La ontología como fundamento de la política en Al-Fārābī”. Em: Pich, Roberto H; STORCK, Alfredo C; Culleton, Alfredo S. **Homo, Natura, Mundus: Human beings and their relationships**. Turnhout: Brepols, 2020.

⁴ A concepção de “certeza” é fundamental para a compreensão da filosofia de al-Fārābī, principalmente no que respeita às realidades metafísicas. Acerca disto, vê-se o tópico 5.2 deste estudo.

Acerca da noção específica da ciência metafísica, parte-se do suporte que oferece a filosofia aristotélica. Na **Met.**, Γ, 1, 1003 a 26-31, lê-se que a metafísica é, antes de tudo, compreendida como uma ciência que investiga as causas e os princípios supremos. Com efeito, saber a razão ou a causa de algo ser de um determinado modo configura-se, na visão do Estagirita, como uma forma de saber superior à simples constatação de que alguma coisa é. Afinal, as causas e os princípios investigados por essa ciência são *supremos* ou *primeiros*, ou seja, não se trata de um estudo de causas de um determinado ser particular, mas de causas que fundamentam toda a realidade⁵. Por essa razão, a primeira das quatro noções fundamentais da metafísica apresentadas por Aristóteles⁶ indica que aquele que possui o conhecimento das causas dos seres é considerado mais sábio do que aquele que apenas possui um conhecimento do fato de que os seres são.

Com efeito, uma vez que a metafísica é uma ciência que investiga as causas⁷ supremas, seguindo aqui a linha aristotélica, ela deve investigar o ser em sua totalidade. Por esta via, ela se diferencia de ciências como a matemática, a física e outras que possuem uma noção de ser específica. Ou seja, enquanto o objeto de estudo da matemática são os números (**Met.**, M, 1-3) e o objeto de estudo da física são os seres que estão sujeitos ao movimento (**Met.**, Λ, 1, 1069 a 30 - 1069 b 1), a metafísica, por outro lado, não restringe a sua investigação a um sentido particular do ser. Como afirma Aristóteles: “[...] a primeira dessas características – a de conhecer todas as coisas – deve necessariamente pertencer sobretudo a quem possui a ciência do universal. De fato, sob certo aspecto, este sabe todas as coisas <particulares, enquanto estão> sujeitas <ao universal>” (**Met.**, A, 2, 982 a 21-24).

É seguindo a compreensão aristotélica que al-Fārābī conclui ser, a metafísica, uma ciência autêntica. Por esta razão, argumenta: se o objeto de uma dada ciência é contingente ao tempo, assim também será o conhecimento que a ele se aplica e tem-no como sustentáculo. Deste modo, uma ciência cujo conhecimento se modifica com o passar do tempo é distinta da natureza da ciência autêntica. Tendo, pois, a metafísica como a ciência que estuda os princípios dos seres e estes, como princípios, não podem ser contingentes mas necessários (se não o fossem, toda a realidade não seria possível), o conhecimento obtido por esta ciência deve ser certo, absoluto e verdadeiro, dado que os objetos sobre os quais tal conhecimento se fundamenta não estão circunscritos em um determinado momento no tempo. Se, como explica al-Fārābī, a noção de ciência que vem dos filósofos gregos antigos “não reputava como ciência a percepção do que pode mudar de um estado a outro [...]. Antes, ao contrário, reputavam como ciência a certeza da existência de algo que não pode mudar” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 185), a metafísica, conforme argumentado, só pode ser a ciência mais autêntica, por excelência.

⁵ Para uma síntese acerca deste ponto, sugere-se: REALE, G. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 1, p. 37-48.

⁶ Vale salientar que a multiplicidade de definições sobre a metafísica não está isolada, como campos com objetos de estudos separados, mas se relaciona e é interdependente entre si.

⁷ Ou *princípios*, como pode ser notado na passagem: “Em igual número de sentidos se entendem também as causas, pois todas as causas são princípios” (**Met.**, Δ, 1, 1013 a 16-18)

4 ESTRUTURA E OBJETOS DA METAFÍSICA

Estabelecida, portanto, a compreensão da metafísica enquanto ciência e delimitada a sua especificidade, segue-se para a identificação dos objetos desta ciência. De acordo com al-Fārābī, conforme explicitado no *Catálogo das Ciências*, a metafísica se estrutura em três partes⁸: a primeira dedica-se à análise dos existentes enquanto existentes; a segunda volta-se à investigação dos princípios das demonstrações das ciências especulativas particulares, tais como a lógica, a matemática e a física⁹ e a terceira ocupa-se do estudo das existências que não são corpos. Tal divisão, de acordo com o filósofo, encontra-se já delineada na *Metafísica* de Aristóteles (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 35) e vem a demonstrar que os objetos da metafísica compreendem o estudo dos princípios de diferentes ciências (como as já indicadas no tópico 2 deste texto).

4.1 Uma ciência que analisa os existentes enquanto existentes

Iniciando pela primeira parte indicada da metafísica, isto é, como uma ciência que discorre sobre os existentes enquanto existentes, a metafísica tem por objetivo investigar a natureza dos seres, *que* eles são e *como* são e visa compreender as causas remotas e próximas pelas quais todos os seres existem. Não se trata de uma compreensão particular dos existentes, visto que 1) se busca compreender a existência desse ser em sua totalidade e 2) se busca compreender como todos os seres "remontam gradualmente até um único Ser que é a causa da existência dessas coisas remotas e daquelas coisas próximas que estão sob elas" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 186). Segundo o filósofo, um dos conteúdos da metafísica é, portanto, investigação de como as múltiplas existências são advindas de um mesmo princípio primeiro que é causa de toda a realidade (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 187).

4.2 Uma ciência que investiga os princípios das demonstrações das ciências especulativas particulares

Sobre esta segunda parte, ressalta-se o fato de o filósofo inserir os “princípios das ciências da lógica”(AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 63) como algo próprio do estudo da metafísica. Aqui, trata-se de observar, que “os princípios da Lógica são inteligíveis, oferecem as condições de conhecimento da realidade e a formulação dos universais”(SILVA, 2023, p.637). Ou seja, a lógica, em al-Fārābī, não deve ser somente identificada como uma ferramenta para a verificação de proposições discursivas, mas relacionada à forma como o ser humano é preparado para conhecer a realidade, antes mesmo do seu contato com os objetos sensíveis. Portanto, a lógica consistiria, igualmente e antes de tudo, em um meio de se compreender a estrutura básica, epistemológica,

⁸ No desenvolvimento deste trabalho, foram utilizadas as seguintes edições do *Catálogo das ciências*: em português, de Jamil Iskandar (2019) e, em espanhol, de Ángel González Palencia (1953).

⁹ De acordo com o filósofo, faz parte da metafísica a análise dos princípios de todas essas áreas, buscando a verdade delas e ensinando suas propriedades e características (AL-FĀRĀBĪ, 2019, p.401).

do entendimento humano que antecede e independe do discurso. Devido a isso, os princípios investigativos da lógica possuem uma origem imaterial, algo que fica evidente quando o filósofo explica a lógica como uma arte própria do ser humano, vinculada à capacidade de conhecer os objetos da realidade:

Uma vez que a filosofia só é alcançada através da excelência do discernimento, e esta excelência é obtida pela capacidade da mente de perceber o correto em tudo o que busca conhecer, segue-se então que a capacidade de perceber o correto é alcançada por nós antes de todas essas coisas. Adquirimos a capacidade da mente quando possuímos uma faculdade pela qual conhecemos a verdade na medida em que é uma verdade certa e estamos convencidos de que assim o é; por meio dela, reconhecemos o falso como certamente falso e o evitamos; por meio dela, reconhecemos o falso que se assemelha à verdade, mas não nos engana quanto a isto; e, por fim, conhecemos o que é verdade em si mesmo, embora se assemelhe ao falso, sem nos levar a erro. (AL-FĀRĀBĪ, 2002a, p. 68)

4.3 Uma ciência que versa sobre as existências do que não são corpos

Sobre a metafísica como aquela ciência que “analisa as existências que não são corpos” (AL-FĀRĀBĪ, 2019, p. 410), constata-se um estudo mais detalhado sobre os tipos de seres, destacando aqueles caracterizados por sua incorporeidade. Conforme o filósofo, deve-se considerar um método gradual de exame destas existências, como pode ser observado quando afirma:

Se se demonstra que existem, então, posteriormente analisa se são muitas ou não. Se se demonstra que são muitas, então, posteriormente, analisa se são finitas ou não. Se se demonstra que são finitas, então, posteriormente, analisa se suas completudes são iguais ou distintas. Demonstra-se que são distintas quanto à completude. Posteriormente demonstra que, tendo em vista que são muitas, elevam-se das menos perfeitas às mais perfeitas. (AL-FĀRĀBĪ, 2019, p. 410)

Dialogando com o pensamento aristotélico, verifica-se, como via para chegar ao entendimento das realidades que não são corpos e nem estão em corpos, o recurso da teoria das quatro causas. Conforme Aristóteles, são investigadas, pela metafísica, as: 1) causa substancial ou formal, 2) causa material, 3) causa do movimento ou causa eficiente e 4) causa final (Met., A, 3, 983a24 - 983b1). Seguindo nesta distinção das causas e em acordo com o pensamento de al-Fārābī, a definição de *substância corporal* constitui a relação da causa formal com a material (entendida tal como presente na filosofia aristotélica¹⁰) vinculando-a às concepções de ato

¹⁰ Nas palavras de Aristóteles, “Chamo matéria, por exemplo, o bronze; forma a estrutura e a configuração formal; sínolo o que resulta deles, isto é, a estátua.”, Met., Z, 3, 1029a 3-6.

(atribuído à forma) e potência (relacionada à matéria) e ressaltando a relação de codependência entre elas. Nas palavras do filósofo muçulmano,

Em toda substância corporal, a forma é como a configuração da cama na cama e a matéria é como a madeira da cama. A forma é aquilo pelo qual a substância corpórea se converte em substância em ato; a matéria é aquilo pelo qual é substância em potência. A cama é cama em potência enquanto é madeira, porém se converte em cama em ato quando sua configuração se realiza na madeira. A subsistência da forma está na matéria, enquanto que a matéria é substrato que sustenta as formas. As formas não têm subsistência por si mesmas, pois têm necessidade de existir em um substrato e este é a matéria. A matéria só existe por razão da forma (AL-FĀRĀBĪ, 2008b, p. 61).

Essa relação de codependência existencial entre a forma e a matéria, presente na citação, ilustra a configuração das existências corpóreas. Para melhor entendê-las, vale esclarecer que, segundo al-Fārābī, seis princípios fundamentais regem a constituição dos corpos e seus acidentes, os quais – dada sua complexidade e a existência de tratados específicos dedicados a sua análise detalhada¹¹ – serão aqui apresentados em sua relação essencial. Esses princípios são os seguintes: a Causa Primeira, as causas segundas, o Intelecto Agente, a alma, a forma e a matéria (AL-FĀRĀBĪ, 2008b, p. 54).

Os três primeiros princípios destacados são definidos pelo filósofo como realidades que não são corpos nem se encontram em corpos, tratando-se, portanto, de princípios imateriais e inteligíveis. De acordo com a ordem hierárquica de perfeição, a Causa Primeira ocupa o grau mais elevado da existência, enquanto realidade absolutamente inteligível e imaterial, sendo a causa da existência de todos os demais seres (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 75)¹². A partir da Causa Primeira desdobra-se a sucessão dos níveis do ser, de tal modo que ela se configura como a “causa próxima da existência das causas segundas e do Intelecto Agente” (AL-FĀRĀBĪ, 2008b, p. 54). No que concerne às causas segundas, al-Fārābī as concebe como princípios igualmente imateriais, responsáveis por causar a existência dos corpos celestes¹³. Situado no limite da realidade

¹¹ Para mais informações sobre os princípios dos seres, cf. JANOS, D. **Method, structure, and development in al-Farabi's Cosmology**. Leiden-Boston: Brill, 2012; Silva, Francisca Galiléia P. da; SANTOS, V. B. Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em Al-Fārābī. **ARGUMENTOS - Revista de Filosofia**, v. 16, p. 56-71, 2024.

¹² O termo “causa próxima” presente na citação é importante para destacar a diferença entre a noção de uma causa próxima e de uma causa remota. O Primeiro é a causa próxima das causas segundas e do Intelecto Agente, mas é causa remota dos outros seres. As causas segundas são as causas da existência dos corpos celestes e o Intelecto Agente é a causa de todos os seres sublunares. Contudo, apesar de não ser o Primeiro a causa próxima de todos os seres, como ele é causa das causas segundas e do Intelecto Agente, a existência dos outros seres – como os corpos celestes e os seres sublunares – também depende da existência dele. Portanto, apesar dessa diferenciação nas causalidades, o Primeiro é a causa fundamental de tudo o que existe.

¹³ São nove o número de corpos celestes, sendo eles: o Céu Primeiro, a esfera das Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua. De acordo com al-Farabi, para cada um dos corpos celestes, há uma causa segunda que lhe é correspondente, ou seja, que lhe confere a existência. (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p.99). Segundo Janos, os elementos cosmológicos da filosofia de al-Fārābī são influenciados por duas tradições, ou seja, “al-Fārābī herdou uma dupla tradição cosmológica: uma astronômica, representada principalmente nas obras de Ptolemeu, assim como talvez em alguns tratados astronômicos menores de vários autores gregos; e uma filosófica, contida no corpus aristotélico e em seus comentários, assim como nas adaptações árabes de obras neoplatônicas, especialmente o *Proclus arabus* e o *Plotinus arabus*”. (JANOS, 2012, p. 11) (Tradução Nossa)

supralunar, encontra-se o Intelecto Agente que se configura como a última das existências que não são corpos e não estão em corpos. Cumpre ainda destacar que tais realidades inteligíveis supralunares têm sua existência explicada a partir de um processo de emanção. Segundo Silva,

Por emanção, deve-se entender um curso no qual a multiplicidade dos seres adquire sua realidade a partir da unidade do Ser Primeiro sem que isto resulte em qualquer diminuição da substância ou mesmo se configure como uma atividade Dele. Ademais, a emanção não é a finalidade do primeiro nem mesmo algo do qual depende sua perfeição. Ao contrário, o princípio dos demais seres é resultante da própria substância generosa do Primeiro (SILVA, 2024, p. 21)

Além das supracitadas, há ainda outras três existências que não são corpos mas que, diferentes das anteriores, estão em corpos. São elas: a alma, a forma e a matéria que, por estarem unidas aos corpos, já compartilham de suas imperfeições. Iniciando, pois, com a alma, al-Fārābī a compreende como princípio da vida de todo corpo animado. No ser humano, considerado um animal racional, a alma se manifesta por meio de cinco faculdades: a nutritiva, a sensitiva, a apetitiva, a imaginativa e a racional¹⁴. Assim, embora a alma seja uma só, ela apresenta diferentes operações (SILVA, 2015, 173). No que concerne à forma e à matéria, tem-se os princípios que constituem a substância dos corpos, sendo seus fundamentos constitutivos. Na relação matéria e forma, a matéria é apenas o substrato que sustenta as formas. Como sintetiza o filósofo,

Aquilo que está no lugar da madeira é a matéria e o material, e o aspecto é a forma e a figura, e aquilo que pertence a esse género. A matéria serve de substrato para a existência da forma, e a forma não pode subsistir ou existir sem a matéria. A matéria existe em função da forma, e se não houvesse forma, a matéria não existiria. A forma não serve para que exista a matéria, mas para que a substância corporal se torne substância em acto (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 101).

Nos corpos sublunares, em outras palavras, nas substâncias corporais, matéria e forma não subsistem sozinhas, isto é, não há a possibilidade de haver uma matéria sem forma ou uma forma sem a matéria, pois é a junção de ambas que formam uma substância corpórea. Diferente das existências supralunares e da alma, as realidades corpóreas não decorrem de um processo de emanção, mas de um processo de criação. Nisso, se encontra o papel do Intelecto Agente que atua como um doador de formas para as coisas materiais. Segundo o filósofo, “ele tem a capacidade de colocá-las na matéria como formas; esta é a faculdade de agir em outro distinto de si. Ele é quem as coloca como formas nas matérias” (AL-FĀRĀBĪ, 2002b, p. 221). Desse modo, a existência dos seres sublunares constitui-se como efeito de uma criação dependente da atividade deste Intelecto.

¹⁴ A diferença entre o ser humano e os demais seres animados está na presença da faculdade racional. Enquanto os animais irracionais possuem apenas quatro faculdades – como a nutritiva, sensitiva, imaginativa e motora –, o ser humano se distingue por também possuir a faculdade racional, que lhe permite pensar, refletir e buscar o conhecimento.

Em síntese, são estes seis princípios dos seres, divididos em duas categorias, que constituem os objetos da terceira concepção de metafísica. Aqui, fica claro que, além do aristotelismo, al-Fārābī assimilou influências neoplatônicas, algo que se evidencia com a referência ao sistema emanacionista. Tais influências vinculam-se, principalmente, à duas obras: a *Teologia de Pseudo-Aristóteles* (paráfrase das *Enéadas* IV, V e VI de Plotino) e o *Livro das Causas* ou *Livro da Suprema Bondade* (Kalām fī maḥḍ al-khayr), paráfrase dos Elementos Teológicos de Proclo. Como essas obras foram atribuídas a Aristóteles, al-Fārābī interpretou elementos próprios dos neoplatônicos como parte do legado do Estagirita, incorporando-o em seu sistema sobre a ordem dos princípios dos seres¹⁵.

5 DA NATUREZA DEMONSTRATIVA DA CIÊNCIA METAFÍSICA

Conforme o filósofo, a obtenção do conhecimento das realidades metafísicas se dá por uma via demonstrativa (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 185). Por *via demonstrativa*, entende-se uma forma específica de silogismo, a saber, o silogismo demonstrativo que al-Fārābī indica como fundamento do discurso filosófico ou, até mesmo, identifica um com o outro. Para o filósofo, em virtude de sua natureza demonstrativa, o discurso filosófico é capaz de chegar ao conhecimento certo sendo, portanto, a lógica entendida como a arte que capacita o ser humano a orientar corretamente seu pensamento (AL-FĀRĀBĪ, 1987, p. 449). Somente pela via da lógica, especificamente, pelo silogismo demonstrativo, é possível construir um raciocínio correto, assegurar a verdade das conclusões e, por conseguinte, proporcionar a segurança das teses concernentes a uma ciência metafísica.

A fim de fornecer o conhecimento da via de apreensão e verificação dos conteúdos da ciência metafísica, parte-se para o exame das partes que constituem uma demonstração e a definição de *certeza* presente na filosofia farabiana.

5.1 Sobre a natureza da demonstração

Iniciando, pois, com as partes que constituem os silogismos demonstrativos, encontram-se duas formas gerais de juízos racionais: aqueles que não são suscetíveis ao erro e aqueles que são. Com relação ao primeiro, considera-se um tipo de juízo que não demanda qualquer forma de demonstração ou argumentação para que seja compreendido. Tratam-se daqueles juízos que o ser humano “encontra em sua alma gravados”, sendo, aqueles que al-Fārābī identifica como os primeiros princípios das ciências teóricas (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 9). Estes primeiros princípios são imediatamente conhecidos, não carecendo de qualquer forma de mediação para apreende-los e, por conseguinte, não exigem a construção ou defesa de premissas ou desenvolvimento de uma

¹⁵ Para mais informações, cf. PSEUDO-ARISTÓTELES. *O Livro das Causas*: Liber de Causis. Trad., e intr. de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 11; FILHO, Miguel Attie. *Falsafa*: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athenas, 2001, p. 98.

atividade de raciocínio. Por exemplo, a proposição *O todo é maior do que as partes* pode ser entendida de modo imediato, uma vez que é evidente, para nós, que em qualquer situação o todo será de fato maior do que as partes (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 184). Al-Fārābī denomina essas premissas não suscetíveis a erro e que servem de base para assegurar a segunda forma de juízo racional como os *primeiros princípios das ciências teóricas* (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 216). Tais princípios consistem, pois, nas premissas que utilizamos para demonstrar conclusões pela via da lógica.

A segunda forma de juízo racional, a saber, aquela que é suscetível a erro, configura-se como a parte que envolve as atividades de reflexão e raciocínio, devido ao fato de que, se utilizada de modo equivocado, pode resultar na falha do processo de aquisição da verdade acerca de algo. Nesta parte, o exercício da demonstração lógica se faz mais presente, tornando evidente que, para a construção de uma demonstração segura acerca de algo, é fundamental partir de premissas autoevidentes, necessárias, verdadeiras e universais¹⁶. Em outras palavras, um silogismo demonstrativo se fundamenta a partir de princípios primeiros, que não estão suscetíveis a erro, e segue uma determinada ordem estrutural.

Tendo compreendida as partes do silogismo demonstrativo, segue-se para a distinção entre os tipos ou naturezas deste tipo de silogismo. De acordo com al-Fārābī, há três tipos de silogismos demonstrativos: 1) aquele que demonstra a existência de algo, 2) aquele que demonstra a causa da existência de algo e 3) aquele que demonstra ambas as coisas, sendo denominada de demonstração absoluta (AL-FĀRĀBĪ, 2007, p. 68). Dessas três formas de demonstração resultam três formas de conhecimento: 1) conhecimento da existência, 2) da causa da existência e 3) de ambas as coisas.

Os silogismos demonstrativos, portanto, pressupõe um ponto de partida determinado, que são os juízos não suscetíveis a erro, para caminhar rumo à aquisição de um conhecimento que garanta a verdadeira compreensão dos objetos de uma ciência (AL-FĀRĀBĪ, 1953, pp. 9-10). Segue-se, agora, à reflexão sobre a possibilidade de, pela via da demonstração, se alcançar a certeza absoluta sobre as características e existência de uma realidade. Sendo assim, para avançar acerca deste tópico, trata-se de discorrer sobre a natureza de certeza de acordo com al-Fārābī.

5.2 Sobre a certeza

Na obra *Condições de Certeza*, al-Fārābī realiza uma análise detalhada que visa precisar o significado de certeza absoluta. Neste processo, estrutura a classificação das diferentes formas de certeza em seis condições fundamentais¹⁷, buscando especificar o que deve ser compreendido como certeza no sentido mais elevado. Por esta razão, o emprego do termo "absoluto" é particularmente significativo, pois destaca a existência de uma hierarquia de graus de certeza,

¹⁶ Essa definição de demonstração está alinhada com o que Aristóteles expõe nos *Analíticos Posteriores*. De acordo com Aristóteles, o conhecimento demonstrativo baseia-se em premissas verdadeiras, primárias, imediatas, causais e mais conhecidas. Essas premissas, embora indemonstráveis, são fundamentais para a demonstração. Aristóteles argumenta que o silogismo científico (ou demonstrativo) é a única forma que garante o conhecimento. Contudo, nem todo conhecimento é demonstrativo; o conhecimento das premissas imediatas, por exemplo, é uma forma de conhecimento não-demonstrativo, utilizada para fundamentar as demonstrações. Cf., **Analíticos Posteriores**, 71b 9-30, 72b 5-34, 74b 5-24.

¹⁷ Essas condições são as seguintes: crença, verdade, conhecimento, necessidade, eternidade e não-acidentalidade. Essa classificação está de acordo com a análise de Deborah Black: BLACK, D. Knowledge (‘ilm) and certitude (yaqīn) in ārabī’s epistemology. In: **Arabic Sciences and Philosophy**, v. 16, 2006.

distinguindo graus inferiores, como o nível da crença, da opinião e do consenso, do grau superior, que corresponde à certeza absoluta. O filósofo classifica, então, as condições fundamentais de certeza em um gênero e cinco espécies distintas (AL-FĀRĀBĪ, no prelo). No exame destas condições fundamentais de certeza, é crucial a consideração da relação existente entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Neste caso, tendo em vista que os objetos da metafísica possuem a eternidade e a imutabilidade como características, a certeza acerca deles deve proporcionar as mesmas condições de eternidade e imutabilidade sendo, portanto, absoluta.

Tem-se, pois, que para a ciência metafísica, como ciência mais elevada, ciência no sentido mais autêntico, a condição de certeza necessária é a absoluta. A certeza se transforma em absoluta após atender às seis condições anteriores¹⁸, sendo, de acordo com al-Fārābī, considerada aplicável tanto na filosofia quanto nas demais ciências especulativas. Essa certeza pode, por sua vez, ser obtida de duas maneiras: em primeiro lugar, por meio de um processo não-silogístico, como no caso dos primeiros princípios do conhecimento científico. Afinal, por serem compreendidos sem silogismo e sem a necessidade de mediação, os primeiros princípios são certos por si mesmos, e não em virtude de algo anterior a eles. Em segundo lugar, a partir de um silogismo cuja eficácia em produzir certeza decorre do fato de ser construído com base em premissas que já possuem esse caráter.

Um exemplo de silogismo demonstrativo utilizado pelo filósofo é o seguinte: “O homem é bípede; tudo o que é bípede é um animal; portanto, o homem é um animal” (AL-FĀRĀBĪ, 2007, p. 65). Segundo o filósofo, as premissas desse silogismo são necessariamente certas. Nesse sentido, dado que as premissas são certas, o resultado do silogismo também será, concluindo no alcance de um conhecimento certo. Por conseguinte, os silogismos demonstrativos são responsáveis pela produção da certeza absoluta. Estas certezas são mais complexas do que as certezas adquiridas por um processo não-silogístico, visto que não são autoevidentes, mas são descobertas por meio do silogismo e dependem das premissas que a produziram.

De acordo com al-Fārābī, quando o indivíduo alcança o grau de certeza absoluta, este tipo de conhecimento dificilmente pode ser retirado dele. Segundo o filósofo, essa certeza só pode ser retirada do indivíduo por meio da morte, da insanidade ou por meio do esquecimento (AL-FĀRĀBĪ, no prelo). A remoção da certeza nunca poderá ser derivada da destruição do objeto que se acredita, pois, em virtude da condição de eternidade, o próprio objeto é eterno e, por consequência, o conhecimento desse objeto, igualmente, será eterno. Não há, além disso, a possibilidade de falseamento, pois a proposição é necessariamente verdadeira e eterna, de modo que a certeza da verdade de uma proposição implica necessariamente a certeza da falsidade de sua negação. Logo, alcançar o grau de certeza absoluta significa possuir um tipo de conhecimento eterno e que não pode ser refutado.

Vale ainda destacar, como afirma Black, que a eternidade é a condição que garante um vínculo constante e irremovível entre a certeza sobre o objeto e o objeto, quer dizer, que assegura a eternidade da verdade da certeza (BLACK, 2006, p. 25). Com base nessa afirmação, é possível compreender o motivo pelo qual al-Fārābī considera que o conhecimento que decorre de uma

¹⁸ Segundo o filósofo, a obtenção de certeza absoluta pressupõe a aquisição de uma crença verdadeira da qual se sabe ser não apenas verdadeira, mas necessariamente verdadeira – cuja verdade não pode, em nenhum momento, tornar-se falsa. Nesse sentido, todo o processo de aquisição dessa crença não pode ocorrer por acaso, mas deve ter origem em princípios evidentes e necessários. Estas são, pois, as condições para se obter uma certeza absoluta (AL-FĀRĀBĪ, no prelo). Tais pressupostos delinham as condições para se obter uma certeza absoluta, destacando seus elementos constitutivos: as condições de crença, de verdade, de conhecimento, de necessidade, de eternidade e de não-acidentalidade.

demonstração filosófica é um conhecimento absolutamente certo, pois a força do argumento lógico quando usa premissas certas implica na absoluta certeza das proposições filosóficas.

5.3 Relação entre demonstração e certeza na ciência metafísica

Por meio dos silogismos demonstrativos, conforme se observou, torna-se possível alcançar o conhecimento das causas e dos primeiros princípios da realidade, fundamental para a constituição da ciência metafísica. Afinal, aquilo que não pode ser apreendido pelos sentidos, seja no que diz respeito à sua existência, seja quanto às suas causas, só pode ser compreendido mediante premissas lógicas que, articuladas às condições de certeza, permitem afirmar tanto o modo quanto a causa de sua existência. Nesse contexto, a elaboração de conclusões acerca dos objetos da metafísica se apoia, sobretudo, nos silogismos demonstrativos. Desse modo, tais silogismos, em estreita relação com as condições da certeza, revelam-se fundamentais para a estruturação do conhecimento metafísico, pois torna possível a teorização e estabelecimento de juízos acerca daquilo que possui natureza propriamente metafísica. Assim, o exame das formas de existência das realidades universais, eternas e que transcendem o domínio empírico só se efetiva por meio da lógica, especialmente pelos silogismos demonstrativos e pelas condições de certeza que a eles se articulam.

6 CONCLUSÃO

Para sintetizar o que foi exposto, entende-se que embora a ciência metafísica tenha seu escopo delimitado a um tipo específico de objeto — os inteligíveis —, tais objetos se distribuem em distintas categorias, o que evidencia a complexidade própria dessa ciência em razão da diversidade e das características das realidades que ela investiga. Precisamente em virtude dessa complexidade e da especificidade de seus objetos, a ciência metafísica, em al-Fārābī, constitui-se a partir de uma metodologia rigorosa que encontra na lógica o seu principal critério de fundamentação e verificação. A partir de conclusões cuidadosamente estabelecidas por meio da construção de silogismos demonstrativos, a ciência metafísica torna-se capaz de fornecer os fundamentos para a elaboração de juízos em outros domínios do conhecimento, tais como a linguagem, a epistemologia e a ética. Com efeito, por se apoiar em princípios verdadeiros, universais e necessários, ela assegura que as análises desenvolvidas nos mais diversos âmbitos do saber não permaneçam à mercê do acaso ou da mera opinião.

Sendo assim, tem-se que, para o filósofo muçulmano, a metafísica se configura como uma ciência suprema, uma vez que seus objetos consistem em princípios e causas primeiras da realidade. Não estando contingentes ao tempo ou suscetíveis a quaisquer alterações, os objetos da ciência metafísica conferem, a ela, a segurança de um conhecimento absoluto, destacando-a entre as demais formas de ciência. Por conceder, à alma humana, um conhecimento absolutamente certo acerca da existência dos seres — o que são e como são cada um deles — por meio de

demonstrações formadas de premissas verdadeiras, necessárias e universais, ela se configura, pois, como ciência autêntica. Afinal, conforme defende o filósofo, por meio da demonstração científica e filosófica, é possível alcançar uma forma de conhecimento não suscetível a erro (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 185). Porém, para que o alcance desse conhecimento seja possível, deve-se considerar a natureza do ser que está sendo investigado. Desta maneira, se um determinado objeto investigado está sujeito ao tempo, ele está em constante mudança e, se uma determinada ciência se dedica ao estudo dos seres que são imutáveis e necessários, ela pode proporcionar a conquista de um conhecimento imutável e absolutamente certo. Como esclarece o filósofo:

A certeza necessária pode aplicar-se apenas a coisas que existem permanentemente, por exemplo, que o todo é maior que a parte, pois tal coisa não pode alterar-se. A certeza não-necessária aplica-se apenas a coisas cuja existência muda e se altera, como a certeza de que você está de pé, que Zayd está na casa, e outras coisas semelhantes. [22] O necessário é algo para o qual é impossível que seu oposto exista [...]. A certeza necessária e a existência necessária convertem-se uma com a outra em termos de implicação; pois qualquer coisa que seja uma certeza necessária existe necessariamente, e, no caso de qualquer coisa que exista necessariamente, a certeza completa acerca dela é uma certeza necessária. (AL-FĀRĀBĪ, 2007, p. 65).

Contudo, vale, ainda, ressaltar que a realidade do objeto, tomada isoladamente, não é suficiente para garantir a verdade do conhecimento a seu respeito. Quer dizer, para além da consideração das propriedades do objeto, a produção do conhecimento exige igualmente a análise das capacidades do sujeito de apreendê-lo de modo adequado à sua complexidade. A verdade, nesse sentido, não se encontra no objeto enquanto tal, mas na correspondência entre o objeto e o modo como ele é representado e concebido na alma humana. Daí o destaque conferido pelo filósofo ao fato de que somente pela via filosófico-racional — tornada possível pela faculdade racional da alma — é possível alcançar a compreensão verdadeira das causas e dos princípios da realidade. Quando, mediante a formação de juízos racionais fundados nos primeiros princípios das ciências teóricas, o ser humano estabelece uma relação adequada entre a realidade existente e o modo pelo qual ela é inteligida, pode-se afirmar que o conhecimento alcançado é verdadeiro. Chama-se a atenção, nesse processo, ao papel decisivo da lógica enquanto instrumento que viabiliza a estruturação dessa correspondência racional e, assim, a constituição da verdade do conhecimento.

Por fim, observa-se que a ciência metafísica ocupa, em al-Fārābī, um lugar central na estrutura de seu pensamento filosófico. Tal centralidade não se justifica apenas pela excelência e perfeição de seus objetos, mas também pelo fato de que a metafísica promove, no ser humano, a atualização daquilo que nele há de mais elevado, a saber, a faculdade racional. Por meio desse exercício, o sujeito aperfeiçoa sua dimensão epistemológica ao aproximar-se do conhecimento mais elevado e, por esta via, avança em direção à sua própria excelência, na medida em que entra em contato com realidades igualmente excelentes. Nesse sentido, o desenvolvimento da ciência metafísica e o conseqüente aprofundamento na compreensão dos primeiros princípios da realidade — compreendidos como o grau mais perfeito do ser — coincidem com o processo de aperfeiçoamento ético, uma vez que proporcionam ao ser humano a realização de sua forma mais elevada, em conformidade com sua natureza, tal como se pode identificar em *O Caminho da Felicidade*.

De modo análogo, evidencia-se a estreita relação entre metafísica e política no pensamento farabiano. Considerando que é pelo conhecimento do inteligível que o ser humano pode alcançar seu fim ético, entendido como a compreensão e a aquisição da perfeição, é também a partir do conhecimento das realidades metafísicas, enquanto perfeitas, que se delineia o modelo para a constituição de um organismo social igualmente perfeito, capaz de conduzir seus membros à excelência. Tal organização política, examinada por al-Fārābī de maneira minuciosa em *A Cidade Virtuosa*, pretende espelhar a mesma ordem e estrutura do domínio dos inteligíveis —que é o domínio que constitui o objeto próprio da ciência metafísica. Isto vem a indicar que o estudo da metafísica, no filósofo muçulmano, não pode ser compreendido como isolado ou, menos ainda, periférico, mas fundamental para o entendimento apropriado e seguro das demais ciências.

REFERÊNCIAS

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **A Cidade Virtuosa**. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Artículos de la Ciencia Política”. In: **Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008a

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Catálogo de las ciencias**. 2ed. Trad. de Ángel González Palencia. Madrid: CSIC, 1953.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El camino de la felicidad**. Trad., intr. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002a.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Epístola Sobre los Sentidos del Termino «Intelecto»”. Trad. de Rafael Ramón Guerrero. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, 9, 2002b.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Libro de la Política”. In: **Obras filosóficas y políticas**. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008b

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Selections from Book of Demonstration”. In: **Classical Arabic Philosophy**. Trad., Introd., Notas e Glossario por Jon McGinnis e David C. Reisman. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Sobre a ciência física e a ciência metafísica”. Trad. Jamil Ibrahim Iskandar. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, Edição Especial, 2019. p. 391-404.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **The Conditions of Certitude**. Trad. de Deborah Black. (No prelo)

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. “Epístola de introducción al arte de la lógica”. In: **Homenaje al Prof. Dário Cabanela Rodriguez, OFM, con motivo de su LXX aniversario**. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Granada: Universidad de Granada, 1987. v. 1. p. 445-454.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 2.

ARISTÓTELES. “Analíticos Posteriores”. In: **Órganon**. 2 ed. Trad. e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

A ciência metafísica na filosofia de al-Fārābī: considerações acerca de suas partes, estrutura e via de conhecimento
SILVA, Francisca Galiléia P. e LOBO, Maykel Honney S.

BLACK, D. “Knowledge (‘ilm) and certitude (yaqīn) in Fārābī’s epistemology”. *In: Arabic Sciences and Philosophy*, v. 16, 2006.

FILHO, Miguel Attie. **Falsafa**: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athenas, 2001.

JANOS, D. **Method, structure, and development in al-Farabi’s Cosmology**. Leiden-Boston: Brill, 2012.

PSEUDO-ARISTÓTELES. **O Livro das Causas**: Liber de Causis. Trad., e intr. de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

REALE, G. **Metafísica**: Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002a, v. 1.

SILVA, Francisca Galiléia P. “La ontología como fundamento de la política en Al-Fārābī”. *In: Pich, Roberto H; STORCK, Alfredo C; Culleton, Alfredo S. Homo, Natura, Mundus: Human beings and their relationships*. Turnhout: Brepols, 2020.

SILVA, Francisca Galiléia P.; SANTOS, V. B. “Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em Al-Fārābī”. *In: ARGUMENTOS - Revista de Filosofia*, v. 16, p. 56-71, 2024.

SILVA, Francisca Galiléia P. “Elementos epistemológicos da lógica farabiana”. *In: Actas del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Celina Ana Lértora, 2023.

SILVA, Francisca Galiléia P. “A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī”. *In: Rumo à sabedoria medieval: Uma exploração dos filósofos da Idade Média*. Org. Manoel Vasconcellos e Uellinton Valentim Corsi. 1 ed. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024.

SILVA, Francisca Galiléia P. **Una articulación entre política y lenguaje en el pensamiento filosófico de al-Fārābī**. 2015. Tesis doctoral (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía, Departamento de historia de la filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

SILVA, Francisca Galiléia P. “A leitura farabiana dos escritos lógicos aristotélicos”. *In: Revista Reflexões*. Ano 8, n° 14, Fortaleza-Ce, pp.26-42, 2019.