

**ARISTUTALIS AL FAYLASUF**

**Mário Santiago de Carvalho**

**Ficha técnica**

*Aristutalis al faylasuf*

©Mário Santiago Carvalho, 2011

Comunicação apresentada nos Terceiros Encontros de Filosofia Antiga, *Aristóteles: antes, agora e depois*

Edição Apf - Associação de Professores de Filosofia

Texto anterior ao Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa em vigor

## *Aristutalis al faylasuf*

Mário Santiago de Carvalho

(Universidade de Coimbra)

### I

Eis uma história, a do Aristóteles Árabe (*Aristutalis al-faylasuf*), que pode começar a ver os seus alvares no século VII – 622 é afinal a data da Hégira – e acaba, a nosso ver, nos finais do século XII. Serão cerca de cinco séculos na vida do *Aristoteles Arabicus* que se concluem, no que à *falsafa* diz respeito, com a morte do ibérico Averróis que ocorre em 1198. Tudo começa a consolidar-se, desta vez não com um milagre, mas com a persistência, a inteligência e a abertura à novidade de ALQUINDI (c.801-866), denominado por isso muito justamente “o filósofo dos árabes”, senhor de um programa intelectual pluralista e concordista que explicitamente procurará captar a verdade onde quer que ela se encontre. “O objectivo do filósofo no conhecimento, escreve, é o de alcançar a verdade, e na acção, o de agir em conformidade com a verdade.” Foi ele quem encomendou a tradução da difícil *Metafísica* e deve ter corrigido um outro título que sempre se imiscui nesta história, como iremos ver, significativa mas equivocadamente intitulado *A Teologia de Aristóteles*<sup>1</sup>. O que se passou porém entre Alquindi e Averróis? E como se passou – como se traduziu, na acepção mais geral deste verbo? –, *Aristutalis*, o nome por que era designado em árabe o nosso macedónio, numa entrada que se costuma escalonar em quatro fases<sup>2</sup>?

---

<sup>1</sup> Paeudo-Aristóteles, *A Teologia de Aristóteles*. Trad., introd. e notas de C. Belo (= *Obras Completas de Aristóteles* Vol. XIII. Tomo II), Lisboa 2010.

<sup>2</sup> Cf. G. Endress, “Le projet d’Averroes”, in G. Endress & J.A. Aertsen (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996), Leiden Boston Köln, 1999, 6-14.

(i) *período da recepção greco-árabe*; trata-se sobretudo da transmissão do texto aristotélico conjuntamente com as ciências helenizadas fornecendo assim uma metodologia e uma visão do mundo coerente;

(ii) *período da emancipação do texto filosófico* relativamente à tradição científica; é um período marcado pela tradução integral do *Organon*, mormente dos *Analíticos Posteriores* e, sob a direcção de Alfarabi, pela edificação de um texto virtual com base nos textos conhecidos, e pela “expulsão” de Platão;

(iii) *período da separação do texto virtual* relativamente ao texto transmitido; favorece-se a constituição de uma enciclopédia, em que Avicena, considerado “o precursor venerável” [*alum ‘allim al awwal*] substitui Aristóteles;

(iv) *período da integração do texto transmitido* no texto virtual; representa o regresso do comentário e da hermenêutica racional em que Averróis, opondo-se aos projectos de Algazel e de Avicena, concebe um projecto de estabelecer a comunidade – religiosa, científica e intelectual – fundada exclusivamente na verdade que se pode atingir pelo método apodíctico.

Gostaria de começar esta despreziosa narrativa um bocadinho antes do próprio nascimento do Islão, precisamente em 529 ano em que os cristãos encerram a Academia de Platão. Como resultante deste funesto acontecimento na história da filosofia os filósofos pagãos, mormente platónicos, iniciaram um profícuo êxodo para o Oriente. Será graças a este primeiro movimento geográfico para leste – de passagem lembremos que Coimbra está associada ao segundo movimento oriental da filosofia, mais longínquo porque atinge a própria China<sup>3</sup> – que iremos encontrar a memória de alguns textos da filosofia grega em regiões como a Pérsia, a Mesopotâmia, a Síria (além, é claro, do Egipto), lidos e traduzidos para sírio e para persa, conjuntamente por pagãos e cristãos (mormente nestorianos e jacobitas), em cidades que convém passar a incluir numa geografia da filosofia como Nísibis, Harran ou Gundisapur<sup>4</sup>. A

---

<sup>3</sup> Cf. Robert Wardy, *Aristotle in China. Language, categories and Translation*, Cambridge 2000.

<sup>4</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «Acidentais ocidentes e a surdez de Aristóteles. Para uma geografia da Filosofia» *Biblos* n.s. 2 (2004) 189-218.

outra cidade – decerto a mais importante para nesta história – é Bagdad, a martirizada capital do actual Iraque, onde uma denominada “escola de tradutores”, sob o mecenato do apogeu cultural abácida, concita o esforço de intelectuais cristãos e islâmicos em torno dos textos de Aristóteles<sup>5</sup>. Esta operação de tradução de textos filosóficos será mais curta do que a história de *Aristutalis*. Perdurará apenas por trezentos anos – entre o final do século VIII e meados do século XI – mas se ela não tivesse sucedido teria sido muito diferente a própria história da filosofia latina de cuja translação árabe somos herdeiros directos.

Perguntar-se-á “porquê Aristóteles”? Certamente que ele não foi o único autor grego traduzido. Como se indicou, logo numa primeira fase, também textos na área da matemática, da química, da medicina, da astronomia ou da óptica eram compreensíveis, primeira e oportunamente traduzidos. Contudo, por um lado, as escolas tinham o costume de produzir comentários, obviamente também filosóficos, muitas vezes obras que se acrescentavam editorialmente umas às outras, provindas das mãos dos mais variados exegetas; o majestoso comentador Simplicio, por exemplo, foi um dos que demandou a Pérsia na sequência do deletério acontecimento de 529. Por outro lado, e mais importante ainda, por uma necessidade instintiva à própria religião islâmica. Curiosamente, e tal como acontecerá no Ocidente latino, o nome ou mais propriamente a obra de Aristóteles está intimamente ligada aos projectos epistemológicos de cientificação (isto é, da consolidação racional) da teologia. Talvez nos seja mais familiar o esforço de Tomás de Aquino no século XIII em Paris, mas convém ter presente que um empenho semelhante tinha sido levado a cabo logo no século VIII a partir de Bagdad. Tratava-se, no caso islâmico, e em particular do jovem estado abácida, de enfrentar o aristocratismo cultural persa – que deu origem ao xiismo – fonte, primeiro, da teologia islâmica propriamente dita – o denominado *kalam*, vocábulo também equivalente ao grego *logos* – e, depois (em Bassorá), do mutazilismo, movimento que procurará atacar quem agredia a religião com as armas dos próprios hereges atacantes (da *zandaqa*), i.e. com recurso à razão e à dialéctica. Neste esforço titânico destacou-se ainda em Bagdad a chamada “Casa da Sabedoria”

---

<sup>5</sup> Apenas uma indicação sumária: a longa dinastia abácida (750-1055) caracteriza-se por uma Ostpolitik, não apenas pela substituição da capital (de Damasco para Bagdad) como sobretudo pela retoma de elementos culturais neopersas; seja como for, é costume dividi-la em 3 períodos, sendo o 1º - entre 750 a 861 – o que coincide com o esplendor sunita, a aculturação filosófica patente na Casa da sabedoria, e o vigor crescente da teologia mutazilita; este movimento vai conhecer depois, numa segunda fase (861-946), a explosão xiita, sendo também o período em que viveu Alfarabi, até à proliferação geográfica, cultural e religiosa de um terceiro período (946-1050) que, se há-de explicar a intervenção de Algazel também justificará o advento do sultanato sunita seljúcida turcomano; vd. M.S. de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia árabe-islâmica*, Coimbra 2006, 34-35 e nota 21.

(830) que albergou uma plêiade de tradutores cada vez mais rigorosos, proficientes em grego, síriaco, persa e naturalmente árabe. E aí destaca-se Aristóteles por algumas razões entre as quais devemos pelo menos enumerar as seguintes:

(i) pelo papel relevante do conhecimento e do manejo da lógica para um discurso rigoroso e a sustentação da tradição (*sunna*) num contexto religioso depressa tão diversificado;

(ii) pelo relevo ético-político do seu pensamento (não esqueçamos que o islão é uma religião política na plena acepção da palavra);

(iii) pelo que então se pensava ser o papel propedêutico de Aristóteles relativamente a Platão, ou seja, o facto de se julgar o discípulo como uma via de acesso ao pensamento do Uno do autor do *Parménides* – o mesmo tópico, aliás, que encontraremos em Plotino (que nunca chegou a ser conhecido no espaço arábico, tal como também nunca Proclo) e que suscitará a característica principal do rosto de *Aristoteles Arabicus*, o seu alegado neoplatonismo.

Não terá sido por acaso que Alquindi comporá logo um livro (hoje perdido) intitulado *A concordância dos filósofos*, gesto seguido pelo discípulo ALFARABI (870-950) com o *Livro da concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*. Os temas do Uno e da unidade não têm apenas um teor helenístico. Eles couberam que nem uma luva aos propósitos políticos expansionistas da religião (a *umma*) e à necessidade de pensar a especificidade dessa nova religião – pense-se na ideia da unidade (*tawhid*) de Deus – frente à sua mais directa rival, o cristianismo, que defendia um Deus Triúnico.

Seja como for, o aspecto mais determinante neste rosto de Aristóteles é o seu perfil neoplatónico. Mais ou menos vigoroso ele manter-se-á, como se disse, sobretudo até à intervenção de AVERRÓIS (1126-1198) que assumirá explicitamente o programa de restituir o “autêntico” Aristóteles. Este aspecto é tão decisivo que determina toda a *falsafa* e exige o detalhe adicional com que fecharemos este primeiro ponto. Há uma história de um outro relevante protagonista que nos ajudará a perceber o que se passou. Já a contei noutras

ocasiões<sup>6</sup>, pelo que aqui ela pode ser apenas resumida. Num mercado o persa AVICENA (980-1037) é pressionado por um vendedor ambulante para comprar um certo livro. Depois da insistência e do habitual regateio em tais paragens, um pouco contrariado o médico e filósofo leva o livro para casa e começa a lê-lo. É aqui que convém dizer que Avicena já havia tentado ler a *Metafísica* de Aristóteles por 40 vezes sem, como o próprio confessa, a haver entendido. À medida que avança no estudo do volume comprado na feira Avicena é acometido por um “*déjà vu*”. Estudava um livro que nunca tinha visto e no entanto o que lia era-lhe familiar. Como seria isso possível? A resposta veio rápida. Avicena estava a ler uma obra do turco Alfarabi, o *Tratado sobre os Objectos da Metafísica*, o qual apresentava compendiosamente o núcleo da *Metafísica*. Avicena ficou tão contente que, confessa, “no dia seguinte dei muitas esmolas aos pobres em sinal de agradecimento ao Deus Altíssimo”.

Se tivermos ainda presente o pendor concordista da leitura de Alfarabi, este episódio na banca de livros de um vulgar *suq* ajuda a explicar como duas obras de claro teor neoplatónico (entre outras mais), a saber, *A Teologia de Aristóteles* e o *Livro das Causas*, passaram erradamente como sendo aristotélicas. Traduzidas ambas no círculo de Alquindi, a primeira é uma paráfrase das *Enéadas* IV-VI de Plotino, enquanto a segunda congloba numa trintena de proposições os *Elementos de Teologia* da autoria de Proclo; recordemos que só no século XIII Tomás de Aquino desfez definitivamente essa pseudo-autoria. Julgando-se que essas duas obras completavam, sobretudo teologicamente, a *Metafísica* de Aristóteles, o pensamento deste autor podia ser captado como culminando numa cúspide unitária, monoteísta e criacionista; por outras palavras: como se as páginas mais “teológicas” do autor da *Física* e da *Metafísica* – recordemos: O Motor Imóvel, mas sobretudo o Acto Puro ou o Pensamento que se pensa a si mesmo pensando – apontassem para ou naturalmente preparassem as ideias de uma causa primeira criadora de tudo quanto existe, o Deus dos textos bíblico e corânico. Pois bem, na sequência desta história da feira, encontramos justamente em Avicena estas ideias desenvolvidas até ao limite do seu brilho, mas convém que fique devidamente consignado que o apreço dos muçulmanos por Aristóteles era muito mais amplo. Em poucas mas incisivas palavras: a sua filosofia era avaliada como uma síntese – neoplatónica (como hoje diríamos) – totalizante ao ver na relação com o Homem a chave do Universo e ao encaixar um motivo

---

<sup>6</sup> Cf. M-S. de Carvalho, *A Síntese Frágil. Uma Introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa 2002, 200.

transformador (que hoje chamaríamos “romântico”) qual o de abrir a filosofia da natureza a uma cosmologia mística inseparável do papel político do ser humano. Uma cosmópolis, aqui um tema estóico, certamente, mas em harmonia com um ideal e com um programa religioso em que o papel do Homem só pode ser visto no Todo que não é senão o meio pelo qual, mediante a virtude e o conhecimento, aquele pode alcançar o seu último objectivo – o Céu/a felicidade – concomitantemente ao reconhecimento do seu ser<sup>7</sup>. É certo que na introdução às *Categorias* (sect. 8), referindo-se às qualidades de um bom exegeta, Averróis vai dizer que quem se entrega a um tal trabalho deve “conhecer a obra toda de Aristóteles para poder mostrar que ele não se contradiz e assim poder explicar a obra em causa segundo esse princípio”<sup>8</sup>. Contudo, uma vez que o método demonstrativo e científico aristotélico é considerado também como uma chave de explicitação e de acesso à filosofia de Platão, o facto de este programa de conciliação das duas doutrinas ganhar cada vez mais relevo, ainda por cima num ambiente cultural e religioso já não tanto erudito quanto dominado pelos elementos gnósticos das religiões populares, ajuda a explicar o privilégio crescente que o Macedónio, mestre do discurso verdadeiro em harmonia com a tradição, acabará por adquirir<sup>9</sup>.

## II

O que é mais espantoso, problemático e nos dá que pensar, logo na raiz, é o facto de pouco ou nada no idioma árabe, portanto de nada na base da iniciativa de Alquindi (de notar que se lhe deve um glossário filosófico<sup>10</sup>, ser afim à língua filosófica do macedónio Aristóteles. Se tivéssemos presente neste momento o que Hegel escreveu no Prefácio da segunda edição da *Ciência da Lógica* sobre o espírito especulativo da língua alemã – caracterizável v.g. pela

---

<sup>7</sup> Cf. M.S. de Carvalho, *Falsafa...* 45 e nota 48.

<sup>8</sup> Por isso, tal como Aristóteles foi considerado o filósofo, Averróis foi denominado o Comentador, área na qual a sua tarefa harmonizadora se fará sentir, seja por desconstrução (comentário literal sobretudo GC), seja por reconstrução (comentário sumário e síntese original que chega mesmo a extrair uma epistemologia).

<sup>9</sup> Cf. G. Endress, “Le projet...” 5.

<sup>10</sup> Cf. M.S. De Carvalho, *Falsafa...* 63.

duplicidade na tradução de *ens* ou na tensão semântica do verbo *aufheben*<sup>11</sup> – não sei se, no que se segue, não poderíamos descortinar também um premente espírito especulativo no idioma arábico.

Antes de aludirmos a algumas marcas filosóficas que consideramos as mais relevantes na *falsafa*, vamos tentar ilustrar muito rapidamente certos problemas atinentes à translação do grego para o árabe. É costume apresentar-se o devir da língua filosófica árabe em quatro fases<sup>12</sup>:

(i) *a da génese* (coincide com o tempo de Alquindi em que o vocabulário é marcado pela precariedade nos modos de expressão, a instabilidade no emprego dos termos, o recurso a importações daí resultando uma língua híbrida e confusa);

(ii) *a da consolidação e fixação* (na época de Alfarabi e sobretudo de Avicena, marcada pela autonomia relativamente ao grego e ao siríaco e em que as noções filosóficas ganham precisão semântica, sobretudo no campo da lógica e da metafísica);

(iii) *a da maturação e acabamento* (coincide com os trabalhos de Algazel, Avempace e Averróis e assiste à formação de uma língua filosófica autónoma relativamente à dos poetas e gramáticos);

(iv) *a fase da extensão e da instituição* (pós século XIII). Esta última, evidentemente, cai fora desta nossa breve narrativa.

Talvez mais do que a formação do idioma, o ponto a que temos de chegar – a particularidade da sua marca especulativa – evidencia-se sobremaneira abordando algumas das características da língua filosófica árabe<sup>13</sup>. Destacarei três dessas notas características e exemplificarei o problema com uma situação.

---

<sup>11</sup> Hegel, *Ciência da Lógica* (1831), apud G.W.F. Hegel, *Prefácios*. Trad., introd. e notas de M.J. C. Ferreira, Lisboa 1989, 112, 120.

<sup>12</sup> Cf. G. Jéhamy, “D’Aristote à Averroes: Genèse et evolution d’une terminologie”, in G. Endress & J.A. Aertsen (ed.), *Averroes...* 53-54.

<sup>13</sup> Cf. G. Jéhamy, “D’Aristote à Averroes...” 55-58.

(i) *A substituição de uma filosofia do ser por uma filosofia do agir.* Na gramática filosófica árabe, afinal uma resultante de três distintos elementos – esquemas de pensamento próprios da mentalidade árabe, a língua comum e a literária, a língua derivada da assimilação das ciências alheias –, o verbo grego “einai” é inexistente; apesar de no parágrafo seguinte me ir deter mais sobre outro caso desta faceta, pode por ora aludir-se ao modo como Alfarabi faz derivar um termo central no seu léxico – refiro-me a *al-mawjud*, usado para significar quaisquer categorias de objectos (formais e materiais) nas diversas ciências, “ser” ou “existente” (*ens*, em latim) – de *wajada*, de *wujud* e de *wijdan*, com o significado respectivamente de “encontrar”, “existência” e de “sentimento experimentado” ou “tomada de consciência”, e que ao mesmo tempo têm valor de verbo (para dizer a ideia de ligação ou de relação) e de substantivo (designando o acidente de uma substância ou o predicado de um sujeito).

(ii) *A mistura de noções filosóficas com noções teológicas.* Tendo sido as ciências teológicas, em solo islâmico, cronologicamente posteriores à filosofia o carácter estruturante da filosofia, e da silogística em particular, para a defesa do dogma ou o ataque às heresias – o caso paradigmático aqui pode ser Algazel – forçou uma mistura a que convém atentar sempre que se lê qualquer texto dos vários *falasifa*; considere-se o termo *sabab* que designa comumente a corda que prende a tenda à estaca, e por extensão, portanto, pode designar o meio/termo médio: num texto aristotélico designa a causa eficiente, entre os axaritas designará a correlação, a ligação entre o juízo, ou para os fuqaha a ligação entre os antecedentes e os consequentes. Ainda no parágrafo seguinte terei a oportunidade de insistir de novo nesta relação com a religião.

(iii) *Os modos do discurso filosófico estabelecidos na língua arábica.* Uma vez que o idioma árabe não é abstracto como o da filosofia, mas sensível, oriundo da experiência do nomadismo e do mundo material deparamo-nos aqui com a distinção entre os vários níveis de um lexema (original, adquirido, instituído por convenção); assim, v.g., na terminologia de Averróis encontramos o nível do comentador, o nível do filósofo e finalmente o do teólogo, todos unidos na doutrina de um homem simultaneamente racionalista e fiel ao dogma. Daqui se segue não apenas a sua obra de reflexão hermenêutica, infelizmente a única traduzida entre

nós<sup>14</sup>, como também v.g., a respeito do problema da eternidade da matéria primeira<sup>15</sup>, a sua solução de uma tese intermédia entre um ser concebido como criado (*al-mawjud*), pelos axaritas, e a de um ser concebido como eterno, pelos filósofos, com a qual se visa equacionar a tese corânica de uma criação *non ex-nihilo*, a saber: um ser procedendo do não-ser (eterno, portanto), mas em virtude de uma acção alheia (Deus, no caso).

À luz destas características, algumas das quais se explicam, quer pelo quadro semítico do idioma arábico, quer pela experiência sócio-cultural árabe (agora no pleno sentido geoestratégico do vocábulo), é fácil perceber que, tal como os latinos irão experimentar a desproporção entre os dois idiomas<sup>16</sup> na altura de traduzirem os textos dos *falasifa* – pensemos em Gundissalino por exemplo –, assim também os tradutores árabes, frente àquela língua que Heidegger irá considerar ser o idioma próprio da filosofia. Em particular o verbo à volta do qual se organiza a proposição – a cópula – e que constitui o núcleo da própria ontologia inexistente em árabe explode numa miríade de significações, outras tantas e vinculativas interpretações. O encolhimento desta explosão acontecerá quando se tiver que traduzir trinta e quatro diferentes expressões árabes para um único verbo, *esse*. Talvez se pudesse ler a sempre referida inexistência do verbo ser em árabe, e as conseqüentes alternativas ou soluções que um tal idioma acabou por encontrar para traduzir Aristóteles, não como uma mera debilidade, mas também como uma resultante de complexificação, desde logo no âmbito do próprio ser. Seria o caso em que a ontologia – ou a metafísica, como se prefere dizer em árabe – desregulariza-se semanticamente para traduzir complexos matizes impossíveis de detectar para quem pensa em grego, em latim, em alemão ou em português. Tal como no século XII a nossa perplexidade frente aos três modos como Avicena diz “eterno” – *abadi*, *azali* e *qadim*, respectivamente “duração infinita no futuro”, infinita duração no passado” e “anterioridade absoluta” – pode

---

<sup>14</sup> Averróis, *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*. Trad. do árabe, introd. E notas de C. Belo, Lisboa 2006.

<sup>15</sup> Cf. M.S. de Carvalho, «A essência da matéria prima em Averróis Latino (com uma referência a Henrique de Gand)», *Revista Portuguesa de Filosofia* 52 (1996), 197 – 221 (agora adaptado in: Id., *O Problema da Habitação. Estudos de (História da) Filosofia*, Lisboa Coimbra, 2002, 103-36).

<sup>16</sup> J. Jolivet, “The Arabic Inheritance”, in P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge New York 1988, 118-22; Cf. também M.S. de Carvalho, “KuN” in ‘*Ars Interpretandi*.’ *Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*. Coordenação de A. Borges et al., Porto 2000, 799-830.

ainda ser semelhante àquela que Gundissalino sentiu no século XII quando apenas teve ao seu dispor o vocábulo “aeternus”<sup>17</sup>.

### III

Na impossibilidade de evidenciar a totalidade das principais teses de Aristotalis, e tendo presente a minha monografia *Falsafa*, ater-me-ei agora a ilustrar, embora de uma maneira distinta da levada a cabo na obra que publiquei, tão-só dois casos de transformação de Aristóteles. Depois de tudo o que disse justifica-se que me sirva exclusivamente dos dois maiores expoentes do pensamento arábico-islâmico, o persa Avicena e o cordovês Averróis.

Comecemos pelo primeiro<sup>18</sup>. Ao comentar a *Metafísica* de Aristóteles Avicena escreve que “ser”, “coisa” e “necessário” são as intenções que primeiro se imprimem no intelecto<sup>19</sup>. Não é preciso ser-se um grande leitor dessa complexa obra aristotélica para perceber que há aqui pelo menos um sema a mais. “Coisa” (*xay* em árabe, *res* em latim) não se encontra em nenhum lugar que Aristóteles dedique ao ser e aos seus atributos convertíveis com a realidade. Normalmente fala-se em verdade, bem ou uno, etc. não obstante o Macedónio nunca ter deixado uma lista sistemática a este respeito. Destafeita, se quisermos perceber como Avicena introduziu essa inovação teremos de olhar pelo menos para o mutazilismo e para Alfarabi. De uma maneira muito interessante, o mutazilismo – uma forma de teologia dialéctica racional – negará a convertibilidade axarita entre “coisa” e “ser” chegando ao ponto de sustentar que “coisa” refere sobretudo o que não existe, nem mental nem extramentalmente. É tanto o caso de uma fénix ou de uma casa heptagonal (os exemplos encontram-se em Avicena), como o da ressurreição em que aquilo que volta a existir tem de ser uma “coisa” não obstante se tratar de um “não-ser”. Alfarabi – repitamos: porta de entrada de Avicena na ontologia e figura assaz sensível ao vocabulário –, correlaciona *mawjud* uma palavra apesar de tudo tão vulgar no

---

<sup>17</sup> Cf. J. Jolivet, “The Arabic”, 119 para maior precisão, no entanto.

<sup>18</sup> Para o que se segue vd. também Th.-A. Druart, “Shay’ or Res as Concomitant of ‘Being’ in Avicenna” *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 12 (2011)125-142.

<sup>19</sup> Cf. *Al-Shifâ, al-Ilâhîyât (La métaphysique)*, vol. I: ed. G.C. Anawati – S. Zayed & vol.II: ed. M. Youssef Moussa – S. Duna – S. Zayed, Le Caire 1960, I: 29-30; *Avicenna, Metafísica*. A cura di O. Lizzini e P. Porro, Milão 2006; A. de Libera, *L’Art des généralités. Théories de l’abstraction*, Paris 1999, 645-653; por fim: M.S. de Carvalho, *A Novidade do Mundo: Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no Século XIII* Lisboa: 2001, 119-34

idioma arábico, mas que, como vimos, tem um campo semântico diferente do habitual quando usada filosoficamente, com o vocábulo tipicamente arábico *xay*, no sentido em que designa o que não tendo embora existência extramental remete para uma quiddidade (*xayiya* deriva de *xay*). Segue-se que a extensão de “coisa” é maior do que a de “ser” – esta aplicada apenas ao que detém uma quiddidade extramental, aquela a uma quiddidade qualquer, embora, apesar desta maior extensão, só se admita que empregar “ser” ou como cópula ou no sentido de “ser verdade”. Ora, como sabemos – continuamos a abreviar teoria extraordinariamente complexa<sup>20</sup> – se a metafísica, segundo Avicena, estuda o “ser enquanto ser”, a necessária concomitância entre “ser” e “coisa” – i.e. “o facto da coisa ter um ser concreto, ou ter um ser na estimativa ou no intelecto” – não só o leva a instituir uma forma de ser mental absolutamente prioritária como introduz *ipso facto* a primeira alteração radical na metafísica de Aristóteles. Esta novidade costuma ser apresentada nos termos da diferença entre essência e existência, considerando-se esta como um mero acidente daquela, e desta maneira apresentando-se como uma fantástica possibilidade de se equacionar pela primeira vez *a radical contingência de todas as coisas*. Avicena disputa com Agostinho este mérito! Mas, além deste novo elemento tão interessante para a filosofia da religião, encontramos na teoria da relação entre a “coisa” e a “quiddidade enquanto tal” ou a “natureza comum” – que, como sabemos, na sua forma quase “divina de existência” é indiferente às duas formas possíveis de existência, mental e extramental – um significativo reforço histórico na *invenção da pura objectividade*, agora identificada com o terreno de “aquilo que a coisa é” independentemente da subjectividade, da singularidade, mas também da universalidade – porque, no fim de contas, uma “coisa” é aquilo que se diz que tem uma quiddidade, mas a quiddidade não é a “coisa”<sup>21</sup>.

O segundo exemplo que escolhi é precisamente o do maior e mais inteligente rival de Avicena, Averróis. Estamos perante duas maneiras contrastantes de filosofar, a do Persa feita a partir de cima, privilegiando sobretudo a metafísica (à maneira do neoplatonismo), a de

---

<sup>20</sup> A complexidade da doutrina avicenista, mas sobretudo a ignorância da mesma, foi o que certamente levou um colega a ler crítica e negativamente a minha “Introdução” à Tomás de Aquino. *O Ente e a Essência*, Porto 1995. Só ignorando a relação de Aquino com o avicenisimo e o conteúdo do essencialismo do Persa é que se pode falar “de imprecisões técnicas” ou outros dislates do género (vd. a dita recensão, acedida em setembro de 20121, in: <http://filosofar.blogs.sapo.pt/91119.html>).

<sup>21</sup> Ou dito à maneira de A. de Libera, a raiz do princípio da tolerância ontológica (c f. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996, 189-91) : «Il faut que la nature de l'essence tolère d'être conçue comme invariante en différents contextes ontologiques, ce qui ne peut se faire qu'à condition d'être concevable en elle-même comme dépourvue de tout caractere ontologiquement inhibant. »

Averróis, a partir de baixo, especializando por isso as ciências naturais (no que era visto como um regresso ao Aristóteles despido das roupagens da tradicional ganga neoplatónica). A crítica de Averróis a Avicena evidenciará sobretudo a impossibilidade de conciliação de duas diferentes perspectivas na leitura de Aristóteles, uma emanacionista-neoplatónica (a de Avicena), outra funcional-aristotélica (a de Averróis). Também veremos que, além de a Avicena, as críticas de Averróis dirigir-se-ão igualmente a Algazel.

Não será por acaso que no século XVI, depois de em Duzentos ter sido nomeado como o “Comentador”, Averróis passar a ser referido como “o mais fiel intérprete de Aristóteles”, ou o “Aristóteles traduzido” (*transpositus*), o “sacerdote de Aristóteles” ou naturalmente “o Aristóteles árabe”<sup>22</sup>. Embora desconhecendo o idioma grego, Averróis praticou três géneros de comentários à obra aristotélica: os «sumários» (*jawami*), as «paráfrases», «resumos» ou comentários médios (*talkhis*) e as «explicações» ou grandes comentários (*tafsirat*). Nestes últimos, a seguir à transcrição integral, mas atomizada, do texto aristotélico, seguia-se a explanação do mesmo, por vezes a sua análise comparada e, finalmente a sua explicação pormenorizada. Mediante este complexo metodológico comentarístico, Averróis pretende restituir «o sentido peripatético», para o que visa a superação das interferências religiosas progressivamente introduzidas pela corrente da tradição.

Uma presença dessa interferência era visível em Algazel. Após uma conversão religiosa este pensador promovera a separação da filosofia relativamente à religião, pelo que, na obra *Doutrina Decisiva* (1179-80), Averróis promoverá contra Algazel a ideia de que a filosofia é concorde com a religião. Daqui resulta o que chamaríamos o racionalismo hermenêutico, primeiro balizado pelos métodos demonstrativo, dialéctico e persuasivo ou retórico de Aristóteles. Com este método visa defender-se que a verdade estritamente racional só pode ser alcançada pela prática de uma argumentação demonstrativa, dimensão acessível a poucos de entre os seres humanos, restando dois outros tipos de raciocínio: o vulgo acedendo aos argumentos retórico-persuasivos, os teólogos dominando a argumentação dialéctica baseada em premissas possíveis.

---

<sup>22</sup> Cf. E. P. Mahoney. « Aristotle and Some Late Medieval and Renaissance Philosophers », in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington D.C 2004, 3.

Adaptando um procedimento jurídico ao programa político almóada Alândaluz<sup>23</sup>, no qual o *mahdi* ocupava lugar preponderante de guia, Averróis vai atribuir aos filósofos esse lugar, cujo necessário emprego dos argumentos apodícticos, que substituem a teologia especulativa (*kalam*), constituem um esforço racionalista e realista traduzido em algumas regras de interpretação. Vale a pena lembrá-las, para terminarmos:

a) o recurso aos filósofos antigos é necessário, pois um só Homem jamais poderá tudo investigar;

b) mesmo no caso de se encontrarem erros nos filósofos, isso não é motivo bastante para proibir a especulação filosófica a quem se mostrar habilitado para a ela;

c) todo o texto revelado, cujo sentido literal contradiga uma verdade apodicticamente demonstrada, deve ser interpretado no respeito das regras da língua árabe;

d) a diferença entre os sentidos literal e esotérico explica-se pelos diferentes talentos humanos naturais;

e) deve-se sempre proceder a uma interpretação da letra de um versículo segundo regras estritas que respeitam as ideias, as analogias, os símiles, além de carecerem de estudo e de tempo<sup>24</sup>.

Programaticamente, isto representa um inequívoco regresso a Aristóteles sem a interferência das tradições interpretativas alfarábica e avicenista. É por isso inegável que a restauração da filosofia, por Averróis, convoca um determinado racionalismo e anuncia uma fé

---

<sup>23</sup> Apenas uma nota mais: a doutrina almóada «reconhece a impecabilidade e o direito» de o mahdi «ser imitado e obedecido em absoluto» no campo da acção, enquanto «no domínio especulativo não tem qualquer poder, salvo o da interpretação de acordo com regras explicitadas pelo próprio Ibn Tumart. Diferentemente do imã xiita, ele não tem *nenhuma* função ligada à revelação.»

<sup>24</sup> Concretizando um pouco mais: há textos que (i) devem ser reservados à interpretação de Homens doutos; os que (ii) podem ser transmitidos a todo o tipo de pessoas, mediante interpretação alegórica; aqueles em que (iii) o emprego da metáfora visa mover os corações; e, por fim, aqueles textos (iv) em que, sendo discutível se devem ser interpretados alegoricamente por quem duvide estar em presença de um símile, mas que se dá conta do seu sentido metafórico, é mais seguro aconselhar a sua não interpretação ou então explicá-lo recorrendo a uma interpretação alegórica, conforme ao grau da dúvida em que o intérprete se encontra.

na razão humana quase coincidente com a filosofia aristotélica. E dizemos “quase” porque não se deve julgar que Averróis nutria incondicional subserviência relativamente ao Filósofo. No fim de contas, deste haurira lição mais permanente, a de uma duradoura fidelidade à autoridade da razão. Apraz-nos saber que uma mesma fidelidade norteia a APF e todos os seus associados.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS <sup>25</sup> :**

M.S. de Carvalho, *Falsafa. Breve introdução à filosofia árabe-islâmica*, Coimbra 2006 [Também acessível em versão integral, embora de trabalho in: [www.bubok.pt](http://www.bubok.pt)].

L.A. De Boni, *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*, Porto Alegre 2010.

J.-B. Brenet (ed.), *Averroes et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International* (Paris 16-18 juin 2005), Turnhout 2007.

D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris 2006.

P. Adamson & R.C. Taylor (ed.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge N. York Melbourne 2005.

---

<sup>25</sup> Como publicámos em 2006 a *Falsafa*, não quisemos duplicar a bibliografia mais importante (vd. apesar de tudo as notas supra, adicionais); confinámo-nos por isso a citar alguns trabalhos que viram o prelo posteriormente à nossa publicação.