

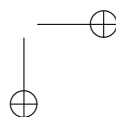
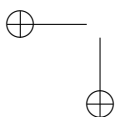
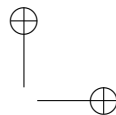
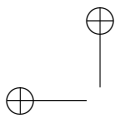
**FILOSOFIA
ÁRABO-ISLÂMICA
(Breve relance histórico)**



Adel Sidarus

2001

www.lusosofia.net





LUSOsofia:press

Covilhã, 2009

FICHA TÉCNICA

Título: *Filosofia Árabo-Islâmica (Breve relance histórico)*

Autor: Adel Sidarus

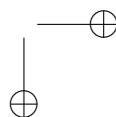
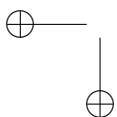
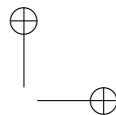
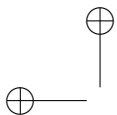
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

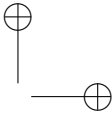
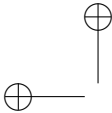
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2009





FILOSOFIA ÁRABO-ISLÂMICA

(Breve relance histórico)*

Adel Sidarus
Universidade de Évora

Conteúdo

Introdução	4
Epistemologia Filosófico-religiosa	7
As Primeiras Traduções	11
Correntes do Pensamento Filosófico	13
Algazel e a Reacção Teológica Sunita	17
Filosofia Hispano-árabe	19
Filosofia e Gnoseologia Mística	22
Epílogo	25

*Originalmente publicado in *Philosophica*, 17/18 (Lisboa, 2001), p. 151-68.
Adel Sidarus: Centro de Estudos Africanos e Asiáticos, Lisboa. Agradeço ao colega Dominique Urvoy (Univ. de Toulouse-Le Mirail) a leitura atenta e crítica deste ensaio, que me permitiu melhorá-lo. Também para Catarina Belo (Lisboa/Oxford) e Mostafa Zekri (Univ. do Algarve) vão os meus agradecimentos pelo interesse manifestado em acompanhar este trabalho.

Introdução

O livreiro e bibliógrafo de Bagdade Ibn al-Nadîm, que escreveu no século X o que se pode considerar como a primeira história literária da língua árabe, transmite-nos o seguinte relato acerca do início da filosofia e das ciências no mundo islâmico.¹

Tudo teria começado com um sonho do califa al-Ma'mûn, filho do lendário Hârûn al-Rashîd.² Nesse sonho estava sentado em frente dele, num daqueles sofás orientais, um homem de cara simpática, tez clara e viva, testa larga, olhos azuis.³ Estupefacto, o Emir dos Crentes pergunta: “Quem és?”. O homem responde: “Aristóteles”, e convida o seu interlocutor, extasiado, a fazer-lhe outras perguntas. Al-Ma'mûn interroga-o, então, acerca da “questão maior”: “O que é bom?”⁴ – “O que é bom para o espírito” – responde Aristóteles – e depois o que é considerado bom segundo a Lei (*sharî'a* = “lei divina”). – “E mais?”, pergunta o califa. – “O que é bom para o povo”. Finalmente, o Estagirita convida o califa a considerar como “ouro” quem o informasse acerca do Ouro (da alquimia) e a aderir rigorosamente à doutrina do *tawhîd*: a unicidade/transcendência absoluta de Deus, pedra basilar da fé e da predicação islâmicas.

Foi assim – explica Ibn al-Nadîm – que al-Ma'mûn decidiu procurar, por todos os meios, as obras dos filósofos gregos e mandar traduzi-las para o árabe.

¹ Trad. ingl. de B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, Nova Iorque 1970, vol. II, p. 583-84.

² Reinou entre 813 e 833, i.e., nos princípios do terceiro século da era islâmica. Nasceu da união do califa com uma nobre senhora bizantina...

³ Notar a caracterização fisionómica, que lembra a figura idealizada de Jesus Filho do Homem em textos medievais; ver os apontamentos de M. Martins in A. Anselmo (dir.), *As grandes polémicas portuguesas*, Lisboa 1964, vol. 1, p. 31, n. 10.

⁴ Em árabe *hasan*: um pouco como o *kalos* grego, significa ao mesmo tempo “bom, belo, justo-correcto (em termos morais e intelectuais)”.

Independentemente da historicidade do relato, é um facto que a filosofia islâmica nasce e se desenvolve na senda da filosofia grega, tomando-lhe o próprio nome *falsafa*. Veremos que tipo de “filosofia” chegou aos Árabes... Notemos, para já, a proeminência da figura de Aristóteles e a ligação entre Filosofia e Ciência – especialmente as ciências naturais e ocultas. Muito mais que um sistema ou um *corpus* de ideias, procurou-se impor a força da razão, descobrir e desenvolver as potencialidades do espírito humano – melhor: divino-humano, pois que não há contradição entre as suas conclusões e descobertas e a Revelação, como o relato da cena o frisa. Ambos concorrem para o “bem do povo” e do mundo governado pelo “Estado perfeito” – no caso, o Estado islâmico.

Como diz ainda o texto, houve no princípio um intenso movimento de traduções, pagas literalmente a preço de ouro (em função do próprio peso dos códices...). Realizavam-se, em geral, no quadro ou sob a alçada da “Casa da Sabedoria” (*Bayt al-Hikma*) de Bagdade: uma verdadeira Academia-Biblioteca, similar ao antigo *Mouseion* de Alexandria.⁵ A instituição existiu, na verdade, antes de al-Ma'mûn; foi porém durante o seu reinado que conheceu o seu período áureo.⁶

⁵ Ver o título sugestivo de M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, Berlim 1930.– É interessante notar que o Egipto, que foi o centro cultural e político do Islão árabe no seguimento da tomada de Bagdade pelos Mongóis e da destruição da sua Biblioteca 1248, queira agora fazer reviver essa dupla herança com o gigantesco projecto da Nova Biblioteca de Alexandria.

⁶ Ver agora a última investigação de M.-G. Balty-Guesdon, apresentada na Univ. de Paris III–Sorbonne Nouvelle e cuja súmula foi publicada in *Arabica*, 39 (Paris 1992).

No auge da sua glória, Bagdade, encruzilhada da China, das Índias e do Médio Oriente helenizado, foi a capital científica e intelectual do mundo de antanho. À semelhança da poesia, da arte ou da música, a filosofia e a ciência foram algo suspeitas nos meios religiosos ortodoxos. Mas as exigências universalistas do Império, multi-étnico e pluri-religioso, a protecção de príncipes iluminados e a curiosidade dos intelectuais fizeram vingar o papel duma Razão una e universal.

Para ilustrar essa abertura de espírito que vigorava então, vemos o que dizia o primeiro grande filósofo árabe, Abû Yûsuf Ya‘qûb al-Kindî (796-873?)⁷: “Não devemos ter vergonha de reconhecer a Verdade e torná-la nossa, qualquer que seja a sua origem, mesmo que ela nos chegue de gerações antigas ou de povos alheios”. Fazia, quiçá, eco ao *logos* (*hadith*) do Profeta: “Procurai a ciência até na própria China!”. Num outro contexto, ele escreve: “O meu intento é transcrever a totalidade do que os Antigos nos legaram sobre a matéria. A seguir, completar ou aperfeiçoar o que não exprimiram plenamente, e isto em consonância com o génio da nossa língua árabe e dos usos e costumes do nosso tempo e das nossas próprias capacidades”.⁸

Os filósofos muçulmanos acreditam na unicidade da Verdade ou Sapiência (*hikma*). Houve como que uma inspiração divina dos antigos filósofos, em analogia à revelação transmitida aos profetas e coroada pelo evento corânico. O pensamento filosófico pretende apenas aprofundar, explicitar, promover as verdades eternas contidas no Corão.

⁷ Pertencia à fina flor da aristocracia árabe, tendo promovido pessoalmente a tradução da filosofia e ciência gregas; ver mais adiante.

⁸ Ver o artigo de R. Gaspar e P.P. Riffinengo in *IBLA*, 31 (Tunes 1968).

Epistemologia Filosófico-religiosa

Para lá da convicção dos filósofos quanto à unidade ontológica do Saber/ /Conhecimento (*'ilm*), há que se interrogar acerca da posição exacta da filosofia no quadro da actividade intelectual dos muçulmanos. Onde é que se situa no espectro das disciplinas do saber?

Podemos distinguir, na sociedade islâmica, duas grandes áreas do saber: as ciências religiosas, por um lado, e as ciências profanas, pelo outro.

As ciências religiosas giram todas em torno do texto sagrado: a leitura e a salmodia do Corão (que constituem verdadeiras ciências); o *hadîth* – ou seja as tradições relacionadas com o Profeta e seus companheiros (recolha, triagem, classificação, identificação dos transmissores, interpretação dessas tradições); a exegese do Corão ou *tafsîr*; e finalmente o *fiqh* – que é o direito, baseado na lei divina (*sharî'a*), e a jurisprudência, incluindo a formulação do essencial do dogma e das práticas religiosas.⁹ Funcionam como auxiliares destas “ciências corânicas”, as ciências linguísticas, literárias e históricas, com elementos do cálculo – em suma, algo que corresponde às nossas letras ou humanidades modernas.

A filosofia, juntamente com as ciências naturais, exactas e aplicadas, constitui a Ciência dos Antigos – entenda-se os antigos gregos; parcialmente, os persas ou zoroastrianos e os indianos. À semelhança da Baixa Antiguidade, a maior parte dos filósofos muçulmanos são também cientistas.¹⁰ Al-Kindî de que falámos, Abû

⁹ Nunca é demais lembrar a dimensão legislativa da “revelação” corânica: ela transmite simultaneamente um conhecimento intelectual e espiritual e um código de vida.

¹⁰ Sobre as ciências árabo-islâmicas, ver a recente obra colectiva dirigida por R. Rashed e R. Morelon, *Histoire des sciences arabes*, 3 vols., Paris 1997 (versão

Bakr al-Râzî (o *Rhazes* dos latinos), também do século IX, ou Abû l-Rayhân al-Bîrûnî, no século X, escreveram sobre quase todas aquelas ciências. Os grandes Avicena e Averróis foram médicos exímios, e a sua influência sobre a Europa exerceu-se tanto na filosofia como na medicina. É que, ao lado de Aristóteles, filósofo e naturalista, a grande autoridade aos olhos dos muçulmanos de então era Galeno: o filósofo e médico ítalo-grego do século II da era cristã. Dum certo modo, a “filosofia” abarcava todas as ciências não religiosas.

Na sua grande suma filosófica *Kitâb al-Shifâ*,¹¹ Ibn Sînâ / Avicena – trata de todas as ciências de acordo com o esquema geral seguinte: Lógica-Física-Matemática-Metafísica.¹² E a classificação das ciências que o seu antecessor al-Farâbî apresenta no seu *Inventário das ciências*,¹³ não se afasta muito deste esquema.¹⁴

A metafísica, também chamada “divinales” (*ilâhiyyât* ou *ilm al-ilâhiyyât*), trata basicamente, na senda do neoplatonismo, de ontologia, teodiceia, cosmologia, epistemologia. Note-se bem que

inglesa publ. anteriormente, Londres 1995), e a concisa e estimulante exposição de A. Djebbar (em colab. com J. Rosmorduc), *Une histoire de la science arabe*, Paris 2001.

¹¹ “O Livro da cura” (i.e. “cura da ignorância”), traduzido em latim com o título errado de *Sufficientia*.

¹² M. Marmura, “Avicenna on the Division of the Sciences in the Isagoge of his *Shifâ*”, *Journal for the History of Arabic Sciences*, 4 (Alepo 1980).

¹³ Também traduzido para o latim (*De scientiis*) e seguido de perto na divisão escolástica das ciências. Ver a ed./trad. de A. González Palencia, com o título *Catálogo de las Ciencias*, Madrid/Granada² 1953.

¹⁴ Sobre toda esta questão, ver F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leida 1970 (com uma pequena selecta de textos originais); C. Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einteilungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Francoforte etc. 1985. Novas perspectivas, com bibliografia actualizada, em H. Daiber, “Qostâ ibn Lûqâ (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften”, *Zeitschr. f. Gesch. der arab.-islam. Wissenschaften*, 6 (Francoforte 1990), 93-129. Sobre este tradutor cristão melquita (ca. 820-912), que se vem descobrindo nos últimos anos, ver do mesmo autor, *Aetius Arabus*, Wiesbaden 1980.

não é a “teologia”, na acepção corrente da palavra. Divergindo da tradição cristã, no conteúdo ou âmbito e na metodologia, a teologia escolástica islâmica é chamada *kalâm* (“discurso, *logos*” – entenda-se “discurso dialéctico, apologético”). Dum certo modo, o *kalâm* faz a ponte entre a filosofia e as ciências religiosas/corânicas. Faz uso da razão (lógica, dialéctica) para explicitar e defender a Fé, as verdades religiosas/corânicas.¹⁵ E diríamos quase que é por este caminho que a sociedade islâmica chega à filosofia, ou seja, o *kalâm* antecedeu a *falsafa* no Islão. Vejamos como.

“No princípio era o Verbo”. Se para os cristãos, este *Logos* é a pessoa de Jesus-Cristo, para os muçulmanos é o próprio Corão – eterno e não criado, segundo a doutrina que veio a prevalecer.¹⁶ Claro que o Corão não é uma obra filosófica e o profeta do Islão, Muhammad, não tem nada de comum com um Sócrates ou um Platão. Contudo, para além das verdades religiosas, da “História sagrada”, da Lei positiva pela qual se deve reger a sociedade dos homens, há no texto sagrado várias verdades filosóficas (ou, pelo menos, enunciados que convidam a uma reflexão filosófica) ou científicas, pois contém elementos de teodiceia, de antropologia, de escatologia ou teleologia, de cosmologia, de filosofia da natureza e do Estado, etc. Ao entrarem progressivamente em contacto com povos com culturas superiores, com credos divergentes ou até similares (caso dos judeus e dos cristãos), os primeiros muçulmanos, tiveram que se abrir a novos horizontes do espírito.

Em Damasco, e na Síria-Palestina em geral, os pensadores muçulmanos conheceram um pensamento teológico cristão maduro e

¹⁵ Ver H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976; W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edimburgo 1973; Idem, *Islamic Philosophy and Theology*, Idem 1985; G. Anawati / L. Gardet, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris ³1981 (verdadeiro manual compreensivo e sistemático); J. Jolivet, *La théologie et les Arabes*, Paris 2002.

¹⁶ Ver entre outros L. Carmelo, *Islão e Mundo cristão. Revelação, profecia e salvação: que contrastes?*, Lisboa 2001.

vigoroso.¹⁷ Recordemos apenas S. João Damasceno, o último “Pai da Igreja” (ca. 675-749). Era alto funcionário da administração omíada (a primeira dinastia árabe, instalada em Damasco), sucedendo ao seu pai, antes de se fazer monge e se dedicar à produção teológica. Foi ele que teria escrito os primeiros tratados contra o Islão.¹⁸

Nos contactos intelectuais ou nas polémicas religiosas dessa época, as grandes questões especialmente debatidas eram a predestinação, a criação do Corão e os atributos divinos.¹⁹ Pouco a pouco se foi formando uma verdadeira escola de “teólogos” muçulmanos, os primeiros *mutakallimûn* (derivado de *kalâm*) conhecidos por *mu’tazila* – uma designação cuja origem é dúbia, podendo o termo significar tanto “apartados/separados” (em relação à ortodoxia tradicionalista), como “neutros” (em relação à trágica divisão dos muçulmanos entre sunitas e xiitas). Oriunda de Basra, ou de Bagdade, depois da transferência da sede do califado da Síria para o Iraque (Baixa Mesopotâmia), esta escola racionalista defendia nomeadamente a unicidade/simplicidade absoluta de Deus (*tawhîd*) contra a existência real dos atributos divinos e a eternidade do Corão. Defendia também o livre arbítrio e advogava a intervenção da força, do “gládio”, para obrigar o homem a rejeitar o mal: no coração, na palavra e nos actos.

Ora, foi a doutrina desta escola que o califa al-Ma’mûn tinha, num primeiro momento, promovido e oficialmente imposto à Comunidade islâmica: já vimos, no relato do pretenso sonho do califa,

¹⁷ Ver entre outros R. Khawam, *L’univers culturel des Chrétiens d’Orient*, Paris 1987.

¹⁸ Ver agora a ed./trad. de R. Le Coz: Jean Damascène, *Écrits sur l’Islam* (Sources Chrét., 383), Paris 1992.

¹⁹ Ver J. van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris 2001, onde o autor alemão sintetiza os resultados de mais de vinte anos de investigação pessoal (publ. em 6 grossos vols.). V. tb. o trabalho mais antigo de M.S. Seale, *Muslim Theology. A Study of Origins with References to the Church Fathers*, Londres 1964.

a insistência na doutrina do *tawhîd* e na aplicação da Lei para o bem do povo... A intolerância dos mu‘tazilitas foi grande. Desencadearam a primeira grande inquisição no Islão (*mihna*). Mas o seu poder foi de pouca dura: foram, por sua vez, perseguidos e suas obras queimadas. Contudo, a sua influência permaneceu grande junto dos muçulmanos que ansiavam para uma religião “racional” ou “razoável”; sobretudo abriu para sempre o caminho da filosofia na sociedade islâmica.

As Primeiras Traduções

Até então, princípios do século IX (III da Hégira), nos territórios do império árabo-muçulmano, a filosofia, à semelhança das ciências naturais e exactas, era apanágio dos não-muçulmanos, sejam eles de língua grega, siríaca, persa ou mesmo árabe. Em Bagdade e no resto da Mesopotâmia, eram cultivadas especialmente por cristãos nestorianos ou jacobitas, às vezes de pura estirpe árabe.²⁰ Serão eles os grandes tradutores da época, tradutores do grego ou do siríaco, tradutores e comentadores, verdadeiros filósofos, médicos ou cientistas. Era-lhes confiada a direcção do *Bayt al-Hikma*, a já mencionada Academia da Sabedoria de Bagdade. Foram eles os verdadeiros mestres dos muçulmanos na ciência lógica, e na medicina, até ao século XI.²¹ O primeiro e o maior de todos foi sem dú-

²⁰ Ver p.ex. A. Mingana, *Encyclopaedia of Philosophical and Natural Sciences, as Taught in Baghdad about A.D. 817, or Book of Treasures, by Job of Edessa*, Cambridge 1935 (texto siríaco com trad. ingl.).

²¹ J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides*, Louvain 1980; M. Allard, “Les chrétiens à Bagdad”, *Arabica*, IX/3 (Paris 1962); S.Kh. Samir, “Rôle des chrétiens dans les renaissances arabes”, *Annales de philosophie*, 6 (Beirute 1985 – Uma primeira versão árabe, com resumos em francês e inglês, in *Islamochristiana*, 8, Roma 1982); B. Landron, “Les chrétiens arabes et les disciplines philosophiques”, *Proche-Orient Chrétien*, 35 (Jerusalém 1985).

vida Hunayn ibn Ishâq (lat. “Johannitius”, 808-873).²² No mesmo século, temos Yûhannâ Ibn Mâsawayh (“Mesue”, m. 857). No século X, destaca-se Yahyâ Ibn ‘Adî (893-974) – que foi o maior teólogo cristão de língua árabe²³ – e, no século seguinte, Abû l-Faraj Ibn al-Tayyib (“Benattibus”, m. 1043).

O que se traduzia? Qual é o tipo de filosofia grega que se transmitia e que serviu de ponto de partida para a reflexão filosófica no Islão?

Com a excepção dos pré-socráticos, a quase totalidade do pensamento grego: platonismo, aristotelismo, estoicismo, neopitagorismo, neoplatonismo.²⁴ Só que estas doutrinas chegaram em geral através da síntese aristotélica ou reformuladas pelo peripatetismo. Já o notámos no relato do sonho do califa, Aristóteles era considerado o corifeu dos pensadores da Antiguidade, e a sua filosofia, o ponto de chegada perfeito do movimento intelectual grego.²⁵ O próprio neoplatonismo, tão perto da perspectiva e sensibilidade religiosa, não foi apreendido na sua originalidade primeira, mas antes sob o ponto de vista aristotélico. Em sinal contrário, foi atribuída ao Estagirita uma série de textos neoplatónicos que mascararam a real oposição entre o idealismo platónico e o positivismo e natura-

²² Desde a obra básica de G. Bergsträsser, *Hunain Ibn Ishaq*, Leipzig 1925, muitos estudos apareceram, mas ainda não um novo trabalho de síntese. Ver a obra colectiva *Hunayn Ibn Ishaq*, Leida 1975 (= *Arabica*, XXXI/3, Paris 1974), que reúne comunicações de um colóquio parisiense comemorando o XI centenário da morte do tradutor, médico e filósofo cristão árabe, de confissão sírio-jacobita. V. tb. M. Salama-Carr, *La traduction à l'époque abbasside. L'école de H. i. I. et son importance pour la traduction*, Paris 1995.

²³ Ver a monumental bibliografia de G. Endress, *The works of Yahyâ ibn 'Adî. An analytical inventory*, Wiesbaden 1977.

²⁴ O mais recente trabalho sobre o tema, incluindo o impacto da cultura grega sobre a cultura árabo-islâmica emergente, deve-se a D. Gutas, *Greek Thought and Arabic Culture*, Londres/Nova Iorque 1998. A obra de F. Klein-Franke, *Die klassische Antike in der Tradition des Islams*, Darmstadt 1980, estuda os caminhos da investigação europeia sobre o fenómeno em si (sécs. XV-XX).

²⁵ Ver nomeadamente F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, Nova Iorque 1968.

lismo aristotélicos: caberá a Averróis de Córdoba, já no declínio da sociedade islâmica, dissipar o mal-entendido.

Em tudo isto se nota bem a mão dos compiladores e grandes comentadores da Baixa Antiguidade, como Alexandre de Afrodisias, Proclo ou Temístio. Lembremos também a figura de Galeno, o expoente máximo do eclectismo e da fusão entre filosofia e ciências naturais, conduzindo a um profundo humanismo (o corpus árabe das suas obras integra textos perdidos no original grego!). Também a tradição gnóstica, carregada das ideias herméticas nascidas no Egipto e das concepções místicas do Irão e da Índia, era conhecida e apreciada pelos muçulmanos dos séculos VIII-X.

A referência às grandes civilizações da Antiguidade leva-nos a lembrar uma verdade histórica. Na senda das conquistas de Alexandre Magno (mais de três séculos antes da nossa era) criara-se uma cultura comum a toda essa zona e na qual se fundiram os vários legados existentes. A cultura científico-filosófica grega, ou melhor, “helenística” que foi transmitida ao Mundo islâmico, era já fruto desta simbiose...²⁶

Correntes do Pensamento Filosófico

Agora, como é que os pensadores muçulmanos assimilaram, adaptaram e desenvolveram tudo isso? Quais eram as suas escolas e

²⁶ Para não falar da época dita “clássica” (sécs. VI-IV a.C.); ver W. Burkert, *La tradition orientale dans la culture grecque*, Paris 2001 (trad. de um original italiano publ. em Veneza em 1999). Apesar dos seus exageros, o livro de M. Bernal, *Black Athena. The Afro-Asiatic Origins of the Classical Culture* (2 vols., Nova Iorque 1987-90 ; trad. franc., Paris 1999-2001), analisa os processos mentais da ocultação europeia dessa verdade e recorre a uma aproximação variada para retratar as influências em apreço.

doutrinas? O que trouxeram de novo ou de original para a filosofia universal?

Podemos distinguir, esquematicamente, três grandes escolas ou, antes, correntes filosóficas no Islão.

A primeira, e sem dúvida a mais bem elaborada e a que teve maior impacto nas gerações futuras – tanto islâmicas, como cristãs ou judias... – foi o neoplatonismo. Segue-se à época das grandes traduções em Bagdade e tem o seu expoente máximo na figura multifacetada de Avicena. Desenvolveu-se, em especial, no Oriente islâmico (Irão, Mesopotâmia, Síria), sem nunca deixar de estar subjacente a todo o pensamento filosófico árabe. Não esqueçamos também o seu impacto na primeira escolástica europeia cristã (séc. XII).²⁷

Tendo em conta o que se disse acerca das origens imediatas do movimento filosófico na sociedade islâmica, pode-se adivinhar os contornos do neoplatonismo islâmico. Foi uma síntese harmoniosa e integrada (ou seja, não se trata de mero sincretismo), uma síntese de metafísica neoplatónica greco-alexandrina, de ciência da natureza, de raiz também grega, e de misticismo oriental – o todo fecundado por uma lógica aristotélica a par de uma revelação religiosa caracterizada por um monoteísmo absoluto e transcendental.²⁸

Os seus grandes mentores – como já referimos – foram Abû Yûsuf al-Kindî (ca. 796-873), Abû Nasr al-Farâbî (870?-950) e Abû ‘Alî Ibn Sînâ (980-1037). Se o primeiro pertenceu à aristocracia árabe de Bagdade – e é dum certo modo o único filósofo muçulmano plenamente árabe! – os dois outros foram persas ou, pelo menos, de língua e cultura persa. Al-Farâbî²⁹ nasceu no Tur-

²⁷ A.M. Goichon, *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1979.

²⁸ Frisa-se, de passagem, quanto de comum têm esses pressupostos com os da filosofia cristã ou judia; ver R. Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une commune pensée au Moyen Âge*, Paris 1993.

²⁹ É o “Alfarabius” da escolástica medieval cristã. Origina-se neste antropónimo o termo português “alfarrábio” > “alfarrabista”. O prestígio de Alfarabius

questão, mas veio estudar e ensinar em Bagdade e transferiu-se, nos últimos anos da sua longa vida, para Alepo, no Norte da Síria. Ibn Sînâ nasceu na Transoxiana e nunca deixou os confins do Irão Oriental.

Al-Kindî (lat. “Alchindius”) era muito ligado aos meios “mu‘tazilitas” – a já mencionada primeira escola teológica muçulmana, cuja doutrina foi imposta pela força a toda a comunidade islâmica por um breve, mas decisivo, lapso de tempo. Ele e al-Farâbî foram os verdadeiros fundadores da filosofia islâmica, tendo sido apodados, o primeiro de *Faylasûf al-‘Arab* (“Filósofo dos Árabes”) e o segundo de *Faylasûf al-Islâm* (“Filósofo do Islão”).³⁰ Ambos abordaram todo o espectro das ciências filosóficas então transmitidas, mas não exerceram qualquer profissão, enquanto que Ibn Sînâ foi médico exímio, a nível da teoria e da prática, e exerceu, por várias ocasiões, cargos políticos cimeiros. Al-Kindî representava o intelectual puro, al-Farâbî o verdadeiro “sábio” (*hakîm*: vivia como um asceta) e o genial e prolífero Ibn Sînâ, que morreu com apenas 57 anos, era um misto de homem pragmático, de trabalhador, de intelectual brilhante e de filósofo místico.

A filosofia deste trio “sagrado” baseia-se, em traços largos, numa ontologia que distingue a essência da existência em todos os seres, com a excepção de Deus, princípio primeiro e único de ambas as ordens do Ser. Nele, e apenas nele, há perfeita identidade entre essência e existência. Mercê deste pressuposto fundamental, o qual acautela claramente o princípio da transcendência

e da filosofia árabe, sobretudo quando ligada à figura de Aristóteles, devia ser de tal ordem que se poderia explicar, a nosso ver, a evolução semântica de “alfarrábio” da seguinte forma: “obra de A. (comentando ou não o Estagirita)” > “obra de filosofia ou ciência árabe (ligada ou não ao Estagirita)” > “obra em língua árabe” > “códice árabe” > “códice” > “livro antigo”.

³⁰ Era conhecido também como o “Segundo Mestre”, sendo Aristóteles o primeiro. Assinale-se a recente trad. por D. Hamzah da sua *Épître sur l’Intellectuel*, Paris 2001 (com textos de J. Jolivet et R. Brague) – tema sobre o qual iremos falar de seguida.

divina, conseguiu-se recuperar a teoria da emanção do neoplatonismo alexandrino, nomeadamente a ideia base da continuidade cosmológica entre o Universo e a sua causa primeira. Os seres são “possíveis”, i.e., têm uma existência possível, se considerados “em si”, mas são “necessários” na perspectiva do seu Princípio último, o qual é “necessário *per se*”.

Um outro tema capital do neoplatonismo islâmico diz respeito à teoria do conhecimento: conhecimento de Deus em relação aos seres particulares, conhecimento do homem em relação ao Universo e ao Deus transcendental. Esta questão está intimamente ligada a uma outra cuja solução lhe fornecerá elementos de resposta. A filosofia árabe rejeita, de um modo geral, o postulado lógico-filosófico da criação a partir do nada (*ex nihilo*). Mas então, como conciliar a sagrada transcendência divina e o princípio filosófico segundo o qual do uno, da simplicidade absoluta, pode apenas provir uma entidade igualmente una? A solução foi mais ou menos encontrada através de teorias complicadas de processões sucessivas de uma série de “intelectos” (*‘aql-s*), cada um com a sua esfera própria, a partir do Intelecto primeiro. Estas processões ou emanções forneceram as bases da cosmologia, mas também da teoria do conhecimento, da revelação profética e da experiência mística. Desenvolveu-se também a importante doutrina do “intelecto agente” (*al-‘aql al-fa‘âl*) e o seu papel na inteligência humana, bem como na explicação racional da imortalidade da alma.

Esta elaboração fundadora da filosofia no Islão inclui ainda – a nível do próprio discurso metafísico – uma politologia. Situa-se obviamente no prolongamento da *politeia* grega, mas com a dimensão religiosa que toda a política tem no Islão. Al-Farâbî tem o tratado essencial sobre a matéria: *Al-Madîna al-fâdila* (“A Cidade virtuosa”), que se pode considerar como o correspondente muçulmano da *Civitas Dei* de S. Agostinho.³¹ A organização temporal

³¹ Texto árabe com trad. ingl. por R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, Oxford 1985; trad. franc. de T. Sabri, *Traité des opinions des habitants de la*

da sociedade tem o duplo condão de assegurar o bem dos homens neste mundo (*al-dunyâ*) e de os preparar para o outro que há-de vir (*al-âkhira*). A união ou harmonia entre os membros da comunidade terrestre prefigura a união das almas entre elas e destas com Deus, na vida do Além. Deste modo, a *politeia* islâmica, a par da sua pretensão de estabelecer no nosso mundo a Lei de Deus revelada no Corão, abre-se para os horizontes místicos do amor universal e da união divina. Retomaremos a questão ao falar do iluminismo oriental, mas não podemos, infelizmente, abordar toda a filosofia ética, a do “Homem perfeito”, que se elaborou na reflexão islâmica com base nos pressupostos metafísicos aqui esboçados.

Algazel e a Reacção Teológica Sunita

O século X e parte do século XI (sécs. IV e V da era islâmica) conheceram, apesar da hostilidade dos sunitas tradicionalistas, uma ampla difusão da reflexão e da cultura filosóficas, entre os teólogos, os literatos ³² e, dum modo geral, na classe dos funcionários da administração abácida. No entanto, as mudanças algo trágicas que abalaram a sociedade islâmica do Oriente, na segunda metade do século XI, com a hegemonia político-militar dos turcos seljúcidas e a crispação devida às Cruzadas..., acabaram com esse movimento, na sua dimensão laica, aberta e universal. O sunismo ortodoxo e

Cité idéale, Paris 1990. Ver tb. S. Gómez Nogález, *La política como única ciencia religiosa en al-Farabi*, Madrid 1980; M. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001 (trad. franc. por F. Zabbal, com o título *La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris 2000 sic).

³² Citemos apenas como exemplos: Abû Sulaymân al-Sigistânî (ca. 912-975/85); Abû Hayyân al-Tawhîdî (m. 1023); Abû ‘Alî Miskâwayh (ca. 932-1030).

arregimentado instalou-se de vez em Terra do Islão, pelo menos, do Islão oriental e exceptuando o espaço iraniano e a sua esfera de influência.

Coube porém a um outro persa, genial e profundo à sua maneira, a tarefa de desmontar religiosa e racionalmente o sistema neoplatónico de Avicena e de seus antecessores e fechar as portas da “teologia”, no Islão sunita, à reflexão filosófica. Trata-se de Abû l-Hamîd al-Ghazâlî (1058-1111), o “Algazel” da escolástica latina medieval. É visto como o segundo fundador do islamismo (*Hujjat al-islâm*, “prova do islamismo”), o arquitecto do novo edifício teológico-místico do islamismo sunita.

Muito curiosamente a obra de al-Ghazâlî teve repercussões diferentes, pelo menos num primeiro momento, no Ocidente islâmico (Norte de África e o Andaluz), longe das interferências turcas. A nível político-religioso estaria na base da reforma almóada do *Mahdî* berbere Ibn Tumart ³³ e de toda uma regeneração do misticismo andaluz, que levou até à revolta popular contra os governantes almorávidas e o legalismo hipócrita e vazio dos juristas *malikitas*. Lembremos, no que diz respeito ao território tornado português, a epopeia da confraria dos *Muridas*, fundada por Ibn Qasî de Silves (m. 1153), também ele apreciador das obras de al-Ghazâlî e proclamado *mahdî* em Setembro de 1144, a partir de Mértola, facto que desencadeou precisamente o processo de desmoronamento do poder almorávida na Península.³⁴ A nível filosófico, a crítica ghazaliana do neoplatonismo de Avicena parece ter

³³ D. Urvoy (ver nota preliminar) contesta este facto avançado por vários autores. Como argumentado numa contribuição em *Mélanges de Mohamed Talbi*, Tunes 1993, é só tardiamente que os Almóadas recuperaram al-Ghazâlî com intentos polémicos contra os Almorávidas.

³⁴ Ver os mais recentes trabalhos de A. Sidarus no 2º vol. do *II Congresso Histórico de Guimarães. D. Afonso Henriques e seu tempo*, Guimarães 1997, e de A. Khawli in *Arqueologia Medieval*, 7 (Mértola/Porto 2001). Ver tb. o audacioso ensaio de A. Alves, *As sandálias do Mestre*, Lisboa 2001.

contribuído indirectamente para a reformulação do aristotelismo que se estava a processar na Península Ibérica.³⁵

Filosofia Hispano-árabe

Não se conhecem muito bem os meandros da introdução da filosofia, como tal, em al-Andalus (a Hispânia islâmica). Globalmente falando, Córdoba conheceu, no século X, um ambiente intelectual e cultural análogo ao de Bagdade no século anterior. Só que a ênfase incidia claramente nas ciências naturais e exactas: medicina, farmacologia, ciências ocultas, astronomia, matemática.³⁶ Já não se pode falar hoje, na senda de M. Asín Palacios, repetido por vários autores, de verdadeira filosofia no pensamento místico e gnoseológico de Ibn Masarra (883-931): o filho de um imigrante oriental, que perfilhou uma teologia de tipo mu‘tazilita e um esoterismo julgados heterodoxos, o que levou à sua condenação e à perseguição dos seus discípulos.³⁷

Para o século XI (V da Hégira), o conturbado mas riquíssimo período das *Taifas* (“pequenos reinos, principados”), há notícia

³⁵ Sobre todo este parágrafo, ver a obra de D. Urvoy citada na bibliografia final, p. 167-74 (cap. “La tentation ghazâlienne”).

³⁶ J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam*, Barcelona 2000 (ed. rev. e aum. de *La cultura hispanoarabe entre el Oriente e el Occidente*, Barcelona 1978; já traduzido para francês, Paris 1985, e alemão, Zurique/Munique 1984, com o novo título e revisões e aditamentos; privilegia as traduções árabo-latinas). Ver tb. as sínteses do mesmo autor e de J. Samsó in *LMS* II, 937 ss.

³⁷ M.I. Fierro Belo, *La heterodoxia en al-Andalus*, Madrid 1987, p. 113-18 e 132-49. Novo ponto da situação apresentado por C. Addas na sua contribuição sobre a mística andaluza in *LMS* II, p. 912-19, com referência ao trabalho de S. Stern in *IV Congreso de Estudios Islâmicos* (Lisboa e Coimbra, 1968), Leida (e Coimbra) 1971, p. 325-39 (reed. in Idem, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Londres 1982). Ver tb. D. Urvoy in *Mélanges de l’Univ. St. Joseph*, 50 (Beirute 1984).

da introdução da enciclopédia filosófica do colectivo conhecido por *Ikhwân al-Safâ* (“Os Irmãos da Pureza/Sinceridade”), de origem xiita e de dupla inspiração neoplatónica e neopitagórica.³⁸ Mas nele surge também a figura ímpar do hispano-muçulmano Ibn Hazm (994-1064), um autodidacta de alto gabarito e pensador de grande originalidade, mas todo virado para uma visão teológico-religiosa do mundo – quiçá, fruto do colapso do califado cordovês (1031). Citemos, contudo, o seu famoso tratado literário “O colar da pomba” (*Tawq al-hamâma*): uma fina e rica análise psicológica e existencial do amor, que merece um lugar cimeiro na literatura universal, tendo sido traduzida em muitas línguas.³⁹

É só durante o século XII, parcialmente no âmbito do renascimento cultural e artístico dos Almóadas, que encontramos uma verdadeira escola filosófica hispano-muçulmana, que se caracterizou pelo seu peripatetismo e teve uma influência considerável no mundo, não o islâmico, mas no europeu cristão. O seu primeiro impulsionador, ainda durante a dinastia almorávida, foi Ibn Bâjja de Saragoça: o *Avempace* dos latinos, falecido ainda jovem por volta de 1138.⁴⁰ Seguiu-se-lhe um trio bastante coeso: Abû Bakr Ibn Tufayl (lat. “Abubacer”), o famoso Ibn Rushd (Averróis) e o judeu Ibn Maymûn (Maimónides).

Os três eram filósofos e médicos, os dois primeiros na própria corte almóada. Averróis e Maimónides foram também juristas: o primeiro, oriundo de uma eminente família de jurisconsultos (*faqîh*-s) cordoveses, chegou a ser magistrado supremo da sua cidade. Moisés Maimónides (1135-1204), que foi um verda-

³⁸ Análise quase literal do conteúdo por A. Bausani, *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità*, Nápoles 1978.

³⁹ A obra foi traduzida em muitas línguas, mas ainda não em português... Recomende-se a tradução castelhana de E. García Gómez, *El collar de la paloma*, Madrid 1952 (com reedições). Ver tb. a análise de L.A. Griffin in *LMS* I, p. 420-41.

⁴⁰ J. Lomba Fuentes, *La filosofía islámica en Zaragoza*, Saragoça ¹1987, ²1991.

deiro polígrafo e sábio errante, teve que emigrar para o Médio Oriente onde estabeleceu, e seus descendentes depois dele, as bases jurídico-rituais do judaísmo “sefardita” oriental.⁴¹ Ibn Tufayl (m. ca. 1185/86) foi autor, entre outros, do famoso romance filosófico conhecido por “O filósofo autodidacta”, onde recolhe, praticamente, os ensinamentos do seu mestre Avempace. Trata-se duma apologia alegórica da filosofia natural, onde se demonstra como é possível atingir, pela mera dedução racional, quase instintiva, as mesmíssimas verdades reveladas pela Religião, inclusive os altos graus da contemplação mística.⁴²

Mas foi na obra de Averróis, Abû l-Walîd Ibn Rushd (1126-1198), que essa escola encontrou a sua máxima expressão.⁴³ O filósofo cordovês, que escreveu tratados ou obras simultaneamente sobre jurisprudentia, ética, medicina, física e astronomia, comentou sistematicamente a obra de Aristóteles, despindo-a da ganga neoplatónica que a tinha desfigurado desde os primeiros séculos da nossa era, e reformulou nesta nova perspectiva (um aristotelismo racional e naturalista) os principais temas da filosofia árabo-islâmica de tipo aviceniano, cujo sistema sofrera os abalos da refutação ghazaliana. A sua famosa tentativa de reabilitar teoricamente

⁴¹ O. Leaman, *Moses Maimonides*, Oxford 1989.

⁴² Trad. cast. de A. González Palencia, Madrid 1948. Ver agora S.S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism. A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, Leida 1974. Apresentações sintéticas originais por J.C. Bürgel, in *LMS* II, p. 830-46, e por A. Salvador Nogález, na obra colectiva coord. por A. Martínez Lorca e referenciada na nota bibliográfica final. – Parece que a obra, divulgada na Europa através da trad. seiscentista de E. Prococke, terá inspirado, na forma que não no conteúdo, o famoso *Robinson Crusoe* de D. Defoe.

⁴³ Por ocasião do VIII Centenário da sua morte, reuniram-se vários colóquios e escreveram-se muitas obras sobre esse genial filósofo de al-Andalus. Ver entre outros os livros de D. Urvoy e de R. Arnaldez, Paris 1998. Assinale-se, como curiosidade, o já antigo livrinho (79 p.) de Henrique António Pereira, *Averrois, sua vida, obras e doutrina* (Porto: Pensamento, 1939); tem prefácio de Raul Torres e constitui o primeiro volume da colecção “Pensadores árabes”, que não nos parece ter prosseguido.

o conhecimento filosófico em relação ao religioso,⁴⁴ foi a causa próxima do incêndio público da sua biblioteca e do seu exílio para Marrocos (1195). Não pôde assim a sua obra deixar marcas na sociedade islâmica – de resto, em fase de desagregação e de uma certa decadência – nem influenciar a posterior trajetória da filosofia nos seus territórios.⁴⁵ A Europa medieval e renascentista, pelo contrário, recolheu o seu legado e sofreu, decisivamente, o impacto das suas doutrinas e sobretudo da sua reinvenção do aristotelismo, propocionando ao “Commentator” um lugar cimeiro nos protagonistas do progresso intelectual e científico da Humanidade.⁴⁶

Filosofia e Gnoseologia Mística

E assim chegamos a um ponto crítico da historiografia da filosofia no Islão, que indicia uma grave lacuna no próprio entendimento ocidental de Filosofia. É que esse entendimento é demasiado redutor, insistindo sobre o pensamento lógico e positivista, limitando,

⁴⁴ Em especial no *Tratado* (ou *Discurso*) *decisivo* (*Fasl al-maqâl*). A prestigiada tradução de L. Gauthier, *L'accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, Alger 1949, foi mais uma vez reeditada em 1998 pela editora Sindbad, Paris. Convém hoje contudo recorrer à ed./trad., amplamente anotada, de M. Geoffroy, com o título *Discours décisif*, Paris 1996 (com uma longa introdução de A. de Libéra).

⁴⁵ Apenas nos tempos modernos é que os Árabes redescobriram Ibn Rushd, mercê dos trabalhos dos orientalistas europeus, sobretudo franceses; ver A. von Kûgelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, Leida 1994. No fim da ed./trad. assinalada na nota anterior, há um “Dossier” onde se recolhem uma dezena de textos de autores árabes modernos sobre a obra em apreço (p. 219-38). Ver tb. o duplo número 19-20 (1998) da revista tunisina bilingue *Dirâsât Andalusîyya / Revue d'Études Andalouses*, que recenseámos in *Qurtuba*, 4 (Córdova 1999), p. 273-75.

⁴⁶ Ver F. Niewöhner / L. Sturlese (eds.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zúrique 1994.

deste modo, os horizontes da consciência humana e da aventura intelectual do homem, inclusive as dimensões da sua plena realização e profunda felicidade. O orientalista francês Henri Corbin que, mercê do seu aturado estudo do islamismo persa, obrigou a modificar a nossa perspectiva global sobre a filosofia islâmica, insurgiu-se com razão contra a apresentação tradicional da mesma.⁴⁷ Nem o peripatetismo árabo-andaluz pode ser considerado como o coroa-mento do pensamento filosófico islâmico, nem a actividade filosófica cessou em Terra do Islão com a morte de Averróis em 1198, i.e., em finais do século XII (VI da era islâmica).

Uns escassos anos antes, em 1191 precisamente, morria de morte misteriosa, na famosa cidadela de Alepo, onde se encontrava preso por ordem de Saladino, o teólogo e filósofo persa Yahyâ al-Suhrawardî (Sohravardi), que ressuscitara o avicenismo na sua dimensão místico-oriental, alargando o seu horizonte em direcção à antiga teosofia iluminista iraniana (*ishrâq*) e abrindo novos caminhos para a reflexão filosófica e espiritual dos muçulmanos xiitas de língua persa, praticamente até ao século XVIII.

Que não haja mal-entendido: esta teosofia não é de modo nenhum particularista. As grandes figuras que a dominam são Zaratustra, Hermes e Platão. Os seus adeptos, de resto, são conhecidos por “platónicos persas”: de facto, parte da sua doutrina interpreta os arquétipos platónicos em termos de angelologia zaratustriana. Por outro lado, não se trata de mera especulação mística, mas de um verdadeiro sistema filosófico, elaborado de acordo com o programa peripatético e as regras da lógica aristotélica.

Nos seus escassos trinta e seis anos de vida (tinha nascido em 1155), o nosso filósofo árabo-persa produziu quarenta e seis obras (!), cujo núcleo principal é constituído por uma trilogia de grandes proporções, destacando-se a *Hikmat al-Ishrâq* (“A sapiência iluminativa oriental” – “Ex oriente lux”...). Seria altamente desejável

⁴⁷ Ver a introdução à Parte II da sua história da filosofia islâmica referenciada na nota bibliográfica final.

que uma filosofia com esta envergadura fosse devidamente estudada e tivesse o lugar apropriado nos compêndios da história da filosofia universal e do pensamento humano. Corbin, ao introduzir a sua apresentação desta doutrina original, dizia que as razões que, no Ocidente, condenaram o avicenismo latino ao falhanço e o seu desaparecimento no horizonte filosófico ocidental, são precisamente as mesmas que motivaram a persistência do avicenismo no Irão e o seu posterior desenvolvimento por Sohrevardi.⁴⁸

Parece-me poder-se dizer o mesmo em relação à emigração para o Oriente do grande místico andaluz murciano Ibn ‘Arabî, que foi o maior sufi especulativo da História islâmica. Nascido em Múrcia, em 1165, veio estudar para Sevilha, com apenas oito anos. Vinte anos mais tarde, dirigiu-se para o Oriente, donde nunca regressou, tendo morrido em Damasco com a idade de setenta e cinco anos. Foi um autor genial e prolífero. Uma das suas principais obras sobre sufismo, “As revelações/iluminações mecenas” (*al-Futuhât al-makkiyya*), atinge os doze volumes.⁴⁹ A sua filosofia tem como tema maior “O Homem Perfeito” (*al-Insân al-kâmil*) que é o Logos (*al-Kalima*), um Logos apresentando três dimensões: ontológica, mística e mítica. Toda a sua especulação, que denota um certo monismo,⁵⁰ deixa entrever facilmente a riqueza e complexidade das suas fontes de inspiração: Corão, islamismo sunita

⁴⁸ Em particular sobre o percurso desta corrente filosófico-mística, em vigor ainda antes de Avicena (!), D. Urvoy (ver nota preliminar) recomenda o artigo de D. Gutas in *Arabic Sciences and Philosophy*, X/2 (2000). V. tb. de S. Gómez Nogales a conferência-síntese sobre as relações entre a “sabedoria oriental” (incluindo mística) e a filosofia árabe, in *Rev. del Inst. Egípcio de Est. Islâmicos de Madrid*, 19 (1976-78). Do mesmo autor: “Suhrawardi et sa signification dans le domaine de la philosophie”, in *Mélanges d’Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel...*, Leiden 1974, p. 150-71.

⁴⁹ Trad. de uma selecta com o título *Les illuminations de la Mecque*, 2 vols., Paris 1988.

⁵⁰ Monismo que o místico murciano poderia dever ao citado Ibn Qasî de Silves, através do seu tratado místico-esotérico *O descalçar das sandálias*, que chegou a comentar e citar em mais que uma das suas obras.

tradicional, xiismo ismaelita, mística hallâjiana, neoplatonismo, filonismo, estoicismo, gnosticismo cristão. É um homem universal, que tende a um amor que suprime as diferenças e as determinações, integrando o todo numa visão do mundo predominantemente islâmica.⁵¹

Epílogo

Chegados ao fim deste breve relance sobre o movimento filosófico em Terra do Islão, recapitulemos rapidamente a sua trajectória.

A *falsafa* foi um lugar de reflexão e de re-elaboração do pensamento helénico, no quadro duma sociedade inspirada por uma religião monoteísta e universalista que se apresenta como “revelada” – o islamismo.

De início, não foi necessariamente uma apologia desta religião que utilizaria a filosofia grega para explicitar e justificar a fé. A filosofia árabo-persa (!), como tal, começou por ser a procura de uma coerência na vida intelectual e espiritual dos muçulmanos, ou seja, a busca de um humanismo religioso com tudo o que o humano implica de liberdade de espírito e de abertura universal.

Com o tempo e as vicissitudes da sociedade islâmica, esta filosofia, ou antes pensamento “racional”, aproximou-se da teologia discursiva e dogmática ortodoxa (*kalâm*) e acabou por se fundir com ela. Apenas o mundo xiita do Irão, fiel à sua tradição antiga, preservou o primitivo humanismo aviceniano, aberto à gnoseologia e às dimensões do Homem Perfeito, incluindo o da experiência cósmico-mística.

No decurso da sua evolução, a *falsafa* propagou ideias gregas em todos os domínios do saber “islâmico”, no qual participaram

⁵¹ Ver o mais recente trabalho sobre a personagem por C. Addas, *Ibn ‘Arabî ou la quête du souffre rouge*, Paris 1989 (trad. ingl., Oxford 1993).

cristãos, judeus e zoroastrianos..., mas acabou por se tornar, fora do espaço iraniano, uma actividade escolástica algo esclerosada. Talvez tenha sido este estado das coisas que inspirou a Ibn Khaldûn (1332-1382) as suas observações desiludidas sobre os efeitos perniciosos do sistema de ensino islâmico. Reagindo a estas circunstâncias, este grande e original pensador de raiz andaluza – um perfeito “homo islamicus” do século XIV (VIII da Hégira), mas ao mesmo tempo um verdadeiro *freelancer* na sociedade islâmica – anuncia, com a sua crítica científica das sociedades, o positivismo ocidental dos tempos modernos. A sua moderníssima filosofia política, ao contrário da dos primeiros pensadores muçulmanos, apresenta-se despida da metafísica neoplatónica. De facto, Ibn Khaldûn, qual um Marx muçulmano, via neste tipo de sistemas conceptuais o produto das contingências da vida social. Nesta perspectiva – para retomar a expressão de Roger Arnaldez – ele destrói a *falsafa*, cumprindo o seu ideal: à universalidade que ela se arroga, ao pretender alcançar um inteligível em si, ele substitui a universalidade real dum ciência positiva “holística” que abarca tudo: a ciência das sociedades humanas.⁵²

⁵² *Enciclopédia do Islão*, s.v. “Falsafa”. Sobre a grande figura de Ibn Khaldûn, ver A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldûn*, Oxford 1990. Em português, ver o cap. VI de A. Abdel-Malek *et al.*, *A filosofia medieval*, Lisboa 1974 (trad. do francês), e o livrinho de J. Laginha Serafim, *Ibn Khaldûn, historiador e humanista*, Lisboa 1984. Os célebres *Prolegomena*, traduzidos em inúmeras línguas, foram-no também em português por J. e A. Khoury, São Paulo 1958-60 (3 vols.).

Orientação Bibliográfica ⁵³

(Apresentações Gerais)

- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986. [Reed. póstuma, com actualização relativa da bibliografia, de duas obras distintas: a primeira, com a colab. de S.H. Nasr e O. Yahya e o subtítulo “Das origens até à morte de Averróis”, foi originalm. publ. em 1964; a segunda, “Desde a morte de Averróis até aos nossos dias”, assaz original em relação às apresentações tradicionais, constitui um capítulo do vol. III da *Histoire de la philosophie* da colecção parisiense *La Pléiade*, com data de 1974].
- A. Badawi, *Histoire de la philosophie en islam*, 2 vols., Paris 1968-72. [Do mesmo autor, uma apresentação sintética in A. Abdel-Malek *et al.*, *A filosofia medieval*, Lisboa 1974, p. 97-117 (trad. do francês)].
- M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Nova Iorque ¹1970, ²1983 (trad. franc., Paris 1989).

⁵³ Nas notas de rodapé, a par de indicações bibliográficas específicas, que julgamos poder interessar o leitor, ou ainda trabalhos raramente referenciados nas obras de carácter geral, assinalámos alguns dos títulos aparecidos posteriormente a estas obras.

- O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge 1985.
- Ch. Bouamrane / L. Gardet, *Panorama de la pensée islamique*, Paris ¹1984, ²1991. [De entre as várias obras focando a história do “pensamento”, e fornecendo assim um enquadramento geral à actividade “filosófica”, este livro afigura-se-nos o melhor em termos intrínsecos e didáticos].(filosofia e pensamento ibero-árabes)
- M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. 2: *Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid 1981. [nova ed. ampliada da *Historia de la filosofía española. Filosofía hispanomusulmana*, vol. II, Madrid 1957. Ver tb. *La filosofía árabe*, Madrid 1963. Uma síntese in *LMS II*, p. 777-803; várias contrib. na obra referida a seguir].
- D. Urvoy, *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle – début XIIIe siècle)*, Toulouse 1990.
- A. Martínez Lorca (coord.), *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, Barcelona 1990. [Colectânea de quase duas dezenas de contribuições anteriormente publicadas, introduzida por uma “aproximação histórica”].
- J. Pinharanda Gomes, *A filosofia árabe-portuguesa*, Lisboa 1991. [Vol. III da *História da filosofia portuguesa*, do mesmo autor. Trata-se duma obra de segunda mão, apresentando globalmente o Islão, com especial relevo para a história do pensamento, em geral, e hispano-árabe, em particular. De português tem pouco, a não ser alguns capítulos gerais sobre a presença árabe-muçulmana e suas influências no país; os confrontos ideológico-religiosos e os estudos árabes na

Europa e em Portugal etc. Assinale-se a bibliografia genérica, se bem que repartida por uma dezena de assuntos, de 60 págs.].

- **LMS** = S.Kh. Jayyushi (dir.), *The Legacy of Muslim Spain*, 2 vols., Leida etc. 1992. (património manuscrito português)
- A. Sidarus, “Un recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne”. *Zeitschrift für die Geschichte der Arab.-Islam. Wissenschaften*, 6 (Francoforte, 1990), p. 179-89. [Trata-se do duplo ms. 293-294 da “Série Vermelha” da Academia das Ciências de Lisboa].

(Bibliografia Analítica)

- Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vols., Leida etc., 1999. [O vol. I oferece uma bibliografia analítica, por autor, de 10.000 títulos; o vol. II constitui um conjunto de índices temáticos remetendo à parte principal. – Informações amavelmente comunicadas por Marc Geoffroy, Paris].
- **Artigos monográficos sobre cada autor** in *The Encyclopaedia of Islam / Encyclopédie de l'Islam*, nova ed., vários vols. Leida e Paris, 1954 ss. – Notar, no vol. II, o bom artigo-síntese de R. Arnaldez, s.v. “Falsafa”, com o corolário “Falâsifa” (“filósofos”).