UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUA, LITERATURA E CULTURA ÁRABE

JACQUELINE BEYROUTI DEL NERO

DA FELICIDADE NA *CIDADE VIRTUOSA* DE ALFĀRĀBĪ

SÃO PAULO
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUA, LITERATURA E CULTURA ÁRABE

DA FELICIDADE NA *CIDADE VIRTUOSA* DE ALFĀRĀBĪ

JACQUELINE BEYROUTI DEL NERO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe da Universidade de São Paulo, para a obtenção do Título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Miguel Attie Filho

São Paulo
2009

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Miguel Attie Filho
Presidente (Orientador)

_____

Profª Drª Safa Alferd Abou Jubran
Examinador I da USP

_____

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar
Examinador II da UNIFESP

Por seu total e incondicional apoio, dedico esse trabalho ao meu marido Carlos e minhas filhas Mylene e Jacqueline.

Agradecimentos

Aos professores Dr. Miguel Attie Filho e Dra. Safa Alferd Abou Chahla Jubran que me auxiliaram na elaboração dessa dissertação.

RESUMO

O regime da cidade virtuosa é o tema central dos escritos políticos de Alfārābī levando a uma ordem política cujos princípios são a realização da excelência humana ou da virtude, conduzindo à atividades úteis à aquisição da perfeição e da felicidade, pois o homem não se torna perfeito meramente pelos princípios naturais presentes nele e ele não é eternamente perfeito, mas precisa adquirir sua perfeição através da atividade que procede da compreensão racional, da deliberação e da escolha entre várias alternativas sugeridas pela razão.

Palavras-chave: Regime virtuoso, excelência, perfeição, razão, felicidade, escolha.

ABSTRACT

The virtuous regime is the central theme of Alfārābī's political writings and there's a political order whose guiding principles are the realization of human excellence or virtue, taking to activities useful to the achievement of perfection and happiness. Man is not rendered perfect merely through the natural principles present in him and he is not eternally perfect, but need to achieve his perfection through the activity proceeding from rational understanding, deliberation and choosing among the various alternatives suggested by reason.

Key-words: Virtuous regime, excellence, perfection, reason, happiness, choice.

SUMÁRIO

Introdução.....1

CAPÍTULO I

I. 1- Vida e obra de Alfārābī.....09
I. 2- Aspectos políticos do islã e a *Cidade Virtuosa*.....14
I. 3- Fontes de Alfārābī.....24
I. 4- A importância da obra.....28
I. 5- Divisão da obra.....32

CAPÍTULO II

A *Cidade Virtuosa*

II. 1- O primeiro existente.....34
II. 2- Teoria da processão.....41
II. 3- Os corpos sublunares.....45
II. 4- A alma humana e suas faculdades.....50

CAPÍTULO III

A Felicidade na *Cidade Virtuosa*

III. 1- Sobre a felicidade.....64
III. 2- Graus de felicidade, a felicidade perfeita e a felicidade terrena.....66
III. 3- A felicidade na cidade virtuosa.....71
III. 4- A felicidade nas cidades não virtuosas.....76
III. 5- A justiça e a humildade.....80

IV. 1- Conclusão.....90

BIBLIOGRAFIA.....92

INTRODUÇÃO

A filosofia árabe -*Falsafa*- teve seu início por volta dos séculos II-III da *Hégira* IX-X dC., em circunstâncias históricas que anunciaram várias características que direcionaram o pensamento filosófico dos árabes. O desenvolvimento do islamismo foi um complexo processo intelectual no qual siríacos, árabes, persas, turcos e outros tomaram parte ativa. O elemento árabe, entretanto, teria sido preponderante, e justificou a razão pela qual em muitos casos usou-se o termo "filosofia árabe". Com a expansão do islã, terras desde o Ḫurāsān até o distante Alandalus, tiveram a língua árabe para expressar seus pensamentos, notadamente do século VIII dC até o século XVII dC. Esse elemento árabe promoveu uma coesão de forças, pelo menos nos primeiros estágios do desenvolvimento e sem o seu importante interesse nos conhecimentos dos sábios antigos, dificilmente o progresso intelectual poderia ter se realizado e mantido. A assimilação dos costumes, hábitos e o ensinamento dos povos subjugados contribuíram com o elemento universal de todo o complexo da cultura islâmica ligada à religião muçulmana.

Podemos dizer que a história intelectual dos árabes emergiu com o desabrochar do islã nascido por meio da revelação da lei divina ao profeta Muḥammad. Antes desse fato, a poesia transmitida oralmente foi uma importante fonte que nos deu a descrição social, política, religiosa e os aspectos morais da vida árabe pré-islámica. O islã proporcionou aos árabes uma visão de mundo que transcendia ao estreito confinamento da existência tribal dirigindo aqueles grupos ao estágio cultural do mundo antigo, colocando-os ao lado dos conhecimentos científicos e culturais da civilização grega, entre outras.[1]

> A *'ummah*, comunidade muçulmana, foi responsável na transformação da organização social, sublinhando mais o traço religioso como elemento de união que os laços de sangue e parentesco, abrindo assim a possibilidade de universalizar-se, ultrapassando os regionalismos e suas antigas tradições. A mensagem do profeta Muḥammad contida no

[1] Não é nossa intenção apresentar uma longa descrição histórica sobre o desenvolvimento do Islã, conferir em: FAKHRY, MAJID. "*A History of Islamic Philosophy*". New York: Columbia University Press, 1983.

> Alcorão, o livro santo, conferiu dimensões consideráveis ao estado islâmico pelo surgimento de uma unidade social, política e religiosa. [2]

A *'ummah* pode ser definida como a associação de crentes, de uma mesma comunidade que se caracteriza pela importância atribuída ao caráter religioso, o qual se estende à vida de cada homem em particular e às relações da estrutura social, mas o homem não pode viver por si, pois as necessidades da vida como moradia, alimentação, vestimenta entre outras, fazem-no depender dos outros para supri-las. Tudo que é necessário para atingir a sua perfeição depende da ajuda e colaboração mútua dos homens tornando-os iguais pelo laço religioso que os une. A utilização do Alcorão como base de todo conhecimento os vincula à obediência à lei sagrada expressa na revelação.

A sociedade de homens reunidos pela *'ummah* tem um caráter de universalidade, pois não é pela etnia, linguagem ou parentesco que se baseia a sua união, mas por dar a Deus o poder e a autoridade suprema, fonte legítima de autoridade. Na opinião de Ramón Guerrero:

> A *'ummah* representou o cumprimento político da vontade de Deus. A data que pos fim à *Jāhiliyya* ou época da ignorância anterior ao islã não foi o ano em que se iniciou a revelação de Deus ao Profeta na Meca, mas quando houve uma constituição política, a chamada Constituição de Medina, por meio da qual se podia acatar e obedecer a vontade divina. O islã exigia, assim, uma instituição política na qual os crentes prestariam obediência e submissão a Deus, cumprindo os preceitos da revelação.[3]

Um amplo desenvolvimento da arte, da cultura, da filosofia e das ciências da época manifestou-se durante o domínio da dinastia Abássida. Nessa ocasião a nova dinastia transferiu a capital de Damasco para Bagdá, no Iraque. No reinado do califa 'Abū-Ja^{c}far Almanṣūr se efetivou a mudança com a fundação da cidade de *Madīnat as-Salām* (a Cidade da Paz). Em 830 dC dois jovens califas, Almanṣūr e Hārūn fundaram a famosa *Bayt alḥikmah* ou Casa da Sabedoria, uma instituição oficial e biblioteca, cuja finalidade era a pesquisa e as traduções. O califa Alma'mūn 813-833 dC / 198-218 H., enviou emissários para Bizâncio em busca de obras do ensino

[2] Conferir em ATTIE, Miguel. *Falsafa – a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida.* São Paulo: Ed. Palas Athena, 2002. p. 112.
[3] GUERRERO, Ramón. Em *Tiraz*: revista de estudos árabes e das culturas do Oriente Médio. Programa de Pós Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe. SP Ano III, 2006. p.90

antigo, e tentou localizar e adquirir os trabalhos de importância científica e filosófica, desencadeando definitivamente o movimento filosófico.

Nomes de importância se dedicaram ao trabalho de tradução, porém a figura mais notória da história das traduções da filosofia e ciências gregas foi Ḥunayn bin- Isḥāq.

> A atividade de Ḥunayn marca um estágio decisivo na história da tradução, pois se tornou necessária uma maior preocupação com a exatidão e até textos filosóficos e científicos em circulação foram examinados, e em certos casos algumas traduções investigadas minuciosamente junto ao texto original.[4]

Ḥunayn, segundo De Libera[5], traduziu uma centena de textos de Galeno, do grego para o siríaco e outro tanto do siríaco para o árabe. Em meados do século IX, o árabe começa a substituir o siríaco como língua médica e filosófica. Ḥunayn e seu filho Isḥāq são os últimos a traduzir o *Organon* aristotélico do grego para o siríaco. No final do século IX dC e III da Hégira, cristãos, muçulmanos e judeus entre outros, filósofos e pensadores exprimiam-se em árabe.

Essa mudança de língua corresponde a uma nova etapa da translação dos estudos e a filosofia passa para a esfera político cultural dos califas muçulmanos. Aristóteles, Plotino, Porfírio, Proclo, como grande parte dos principais autores da antiguidade passam pelas mãos dos árabes.

Segundo uma das fontes, Ibn-Annadīm [6], o próprio Aristóteles apareceu em sonhos ao califa para exortá-lo a reunir em Bagdá os manuscritos de suas obras e dos grandes filósofos gregos. A importância do episódio não é sua realidade, mas sim mostrar um modo de legitimação habitual no mundo antigo e medieval.

Em conseqüência dos fatores citados acima, Bagdá tornou-se um centro de estudos de lógica. Foi nesse cenário que Alfārābī recebeu instruções de Yuḥanna b. Ḥaylān, e também de Abu-Bišr Mattà considerado a autoridade líder desta ciência. Entretanto, foi reportado que ele logo ultrapassou seus mestres.[7] Contribuiu também na física, na metafísica e na política. A importância do filósofo e seu lugar na história da filosofia política é, dentre outras, a recuperação da tradição

[4] FAKHRY, Majid. *A history of Islamic Philosophy.* NewYork:Columbia University Press. 1983. p. 13.
[5] DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval.* São Paulo: Ed. Loyola,1998. p. 78.
[6] DE LIBERA, Alain. *op. cit.*, p. 79.
[7] FAKHRY, Majid. *op. cit.*, p. 109.

clássica grega, procurando torná-la harmoniosa no contexto da religião islâmica, organizando seus seguidores numa comunidade política, com crenças, princípios e regras para a conduta. Entre as obras de Alfārābī destacam-se trabalhos relacionados com os regimes políticos e com a busca da felicidade através da vida política, pois a sua intenção foi adaptar o material que ele introduziu no mundo muçulmano ao qual ele pertencia, a fim de dar respostas para as questões intelectuais, políticas, e religiosas do seu século. Alfārābī, admirado e chamado de "o segundo mestre" depois de Aristóteles, inspirou homens como Ibn Sinā, Ibn Rušd e Maimonides, dentre outros.

O plano desenvolvido pelo filósofo na obra *Kitāb'ārā' almadīnah alfāḍ́ilah* (*O livro das opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa*) é de um harmônico sistema cosmológico e metafísico, imbuído do esquema emanacionista neoplatônico, apresentando-nos uma estrutura hierárquica cujo topo é o primeiro existente. Majid Fakhry, num de seus comentários, afirma que existe uma associação muito próxima entre a metafísica e a política no pensamento da obra *Kitāb'ārā' almadīnah alfāḍ́ilah*.

> Inicia-se a obra *O livro das Opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa* não como uma discussão sobre a justiça e a relação do homem com o Estado, como na *República* de Platão, a qual foi indubitavelmente modelo para o autor da obra acima citada, mas com a discussão do primeiro existente ou o uno de Plotino, seus atributos e a maneira pela qual ele gera toda a multidão de existentes no mundo pelo processo da emanação.[8]

Podemos observar que ele deu início à construção do seu raciocínio descrevendo e identificando todos os atributos do primeiro existente.[9] Em seguida descreve a processão de todos os existentes. Passa, então, à discussão sobre a multiplicidade dos existentes no mundo supra-lunar, sua natureza, seu movimento e as etapas do seu aparecimento.[10] Os capítulos seguintes,[11] tratam do mundo sublunar, dos existentes e corpos que estão em nosso mundo, a matéria e a forma. Continuando, o filósofo discute a natureza física e moral do homem, o corpo e a alma, os aspectos do

[8] FAKRY, Majid. *op.cit*., p. 117
[9] ALFĀRĀBĪ. *Idées des habitants de la Cité Vertueuse.* Trad. Youssef Karam, J. Chlala, A. Jaussen. Imprimerie Catholique, Beyrouth: 1980. Cap. I-VI, e IX. p. 13-29, e 35
[10] *Ibid*. Cap. VII, VIII, X, XIII-XVIII. p. 31-33 e 43-53.
[11] *Ibid*. Cap. XI, XII e XIX p. 39-41 e 55.

intelecto humano e as faculdades da alma.[12] Nesse momento, Alfārābī expõe a discussão referente à estrutura da sociedade humana e problemas afins, passando, portanto, aos problemas especificamente políticos e suas relações com as atividades humanas e suas conseqüências em relação à vida do homem.[13] Os capítulos finais da obra apresentam a extensão das conseqüências causadas pelas falsas visões das cidades ignorantes e desencaminhadas. [14]

Nosso objetivo neste trabalho é pesquisar e analisar as relações do conceito de felicidade ligada ao papel dos homens na cidade, conforme descrito na obra a *Cidade Virtuosa.* O tema "política", ou sua análise do regime ideal, culmina na realização da virtude que leva o homem à sua perfeição.

No desenvolvimento desse estudo esperamos destacar esse elemento que permeia toda a *Cidade Virtuosa,* pois nos parece que a idéia central de Alfārābī é a proposta para atingir a felicidade e a perfeição humanas por intermédio da ciência política, pois esta determina o comportamento do indivíduo considerado não somente em si próprio, mas também e principalmente na comunidade, chegando a esse nível pelo conhecimento que, por sua vez é condição necessária para atingir o seu fim.

Lemos em Cruz Hernández;

> A crítica da realidade social e o problema da sociedade modelo constituem um dos temas mais preocupantes no pensamento de Alfārābī. As causas principais se bem que não são as únicas do interesse do pensador islâmico por esse assunto são: o sentido peculiar da '*ummah* ou comunidade islâmica, a crescente imperfeição do sistema social nascido da expansão do islã, a influência do pensamento grego e muito especialmente de Platão, e a conveniência ética da utopia necessária.[15]

Continua Hernández sua análise apresentando-nos obras de Alfārābī relacionadas com o tema e que são mencionadas abaixo:[16]

> a) A concepção platônica e a retificação do governo político e dos costumes; o compendio das leis de Platão; capítulos sobre o governo das cidades; livro da religião e outras conclusões; tratado da aquisição

[12] *Ibid*. Cap. XX-XXV. p. 61-83.
[13] *Ibid*. Cap. XXVI-XXXIII, pp. 85-109.
[14] *Ibid*. Cap. XXXIV-XXXVII, pp. 113-123.
[15] CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento em el mundo islámico.* Madrid:Alianza Editorial. 2000 p. 202. Vol. I
[16] *Ibid*. p. 203,

> da salvação; A advertência a respeito do caminho da salvação; discurso sobre os mandamentos comuns para todos os homens, e continua;
>
> b) O mundo islâmico, e de um modo eminente os seus pensadores, nunca haviam renunciado à idéia de uma comunidade universal justa: a ’*ummah*; porém tal idéia não foi além de uma eufemística ponderação dos califas *rāi’dūn* que se permitiram pensar que por alguma vez tenha existido tal realidade social. Durante a vida de Alfārābī, nem sequer o estatuto social do califado unitário se mantinha; o califa de Bagdá tinha perdido o poder real, que era exercido por diferentes dinastias, como na África e em Alandalus, ou por representantes e administradores do palácio no Oriente.[17]

Numa primeira abordagem podemos verificar algumas indicações a respeito do caminho proposto por Alfārābī para a realização da virtude e consequentemente atingir a felicidade.

O homem distingue-se dos outros existentes naturais e também dos divinos que são eternamente perfeitos, pois ele precisa procurar o que constitui sua perfeição e o modo de atingi-la. A sua perfeição advém de uma compreensão racional e de deliberação, pois o homem é livre e busca entre as várias opções que lhe são oferecidas pela razão.

A presença inicial da capacidade do conhecimento racional e a possibilidade da escolha têm conexão na primeira e natural perfeição, pois ele nasce com ela levando-o a tornar possível a realização do seu fim e da perfeição possível para sua natureza, a qual é a própria felicidade reservada a ele. A alma humana atinge a extrema perfeição da existência, de forma que ela que ela não tenha mais necessidade da matéria para subsistir.

> A alma humana chega a esse estado por certos atos voluntários, uns intelectuais, outros corporais, mas isso não se faz por quaisquer atos, mas são atos definidos e medidos, que provêm de certas disposições e de dons precisos e mesurados. Pois entre os atos voluntários existem aqueles que geram a felicidade, que é o bem buscado por si mesmo e que não é procurado em momento algum para a obtenção de outra coisa. Além da felicidade, não há nada mais importante que o ser humano possa obter.[18]

[17] CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *op. cit*., p. 203.
[18] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 94.

A felicidade não se obtém sem ser conhecida e sem agir com certa conformidade tanto física como intelectualmente, com algumas formas de ação que levam à obtenção da perfeição e são consideradas belas ações ou nobres atividades. A distinção entre uma atividade nobre e uma viciosa ou baixa se guia pelo que é útil e o que obstrui a perfeição e a felicidade.

> Os atos voluntários que servem à obtenção da felicidade são as belas ações. As disposições e os dons que resultam destas belas ações são as virtudes. Estas não são bens por si mesmos, mas para a felicidade. As ações que impedem felicidade são os males e as ações enganosas. As disposições e os dons donde procedem estas ações são as deficiências, os vícios e as baixezas. [19]

Os habitantes da cidade ideal colaboram e estão unidos com o objetivo de se tornarem virtuosos desempenhando as atividades nobres cuja conseqüência é a felicidade. As suas faculdades, sejam práticas sejam teóricas, devem estar conjugadas para servir à potência racional, pois é por ela que se atinge a felicidade.

Assim como o bem, também o mal se obtém pela escolha e pela vontade. A cidade pode ser um meio de sustento para obter males, mas também a cidade com uma congregação constitui um meio para realizar a felicidade. Em verdade, esta cidade que proporciona os meios que levam à felicidade é a cidade virtuosa. Da mesma forma, a nação cujas cidades se congregam todas para obter a felicidade, é a nação virtuosa. Conclui o filósofo que a terra habitável ideal é aquela cujas nações se agregam para o fim comum: atingir a felicidade.

É importante destacar o papel do *imām,* fonte de poder e conhecimento, pois é por ele que o cidadão apreende o que ele deve conhecer e fazer. O sábio de Alfārābī está no mais alto grau da humanidade e no ápice da felicidade. Sua alma é perfeita e unida ao intelecto agente, conhecendo todos os atos que ali conduzem.

> "Ele deve ter uma capacidade de eloqüência verbal para guiar em direção à felicidade e aos atos que para ali devem convergir". [20]

A obtenção da felicidade decorre da perfeição de um poder da alma humana que é específico no homem, sua faculdade racional, mas por outro lado requer que as

[19] *ibid*. p. 94.
[20] *ibid*. p.108.

outras faculdades sejam disciplinadas e ajudem a razão para desempenhar sua própria atividade que é conhecer a felicidade.

> Se então o ser humano conhece a felicidade pela faculdade intelectual, e que ele a fixe como seu fim, que ele a deseje pela dedução e pela reflexão, ele faz o necessário para obtê-la com a assistência da faculdade imaginativa e dos sentidos, e quando estas ações são realizadas pelos instrumentos da faculdade apetitiva, as ações deste homem serão boas e nobres.[21]

Se o resto dos homens não atinge um só grau desta perfeição, se conclui que isso é decorrência do regime político sob o qual vivem e da educação que receberam. Assim como a perseverança em qualquer das artes humanas traz o aperfeiçoamento, assim quando o homem realiza as ações pelas quais obtém a felicidade, cada vez mais elas se renovam pela perseverança e elevam a alma – cujo futuro é de estar na felicidade – tornando-se mais forte, melhor e mais perfeita até atingir o limite da virtude quando ela se despoja do seu corpo e não será tocada pela corrupção da matéria.

De acordo com aquele corpo com o qual a alma foi associada durante a sua permanência na terra, assim será sua porção de felicidade ou de miséria e o conhecimento da verdadeira felicidade é o requisito não só para a eterna e perfeita beatitude, mas também para a sobrevivência depois da morte.

> Quando uma geração de indivíduos morre, seus corpos se destroem e as almas estarão liberadas para encontrar a felicidade.[22]

As almas imortais passam então a encontrar a permanente e cada vez maior alegria num pensamento perpétuo de crescente felicidade. Lembre-se, ainda, que na proposta da busca da felicidade, a cidade concebida pelo filósofo tem uma finalidade educativa para manter a harmonia e a ordem dentro dos limites das potências naturais de cada um. Na ordem intelectual, a felicidade se alcança pela união com o intelecto agente e, no plano político, o cidadão identifica-se com o governante sábio que recebe as leis diretamente do legislador divino.

Alfārābī, em muitos aspectos, seguiu o paradigma grego de que o mais alto grau de realização é conseqüência da prática das virtudes e da busca da união com o bem, o que se consegue na cidade virtuosa, organizada para encaminhar

[21] *ibid*. p. 95.
[22] *ibid.* p.115.

o homem a obter a felicidade e o resultado é como uma antecipação da cidade celeste, chegando a união dos seus habitantes a ser a imagem da unidade que existe entre os seres celestes.

CAPÍTULO I

I. 1- VIDA E OBRA DE ALFĀRĀBĪ

Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Muḥammad Ibn-Awzalaġ Ibn-Ṭarḫān Alfārābī, nasceu em uma família turca que habitava Wasīj, no território da cidade de Fārāb no atual Uzbequistão, sendo a provável data do seu nascimento o ano 872 dC/ 259 H. Apesar de pouco conhecermos de sua biografia, algumas fontes nos afirmam que ele tem origens turcas, pois sua língua materna foi o turco. São poucas as informações sobre sua infância. A notícia que temos é que na idade adulta ele partiu para Bagdá a fim de aperfeiçoar seus estudos e aprender a língua árabe. Residiu em Buḫāara, Marv, Ḥarrān, Bagdá e talvez Constantinopla, assim como em Alepo, Cairo e finalmente em Damasco onde faleceu em 950 dC / 339 H.

Era filho de um oficial da armada a serviço do califa. Seu pai era um *qā'id*[23] que talvez não tivesse grande fortuna, provavelmente recrutado entre os mercenários de grande número pelos califas Abássidas alguns anos antes do nascimento de Alfārābī. Apesar de os soldados turcos não gozarem de posição privilegiada, não existia de modo geral um sentimento negativo contra eles. Assim o jovem Alfārābī mesmo descendente de uma classe considerada sem destaque social, não encontrou dificuldades insuperáveis de convívio entre os árabes.

Seu predecessor foi Alkindī, um árabe de linhagem nobre que freqüentou a sociedade na corte dos califas Alma'mūn e Almu^{c}taṣin, e foi o primeiro filósofo de origem árabe que se expressou nesta língua, além de ter tido condição de adquirir traduções de textos filosóficos para seu uso particular adaptando o árabe aos textos traduzidos.

O sucessor de Alfārābī foi Ibn-Sīnā, também conhecido entre os latinos como Avicena, exerceu grande influência no pensamento medieval. Escreveu entre outras, a obra *Aššifā'* "*A Cura*", cuja importância foi decisiva tanto no pensamento islâmico como no pensamento dos medievais do Ocidente latino e que

[23] HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Editora Cia. Das Letras, 2001, p. 129. O *qā'id* é uma figura central na vida da cidade com um papel de conciliador que tentava preservar a harmonia da cidade, e que não só ministrava a lei, mas era responsável também pela divisão da propriedade após a morte de uma pessoa, conforme as leis da herança.

chegaram até a modernidade. Pertenceu a uma família de posses e exerceu funções administrativas de diferentes tipos ao lado de chefes locais.

> Alfārābī, entretanto, teve uma vida mais modesta sem ganhos públicos ou posição de influência. Segundo algumas fontes presume-se que trabalhou em Damasco como guardião de um vinhedo, levando uma vida frugal. À noite dedicava-se a ler e estudar, fazendo uso da luz de lamparinas. Chegou a nós que ele usava a vestimenta de lã dos sufis, porém nada leva a pensar em sua obra que ele compartilhasse da visão mística do *ṣūfī*, de sua interpretação da vida e do mundo futuro. No século X aC., o manto *ṣūfī* tinha um sentido diferente, se aplicava a intelectuais que não queriam comprometer sua independência aceitando o acordo com pessoas de poder, preferindo viver de sua própria subsistência.[24]

A base da sua educação foi religiosa e lingüística. Estudou jurisprudência islâmica, o *ḥadīṯ,*[25] e a exegese do Alcorão. Ainda jovem mudou para Marv, onde começou os estudos de lógica com um monge cristão nestoriano, Yūḥannā Ibn Haylān. Seu biógrafo mais antigo, Ṣāᶜid Ibn-Ṣāᶜid Alandalusī, nos diz que Alfārābī deixou uma grande contribuição em lógica, sendo considerado uma autoridade neste campo.

> Alfārābī rapidamente ultrapassou todos os seus contemporâneos nesta área do conhecimento. Explicou todas as partes obscuras (desta ciência) e revelou seus segredos.[26]

Em Bagdá, após aprender a língua árabe e já formado em lógica, estudou ao lado de Bakr ibn-Assarrāj, um eminente filólogo e gramático de competência, passando-lhe em troca os seus conhecimentos de lógica. Acompanhou na mesma época os cursos de Mattà Ibn-Yūnus, um famoso tradutor do siríaco para o árabe e estudioso da obra de Aristóteles.

A data é incerta quanto ao tempo em que Alfārābī permaneceu em Bagdá, mas sabemos que se consagra aos estudos das ciências filosóficas e escreve a maior parte dos seus livros, ultrapassando seus contemporâneos pela sua sabedoria, além de ter lido e comentado parte da obra aristotélica. Por volta de 905 aC. / 293 H., Alfārābī deixa Bagdá e segue para Bizâncio, aparentemente para aprofundar seus

---

[24] WALZER, Richard. *On the perfect State.* Series Editor Seyyed Hossein Nasr. Oxford University Press 1985. p. 3

[25] O *hadith* é a tradição e os dizeres herdados do profeta Muhammad.

[26] FAKHRY, Majid. *Al-Fārābī Founder of Islamic Neoplatonism*. England: Oneworld Publications, 2002. p. 6

estudos nas instituições de ensino árabe. Possivelmente chegou até Constantinopla, onde permaneceu por cerca de oito anos, estudando as ciências gregas e a filosofia. Na sua volta para Bagdá manteve o seu tempo entre escrever e ensinar.

Alfārābī não mudou a simplicidade do seu modo de vida quando ele voluntariamente aceitou o convite do emir Sayf Addawlah, um incentivador das artes e das letras do seu tempo, para juntar-se à sociedade da sua corte e transferir sua residência da capital do mundo Islâmico, Bagdá, para uma grande cidade da província, Alepo. Contenta-se em viver de um salário de quatro *dirhams* de prata, o suficiente para manter sua subsistência, mas não para acompanhar o luxo das classes média e alta que rodeavam o emir.[27] O filósofo era admirado na corte do príncipe pelo seu conhecimento das ciências e da música, além de dominar várias línguas.

A composição da obra *A Cidade Virtuosa* (*Kitāb ʿārā''ahl almadīnah alfāḍ́ilah*) começou provavelmente em Bagdá e completada em Damasco, segundo relatos do historiador Ibn-Abi-'Uṣaybiᶜah. Sua morte ocorreu nesta cidade em 950 DC, aos oitenta anos de idade e pelas fontes que nos chegaram, seus funerais foram patrocinados pelo seu protetor Sayf Addawlah.[28]

A sua obra é considerável versando sobre todos os temas das ciências da época. Segundo a classificação das obras de Alfārābī por A. Badawi[29] contamos com as seguintes:

25 títulos de lógica em tratados.

11 títulos de comentários sobre o *Organon* de Aristóteles.

4 títulos de introdução à filosofia de Aristóteles.

2 títulos de defesa de Aristóteles

6 títulos sobre Platão.

2 títulos sobre Ptolomeu e Euclides.

5 títulos sobre a iniciação à filosofia.

1 título sobre a classificação das ciências.

15 títulos sobre a Metafísica

[27] Ibn-Ḥillīkān uma das nossas fontes, conta que o filósofo era encontrado a maior parte do tempo perto de uma fonte de água, ou num bosque, onde tinha o costume de compor os seus livros e ensinar a seus alunos a filosofia. In BADAWI, ᶜAbdurraḥmān. *Histoire de la Philosophie en Islam*. Ed. Vrin, 1972, p. 482

[28] Segundo Ibn-Abi-'Uṣaybiᶜah sua morte ocorreu no mês do *rajab* 339 da hégira, em Damasco. Uma outra fonte relata que ele foi morto por assaltantes na estrada para Damasco. In BADAWI, Ibid. p. 479

[29] *Ibid.* p. 484.

6 títulos sobre Ética e a Política

35 títulos entre Psicologia e manuscritos diversos.

7 títulos sobre música e poética.

Como vemos, sua produção literária foi extraordinária, conservando-se ainda o original árabe de mais de sessenta obras, várias das quais foram traduzidas para o latim e para o hebraico medieval.[30] Além dos comentários a vários escritos de Aristóteles, e Platão, escreveu uma obra sobre a estruturação dos saberes, o *Catálogo das Ciências*, o qual bastante utilizado, assim como o *De intellectu* conhecido desde o século XII. Temos conhecimento de tratados introdutórios da Filosofia, uma explicação da Metafísica de Aristóteles, três de concordância entre Platão e Aristóteles, outros sobre lógica, metafísica, física, psicologia, filosofia prática, astronomia, medicina três tratados sobre música, um dos quais o *Grande livro da música*, *kitāb almūsīqā alkabīr* que é a melhor fonte para o conhecimento da música teórica de seu tempo.

Alfārābī foi um dos introdutores do neoplatonismo no mundo islâmico e ficou conhecido entre os primeiros sistematizadores da filosofia em língua árabe. Sua posição é sem dúvida de grande relevância entre os filósofos de sua época, mas também a sua influência atingiu o mundo ocidental em geral.[31] O desenvolvimento da sua filosofia foi comentado pelo historiador Ibn-Abi-'Uṣaybi^{c}ah:[32]

> Alfārābī contribuiu para o desenvolvimento e preservação da história da filosofia, num pequeno tratado e que aparentemente se perdeu com o nome de *O Surgir da Filosofia* (*Fī ḏuhūr alfalsafah*), no qual após rever os estágios pelos quais a filosofia grega passou do período clássico ao de Alexandria, explicou que após a morte de Aristóteles até o reinado do 13º soberano, doze professores de filosofia sucederam um ao outro sendo que o último foi Andronicus. Foram encontrados na biblioteca de Alexandria livros escritos e transcritos da época de Aristóteles e de Theofrastus. Algumas obras foram transcritas e reproduzidas por seus alunos, para servir de base para o estudo.

[30] Cf. em CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL. *La Ciudad Ideal*. Madrid: Ed. Tecnos, 1995. p. XV.

[31] "Numa famosa carta para seu tradutor Ibn Tibbon, Maimonides escreveu: Não perca seu tempo procurando livros na arte da lógica, exceto por aqueles compostos pelo sábio Abū Naṣr Al-Fārābī, pois em geral tudo que ele compôs é mais puro do que a farinha mais fina. Seus argumentos permitem que o entendamos e são compreendidos, pois ele foi de uma grande sabedoria". In RALPH LERNER and MUSHIN MAHDI. *Medieval Political Philosophy.* Canada: Free Press of Glencoe, 1963. p. 31

[32] FAKHRY, Majid, *op. cit*., p. 108

Ele foi elogiado de modo especial por um dos primeiros historiógrafos Ṣā'id, em sua obra *Tabaqāt*,[33] por sua exposição das filosofias de Platão e Aristóteles,[34] juntamente com a sua *Enumeração das Ciências* (*Iḥṣā'al^{c}ulūm*), como a introdução geral mais compreensiva para o Platonismo e Aristotelismo no árabe, ultrapassando quaisquer obras paralelas deste período. A obra no seu original árabe tornou-se uma introdução para o estudo das ciências e foi livremente copiada por vários enciclopedistas e historiadores das ciências.[35]

O filósofo demonstra seu entendimento da moral e da filosofia política de quem ele mesmo chama de "o maior sábio e o divino Platão", e a relação próxima entre a felicidade do homem e os conhecimentos científicos, necessários para a vida perfeita que o homem deve procurar.

Não há dúvidas sobre a importância filosófica do pensador como um dos representantes do apogeu do período clássico da filosofia em língua árabe. Os temas gerados pela reconciliação entre a revelação e a razão, foram suporte e informação para a filosofia escolástica medieval, de língua latina.

> A ele devemos três dos temas fundamentais do pensamento medieval: uma formulação da distinção entre essência e existência que, por intermédio de Avicena, influenciará toda a Idade Média, incluindo Tomás de Aquino: A essência não é a existência e não implica sua compreensão. Se a essência do homem implicasse a sua existência, o conceito de sua essência seria também o da sua existência, e bastaria conhecer o que o homem é para saber que o homem existe (…). Além disso, a existência não está compreendida na essência das coisas; uma representação do universo fundamentada na adaptação da cosmologia aristotélica das Inteligências separadas à doutrina plotiniana da emanação; uma síntese original do empirismo aristotélico e da teoria platônica das Idéias: intercalando entre o intelecto possível do homem e o Intelecto agente separado, um intelecto "adquirido" (*mustafād, adeptus*), que se situa na junção do conhecimento abstrativo, tirado do sensível e da intuição intelectual (a iluminação pelo Intelecto agente).[36]

[33] FAKHRY, Majid. *op. cit*., p. 110
[34] *Alfārābī's philosophy of Plato and Aristotle*, MUSHIN MAHDI. New York: Agora Editions, 1962.
[35] Autores judeus árabes a usaram no seu original e extratos substanciais foram traduzidos para o hebreu por Shemtob ben Falaquera, que vivia na Espanha e na Provença durante o século XIII dC. e Geraldo de Cremona fez a tradução completa do árabe para o latim em Toledo em 1175 dC.
[36] DE LIBERA, Alain. *op. cit*., p. 113.

I. 2- ASPECTOS POLÍTICOS DO ISLÃ E A *CIDADE VIRTUOSA*

Alfārābī, em algumas de suas obras apresenta suas próprias reflexões a respeito do desenvolvimento das ciências filosóficas em tempos precoces.[37] Assim, no *Livro das Letras* (*Kitāb alḥurūf*), ele observa que a filosofia demonstrativa (*burhāniyah*) foi precedida no tempo pela dialética, sofistica e outras formas de falsos discursos. Na questão do tempo, o aflorar da religião (*millah*), é subseqüente ao advento da filosofia. Seus métodos de discurso diferem daqueles da filosofia na medida em que procuram substituir os conceitos teóricos filosóficos com 'representações imaginativas', mais acessíveis ao público, sustentadas com o recurso do argumento dialético, no lugar do argumento demonstrativo.

Os métodos usados pela 'arte da teologia' (*Ṣina^{c}āt alkalām*), a qual, é ligada à religião, é essencialmente persuasiva (*iqnā^{c}iyyah*) e pertence à categoria dos argumentos retóricos, os quais são inferiores aos dialéticos (*jadaliyyah*), conforme sua opinião. A função do teólogo consistiria em dar suporte às máximas religiosas, pelo recurso a argumentos dialéticos e retóricos, nos quais representações imaginativas substituiriam provas demonstrativas.[38]

A jurisprudência (*fiqh*), que tem uma similitude ao discurso racional, é igualmente subserviente à religião na medida em que seus adeptos procuram encontrar sólidas opiniões em assuntos práticos, segundo os princípios recebidos pelo Profeta. Por essa razão, numa ordem decrescente dos chefes, o jurista (*faqīh*) é colocado pela comunidade religiosa como membro da elite, da mesma forma como o médico que pratica a arte de curar, a qual é distinta da arte teórica da natureza, é colocado nesta classe honrosa. Entretanto, de acordo com Alfārābī referindo-se a um sentido absoluto, em primeiro lugar está o filósofo, seguido pelos dialéticos (*jadaliyyūn*), os sofistas, os legisladores, os teólogos e finalmente os juristas.[39]

A progressão do método retórico e sofístico usado inicialmente nas artes práticas, para o filosófico é descrita por Alfārābī como o produto do:

> Anseio natural da alma para conhecer as origens das coisas sensíveis no mundo, nele e ou em volta dele, junto com o que é observado ou aparece dos céus.[40]

---

[37] Ibn Abī Usaybi^{c}ah nos transmite essas informações. Cf. em FAKHRY, Majid. *op. cit*., p. 12.
[38] AlFārābī .*Kitāb al-Ḥuruf*. Cf. em FAKRY, Majid. *op., cit.* p. 13.
[39] *Ibid*., p. 13.
[40] *Ibid*., p. 13.

Dessa forma surge uma classe de pesquisadores dessas matérias nas ciências da matemática e da física, com o recurso dos métodos retórico e sofístico, seguido pelo método dialético, até que seja revelado serem inadequados. Em conseqüência, a busca de argumentos sólidos de ensino desenvolveu-se e os métodos incluem o matemático e o político, combinando-se com o dialético e o demonstrativo, o que os faz aproximarem-se do científico.

A necessidade de uma legislação política surge como um meio para instruir o povo com o recurso dos métodos demonstrativos. De acordo com Alfārābī[41] a arte de criar a lei era uma prerrogativa dos profetas e requeria um dom superior para representar os 'inteligíveis teóricos', assim como, as 'atividades públicas' em concreto ou em formas imaginativas como uma maneira para atingir a felicidade. Quando as leis tanto nas esferas teóricas como práticas eram promulgadas, acompanhadas pelo conhecimento do significado do ensino para o povo, a religião surge como meio de guiar o homem na sua busca da felicidade.

> O harmônico sistema proposto por Alfārābī buscou interligar as diversas áreas do conhecimento e se desenvolveu visando uma unidade que pudesse responder em uníssono às questões do homem e do mundo. Disso resultou que os temas éticos e políticos se desenvolvessem como um prolongamento explícito da metafísica. [42]

Durante o transcurso da sua vida, Alfārābī teve a oportunidade de observar a desintegração do poder dos califas abássidas. Por todo o império, dinastias praticamente independentes se desenvolveram.[43] Na época do califado de Almuqtadir (298/908 a 320/930) existiam treze vizires, e dois califados rivais se formaram: o Fatímida no Egito e o Omíada na Espanha. Entre a morte de Almuqtadir e a do próprio Alfārābī quatro califas foram assassinados ou destronados. Não é, portanto, inesperado que o filósofo estivesse consciente da importância da política e dos problemas filosóficos apresentados por ela.

No pensamento político de Alfārābī notamos o interesse predominantemente metafísico, pois ele não discute a arte de governar ou critica a política do seu tempo, mas sim sua preocupação dentre outras, foi mostrar o destino final do homem e como atingi-lo. Nesse aspecto ele questiona qual a melhor cidade

[41] *Ibid*., p. 14.
[42] ATTIE Fº M. , *op. cit.* p. 199
[43] MARENBON, John. *Medieval Philosophy*. London: Routledge. 1998. p. 29.

e os vários tipos de constituições descritas no modelo grego platônico, para adequá-las ao homem do seu tempo e para a cultura muçulmana.

Embora o tema da política tenha sido tratado em obras de caráter mais geral, o regime proposto pelo filósofo é descrito mais detalhadamente em três obras, as quais tratam da ordem política e referem-se à realização da virtude humana: *A Cidade Virtuosa* (*Almadīnah alfāḍilah*), *O Livro da Política das Cidades* (*Kitāb al siyāsah almadanīyyah*) e o *Livro do Caminho da Felicidade* (*Kitāb taḥsīl assaᶜāda*).

No caso da *Cidade Virtuosa*, o filósofo analisa a cidade e o seu governo, e o tema é colocado num amplo esquema: do macrocosmo e do microcosmo, nos quais as estruturas tanto do maior como do menor dos mundos são hierárquicas, todos seus elementos são dependentes de algo superior, e que é a base para a sua existência inicial e sua continuidade. A descrição dos atributos do primeiro existente, a ordem do mundo, o lugar do homem nessa estrutura e como uma sociedade adequada deve ser organizada para atingir os princípios que guiam os homens para a realização da virtude ou excelência que levam à felicidade lá estão presentes.

Alfārābī não deixa de conceber a ciência política como a investigação em relação ao homem, o qual se distingue dos outros existentes naturais, e ainda dos divinos, buscando a sua natureza específica, o que constitui sua perfeição e o caminho pelo qual ele pode obtê-la. Sendo diferente dos animais, ele não se torna perfeito meramente pelos princípios naturais presentes em sua constituição, e diferente dos entes divinos ele não é eternamente perfeito, mas necessita adquirir a sua perfeição através da atividade que provém da inteligibilidade, da deliberação e da escolha dentre as várias alternativas que lhe são sugeridas pela razão. A presença do poder de intelecção e da escolha é sua primeira perfeição natural, com a qual ele nasce e que não é escolhida. Além disso, a razão e a escolha estão presentes no homem, afim de que ele realize sua meta e a sua última perfeição possível adequada à sua natureza.

A *Cidade Virtuosa* pode ser definida como aquele regime de governo no qual os homens estando agrupados, cooperam entre si no desejo de tornarem-se virtuosos, realizando atividades nobres e atingindo a felicidade. É diferenciada pela presença nela do conhecimento da última perfeição no homem, a distinção entre o nobre e as baixezas e entre as virtudes e os vícios, além do esforço no entendimento

tanto dos dirigentes como dos cidadãos para ensinar e aprender essas coisas desenvolvendo formas ou estados virtuosos de caráter, dos quais emergem as atividades nobres, úteis para a aquisição da felicidade.

> As disposições e os hábitos que os produzem (os bons hábitos) são as virtudes. Estas não são bens procurados por elas mesmas, mas somente tendo em vista a felicidade.[44]

O alcance da felicidade significa atingir a perfeição do poder da alma humana e que é específico ao homem, seu intelecto. Em seguida devem-se disciplinar os desejos inferiores para cooperar e ajudar a razão a realizar suas atividades adequadas e também adquirir o conhecimento das artes e ciências. Este conhecimento e disciplina se realizam para aqueles que possuem um talento natural e que tem a possibilidade de viver em condições nas quais essas virtudes podem se desenvolver e também permitir o desempenho de atividades nobres.

O resto dos homens atinge somente uma parte dessa perfeição, pois o grau que eles podem atingir é influenciado pelo tipo de regime político sob o qual vivem e pela educação que recebem. Entretanto, todos os habitantes da cidade virtuosa devem ter noções comuns sobre o homem, o mundo e a vida política. Em linhas gerais eles podem ser divididos em três classes:

> (1) O sábio ou o filósofo que conhece a natureza das coisas por meio de provas demonstrativas e por seu próprio entendimento. (2) Os seguidores daqueles que conhecem a natureza das coisas por meio das demonstrações apresentadas pelos filósofos, e que confiam no seu discernimento aceitando o julgamento dos filósofos. (3) Os demais cidadãos, que conhecem as coisas pelo sentido de semelhanças, algumas mais outras menos adequadas, dependendo da sua posição como cidadão. Essas classes ou graus devem ser dirigidos pelo governante, que deve também organizar a educação dos habitantes, designando para eles deveres especiais, mostrar suas leis, e comandá-los na guerra. Ele deve, seja pela persuasão ou obrigação, desenvolver em cada um as virtudes de que cada um é capaz organizando os habitantes hierarquicamente, de forma que cada classe possa atingir a sua perfeição e ainda servir a classe superior. Esta é a maneira pela

[44] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.,* p. 78.

> qual a cidade se torna um todo similar ao cosmos, e seus membros cooperam na direção de atingir a felicidade.[45]

Desse modo, o homem só atinge a perfeição a que é destinado na associação política, e podemos, assim, definir o regime virtuoso como aquele em que os homens se associam e cooperam entre si com a finalidade de se tornarem virtuosos no exercício de atividades que levam à felicidade.

> Todo homem tem por sua própria natureza, necessidade para sua subsistência e para atingir as suas mais altas perfeições, de várias coisas que ele não pode só, realizá-las, mas deve para obtê-las, recorrer a um conjunto de pessoas, as quais cada qual lhe fornecerá uma. E cada uma dessas pessoas está na mesma situação. É, pois impossível ao ser humano atingir a perfeição a que ele está naturalmente destinado, sem a reunião de vários indivíduos que se ajudam mutuamente, cada um fornecendo ao outro algumas coisas necessárias ao seu sustento. Cada um encontrará no trabalho conjunto, tudo aquilo que ele necessita para subsistir e para atingir a perfeição. Por essa razão os homens se multiplicaram, se estabeleceram na parte habitável da terra e formaram sociedades humanas.[46]

A cidade pode ser um fim para se afastar do mal assim como o meio para a obtenção da felicidade. A cidade virtuosa é aquela que proporciona ao agrupamento o sustento para realizar as coisas que levam à felicidade. Da mesma forma a nação cujas cidades se unem para atingir a felicidade, é uma nação virtuosa. A associação política pode ser dirigida na direção da aquisição da verdadeira felicidade por um lado, ou na direção de fins contrários como os prazeres ou bens. Desta forma surge a cidade virtuosa e as associações virtuosas correspondentes, e por outro lado as cidades não virtuosas e suas associações, nas quais se desenvolve a miséria, a ignorância e a depravação.

A cidade virtuosa, então, é comparada por Alfārābī a um corpo saudável cujos órgãos cooperam para garantir a saúde assim como a sobrevivência. Como o corpo, no qual os órgãos ocupam diferentes posições e funções, as partes da cidade se diferenciam em classes e funções também. Dessa forma, assim como no primeiro encontramos um órgão principal, que segundo nosso filósofo é o coração,

[45] MUHSIN S. Mahdi, *Alfārābī and the Foundation of Islamic Political Philosophy.* USA:The University of Chicago Press. 2001, p. 129.
[46] ALFĀRĀBĪ. *op.cit*. p. 85

seguido pelos outros órgãos que lhe servem, sendo subservientes, assim, da mesma forma na cidade, há um mestre humano (*ra'īs*), servido por subordinados que obedecem as suas ordens. Esses subordinados, por sua vez são também servidos por outros que acatam as suas determinações, até chegar a uma última categoria a qual não é servida por ninguém. Segundo Alfārābī a diferença básica entre os órgãos do corpo e as partes da cidade é que as ações do primeiro são naturais, enquanto as ações do último são voluntárias.

A política é analisada de um ponto de vista utilitário e não como um mecanismo do poder. A associação dos homens era considerada como 'natural', o que foi aceito tanto no pensamento platônico como aristotélico levando todos a desejar fazer parte de tal associação.[47]

> Essas associações podem ser perfeitas ou imperfeitas. As primeiras podem ser de três tipos: grande, média e pequena.[48]

Para Alfārābī a grande associação é o conjunto dos homens reunidos na parte habitável da terra. A média é daquela nação estabelecida sobre parte desta terra e a pequena dos habitantes de uma cidade compreendida numa nação. As sociedades imperfeitas são: os habitantes de uma vila, de um quarteirão, de uma rua e de uma casa. A distinção que o autor da *Cidade Virtuosa* faz das cidades pelo tamanho pode ser influência do pensamento político grego. *Maḍ́īna* ou cidade, é a menor unidade política na qual o homem pode obter felicidade e, em certa medida, corresponde a *polis*, como tratado na *República* de Platão. A associação mais ampla que compreenderia todo mundo civilizado e as nações de tamanho médio pode ter sido idealizada devido ao ambiente islâmico em que vivia o filósofo.

A perfeição em tamanho não é, entretanto, a perfeição em qualidade, pois Alfārābī define a cidade virtuosa como aquela na qual os cidadãos se ajudam mutuamente para obter aquelas coisas com as quais se consegue a verdadeira felicidade.[49]

---

[47] ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000. p.53 "O homem é por sua natureza, como dissemos desde o começo ao falarmos do governo doméstico e o dos escravos, um animal feito para a sociedade civil. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade uns dos outros, não deixaríamos de desejar viver juntos".

[48] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 85.

[49] Cf. ROSENTHAL. *op., cit.* p. 126: "A felicidade é um estado de espírito o qual existe livre na matéria e tende em direção às puras substâncias incorpóreas. A ciência política aliada à metafísica mostra ao homem o meio da gradual ascensão da percepção do mundo físico e de seus Inteligíveis para o mundo espiritual, na busca dos princípios das "coisas existentes", isto é da realidade. Ela ensina o homem a distinguir o que é bom e o ajuda na consecução de seus fins, daquilo que é maligno".

> As coisas em comum que o conjunto dos habitantes da cidade virtuosa devem saber são: conhecer a primeira causa e todas as suas qualidades; os existentes imateriais e suas qualidades específicas e a ordem na classe de cada uma delas, até encontrar entre estes existentes imateriais, o intelecto agente, assim como as funções próprias de cada uma delas; as substâncias celestiais e suas qualidades; os corpos naturais que estão abaixo delas, e como eles se constituem e se corrompem, e que tudo que acontece entre eles, acontece de acordo com a ordem, perfeição, providência, justiça e sabedoria. [50]

Alfārābī chama a atenção do leitor para o conhecimento que o cidadão da cidade virtuosa possui e os caminhos nos quais ele usa esse conhecimento em suas ações. Ele distingue entre um saber que é comum a todos e outros mais restritos que são reservados às várias classes, aplicando essa distinção às ações igualmente. É importante relevar o fato que, ambos o conhecimento correto e a sua ação correspondente da mesma forma correta não são uma finalidade em si como aspecto da vida do homem e sim o ajudam a encontrar seu último objetivo: a busca da felicidade. Assim nas suas palavras;

> Cada um deles somente encontra a sua própria felicidade, por duas categorias de coisas, a saber, aquilo que ele tem de comum com os outros e aquilo que é próprio a ele e aqueles que são da sua classe.[51]

O hábito correto da alma se estabelece pela continuidade do exercício, na repetição e no treino moral, fator esse que não somente é exaustivamente repetido pelo nosso filósofo, mas que também é herdado do pensamento grego.[52] Entretanto, no esforço de compor uma harmonia entre as noções gregas e sua própria civilização;

> Alfārābī transferiu as idéias gregas para os conceitos e condições islâmicos, aplicando as idéias e critérios aristotélicos e platônicos em seu próprio ambiente, pois o estado do islã, já existindo por um tempo considerável, possuía seu caráter próprio. O que era necessário, porém, era uma síntese, uma combinação de idéias gregas e islâmicas; e nessa síntese encontramos a grande importância de Alfārābī como

[50] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p.99
[51] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 99
52 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L.Vallandro e G. Bornhein, da versão inglesa de W.D. Ross. Nova Cultural. 1991. II 4, 1105ª 19: "É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom".

> pensador político, e ainda como modelo para os filósofos que o seguiram.[53]

O dirigente da cidade virtuosa deve ser modelo na sabedoria e no conhecimento, cuja fonte na sua origem é o primeiro existente que se identifica com a própria inteligência e ciência absolutas, levando a que o corpo de cada um estará orientado para a saúde e não para a desordem e a enfermidade. Ele se equipara ao filósofo, amante da sabedoria e cuja ciência é estabelecida sobre provas certas e irrefutáveis.

> No corpo, o órgão principal é naturalmente o mais completo e o mais são em si e em tudo que lhe concerne. Ele tem a melhor parte em qualquer associação com outro órgão. Abaixo dele há órgãos que são também dirigentes, mas em relação àqueles que lhe são inferiores, sua atuação é, no entanto, menor que aquela do primeiro. Eles estão abaixo do nível do primeiro, eles dirigem e são dirigidos. Da mesma forma o chefe da cidade é o mais completo; assim como de todas as partes da cidade, o chefe é o mais perfeito em tudo que lhe é próprio, possui de forma excelente tudo aquilo que lhe é comum com os outros e domina os homens que por sua vez eles mesmos dominam outros.[54]

Alfārābī caracteriza o chefe da cidade correspondendo ao coração, o órgão mestre do corpo. O soberano também deve ser o governante supremo dos assuntos da cidade, isto é, sua cabeça. Pode, assim, ser comparado à causa primeira que preside os existentes imateriais, no âmbito das dez inteligências que correspondem às esferas dos planetas com as almas que as movem. Estas são seguidas dos existentes materiais. Todas as esferas seguem e imitam a que lhe é superior culminando no topo, com a causa primeira. As qualidades do chefe da cidade virtuosa devem acompanhá-lo desde a infância e a juventude para se tornar aquele que atingirá os requisitos pelos quais se tornará um excelente governante.

> O chefe da cidade virtuosa não poderia ser uma pessoa qualquer, pois o governo depende de duas coisas: uma é a aptidão natural e a segunda uma disposição e um hábito voluntário. O governo caberá para aquele que é naturalmente predisposto.[55]

É ele que domina e não é dominado por ninguém, além de que tudo depende dele na cidade. Ele é o ’*imām*, o primeiro chefe da cidade virtuosa e de toda terra habitada, notamos então uma referência a toda a comunidade. O dirigente será a causa da

[53] ROSENTHAL. *op. cit.*, p.128.
[54] AlFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 89.
[55] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 90.

existência da cidade, assim como, de todas as suas partes. Tal condição requer que essa pessoa tenha as qualidades mencionadas por Alfārābī, a saber:

> (1) Possuir todos os seus órgãos saudáveis e livres de deficiências, tornando-o apto a executar as ações que dependem dele, e quando ele se propõe a fazer algo, ele o faça facilmente; (2) Ser bem dotado naturalmente para compreender e ser perceptivo a tudo que é dito a ele, formando na sua mente o sentido exato visado por seu interlocutor e segundo a realidade; (3) Reter aquilo que ele entende, vê, e percebe, em suma não esquecer quase nada; (4) Ter o espírito sagaz e penetrante, de forma que, se ele percebe o menor indício de algo ele compreende da forma indicada; (5) Deve possuir uma bela dicção e poder anunciar com uma clareza perfeita tudo o que ele concebe; (6) Ele deve amar a instrução e a aquisição do conhecimento, ser devotado a isso e compreender as coisas facilmente, sem encontrar fadiga e nem prejuízo como resultado do esforço empregado; (7) Não ser ávido pela comida e bebida e pelo prazer carnal, evitando naturalmente os divertimentos e detestando os prazeres que daí decorrem; (8) Amar o real e os verídicos, odiar a mentira e os mentirosos; (9) Possuir grandeza de alma e amar a dignidade: sua alma se elevará naturalmente acima do que é vil para se ligar às coisas nobres; (10) Menosprezar o ouro e a prata e todos os bens da terra; (11) Amar naturalmente a justiça e os justos, odiar a injustiça e a tirania e aqueles que a cometem, usar a equidade para com os seus e com os outros homens, e orientá-los para assim proceder, ter pena da vítima da injustiça, dando a todos o que ele considera bom e belo; ser reto, dócil, nem obstinado nem teimoso se o convidam a ser justo, mas inflexível se lhe pedirem uma injustiça ou vilania; (12) Ter uma decisão forte, audaciosa, empreendedora, sem medo nem fraqueza, naquilo que ele crê que deve realizar.[56]

Entre essas condições, a mais importante qualidade é a sabedoria, de forma que citando as palavras do filósofo;

> Se a um dado momento não se encontrar a sabedoria no governo, apesar de que o chefe preencha todas as outras condições, a cidade virtuosa estará sem o seu governante, e exposta à ruína. [57]

[56] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.,* p. 93.
[57] ALFĀRĀBĪ, *op. cit*., p. 95

E ainda num comentário de Badawi, ele afirma;

> O sábio farabiano está no mais alto degrau da humanidade e no ápice da felicidade. Sua alma é perfeita e unida ao intelecto agente, conhecendo todos os atos que ali conduzem. Sua natureza tem inerente a capacidade de receber o intelecto agente no estado de vigília ou durante o sono. Seu intelecto atingiu a perfeição pela apreensão de todos os inteligíveis.[58]

Parece-nos que Alfārābī adotou também o modelo da *República* platônica, e segundo Fakhry,[59] podemos notar algumas semelhanças na caracterização do filósofo-rei e do primeiro chefe farabiano, estando este investido de qualidades proféticas além dos traços filosóficos platônicos, pois o sábio da antiguidade afirmava que o filósofo-rei deveria possuir;

> 'uma paixão constante para qualquer conhecimento que lhe revele algo da realidade e que perdure para sempre ', [60]

o que podemos interpretar remetendo ao mundo das idéias, e que corresponde em Alfārābī ao mundo inteligível. Faltam porém, na lista de Platão a constituição física saudável e a eloqüência, que fazem parte da qualificação para o cargo do califa.

Segundo Almāwardī no seu (*al'aḥkām aṣṣulṭāniyah*),[61] as sete condições (*šurūṭ*) ou pré-requisitos que o califa deve preencher para conseguir seu cargo são: justiça, conhecimento, prudência nos seus órgãos dos sentidos, incluindo audição, visão e dicção, prudência no corpo, prudência no julgamento, coragem e ser descendente direto de Quraich.[62]

Se esses traços que o chefe deveria possuir, conforme nos passa Alfārābī, não puderem ser encontrados em um só homem, mas forem encontrados em mais do que um que possuem o principal traço, o da sabedoria, eles podem coletivamente se qualificar como dirigentes. Se, por outro lado, a sabedoria é encontrada em um, o segundo, o terceiro, o quarto, o quinto e o sexto traço, mencionados acima, em vários outros, eles todos se qualificam, desde que providos de um caráter compatível. Entretanto, se a sabedoria não é encontrada em nenhum dos seis, a cidade estará condenada a continuar sem uma direção e estará condenada a perecer.

---

[58] BADAWI, 'Abdurraḥmān. *op.cit.*, p. 560.
[59] FAKHRY, Majid. *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism.* Oneworld Oxford. 2002, p. 104.
[60] PLATÃO. *A República.* VI, 484b. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996. p.267.
[61] FAKHRY, Majid, *op.cit.*, p. 105.
[62] *Quraich* é a tribo do profeta Muhammad.

I. 3- FONTES DE ALFĀRĀBĪ

Os filósofos árabes receberam os textos e os temas dos antigos analisando-os à luz de sua própria cultura, criando novas elaborações face à sua situação histórica.

O neoplatonismo grego teve um papel significativo em todo o desenvolvimento da *Falsafa*, pois parte da filosofia de Plotino[63] e de Proclo estavam entre as obras traduzidas para o árabe, na mesma época em que foi traduzida a *Metafísica* de Aristóteles.

A filosofia de Alfārābī seguiu as tendências de pensamento herdadas dos gregos pelo mundo islâmico, porém, construindo uma continuação do aristotelismo da tradição de Alexandria, adaptado a uma nova concepção cultural.

> As tendências neoplatônicas implícitas na filosofia de Alkiindī e Al-rāzī, atingiram sua total proeminência na obra de Alfārābī e Ibn Sīnā, os dois primeiros filósofos muçulmanos que construíram um elaborado sistema metafísico de grande complexidade. No pensamento mais eclético de Alkindī, um elemento aristotélico predomina, enquanto que na obra menos abrangente de Alrāzī, podemos notar um forte elemento platônico. A primeira exposição sistemática do neoplatonismo em árabe é sem dúvida, o trabalho do primeiro lógico e metafísico destacado do islã, Muḥammad b. Muḥammad b. Tarkhān Alfārābī, mais conhecido nas fontes clássicas e entre os latinos da idade média como Abū Naṣr.[64]

O elemento neoplatônico está presente no seu esquema emanacionista, o qual forma uma parte central de sua cosmologia, entremeada de uma ordem dos planetas inspirada no sistema ptolomaico. (200 dC) [65]

> O ensino do Aristotelismo de mestres cristãos árabes em Bagdá foi uma influência imediata no pensamento de Alfārābī. Suas fontes mais antigas foram as escolas filosóficas gregas da Alexandria, assim, ele continuou uma tradição que se tornou extinta nos últimos séculos da civilização bizantina e cuja forma original pode ser reconstruída

[63] No caso de Plotino, houve uma obra apócrifa denominada *Teologia de Aristóteles*, atribuída equivocamente ao estagirita. Esta obra se constitui de trechos parafraseados das "Eneadas" de Plotino.
[64] FAKHRY, Majid. *op. cit.*, p. 107.
[65] Cláudio Ptolomeu, cientista grego nascido no Egito, foi matemático, astrônomo e geógrafo. Sua obra *A grande Síntese* chamada *Almagesto* pelos árabes, defendia a tese que a terra estava no centro do universo e os planetas giravam em torno dela.

> graças às versões árabes. Porém, sua variação particular da Metafísica neoplatônica e seu total conhecimento dos aspectos políticos do pensamento de Platão, o distinguiu de Proclo (485 dC) e de seus seguidores.[66]

O ensino oral de Plotino foi recolhido e organizado por Porfírio em (304 dC) nas *Enéadas*, e preservado em parte no trabalho do autor da *Cidade Virtuosa*.

Nas ciências políticas, o pensador segue *A República* e as *Leis* de Platão, reconstruindo o pensamento platônico e adequando-o à sociedade do seu tempo. Essa característica farabiana tem uma grande importância, pois nada existia no pensamento islâmico que preparasse a emergência da ciência política, como disciplina filosófica de importância, nem a introdução de Platão como pensador político

Alfārābī, no entanto, nos apresenta um Platão quase que totalmente político e cujo *Timeu* não era uma obra de cosmologia, mas sim, de política, visando instruir o cidadão sobre as opiniões corretas.[67]

> A influência do *Timeu* não pode ser negada e da concepção que faz do mundo um ser vivo, animado por uma alma. Mas certamente o pensador muçulmano coloca o problema de uma maneira diferente: trata-se para ele de dar uma explicação metafísica e ontológica do mundo, enquanto que para Platão se tratava de fundar matematicamente a ordem celeste, de um ponto de vista astronômico, sem aprofundar os princípios metafísicos, deixando voluntariamente a preocupação e o cuidado de responder as questões que a ciência destacava e deixava em suspenso; ao mito.[68]

O filósofo adota o programa platônico da *polis* perfeita, sob a direção de um filósofo dirigente, mas ele tem em mente o califado do seu tempo, o tipo específico do profeta que nasce no mundo islâmico, não tomando, entretanto, um partido direto

---

[66] Cf. *The Encyclopaedia of Islam.* Edited by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. 1965 p.780.
[67] Cf. in MAHDI, Muhsin. *La cite vertueuse d'Alfarabi*. Paris: Ed. Albin Michel S. A. 2000. p.83 "Os antecessores de Alfārābī, Alkindī e Alrāzī trataram de um tema chamado ética, mas não da ciência política, com efeito, quando o primeiro menciona a ciência política, nos parece que ele se refere à obra ética de Aristóteles".
[65] ARNALDEZ, Roger. *Aspects de la Pensée Musulmane*. Paris:Librairie Philosophique J. Vrin, 1987 p. 228

nas discussões que se iniciaram após a partida de Maomé. A descrição da *Cidade Virtuosa* inicia-se pela exposição do primeiro existente, que guarda semelhanças com o uno de Plotino, enquanto que o filósofo, *immām* ou profeta, é descrito na sua relação com o mundo superior, possuindo o mais alto grau que a razão intuitiva pode alcançar.[69]

Lemos em Badawi no seu comentário sobre a influência da filosofia grega sobre o segundo mestre;

> Nenhum filósofo muçulmano foi tão impregnado do espírito da história da filosofia como Alfārābī. Ele conhecia perfeitamente as fontes históricas e as consultava sobre os diferentes problemas; estudou a evolução da filosofia grega com uma análise precisa e escrupulosa dos comentadores; esteve a par das diferentes opiniões emitidas a respeito de tal ou tal questão, ou das explicações de tal ou tal texto de Platão e Aristóteles [70]

Continua ainda, Badawi, sua exposição sobre a importância dos esclarecimentos do filósofo sobre a história da escola peripatética em Roma, em Alexandria e Antioquia;

> São os ensinamentos de Al-Fārābī, pela falta de maiores detalhes nas fontes gregas e siríacas, que nos permitiram seguir de perto essa história de Atenas à Alexandria, de Alexandria à Roma, e depois, de Alexandria à Antioquia, e de Antioquia à Bagdá.[71]

O mesmo comentador nos refere que o filósofo no seu tratado *O que é necessário conhecer antes do estudo da filosofia,* nos apresenta uma classificação das escolas filosóficas gregas, segundo sete pontos de vista; assim, ele comenta:

> Os nomes das escolas filosóficas gregas são derivados de sete coisas: do nome da pessoa que ensina a filosofia; do nome da cidade da qual esse mestre tem sua origem; do nome do lugar onde ele ensinou; da conduta de vida que ele praticou; das opiniões que seus adeptos professavam em filosofia; das opiniões que seus adeptos professavam, em relação ao fim pelo qual deviam se esforçar para atingir pelo estudo da filosofia; pelos atos que eles praticavam estudando a filosofia.[72]

---

67 BADAWI, op. cit., p. 496.
68 *ibid*, p. 499.

[72] *ibid*. p. 460.

Na opinião de Miguel Cruz Hernández, Platão e Aristóteles foram os grandes mestres da filosofia; assim se seus pensamentos fossem antagônicos, poderíamos pensar que a filosofia seria contraditória na sua própria raiz, porém ele afirma que as diferenças não são fundamentais, mas acidentais. Assim afirmaram muitos neoplatônicos da antiguidade;

> A novidade em Alfārābī consiste no rigor que emprega para demonstrar esses fatos fazendo a comparação texto a texto. A obra do segundo mestre *O livro da concordância entre as idéias dos dois sábios, Platão o divino e Aristóteles*, é uma obra única do gênero no seu tempo. Nela se tomam os textos de Platão e Aristóteles que parecem contraditórios, transcrevendo-os literalmente, com indicação do livro e capítulo donde foram tirados. Os textos de Platão correspondem ao *Fédon*, ao *Político*, à *República*, ao *Timeu* e à *VII Carta;* e os de Aristóteles fazem parte da *Metafísica*, dos *Primeiros* e *Segundos Analíticos*, *Da Alma*, e *Ética a Nicômaco*, como também a Teologia do pseudo Aristóteles, ou seja, de Plotino.[73]

Considerando as influências que Alfārābī recebeu dos antigos, é importante considerarmos o papel da obra aristotélica, conforme está descrito por Guerrero em relação à *Ética a Nicômaco;*

> A idéia que a ética forma parte da política é reconhecida e assimilada pelo filósofo muçulmano, como se vê pela utilização que faz das idéias éticas aristotélicas em suas principais obras políticas. Ao ocupar-se nelas apresentando o regime político capaz de melhor garantir aos cidadãos a excelência ou virtude humana, apresenta a filosofia como uma reflexão sobre a felicidade e sobre o modo em que pode ser alcançada numa comunidade humana. A idéia apresentada por Platão e desenvolvida por Aristóteles, de que o bem é aquilo à que todas as coisas tendem, constitui o princípio que guia sua reflexão sobre a felicidade, o último fim a que o homem aspira, enquanto composto de corpo e alma. A doutrina ética de Alfārābī está marcada por uma psicologia de tradição aristotélica, que, por sua vez, supõe uma explicação metafísica da realidade. Essa doutrina tem como ponto de referência a felicidade.[74]

[73] MIGUEL Cruz Hernández. *Historia del pensamiento em el mundo islámico*. Madrid : Alianza Editorial, 1996, p. 189.
[74] RAFAEL Ramón Guerrero. *El camino de la felicidad.* Madrid: Editorial Trotta. 2002, p. 27.

I. 4- A IMPORTÂNCIA DA OBRA

Numa carta famosa ao seu tradutor Ibn Tibbon, Maimonides escreveu:

> "Não percam seu tempo com livros sobre a arte da lógica, exceto por aquilo que foi composto pelo sábio Abū Naṣr Alfārābī. Pois, em geral, tudo que ele compôs e particularmente seu livro *Regime Político* é a mais pura farinha entre a melhor das farinhas. Seus argumentos podem ser entendidos e compreendidos, pois, ele era de grande sabedoria."[75]

A obra *O livro das opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa* objeto de nossa pesquisa parece ter sido o último dos livros de Alfārābī, pelo que nos relatam os manuscritos que chegaram até nossos dias.

A *Cidade Virtuosa*[76] é o produto de um contexto político determinado, além de ser politicamente pertinente. As opiniões expressas na obra, designam uma finalidade ou ensejam a visão da felicidade pela qual as ações são realizadas, o que é uma questão fundamental na ciência política. É a apresentação de uma visão ou de várias opiniões referentes à felicidade, o que, igualmente é o principal motivo da ciência política, fazendo a distinção entre os bens, as coisas belas, as virtudes, as coisas úteis e seus contrários, assim como, os regimes e tipos de governo que ajudam a atingir a perfeição.

Nosso filósofo surgiu numa época em que o império árabe está se desmembrando em pequenos estados concorrentes e adversários, contra um califado[77] que se tornara meramente nominal. A multiplicação de seitas e doutrinas ameaçava ao mesmo tempo a unidade de poder e de pensamento[78]. Como conseqüência se apresentava uma instabilidade na sociedade.

Como já mencionamos anteriormente, o pensamento do autor da *Cidade Virtuosa* é o resultado de diferentes linhas de raciocínio que se iniciaram vários séculos antes, mas que representaram uma continuidade de pensamento. O

---

[75] Cf. in RALPH LERNER e MUSHIN MAHDI. *Medieval Political Philosophy*.Canada: The free press of Glencoe, 1963. p. 31. A obra mencionada por Maimonides é conhecida por dois títulos: *Six Principles* e *Political Regime,* sendo que Alfārābī na obra *O livro das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa,* discute os mesmos temas, referindo-se aquele aos regimes e constituições e este aos cidadãos nesses regimes.

75 Passaremos a utilizar a denominação de Cidade Virtuosa.

[77] Cf. in AL-JABRI, M. ABED. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997, p. 91 e 92.

[78] Segundo Al-Jabri, é uma época de golpes de estado entre os *sunitas* contra os *mu'tazilitas*, e ainda golpes de força das dinastias *xiitas – būyda* e *ḥamdānida*.

amálgama produzido por essa mistura de vários elementos que se complementam, foi para Alfārābī uma fonte para o entendimento racional do islã. O filósofo já recebera a escritura revelada no Alcorão, a lei religiosa (*Šarīʿa*), as tradições orais do profeta (*Ḥadīṯ*), e o estágio inicial de uma teologia islâmica (*Kalām*). Nesse panorama o filósofo deve ter considerado o seu pensamento metafísico útil para uma aproximação e compreensão para a visão islâmica do seu tempo.

A obra de Alfārābī é dirigida à restauração do pensamento pela introdução de uma razão universal, harmonizando religião e filosofia, cuja diferença estava no seu modo de expressão, pois a religião recorria a procedimentos dialéticos e retóricos enquanto a filosofia recorria ao método demonstrativo. Entretanto, no quadro social e político das religiões reveladas, o autor da *Cidade Virtuosa* tenta estabelecer um novo tipo de autoridade e legislação, para a comunidade instaurada por ele nos moldes da filosofia política clássica, ao mesmo tempo em que ele questiona o que é novo e como difere do antigo, para responder a uma necessidade urgente de sua comunidade. A harmonia e a hierarquia do universo devem ser aplicadas então nas relações sociais, como forma de restabelecimento da unidade na comunidade.

Segundo Al-Jabri;

> Alfārābī foi um homem que acreditou na solução dos problemas através da razão, investindo na cidade virtuosa como uma cidade onde reina o conhecimento, a harmonia, a fraternidade e a justiça. Investiu na sua obra o conjunto das ciências racionais universais.[79]

A visão filosófica proposta na *Cidade Virtuosa*, não se limita a um tópico único, mas alcança um vasto e diversificado campo de conhecimento, que os pensadores gregos afirmaram ser acessível a uma explicação racional. Desta forma o filósofo tinha a intenção de naturalizar o material que ele estava introduzindo no mundo muçulmano, ao qual pertencia, e desta forma dar uma nova resposta mais adequada às questões intelectuais, religiosas e políticas do seu ambiente. Vale lembrar que tal procedimento não teve raízes propriamente árabes ou islâmicas, mas originou-se inteiramente do encontro com o pensamento grego; e os argumentos usados e as soluções propostas têm um caráter que deve ser entendido como universalmente válido, sem qualquer menção a qualquer época específica ou circunstância particular. Para entendermos a originalidade de Alfārābī, devemos nos esforçar

[79] AL-JABRI, M. Abed. *op. cit.*, p. 92.

numa minuciosa análise da tradição grega que o inspirou, o que nos permitirá compreender o plano da obra e termos acesso ao seu significado real, na medida em que for possível, após o lapso de mais de um milênio.

A primeira edição crítica da obra *A Cidade Virtuosa* foi elaborada por Friedrich Dieterici e publicada em 1895. Foi seguida por uma tradução para o alemão pelo mesmo autor.[80] A tradução francesa foi publicada no Egito em 1949. Atualmente é largamente usada a edição árabe publicada em Beirut por P. Nader em 1959, que utilizou os manuscritos previamente consultados por Dieterici. Em 1986, Karam, J. Chlala e A. Jaussen publicam no Líbano, uma edição bilíngüe. Na língua espanhola temos a tradução de Miguel Alonso Alonso de 1985. No idioma inglês temos uma tradução bilíngüe de Richard Walzer publicada pela Oxford University em 1985.[81]

De acordo com o historiador persa Zahīr Addīn Albayhaqī (nascido 155 anos após a morte de Alfārābī, a assinatura de Alfārābī nos seus manuscritos poderia ser verificada em Rayy no século XII (aproximadamente em 1132); ele também tinha conhecimento de outras obras elaboradas pela mão de seu pupilo Yaḥyā bin ᶜAdi. Porém, em outros escritos encontrados não havia referência à assinatura. Existe porém uma evidência indireta para a existência do manuscrito antes de 1070, o ano no qual o manuscrito (P) foi copiado.[82]

Ibn-Abi-Uṣaybiᶜa, *MSS*, *Y* e *S*[83] registram que Alfārābī compôs a obra em Bagdá e levou-a com ele quando aceitou o convite do Imām de Alepo Sayf

---

[80] WALZER, Richard. *On the Perfect State*. Ed. Great Books of the Islamic World, Inc. Oxford University Press. 1985. p. 331. Na opinião deste estudioso, Dieterici já na primeira edição alterou a disposição do texto original, passando a trinta e sete capítulos. Porém em consideração ao seu trabalho pioneiro, os demais autores que o seguiram mantiveram o seu padrão. Futuros estudos possivelmente recuperem a ordem original de Al-Fārābī. A tradução de Walzer é composta de dezenove capítulos.

[81] WALZER, Richard. op. cit. p. 19. De acordo com Walzer foram examinados para a execução do seu trabalho a coleção completa de dez manuscritos de importância variada. (P) O mais antigo foi escrito no século XI dC. e se encontra hoje na *Malik Library* no Teerã sob o nº. 5025. (Y) Do século XIII temos um em Princeton, ELS, 92v-123v. Este manuscrito pertence à coleção Yahuda, a segunda parte da Garret Collection (que compreende 6.000 manuscritos) e que foi adquirida pela Universidade em 1942. (B) a data deste é incerta, mas foi adquirido em 1671 por Robert Huntington, e hoje está em Oxford, Bodleian Library. Huntington, 307, 40v-91v . (T) Um datado do século XV e 4 outros (SIKAE) do século XVII. Enconcontram-se em Istambul, Topkapy Saray, Ahmet III 3483, 6v-52r. (S) Este manuscrito é ainda talvez mais tardio. Em Istambul, Kiliç Ali Pasa 674 vol. 690. (C) Do século XVIII, encontra-se em Calcutá, Asiatic Society of Bengal, A 787,61v 113v. (Pš) é cópia de (P), do século XX. O escriba afirma ser contemporâneo de Al Fārābī, mas a autenticidade deste manuscrito está em estudos na Harvard University.

[82] A respeito de outros aspectos importantes remetemos a WALZER, RICHARD. *On the Perfect State*. USA: Ed. Great Books of the Islamic World, Inc. Oxford University Press. 1985. p. 19

[83] WALZER, Richard. *op. cit.*, p. 36, fornece uma nomenclatura em siglas: *MSS* é o *consensus codicum.*

Addawlah. Ele adicionou a divisão em dezenove capítulos de extensão variada (*abwāb*), e posteriormente talvez a pedido de algum leitor alterou para seis secções maiores (*fuṣūl*) enquanto permaneceu no Egito até 337/948 , isto é, até dois anos antes da suposta data de sua morte.

> Não nos surpreende que o texto da obra *O livro das opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa* (*Kitāb'ārā' 'ahl almadīnah alfāḍilah*), que foi continuamente manuseado e lido, chegou até nós em razoáveis boas condições, pois os escreventes na maior parte entendiam o que estavam lendo e não era, portanto, somente uma cópia mecânica. A maior parte dos manuscritos está completa, ainda que alguma secção do texto tenha sido inadvertidamente omitida aqui e acolá, ou por conta da perda de folhas devido a um dano físico. As maiores dificuldades são devidas à ambigüidade da escrita árabe: textos filosóficos parece que foram escritos sem os acentos diacríticos, com mais freqüência que outros, e os copistas com certa freqüência entenderam mal o exemplar que estavam copiando colocando o signo errado. Porém, no geral, o exame dos testemunhos que subsistiram mostram claramente que os textos de séculos mais recentes podem ser confrontados com manuscritos antigos e que só recentemente foram descobertos.[84]

Supõe-se que a *Cidade Virtuosa* era conhecida pelo mundo islâmico, da India a Espanha, porém não atraiu os filósofos medievais cristãos e, assim, não teve versões no Latim medieval. Os judeus medievais, no entanto, pela proximidade com o mundo muçulmano, não hesitaram em traduzir para o hebreu esse tipo de textos. Somente com a restauração dos estudos orientais no século passado é que recomeça o interesse pela *Cidade Virtuosa*.[85]

[84] *Ibid.* p. 22.
[85] M. Steinschneider escreve uma monografia sobre Al-Fārābī a mais ou menos cem anos, dando início ao interesse pela obra sendo seguido por outros estudiosos. In WALZER, Richard. *op. cit.*, p. 29 .

I. 5- DIVISÃO DA OBRA

Quanto aos temas principais tratados por Alfārābī em a *Cidade Virtuosa*, é possível proceder a uma divisão do seguinte modo:

1- Capítulos I, II, III, IV, V, VI, IX.

O mundo imutável e eterno acima da esfera da lua ou supralunar. Do primeiro existente, causa primeira de todos os existentes, puro, sem nenhuma imperfeição, cuja existência é a melhor e a mais antiga. Está no mais alto patamar da perfeição e é eterno, uno, indivisível, não tem oposto e não pode ser definido.[86]

2- Capítulos VII, VIII, X, XIII. XIV. XV. XVI.

A teoria da processão. A hierarquia dos existentes celestiais e a multiplicidade dos existentes. A divisão em graus dos corpos hilicos e dos existentes divinos. O que é comum entre os corpos celestes, seu movimento e direção. Os movimentos circulares.

3- Capítulos XI, XII, XVII, XVIII, XIX.

O mundo sublunar. Análise do vir a ser e da corrupção, nos aspectos da natureza com exclusão do homem. A matéria e a forma. As etapas da aparição dos corpos hílicos. A sucessão das formas sobre a *hylé*.[87]

4- Capítulos XX, XXI, XXII, XXIII, XXIV, XXV.

A natureza física e moral do homem, o corpo e a alma. Os aspectos do intelecto humano, as faculdades imaginativas da alma em particular suas partes e potências. Como as potências e as partes do corpo se tornam uma só coisa. A potência racional, como ela intelige, os inteligíveis em potência, como são impressos na parte racional da alma. A diferença entre vontade e escolha, e a felicidade. A causa dos sonhos. A função imaginativa e a profecia.[88]

[86] ALFĀRĀBĪ. *op., cit*., pp. 13 a 26 e p. 35.
[87] *Ibid*. p. 39 a 41, pp. 51 a 55.
[88] *Ibid*. p. 61 a 83.

5- Capítulos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXIII.

A estrutura da sociedade humana e problemas afins, a necessidade da associação entre os homens, o chefe da cidade perfeita, suas qualidades, as cidades opostas à cidade virtuosa, seus desvios, o destino das almas dos habitantes dos diferentes estados após a morte, a diferença entre a filosofia (teologia natural), o simbolismo religioso e diferentes tipos de teologia dialética. As relações das almas umas com as outras, as artes e os tipos de felicidade, as coisas comuns aos habitantes da cidade virtuosa.[89]

6- Capítulos XXXII. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII. Esses capítulos são relacionados com os habitantes das cidades imperfeitas, as coisas que lhes são comuns, com a extensão das falsas visões das cidades ignorantes e desencaminhadas.[90]

[89] *Ibid*. p. 85 a 103 e p. 109.
[90] *Ibid*. p. 105, pp. 113 a 123. Segundo Walzer: as cidades do tempo de Alfārābī.

CAPÍTULO II

A *CIDADE VIRTUOSA*

II. 1- O PRIMEIRO EXISTENTE.

O capítulo primeiro[91] abre-se com a questão do existente primeiro e a exposição começa com a frase;

> O existente primordial é a causa primordial para a existência de todos os outros demais existentes. Ele é isento de todos os modos de insuficiência. Em comparação a ele tudo o mais inevitavelmente, tem em si algum modo de insuficiência, seja uma, seja muitas. Quanto ao primeiro, ele é isento de todos os modos [referentes] a elas.
>
> Sua existência é a mais excelente existência, a mais anterior existência, não sendo possível que houvesse uma existência mais excelente e nem mais anterior do que a sua existência. Ele está no modo supremo da excelência da existência e no amais elevado grau de perfeição da existência.[92]

Como ele é eterno, nada o gerou e ele sempre existiu, logo todos os outros devem a sua existência àquele que possui o grau mais elevado da excelência e perfeição.

Ele é imaterial, sem forma, não tem uma finalidade e nenhuma causa eficiente poderia se a causa da sua existência, pois ele é o primeiro e nada lhe é anterior

> Por isso, não é possível que sua existência e que sua substância impliquem, de maneira alguma, uma privação, pois a privação e a contrariedade encontram-se apenas e tão somente naquilo que está abaixo da esfera da lua, visto que a privação é a não existência daquilo que está em condições de existir.[93]

Dessa forma, o existente primeiro[94] não tem nada que se assemelhe a ele, pois ele é único e uno, ele é perfeito no sentido mais completo e não pode ter nenhuma deficiência por menor que seja, sendo imaterial e incorpóreo.

---

[91] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 13. A tradução desse capítulo é de Miguel Attie Filho.
[92] *ibid.* p.13
[93] i*bid.* p.13
[94] Adotaremos o termo primeiro existente, quando nos referirmos ao existente primordial. Na leitura da obra o termo Deus (allāh) é usado somente em algumas passagens, capítulo XXVII, p. 92. Segundo

> Ele é o existente do qual não é possível haver uma causa "por meio da qual", ou "a partir da qual" ou "para a qual" ele tivesse a sua existência. Ele, pois, não é matéria, sua estrutura não está numa matéria e tampouco num substrato. Antes sua existência é isenta de toda matéria e todo substrato. Além disso, ele não tem forma, visto que a forma só pode existir na matéria. Caso ele tivesse forma, então, sua essência seria uma síntese de matéria e forma e, se assim fosse, então sua estrutura seria por meio das partes a partir das quais ele teria sido sintetizado, havendo para ele, então, uma causa, na medida em que cada uma de suas partes seria uma causa para a existência de sua totalidade. Ora, havíamos estabelecido que ele é a causa primeira.[95]

Notamos que Alfārābī usa os termos, o primeiro e a causa primeira, quando se refere ao existente primeiro. Sua apresentação é clara e categórica nesse capítulo em que ele iniciou a discussão sobre a essência do existente primeiro, encerrando com as seguintes palavras;

> Além disso, para que ele seja, sua existência não tem um propósito ou uma finalidade, de modo que sua existência fosse em vista de ele completar tal finalidade e tal propósito. Afinal, esta seria uma certa causa para a sua existência e ele não seria, portanto, uma causa primeira. Além do mais, sua existência não é adquirida a partir de uma outra coisa mais anterior a ele – e menos ainda o seria a partir de algo que estivesse abaixo dele.

Continua, então, Alfārābī suas considerações no capítulo II[96] sobre o primeiro existente declarando;

> O primeiro é diferente por sua substância de qualquer outro e sua existência só pode pertencer a ele. Pois, não pode existir entre todo existente que tenha tal existência, e outro existente que teria igualmente essa existência, nenhuma diversidade ou alteridade. Não seriam mais duas existências, mas, uma só essência, pois se existisse entre eles uma diferença, isso que os diversificaria seria diferente daquilo que lhes era comum, e aquilo pelo qual cada um deles se diversificaria do outro seria, então, uma porção disso que constituiria

---

Badawi nenhum teólogo muçulmano antes de Al-Fārābī nomeou Deus como ser necessário ou existente primeiro. Esses são termos puramente filosóficos. In Badawi. *Histoire de la philosophie em Islam*. p. 538.

[95] *ibid.* p. 13

[96] *ibid.* p. 15

> sua existência, e o que lhes seria comum seria outra porção. Cada um deles seria assim divisível quanto a sua definição e cada uma das duas partes seria a causa da constituição de sua essência. Ele não seria mais o primeiro mas existiria um outro existente anterior a ele que seria causa de sua existência, e isso é impossível.[97]

Como vemos, o filósofo é bastante claro nas suas afirmações, pois ele considera qualquer afirmativa em contrário uma contradição, continuando assim a sua exposição afirmando que qualquer outra existência é inferior a do primeiro, logo não pode ser associada a ele. Diz ainda que o primeiro sendo único[98], não podemos encontrar nenhuma outra existência da sua espécie e conclui o parágrafo com o seguinte;

> É assim para todo corpo perfeito: não se pode encontrar na sua espécie nenhum outro além dele. Assim é o Sol, a Lua, e cada um dos outros astros. Se, portanto, o primeiro existente possui a perfeição da existência, é impossível que essa existência pertença a outro, senão a ele. Ele é o único a possuí-la, logo ele é único sob esse ponto de vista.

Segue a leitura do terceiro capitulo[99] nas palavras do segundo mestre, ainda nas considerações sobre o existente primeiro;

> Por outro lado, ele não pode ter um contrário. Isso se deduz claramente se conhecemos a significação de contrário. Uma coisa e seu contrário são diferentes. É, portanto, absolutamente impossível, que o contrário de uma coisa seja essa coisa. Entretanto, tudo que é diferente de uma coisa não é o seu oposto, nem tudo aquilo que não pode ser a coisa, é o oposto dessa coisa, mas é tudo aquilo que se opõe à coisa, de tal forma que uma coisa e outra se destroem e corrompem reciprocamente. Se estiverem presentes, e se uma delas se encontra lá onde está a outra, ela se aniquila e é ela mesma suprimida do lugar onde ela se encontra, pela presença da outra nesse mesmo lugar. [100]

Consequentemente, chegamos a uma das conclusões do filósofo, ou seja, a afirmação de que o existente primeiro não pode ter um oposto, pois um destruiria o outro e ele deixaria de ser o eterno e o existente primeiro, o que não teria sentido. Podem existir

---

[97] ALFĀRĀBĪ *op. cit.*, p. 15
[98] Esse argumento da unicidade do existente primeiro refuta as crenças cristãs da trindade e o dualismo maniqueísta. Cf. em Walzer, *op.cit*. p 334
[99] ALFĀRĀBĪ *op. cit.* , p. 17
[100] *ibid*. p. 17

muitas diversidades em relação ao primeiro, exceto uma natureza contrária e uma idêntica.

Em seguida passamos ao exame do capítulo IV, que se refere à impossibilidade de definir o existente primeiro.

> Por outro lado, ele não é divisível por meio de uma definição, em elementos que constituiriam a sua substância. Pois, é impossível que a definição que exprime o sentido indique uma das partes ou as duas partes que comporiam a substância. Se fosse assim, as partes constitutivas da sua substância seriam a causa da sua existência, da mesma forma que as noções (gênero e espécie) designadas pelas partes de uma definição são causas da existência do definido[101], e do mesmo modo que a matéria e a forma são causas do seu composto. Ora isso é impossível, pois ele é o primeiro e não existe absolutamente uma causa para sua existência.

Portanto sendo uno e único o primeiro não pode ser dividido em nenhum tipo de composto o qual estabeleceria a sua substância. Quanto à unidade e essência do existente primeiro o capítulo V[102] é uma explicação detalhada a esse respeito;

> A existência pela qual ele se distingue dos outros existentes, não pode ser outra senão a existência pela qual ele existe essencialmente. É porque, o que o distingue dos outros existes é a unidade na sua essência. Uma das significações da unidade é a existência própria pela qual todo existente se distingue dos outros; é essa significação que faz dizer de um existente que ele é um enquanto ele possui a existência que lhe é própria. Ora, essa significação da unidade é semelhante para o primeiro existente. Ele é, portanto, uno desse ponto de vista, e mais que qualquer outro merece a denominação e o sentido do uno.[103]

Logo, a essência do existente primeiro é diferente de todas as outras e é una, e o sentido da unidade é precisamente sua distinção de qualquer outra coisa, assim o primeiro existente possui o atributo da unidade no grau mais absoluto.

Alfārābī estabelece, em seguida, que o existente primeiro não tem matéria;

---

[101] O existente primeiro é indivisível em sua substância e não é suscetível de definição. A existência do primeiro é distinta da existência dos outros seres pela sua unicidade, pois sua essência é ele próprio. Sua unidade é sua própria essência. Cf. em Miguel Attie Filho, *op. cit*. pg. 204.

[102] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 19.

[103] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* ,p. 21.

> Não sendo, portanto, matéria e não tendo matéria sob qualquer aspecto, ele é substancialmente inteligência em ato. Pois, o que impede a forma de ser inteligência e de inteligir em ato, é a matéria na qual existe a coisa; ou então, desde que a coisa existe sem o auxilio da matéria, ela é na sua substância inteligência em ato; esse é o caso do primeiro existente. Ele é, portanto, inteligência em ato. E ele é também substancialmente inteligível, pois o que impede o objeto de ser inteligível em ato é (igualmente) a matéria. O existente primeiro é inteligível porque ele é intelecto. Pois, aquilo que é inteligência por sua 'ipseidade' *(huwiyya*), não necessita para ser inteligível de outra essência além dele para inteligir. Ele se intelige a ele mesmo. Enquanto ele intelige sua essência, ele é inteligência e inteligência em ato; enquanto sua essência o intelige, ele é inteligível em ato. Da mesma forma ele não necessita para ser inteligência em ato e inteligível em ato, de uma essência que ele enteligiria e recebesse do exterior, mas ele é inteligência e inteligível, inteligindo sua essência. A essência que intelige é aquela que é inteligida e é inteligência enquanto ele é inteligível. Assim, nele inteligência, inteligível e inteligente não constituem mais que uma essência e substância una e indivisível.[104]

Como o primeiro não necessita de nada para existir – sendo essencialmente um intelecto em ato, ele tem ciência perfeita de si mesmo, ele é, ao mesmo tempo, o ato da inteligência, o sujeito e o objeto de sua própria intelecção e, por isso mesmo, a um só tempo é sábio e sabedoria.[105]

O mesmo não ocorre com o gênero humano, pois neste o inteligível não está sempre em ato, mas antes é um inteligível em potência. Logo o homem não é o agente e o paciente de sua intelecção, ao mesmo tempo, como sucede com o primeiro.

> Assim sendo, o existente primeiro não necessita para conhecer de uma outra essência além da sua e cujo conhecimento lhe forneceria uma vantagem, e nem para ser conhecido de uma outra essência que o conheça, mas a sua substância é suficiente para conhecer e ser conhecido. A ciência que tem sua essência não é outra senão sua substância. Ele conhece; para conhecer ele não necessita de uma essência além da sua, e sua substância é suficiente para conhecer e ser

[104] ALFĀRĀBĪ. *op, cit*., p. 22.
[105] Cf. em Miguel Attie Filho *op.cit*., p. 205.

> conhecido. Da mesma forma o existente primeiro enquanto sábio, pois a sabedoria consiste para a inteligência em conhecer as coisas mais excelentes da maneira mais excelente. Ora, inteligindo a sua essência e a conhecendo, ele conhece a melhor das coisas. Por outro lado a ciência por excelência é a ciência permanente que não desaparece e essa é a ciência que o primeiro existente tem de sua essência.[106]

Outros atributos do existente primeiro enumerados pelo segundo mestre são ainda: o conhecimento, a sabedoria e a verdade, pois ele conhece tudo incluindo a si próprio, ele não precisa da assistência de nada e de ninguém além de si mesmo, a sua sabedoria é a mais completa e duradoura.

> Ele é a verdade que equivale à sua existência. Ele é vivente e é vida, no sentido que ele intelige o melhor dos inteligíveis pelo melhor dos intelectos, ou que ele conhece o objeto mais perfeito do melhor dos conhecimentos. Ele é grandioso, majestoso e glorioso. Sua grandeza, sua majestade e sua glória se diversificam de quaisquer outras, pois essas qualidades se referem a sua substância e não a qualquer coisa exterior a ele. A existência do primeiro sendo a melhor, sua beleza ultrapassa qualquer outra beleza. [107]
>
> Como o primeiro goza da suprema perfeição da existência, ele deveria ser inteligido por nós no degrau supremo da perfeição, entretanto, nós achamos que ele não é assim. Nós deveríamos saber que quanto a ele, não lhe é difícil compreender, pois ele está no grau supremo da perfeição, mas em razão da fraqueza de nossa inteligência e de seu envolvimento na matéria e na privação, nos é difícil compreendê-lo e penoso de concebê-lo. Nós somos muito fracos para inteligir como ele é em si, pois o excesso da sua perfeição nos ofusca, nós somos incapazes de concebê-lo plenamente.[108]

Além disso, tal existente deve ser visto como a suprema beleza e, por isso, desfruta da maior felicidade. Ele usufrui um prazer que nós não podemos entender pelo fato de estarmos ligados à matéria. Como o prazer é o acompanhamento natural do amor, segue-se que;

> Em todo o seu esplendor, majestade e beleza que conhece de si mesmo, o existente primeiro experimenta, por essa razão, o maior e o mais

[106] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p.22.
[107] BADAWI. *op. cit.* p., 537.
[108] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 24.

profundo prazer. Conhecemos essas qualidades somente por analogia e por uma apreensão ínfima quando experimentamos, por exemplo, a apreensão da beleza e do prazer. Mas nossa experiência é muito pequena perto do esplendor do existente primeiro. Alias, como poderia haver uma relação de igualdade entre o que é uma parte ínfima e o que é sem limite no tempo ou fora do tempo? Entre o que é tão imperfeito e o que é a extrema perfeição? Ora, aquele que tem prazer por si mesmo se alegra, se ama e se torna apaixonado de si mesmo. Assim, o existente primeiro se ama, se quer e se maravilha de si de uma maneira correspondente à sua grandeza, do modo mais excelente. No existente primeiro, o ato e o objeto de seu amor são o mesmo, o ato de seu maravilhamento é o próprio objeto de sua admiração e o ato e o objeto de seu prazer convergem. Nele coincidem o amor, o amante e o amado. "Ele é o primeiro amado, o primeiro amoroso". [109]

[109] ATTIE, Miguel Filho *op. cit.* p. 206.

II. 2- A TEORIA DA PROCESSÃO.

No capítulo VII[110]·, após a explicação da perfeição do existente primeiro, Alfārābī inicia a descrição da sua teoria da processão, assim;

> O existente primeiro é aquele pelo qual tudo vem a existir. Segue necessariamente da existência específica do existente primeiro, que todos os outros existentes que não vêem à existência através do desejo e da escolha do homem, são colocados na existência pelo existente primeiro, nos seus vários tipos de existência, alguns dos quais podem ser percebidos pela percepção dos sentidos, enquanto outros se tornam conhecidos pela demonstração. A origem do que vem à existência por meio dele, acontece pelo modo da processão, a existência que é devida a algo diferente do primeiro existente, procede da sua existência. Entretanto, a existência do que vem por meio dele não pode ser de nenhuma forma uma causa para a existência dele, nem um fim, como é, por exemplo, o caso da existência do filho que é um propósito da existência dos pais, enquanto pais. Nesse sentido, o existente que procede dele não acrescenta nenhuma perfeição para sua existência, como acontece em quase todos os casos em que nos somos os autores.[111]

Alfārābī coloca o existente primeiro como a origem permanente de todos os existentes. Ele é uno e indivisível, mas os que dele procedem são numerosos e muito diferentes na excelência e na qualidade, organizados numa ordem hierárquica cuja existência corresponde ao seu valor intrínseco. Note-se que esta processão nada acrescenta à perfeição do primeiro, o qual é sua fonte. Dando a existência a outros existentes não se altera a sua perfeição, ao contrário eles são um ato espontâneo de absoluta generosidade, enquanto ele permanece inalterado.

Ele é uma só essência e uma só substância, e é por ele que se produzem as outras existências, não precisando ele de nada como, por exemplo, do fogo para que a água produza o vapor.

No capítulo VIII[112], o segundo mestre relata como se efetua esse movimento da processão. Seguimos acompanhando sua exposição;

---

[110] ALFĀRĀBĪ. *op., cit.* p. 31 Segundo Badawi, nesse momento entramos no coração do neo-platonismo farabiano.
[111] ALFĀRĀBĪ. *op., cit.* p. 31.
[112] ALFĀRĀBĪ. *op., cit.* p. 33.

> Os existentes são numerosos e nesta multiplicidade eles são hierarquizados. Da substância do primeiro flui toda existência perfeita ou imperfeita; e sua substância permanece a mesma quando procedem dele todas as existências segundo sua hierarquia.[113]

A processão segue uma hierarquia que se inicia pelo existente mais próximo e mais perfeito em relação ao existente primeiro e segue em escala descendente até o existente menos perfeito.

> Cada um dos existentes receberá sua parte de existência segundo seu grau em relação ao primeiro. O primeiro é justo e a justiça está na sua substância, nada está fora dela. A substância do primeiro permanece sempre a mesma, pois os existentes fluem de uma forma hierarquizada, cada um na sua classe. [114]

Há uma graduação decrescente do melhor existente até o inferior em classe. O homem é dotado de liberdade de escolha para realizar sua vida individual na sociedade a que pertence, de acordo com a justiça manifesta no universo, a qual é devida à sabedoria do existente primeiro. Segundo o nosso filósofo o mundo é administrado pela providência, pela justiça e pela sabedoria.

Vejamos a descrição da processão dos existentes secundários nas palavras de Alfārābī.

> Do primeiro procede a existência do segundo o qual também é uma substância incorporal e que não está em uma matéria. Ele intelige sua própria essência e intelige a essência do primeiro. O que ele intelige de sua essência não é nada além de sua própria essência. Pelo fato que ele intelige o primeiro, resulta necessariamente dele a existência de um terceiro. Enquanto ele é constituído substancialmente em sua essência própria, resulta necessariamente dele a existência do primeiro céu. Igualmente a existência do terceiro, não está numa matéria e por sua substância ele é inteligência, ele intelige sua essência e intelige o primeiro. Por ser constituído substancialmente na sua própria essência resulta dele necessariamente a esfera das estrelas fixas (...).[115]

E seguindo as palavras do filósofo, o mundo acima da lua é perfeitamente hierarquizado, continuamos assim acompanhando a sua exposição;

---

[113] *Ibid*. p. 33.
[114] *Ibid*. p. 33.
[115] *Ibid*. p. 37.

> O existente primeiro e as dez inteligências são organizados numa ordem perfeita. Cada uma das inteligências é mais nobre do que aquela que a segue. Todas as inteligências ativas são mais nobres que as coisas materiais; e as coisas celestes, entre as coisas materiais, são mais nobres que o mundo físico. Por 'mais nobre', entendemos aqui: o que é mais antigo em si, e que o seu seguinte, não pode existir senão depois da existência do precedente.[116]

Alfārābī, no capítulo X,[117] faz uma minuciosa descrição que nos explica em detalhes o movimento da processão, de forma que, repetindo o processo precedente, resulta de cada etapa uma inteligência e uma esfera correspondendo a cada um dos planetas: respectivamente o primeiro céu, a esfera das estrelas fixas, a esfera de Saturno, a esfera de Júpiter, a esfera de Marte, a esfera do Sol, a esfera de Vênus, a esfera de Mercúrio, a esfera da Lua. Estes são os existentes que são inteligências e inteligíveis nas suas substâncias. A partir da esfera da Lua se encerra a existência dos corpos celestes que por sua natureza se movem circularmente.[118]

> Os existentes acima da lua se hierarquizam a partir do mais excelente, seguindo do perfeito ao menos perfeito, para chegar ao menos perfeito de todos. O de maior excelência e o mais perfeito é o primeiro existente. E, para os existentes que procedem dele os melhores são, no conjunto, aqueles que não são corpos e nem derivam de corpos. Vêm em seguida os corpos celestes. A mais excelente das (inteligências) separadas é o existente segundo, seguido sucessivamente pelos outros até o décimo primeiro, que é a esfera da lua. As (inteligências) separadas que vêm após o existente primeiro, são em número de dez,

[116] BADAWI. *op. cit*., p. 543.
[117] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* p. 37.
[118] Badawi nos apresenta os traços essenciais dessa teoria: In *Histoire de la philosophie en Islam*. p. 539. 1. O uno somente produz o uno; igualmente não emana do primeiro além de um existente, a saber, o Intelecto. Isso porque não é possível que uma multiplicidade proceda diretamente da unidade, tanto que essa unidade é puramente espiritual. 2. A emanação se faz por uma reflexão dupla, reflexão sobre sua própria essência e reflexão sobre o primeiro. 3. Os dez intelectos são isentos de toda matéria e formam uma série hierárquica que desce do primeiro, até a décima inteligência ou intelecto que rege o mundo sublunar. A emanação é um processo natural e mecânico, pois existe um determinismo absoluto que rege esta emanação. Ainda segundo Badawi, Alfārābī para exprimir esse processo, emprega dois termos: *fayḍ* e *ṣudūr*. A palavra *fayḍ* (desbordamento) é tomada de uma imagem de Plotino que a emprega para exprimir como é o processo da emanação. Vejamos como Plotino exprime como do uno vem o mundo inteligível: "Imaginem uma fonte que não tem ponto de origem; ela fornece suas águas para todos os rios; mas ela não se esgota com isso; ela continua tranqüila, no mesmo nível; os rios, nascidos dela, misturam de início suas águas antes que cada um deles tome seu curso particular; mas, já, cada um sabe onde sua flutuação o conduzirá". O outro termo *ṣudūr* (ação da processão), implica o mesmo processo mas não a mesma imagem. Plotino explica que o segundo procede do uno por iluminação. Uma iluminação que vem do uno que permanece imóvel, como uma luz resplandecente que está em volta do sol, nasce dele, ainda que ele esteja sempre imóvel.

> os corpos celestes são ao todo nove, seja no total dezenove (existentes).[119]

Alfārābī faz uma distinção entre as dez inteligências das esferas e a inteligência dos planetas, pois as primeiras são em ato, isentas de matéria e, portanto, perfeitas, enquanto que as inteligências dos planetas são em potência, contendo matéria, assim, imperfeitas. O filósofo equipara as inteligências imateriais (intelectos) com os 'anjos' ou 'seres espirituais' da crença islâmica.

Cada um dos dez intelectos é único na sua espécie. São parecidos com o existente primeiro, mas inferiores a ele podendo ter algo de beleza, orgulho, esplendor e amor proporcionalmente ao grau e a hierarquia.

O filósofo passa a descrever os corpos celestes, seu gênero, forma, a felicidade que sentem em si próprios. Em seguida, relata as suas etapas de aparecimento e movimento, e a causa da primeira matéria.

> Da natureza comum aos corpos celestes, resulta a existência da matéria primeira comum a todos os corpos sub-lunares; da diferença de suas substâncias, da existência de corpos múltiplos diferentes substancialmente, da oposição de suas semelhanças e relações, a existência de formas contrárias".[120]

As etapas do aparecimento dos corpos *hílicos* são detalhadas pelo filósofo nos seguintes termos:

> Em primeiro lugar se produzem os elementos, depois os corpos que são do mesmo gênero deles e que os acompanham como as nuvens, os ventos e tudo que acontece na atmosfera; assim também os corpos do mesmo gênero que se encontram em volta da terra e abaixo dela como a água e o fogo, se produz nos elementos e naqueles do mesmo gênero forças pelas quais eles se movem por si mesmos" (...) "Da totalidade destas ações resultam numerosas formas de misturas e combinações. As quantidades são muitas e diferentes, com grande diferença sem contrariedade ou diferindo com contrariedade.[121]

[119] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 43.
[120] *Ibid.* p. 51.
[121] *Ibid*. p. 53.

O vir-a-ser é o resultado de várias misturas entre os elementos. Não é devido a nenhuma ação supranatural, mas suas causas são naturais. Inclusive sendo um processo incessante de transformação de uma forma no seu oposto, constantemente se produzem transformações, novas misturas, orgânicas e amálgamas, o que é devido ao movimento espontâneo dos elementos.

II. 3- OS CORPOS SUBLUNARES

No capítulo XI, o segundo mestre inicia a discussão sobre o mundo sublunar.[122]

> Os existentes que seguem após a Lua, não têm por sua natureza a última perfeição nas suas substâncias desde o seu início, mas começam imperfeitos e passo a passo de acordo com a sua espécie podem alcançar a extrema perfeição na sua substância e em seguida, nos seus diversos acidentes. Esta é uma situação particular de cada espécie, sem que isso seja o efeito de algo estranho a ela.[123]

Assim, os existentes ou corpos celestes que possuem uma perfeição eminente (*alkamālāt, al'afḍ́al*) nas suas substâncias desde o seu início (*min 'awwal al'amr*), têm uma diferença fundamental entre os corpos supralunares e os sublunares. Notamos então, que a natureza dos existentes sublunares difere em tudo do mundo eterno, perfeito desde o seu início, e a grande parte deles só encontra a sua perfeição específica eventualmente, e o seu começo é um estágio deficiente. A sua perfeição se torna manifesta inicialmente em sua substância e posteriormente em seus acidentes.

Esses existentes são produto de uma situação natural ou da vontade, ou de ambos, sendo que os produzidos por ato voluntário pressupõem a existência do corpo natural. Portanto, abaixo das regiões celestes, o processo de desenvolvimento é oposto, de forma que do imperfeito, o mais perfeito surge, do mais simples ao mais complexo de acordo com seu padrão cosmológico. No nível mais baixo encontra-se a matéria prima, seguida pelos existentes sublunares que podem ser naturais como os quatro elementos fogo, água, ar e terra[124], e podem ainda ter vontade, mas para esses é preciso que os existentes naturais existam previamente. Seguem-se os minerais, as plantas e os animais racionais e irracionais.

A descrição do filósofo sobre o mundo sublunar é como um contínuo processo de mudanças com a descrição da matéria e da forma, exemplificando a

[122] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 39.
[123] *Ibid*. p. 39.
[124] Aristóteles introduzira um quinto elemento, o éter, sendo esse o elemento do qual os astros seriam feitos. Alfārābī deliberadamente abandona o dogma peripatético substituindo-o pela 'essência espiritual inteligível' neo-platônica, a *noēte hylē*, fazendo-a tornar-se a causa dos quatro elementos citados acima. Cf. in Walzer, p. 370.

relação da madeira com a cama, assim a matéria e a forma[125]. A madeira antes de receber a forma da cama, é uma cama em potência. A existência da primeira matéria[126] comum a todos os corpos sublunares é resultado necessário da natureza comum dos corpos celestes, assim, pela diferença de substância dos corpos celestes resulta necessariamente a existência de corpos de substâncias diferentes. As diferentes relações sobre a mesma essência produzem uma mistura de formas, a qual resulta em inúmeras espécies de entidades, cada vez mais complexas, até a emergência do homem como resultado de uma combinação final.

Embora pertença a cada uma dessas entidades terrestres perdurarem, na medida em que são criadas de matéria e forma, as intervenções de uma certa forma sobre a matéria em questão, não é mais necessária que o seu oposto. Conseqüentemente a perene sucessão das formas opostas sobre essa matéria, resulta na alternância da geração e corrupção na natureza.[127]

Os corpos do mundo material têm em comum a matéria e a forma, sendo sujeitos a receber em sucessão, qualidades contrárias em virtude da sua matéria prima comum. Por essa razão o individual não pode durar para sempre, mas somente as espécies, pois por uma lei da natureza cada individual será substituído por seu semelhante num tempo próximo ou depois de um certo intervalo. Isso sucede por influência dos corpos celestiais que auxiliam ou se opõem à emergência de tais individuais. Este processo, entretanto, não é ao acaso, mas sujeito a uma lei de mérito própria à matéria e outra lei própria à forma. A justiça consiste no fato que o mérito é preenchido por um tempo ou outro em alternância.

> Cada um desses existentes é constituído de dois elementos: um é semelhante à madeira da cama, outro à forma da cama. Aquele que se parece com a madeira, é a matéria e a *hylē*[128] e o que se parece com a figura é a forma e a maneira de ser. Nas coisas que se conformam a esses dois elementos, a matéria é colocada para servir de substrato à forma; e a forma não pode ter nem substância nem existir sem a matéria.

---

[125] Em Walzer, os corpos naturais primários são chamados 'elementos' *(stoicheia*) na tradição da ciência natural grega seguida por Alfārābī. Ele, porém, trocou o grego '*stoicheion*' por '*usṭuqūs*, ao contrário de Alkindī e IbnSīnā que usaram *ᶜunṣur* entre outros.

[126] Os termos usados para 'matéria' *(hilē*) são: *hayūlā* e *mādda*, entretanto, 'forma' (*eidos*) como (*ṣūrah*) que é a palavra usada para transmitir o significado ontológico da forma, requer um esclarecimento com palavras do uso comum como: *ḫilqah, hay'ah,* o que se justifica na explicação que *hay'ah* é a atualização da potencialidade do ser humano, assim como, pode-se usar em astronomia *ᶜilm al hay'ah*, ciência da forma do universo.

[127] FAKHRY, Majid. *op. cit.,* p.119.

[128] A *hylē* é a matéria primeira passiva, suscetível de receber as formas as mais variadas.

> A matéria existe em função da forma e se não existisse nenhuma forma, a matéria não existiria mais. E a forma existe não para que por ela exista a matéria, mas para que a substância corporal se torne substância em ato. Pois, cada espécie de seres não existe em ato e no mais perfeito de sua dupla existência do que pela existência de sua forma; enquanto a matéria existe sem sua forma.[129]

A explicação filosófica de Alfārābī em relação ao mundo sublunar do vir-a-ser e das leis que articulam e governam suas mudanças, foi ligada ao mundo supra-lunar, aos intelectos imateriais e aos astros. Nas suas palavras:

> Da natureza comum (aos corpos celestes) resulta necessariamente a existência da matéria primeira comum a todos os corpos sublunares; da diferença de suas substâncias, a existência de corpos múltiplos que se diferenciam substancialmente; da oposição de suas relações a existência de formas, que são contrárias umas às outras; das relações contrárias e alternadas delas e de sua sucessão, a substituição de umas as outras de formas contrárias na primeira matéria e na sua sucessão; produtos contrários e relações opostas de um conjunto de corpos (celestes) para um mesmo ser no mesmo momento, resultam numa mistura nas coisas de formas contrárias e de seus compostos; da variedade destes diversos compostos resultam numerosas espécies de corpos; das suas relações que se repetem e reproduzem em intervalos, mais curtos para uns e mais longo para os outros; e enfim de suas relações e estados que não se repetem, mas que surgem num dado momento sem ter tido um precedente, resultam as coisas que aparecem por uma vez e que não se repetem mais.[130]

Assim, o vir-a-ser seria o resultado de várias misturas dos elementos. Não é devido a nenhuma ação sobrenatural, mas sua causa é natural. O vir a ser sendo um processo de mudança contínuo, de uma forma para seu oposto, produz constantemente transformações, novas misturas orgânicas e amálgamas. Pode ser devido a movimentos espontâneos dos elementos por 'forças' (*quwà*) os quais se originam dentro deles, sem nenhum auxilio exterior, mas pode ocorrer também, que forças externas ajam sobre os elementos. Ocorrem nos próprios corpos do mundo sublunar processos de alteração freqüente, ou raramente para não se repetir mais.

[129] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 41.
[130] ALFĀRĀBĪ, *op. cit.*, p.51.

A força externa que influencia o mundo do vir-a-ser em todas as suas fases, pode ser originada dos corpos celestes que agem sobre ele. Essa influência é produzida numa primeira instância pelo movimento circular dos astros, desde o mais longínquo céu até aqueles mais próximos. A permanente revolução com a aproximação e o afastamento do Sol na sua órbita anual é também observada.

Alfārābī nos passa uma minuciosa descrição de todas as etapas do aparecimento dos corpos hilicos, iniciando com os elementos, aqueles do mesmo gênero, os que se assemelham a eles como os vapores e suas espécies, os ventos e tudo que se produz na atmosfera; as forças internas e externas agindo sobre os elementos, as transformações e as misturas, o resultado destas, que levam a distanciar-se da matéria prima. As combinações são variadas e em grande número, de forma que cada espécie possui numerosos indivíduos.

> Tais são as causas da existência das coisas naturais (*al'ašyā' aṭṭabī-ᶜiyya*) que se encontram abaixo dos corpos celestes.[131]
>
> Entretanto, os indivíduos não podem permanecer para sempre, mas somente as espécies, pois segundo o filósofo, por uma lei da natureza cada um deve ser sucedido por seu semelhante depois de certo tempo ou intervalo. Isso acontece pela influência dos existentes celestiais, os quais tanto auxiliam como se opõem ao aparecimento destes individuais. Este processo, porém, não é ao acaso, mas está sujeito à lei do mérito (*'isti'hāl*) próprio à matéria e a outra lei própria à forma. Justiça, ele acrescenta, consiste no fato de que o mérito é preenchido vez ou outra em alternância. [132]

[131] ALFĀRĀBĪ, *op. cit.*, p. 54.
[132] FAKHRY, Majid. *op. cit.*, p. 86.

II. 4- A ALMA HUMANA E SUAS FACULDADES

Ao se atravessar a linha demarcatória entre o inteligível e o mundo terrestre, o processo descendente da processão se reverte e o processo da geração se torna um movimento ascendente do mais baixo para o mais alto. Assim, da matéria prima, como já foi citado anteriormente, inicia-se a descrição dos elementos e seus componentes materiais, vegetais e os animais, culminando na última e mais complexa mistura: o homem.

Alfārābī inicia sua reflexão sobre o homem expondo como se constitui, as faculdades da alma, suas formas, como se unem e comunicam para formar um todo e em seguida descreve o homem como ser social e político. Na opinião do filósofo, a alma do homem como princípio de vida tem diferentes faculdades, mas ela é basicamente una e indivisível.

> Quando se dá o homem, a primeira coisa que nele se manifesta é a potência pela qual ele se nutre: é a faculdade nutritiva. Em seguida, é a faculdade pela qual ele percebe o tangível, tal como o frio e o calor; depois as outras faculdades pelas quais ele sente os sabores, os odores, os sons, as cores e todas as coisas visíveis, como os raios. Com os sentidos, manifesta-se o desejo direcionado para aquilo que ele sente, então ele o deseja ou o detesta. Em seguida, aparece uma outra faculdade pela qual ele conserva aquilo que é impresso na sua alma dessas coisas sentidas, uma vez que elas tenham desaparecido do campo de observação dos sentidos: é a faculdade imaginativa. Esta combina as sensações umas às outras, ou bem ela as separa umas das outras por combinações e separações diversas, algumas falsas, outras verdadeiras. A isso se junta a tendência na direção daquilo que é imaginado; depois se manifesta a faculdade racional, pela qual ele pode inteligir os inteligíveis e distinguir entre o belo e o feio, compreende as artes e as ciências. Ela é acompanhada também de um apetite em relação a isso que está inteligido.[133]

Alfārābī passa em seguida à exposição da origem das faculdades, qual a que surge primeiro, as seguintes, sua hierarquia uma em relação às outras, quais têm faculdades auxiliares e como são distribuídas, relacionando-se com os órgãos físicos que as servem, sendo umas soberanas e outras dependentes.

[133] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 61.

A primeira é a nutritiva, seguida pela sensitiva, a apetitiva, a imaginativa e finalmente a racional que se subdivide em duas partes: a teórica e a prática. Como já foi dito, cada uma dessas faculdades têm seus órgãos auxiliares no corpo e todos são subservientes ao principal órgão, o coração. A faculdade imaginativa governa os órgãos dos sentidos e reside no coração. Ela retém o sensível depois que ele já desapareceu e para o filósofo, ela é um tipo de sentido interno. Segundo Walzer:

> Dizemos que esta faculdade (*phantasia*) é o receptáculo das formas pela mediação de todos os sentidos da percepção, tanto do senso comum como o particular, enquanto o primeiro recebe as formas somente pela mediação do sentido da percepção particular. Esta é a diferença entre a faculdade imaginativa e o senso comum. [134]

Quanto à faculdade racional que também reside no coração, Alfārābī não a considera nesse ponto de sua análise da alma humana e nem a descreve, mas aponta a razão como ordenada pela natureza para estar no comando de todas as outras faculdades, e até da imaginação, o domicílio da profecia, que será tratada mais adiante.

A faculdade apetitiva é aquela que gosta de algo ou não, fazendo nascer a vontade ou a indiferença. É o desejo que já foi apreendido pelos sentidos, pela imaginação, ou pela razão, como algo cobiçado para ser adquirido. As ações do corpo são feitas pelos órgãos sujeitos à faculdade apetitiva. Consistem em nervos, músculos espalhados por esses órgãos como as mãos e os pés, além de outros que se movem dirigidos pela vontade.[135]

A ação é conseqüência em geral do conhecimento de algo, através das faculdades; racional, imaginativa ou sensitiva. Se existe o desejo para o conhecimento de uma coisa perceptível pela faculdade racional, a idéia é vista e refletida e a ação pela qual ela obtém o que deseja se faz por uma certa potência, distinta, que se encontra na faculdade racional e que é a potência pensante *(fikriyya*) e pela qual se produz o pensamento, a visão, a meditação e a dedução.

> Quando o desejo é para conhecer uma certa coisa perceptível pelos sentidos, aquilo pelo qual se obtém a coisa em ato é composto de uma ação corporal e de uma ação psíquica. É o caso de algo que desejamos

[134] WALZER, Richard. *op. cit* , p. 389.
[135] "A existência dos nervos já era comum e universalmente aceita nos tempos de Galeno e Alexandre de Afrodisias, que como Alfārābī frequentemente recorriam a eles como instrumentos do apetite". Cf. em WALZER, Richard. *op. cit.* , p. 381.

> ver, ali chegamos levantando as pálpebras e dirigindo nosso olhar para aquilo que desejamos ver. Se a coisa está longe, andamos em sua direção. Se ela esta separada por um obstáculo, nós tiramos esse obstáculo com nossas mãos. Todas essas são ações corporais, mas a sensação mesma é algo psíquico. Quando a representação de uma coisa é desejada, isso se obtém de diferentes formas: uma pela ação direta da faculdade da imaginação, como imaginar o que é esperado e desejado, ou imaginar o que aconteceu no passado, ou desejar algo que a faculdade imaginativa juntou; outra por algo sendo transmitido para a faculdade imaginativa pela percepção dos sentidos de algo e tendo sido modificado para algo representado como uma coisa para ser temida ou confiada; ou por algum ato da faculdade racional que foi alcançado pela faculdade imaginativa. Tais são as faculdades da alma.[136]

Assim, a faculdade nutritiva dominante é como a matéria da potência sensitiva dominante, e esta é como a forma da primeira. Por sua vez a faculdade sensitiva dominante é como a matéria da faculdade imaginativa, a qual é forma na faculdade sensitiva dominante. A faculdade da imaginação dominante é matéria para a faculdade racional dominante e esta é forma daquela, mas ela não é matéria para nenhuma outra faculdade, ela é forma de todas que a precederam. Quanto à faculdade apetitiva ela depende da faculdade sensitiva dominante, da mesma forma que o calor existe no fogo e depende da substancialidade deste. As faculdades da alma segundo Alfārābī são organizadas numa ordem hierárquica definida, não podendo ser alterada por representar uma estrutura gradual da natureza.

Apresentando a seguir o modo como as faculdades e todas as partes do corpo formam uma só alma, o filósofo seguindo a tradição aristotélica não concebe de forma alguma o corpo ou a alma isolados, assim, a alma é a enteléquia do corpo, a completude que se atinge pela cooperação entre alma e corpo. Ainda, como no caso do universo e da alma humana, ele se preocupa com a ordem hierárquica das partes do corpo humano e de sua estrutura teleológica.

Trata inicialmente do coração e do cérebro como superiores na hierarquia, apesar de não serem iguais.[137] O coração é a fonte do calor natural que é

[136] ALFĀRĀBĪ. *op. cit*., p. 63.
[137] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 65.

princípio de vida nos animais. O cérebro regula este calor distribuindo e regulando. Os nervos podem ser instrumentos auxiliares.[138]

A faculdade imaginativa, assim como a faculdade racional precisam do calor do coração numa certa temperatura. É o cérebro que dá a informação da medida apropriada ao coração, para que a razão e a deliberação funcionem apropriadamente. Os nervos sensitivos e motores preservam as faculdades de cada órgão. Alfārābī segue descrevendo exaustivamente todas as atividades dos órgãos como o fígado, os pulmões e todos os outros, dedicando uma longa e detalhada exposição sobre os órgãos de reprodução, pois essa função não só é relativa ao homem, que evidentemente é seu maior interesse, mas também dos vegetais e animais.

Como os existentes das várias espécies do mundo sublunar não são eternos, o filósofo dedica sua atenção à forma como se dá a continuidade desses existentes. Na faculdade reprodutiva ele distingue uma dominante e outra subordinada. A primeira se localiza no coração e a outra no respectivo órgão sexual, sendo, portanto, dominada pelo coração. Afirma ainda que quanto às faculdades imaginativa, sensitiva e racional, não há diferenças entre o homem e a mulher.

Depois de discorrer sobre as relações entre o corpo e alma, o filósofo retoma a faculdade racional numa descrição mais específica e particularmente sobre o intelecto, (*ʿaql*), imaterial e que sobrevive à morte do corpo físico e não é suscetível de qualquer corrupção, o qual conecta o homem com o mundo eterno da esfera da lua, ou seja intelecto agente.

O desenvolvimento da obra toma a partir desse capítulo uma feição que nos mostra mais claramente a preocupação do filósofo em indicar o verdadeiro caminho para obter a felicidade dos homens, a principal finalidade deste trabalho.

Inicia a exposição do seu pensamento em relação à faculdade racional, a forma da sua intelecção e a sua causa com as seguintes palavras:

> As imagens das diferentes formas de inteligíveis são impressas na potência racional. Entre os inteligíveis cuja natureza os faz serem impressos na potência racional, existem: Os inteligíveis que são

[138] Cf. em WALZER *op. cit.* p. 393: "Alfārābī seguindo a visão aristotélica ligeiramente modernizada pelo impacto das últimas pesquisas científicas sobre a descoberta da diferença funcional entre veias e artérias, assume que as artérias são uma entidade *sui generis* preenchidas com um 'calor inato vital', revelando aceitar a descoberta de Eristratus sobre os nervos e a anatomia do cérebro. Discorda, porém, daqueles que afirmaram não ser o coração o órgão que dirige as partes do corpo assim como as faculdades da alma, sendo o cérebro subserviente ao coração".

> substancialmente inteligências em ato e os inteligíveis em ato, que são as coisas desprovidas de matéria. Os inteligíveis que não são substancialmente inteligíveis em ato, como as pedras e as plantas, de modo geral todo corpo ou tudo que é parte de um corpo material, a matéria em si, e tudo aquilo que é constituído por ela. Essas coisas não são inteligências em ato e nem inteligíveis em ato. Em relação à inteligência que aparece no homem naturalmente desde o início, é uma certa disposição em uma matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis. Ela é um intelecto em potência e um intelecto material ou *hílico*. É também um inteligível em potência.[139]

Logo, a faculdade racional é uma certa essência, pronta para os inteligíveis sendo inicialmente intelecto em potência, e inteligível em potência. O intelecto pode ser material ou em potência, habitual, adquirido e em ato.

O intelecto material é uma parte ou uma faculdade da alma com a disposição de receber as essências ou formas de todas as entidades privadas de sua matéria. Essas formas são chamadas inteligíveis em referência ao intelecto ou parte da alma que as abstrai de sua matéria. Essa parte pode ser dita análoga à matéria, no mesmo sentido em que um pedaço de cera pode ser análogo a aquilo que foi impresso nele. Essa faculdade da alma chamada intelecto em potência é suscetível de se identificar com o objeto. Entretanto, antes da recepção das formas dos existentes, as quais esta faculdade abstrai da matéria, tal faculdade da alma é puramente potencial. Porém, a partir do momento em que essas formas dos existentes são recebidas por essa faculdade ela se torna intelecto em ato, em virtude dos inteligíveis em ato que nela resultam.

O topo do processo humano de cognição se adquire, portanto, no intelecto em ato, marcando a linha demarcatória entre o mundo material e o mundo inteligível, que na cosmologia de Alfārābī pertence à décima inteligência ou esfera lunar em conseqüência do movimento de processão partindo do existente primeiro, tornando-se o motor do mundo sublunar. A inteligência ativa é a causa dos inteligíveis em potência se tornarem inteligíveis em ato.

O agente que os transfere da potencialidade para o ato é um existente, e sua essência é ser um intelecto em ato de um certo tipo e separado da matéria. É desse intelecto que provêm o intelecto material, o qual é somente um intelecto em

[139] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 73.

potência. Algo parecido com a luz que fornece a visão ao olho, pois a visão é uma faculdade e disposição na matéria e é antes de ver, visão em potência, sendo as cores potencialmente visíveis antes de serem vistas. Porém, nem a faculdade da visão do olho é por si suficientemente qualificada para se tornar visão em ato, nem as cores por si mesmas são qualificadas para se tornarem cores em ato, vistas e olhadas. É o Sol que fornece a luz para o olho e revela as cores resultando no ato da visão.

A relação do intelecto em ato com o intelecto material, é a mesma relação que há entre a luz do Sol e a visão. O intelecto em ato fornece a luz da inteligibilidade para o intelecto material do mesmo modo como o Sol fornece a luz para a visão.

Os primeiros inteligíveis são regras básicas e axiomas que são comuns a todos os homens. São as primeiras premissas de onde surgem todos os argumentos científicos e toda demonstração. Assim, o filósofo menciona que o todo é maior do que a parte, e duas coisas iguais a uma mesma terceira são iguais entre si. Os primeiros inteligíveis comuns a todos são de três tipos: aqueles que pertencem à geometria teórica, aqueles que decidem sobre o belo e o feio nas ações humanas, e ainda aqueles princípios que usados para conhecer os existentes, mas que não são objeto da ação humana, nos seus primeiros princípios e na sua hierarquia como, por exemplo, os céus, a causa primeira e o que daí decorre.

O aperfeiçoamento do homem é condicionado tanto pelo seu caráter moral, como por seu intelecto, começando por atividades como a investigação, a deliberação e o pensamento discursivo. O desejo e a vontade se unem às primeiras operações intelectuais, quando são baseadas numa percepção dos sentidos, ou apreensão pela representação que se entenderá como um ato consciente de escolha, o resultado da deliberação ou qualquer outro tipo de raciocínio. O desejo existe nos homens e nos animais, mas a escolha pertence somente ao homem.[140]

> Assim que os inteligíveis se realizam no homem, naturalmente se produz nele a meditação, a reflexão, a lembrança, o desejo da dedução, o desejo dirigido para alguns inteligíveis anteriores, a atração ou aversão em relação a eles ou daquilo que disso se deduz. A inclinação

[140] Cf., em WALZER, *op. cit*.: "A visão da responsabilidade do homem já fazia parte da ética e da psicologia aristotélicas. Tendo sida mantida na escola Peripatética do Império Romano e reafirmada contra a crença estóica da predestinação. Segundo Walzer, é interessante notar que Alfārābī como muçulmano mantenha essa declaração que obviamente contraria a já difundida crença islâmica na predestinação. Entretanto o filósofo se apóia totalmente na idéia de Aristóteles sobre a capacidade do homem de livre escolha, com a finalidade do prêmio ou punição na vida futura". p. 408

> pelo que ele compreendeu no geral é a vontade. Advindo de uma sensação ou imaginação recebe o nome de vontade, porém se o desejo vem depois de uma reflexão ou após um raciocínio em geral, o chamamos de ato de escolha, o que é particular ao homem. No entanto, a inclinação pelos sentidos ou pela imaginação pode ser encontrada entre os animais também. O primeiro acabamento para o homem é a realização dos primeiros inteligíveis, os quais lhe foram dados tendo em vista seu último acabamento.[141]

Após delinear a estrutura da alma e das principais atividades dos órgãos do corpo na sua relação com as faculdades da alma, Alfārābī dedica uma atenção especial nesse momento à razão, pela relevância do tema, pois a perfeição humana e a maior felicidade do homem são baseadas na razão, e ainda dedica à imaginação uma nova discussão voltada ao aspecto da sua atividade durante o sono, explicando a causa dos sonhos, as visões e os pressentimentos pelos quais profetas e visionários podem ter acesso a outro nível de realidades. Essa capacidade intuitiva não foi incomum entre os antigos, os gregos e os primeiros muçulmanos, sendo considerada como uma capacidade inata em certos homens.

A faculdade imaginativa nos é apresentada pelo autor da *Cidade Virtuosa*, como intermediária entre as faculdades sensitiva e racional. Sua principal função é reter as imagens dos sentidos e combiná-las ou separá-las conforme sua inclinação.

> Quando todas as auxiliares da faculdade dos sentidos atualizam os sentidos e completam suas ações, a faculdade imaginativa é de início impressionada por elas, ocupada com os dados que os sentidos lhe fornecem e imprimem nela ao mesmo tempo em que permanece ocupada em servir à faculdade racional e a prover a faculdade apetitiva. Mas, quando as faculdades dos sentidos, da imaginação e da razão estão no estado de sua primeira perfeição e, assim, não desempenham suas ações, como acontece durante o sono, a faculdade imaginativa se encontra só e desprovida da forma dos sensíveis que os sentidos renovam constantemente nela, ela abandona o serviço das faculdades racionais e apetitivas e retorna à impressão dos sensíveis que ela encontra conservados e mantidos nela. Assim, ela se volta a

[141] ALFĀRĀBĪ *op. cit.*, p. 77.

> essas impressões dos sensíveis e procede sobre essas formas associando ou separando umas das outras.[142]

Além da preservação das impressões dos sensíveis e suas associações, a faculdade imaginativa exerce outra função que consiste numa simulação ou '*mímesis*' das formas sensíveis conservadas nela e em alguns casos as formas racionais e apetitivas, assim como, os humores do corpo. Como exemplo, Alfārābī cita o modo como a faculdade imaginativa é capaz de simular a umidade do corpo ou a secura, o calor ou o frio, dividindo com as sensações correspondentes, seja do calor ou do frio. E ainda, estando a faculdade imaginativa associada à faculdade racional, seja na sua capacidade teórica como na prática, ela se torna capaz de representar certas particularidades em sonhos ou revelações, em virtude da luz que ela recebe da inteligência agente.

Essas representações são possíveis tanto no sono como na vigília e nada impede aquele ser humano que tenha sua faculdade imaginativa no mais alto grau de completude, de receber enquanto acordado fragmentos de acontecimentos presentes e futuros, e pelos inteligíveis que ela recebe, a imaginação poderá ter a visão profética das coisas divinas.

Alfārābī apresenta o profeta como aquele que recebe visões, tanto de acontecimentos presentes como futuros e ainda das verdades eternas e dos existentes nobres, como os anjos, em forma simbólica.

> Quando acontece que a faculdade da imaginação tem sucesso em simular os dados da inteligência agente, se tornam sensíveis de grande beleza e perfeição extrema, aquele que tem isso, dirá que Deus possui uma grandeza majestosa e admirável; ela verá coisas prodigiosas que não podem absolutamente encontrar em outros existentes. Nada impede que o homem cuja faculdade imaginativa chegou à máxima perfeição, receba no estado de vigília pela inteligência agente, alguns fragmentos de acontecimentos presentes e futuros ou sua simulação pelos sensíveis, assim como, a simulação dos inteligíveis separados e outras existências nobres. Então pelos inteligíveis que ela recebe a imaginação terá a profecia das coisas divinas. Esse é o mais alto grau a que chega a faculdade imaginativa do homem.[143]

[142] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.*, p. 79.
[143] ALFĀRĀBĪ. *op., cit.* p. 84.

O filósofo observa, ao encerrar o capítulo, que o homem é também sujeito a acontecimentos que corrompem seu temperamento e sua imaginação, ele vê, então coisas compostas pela faculdade imaginativa pelas maneiras acima citadas, coisas que não existem e nem simulam um existente qualquer. Esse é o caso dos hipocondríacos,[144] dos loucos e seus semelhantes.

Examinaremos neste momento a teoria dos sonhos e da profecia e o que podemos inferir da leitura dos capítulos XXIV e XXV da obra *Cidade Virtuosa*.

Depois de ter apresentado detalhadamente as faculdades da alma em capítulos anteriores, Alfārābī dedicou uma atenção especial para as faculdades racional e imaginativa que ocupam um lugar de destaque em sua psicologia e epistemologia, assim como sua teoria do intelecto no papel que esse representa na faculdade imaginativa, em sonhos, profecias e na interpretação das formas inteligíveis.

A discussão sobre a faculdade racional e a faculdade imaginativa (*phantasia*), tem grande relevância pelo papel que representam; a primeira na aquisição da perfeição humana e consequentemente atingir a felicidade. A segunda é um importante aspecto para explicar os sonhos, assim como eventualmente considerar os fenômenos aparentemente sobrenaturais e mostrar o sentido da premonição e do entendimento pelo qual alguns dizem coisas falsas e sem peso e outros como os verdadeiros profetas visionários afirmações de diferentes influências e importância.

No Capítulo XXIV ele continua:

> Assim que as faculdades sensitiva, apetitiva e racional chegam ao seu primeiro acabamento, cessando de executar seus atos, como acontece durante o sono, a faculdade imaginativa se encontra isolada e desprovida das formas dos sensíveis que os sentidos renovam constantemente nela. Ela abandona o serviço das faculdades racionais e apetitivas e retorna à impressão dos sensíveis que ela encontra conservados e mantidos nela. Ela age sobre essas formas compondo umas com as outras e separando umas das outras.[145]

[144] Notamos que Walzer utiliza outro termo para hipocondríacos, preferindo a tradução por bilioso ou irascível. Pessoas com constituição doentia, temperamento bilioso associado a ataques de cólera, podem produzir imitações de coisas inexistentes, tendo assim sonhos falsos que nada tem a ver com a imitação das realidades eternas do mundo superior, as quais podem se manifestar por símbolos visuais, verbais ou musicais. In Walzer p. 416

[145] ALFĀRĀBĪ. *op. cit.* , p. 79

Então, a faculdade imaginativa é intermediária entre o sensível e o racional retendo e combinando ou dissociando imagens. Isso acontece especialmente durante o sono, quando a faculdade imaginativa está por si e livre para combinar ou separar as impressões deixadas pelas outras faculdades.

> Porém em adição à preservação da impressão dos sensíveis e suas associações, ela desempenha uma terceira função, uma simulação (*muḥākāt*). Com efeito, entre todas as faculdades da alma, somente a imaginativa é capaz de simular as coisas sensíveis que permaneceram conservadas nela. Às vezes ela simula tanto os dados dos cinco sentidos pela combinação dos sensíveis preservados nela, os quais são simulações das coisas sentidas, outras vezes simula os inteligíveis, outras a faculdade nutritiva, e outras ainda, a faculdade apetitiva, simulando também o temperamento em que acontece se encontrar o corpo. Assim, quando os humores do corpo estão úmidos, ela simula a umidade compondo sensíveis que simulam a umidade, tais como a água e a natação. Da mesma forma, quando os humores do corpo estão secos ela simula esta secura pelos sensíveis próprios que a simulam. Também do mesmo modo, ela simula o quente ou o frio do corpo, se, num momento qualquer, o humor do corpo está quente ou frio.[146]

Vemos então, segundo Alfārābī, que a terceira função da faculdade imaginativa é a simulação das formas sensíveis. Por vezes essa capacidade de simulação se manifesta durante o sono e outras em vigília, copiando ou expressando em símbolos o que chegou ou passou por ela. Ela pode ser afetada pelos sensíveis (*maḥsūsāt*), assim como pelos inteligíveis.

Desta forma entendemos que a faculdade imaginativa recebe as formas não na realidade como elas são em si, mas como simulações dos sensíveis. De modo semelhante, no caso da faculdade irascível, se a faculdade imaginativa a encontra com disposição para alguma sensação ou emoção, como a raiva ou o desejo, ela mobiliza os órgãos subservientes dessa emoção para agirem a favor desse sentimento. Assim, se os humores do corpo inclinam para um determinado desejo, a faculdade imaginativa simula os humores do corpo para um desejo imaginário. Por vezes, uma pessoa se levanta no meio do seu sono e agride outra sem nenhuma razão

---

[146] ALFĀRĀBĪ. *op.cit.* , p. 84.

aparente - ou ainda foge assustada - mas simplesmente por uma situação imaginária dos sonhos.

Continua Alfārābī sua discussão sobre a influência da faculdade imaginativa sobre os humores do corpo (*rūtub*):

> Se a faculdade imaginativa fosse uma disposição e uma forma do corpo, esse tendo um dado humor poderia lhe comunicar esse humor. Mas, como essa faculdade pertence à alma, ela recebe o humor que o corpo coloca nela, mas de acordo com a sua natureza e não como é natural aos corpos receberem. Assim, quando um corpo úmido passa essa umidade a outro corpo este se torna úmido da mesma forma que o doador. Quando a umidade age sobre a faculdade imaginativa ou quando dela se aproxima, ela não se torna úmida, ela recebe esta umidade pelas sensações dos sensíveis que ela imita. Assim como, quando a faculdade racional recebe a umidade, ela não recebe nada além da essência que ela intelige e não a umidade em si, do mesmo modo, quando um agente age sobre a faculdade imaginativa, ela recebe dele a ação segundo sua própria disposição e substância. [147]

Quando a umidade prevalece na mistura dos quatro humores do corpo; o quente, o frio, o seco e o úmido, podemos supor que há um aumento da fleuma no corpo e a reprodução imagina água e o ato de nadar na simulação dos humores do corpo. O equilíbrio entre os quatro humores garante o temperamento adequado do verdadeiro profeta visionário, o qual o possui desde seu nascimento ou o adquiriu por eventos externos, além de que diferentes constituições físicas condicionam o caráter e a personalidade do homem e nas palavras do filósofo:

> O homem está igualmente sujeito a incidentes que corrompem seu temperamento e suas imaginações; ele vê então, coisas compostas pela faculdade imaginativa de forma precipitada, coisas que não existem e nem simulam qualquer existente. [148]

Continuando suas considerações, Alfārābī passa a expor que a faculdade da imaginação pode tanto reproduzir diferentes temperamentos do corpo como inteligíveis do mundo supra-lunar os quais foram apresentados a ela, porém, mudando-os em coisas sensíveis, pois assim podem ser aceitos por ela e em seguida

[147] *ibid*. p. 84
[148] *ibid*. p. 84

modificados, de duas formas: ou ela aceita esse sensível da forma como é, ou ela o simula por outros sensíveis que se lhe assemelham.

Deparamos com outra situação, conforme nos passa o segundo mestre, quando a faculdade irascível preparada de forma próxima a uma qualidade ou disposição como a cólera, o desejo, ou quaisquer outras emoções, estimula a faculdade imaginativa durante o sono de modo que as reações citadas são desempenhadas da mesma forma e os órgãos onde se localiza a faculdade que serve a faculdade apetitiva são levados a cumprir esses atos em realidade. Assim quando os humores do corpo são de natureza a produzir na faculdade irascível um desejo carnal, a imaginativa simula esses humores por ações carnais.

> Sendo o intelecto agente a causa de que os inteligíveis em potência se tornem inteligíveis em ato, e o intelecto em potência se torne intelecto em ato, aquilo cuja natureza é tornar-se inteligência em ato sendo a faculdade racional, essa última sendo de duas formas: a teórica e a prática, esta tendo o papel de executar as coisas particulares presentes e as vindouras, aquela tendo como papel inteligir os inteligíveis reconhecíveis; a faculdade imaginativa comunicando com a faculdade racional sob seus dois aspectos, aquilo que a faculdade racional recebe da inteligência agente, a saber, essa coisa semelhante à luz em relação a visão, pode transbordar sobre a faculdade imaginativa. Então, o intelecto agente terá sobre a potência imaginativa certa ação que lhe fornece tanto os inteligíveis aptos a se manifestarem na faculdade racional especulativa e também os sensíveis particulares aptos a se manifestarem na faculdade racional prática, de tal forma que a imaginativa recebe os inteligíveis por meio dos sensíveis que os simulam e que ela mesma compõe. Ela recebe também às vezes os particulares imaginando-os tais quais são ou às vezes simulando-os por meio de outros sensíveis. É isso que faz a faculdade racional prática pela reflexão sobre o que é presente ou futuro. Todos esses fenômenos se produzem na faculdade imaginativa sem recorrer à reflexão: as coisas foram deduzidas anteriormente pela reflexão e o intelecto agente fornece à faculdade imaginativa fragmentos de acontecimentos. E assim, o intelecto agente fornece os particulares à faculdade imaginativa, por meio de sonhos e visões verídicas; ele lhe fornece os inteligíveis, que ela aceita substituído por suas próprias simulações, pelos vaticínios a respeito das coisas divinas. Tudo isso pode se

> produzir durante o sono ou em vigília. Entretanto, o que se produz em vigília é raro e só se encontra entre um pequeno número de pessoas; o que se produz durante o sono é composto em sua maioria de particulares, enquanto os inteligíveis são raros. [149]

Tendo explicado exaustivamente a faculdade imaginativa deixando claro suas funções de reter, combinar e ser receptiva ao intelecto agente, Alfārābī inicia no capítulo seguinte suas idéias sobre a revelação e sobre aquele que a recebe; um visionário ou pessoa inspirada pelo anjo da revelação, Gabriel.

> Quando a faculdade imaginativa de uma pessoa é muito forte e desenvolvida até a perfeição e quando os sensíveis que lhe chegam do exterior não a atingem de forma a absorvê-la totalmente, nem a submetem ao serviço da faculdade racional, mas que ela possui ainda independente dessas duas atividades, uma reserva importante que lhe permite de se entregar aos próprios atos; que o seu estado é idêntico se ela completa essas duas atividades durante a vigília ou que ela repouse durante o sono; e que ela reproduza os dados do intelecto agente pelos sensíveis visíveis que os simulam, essas coisas imaginadas voltam e são impressas na faculdade sensitiva. Quando essas imagens se produzem no sentido comum, a faculdade da visão provoca a reprodução das imagens no ar luminoso junto ao olho e atravessado pelo raio visual. Quando essas imagens se desenham no ar elas retornam e se imprimem de novo na faculdade visual do olho, depois refletem no sentido comum e na faculdade imaginativa. Todas as faculdades estando unidas entre elas, isso que o intelecto agente fornece se torna visível a essa pessoa. Quando a faculdade imaginativa simula esses dados do intelecto agente por sensíveis de uma beleza e de uma perfeição extremas, aquele que vê isso dirá que Deus possui uma grandeza majestosa e admirável; ele verá coisas prodigiosas que não podem absolutamente ser encontrados nos outros existentes. Não é impossível que o homem cuja faculdade imaginativa chegou ao seu último acabamento, receba do intelecto agente no estado de vigília os particulares presentes e futuros ou seus sensíveis simuladores, assim como as simulações dos inteligíveis separados e de todos os outros existentes superiores e que ele os vê. Ele terá então, graças aos inteligíveis que ele recebe dessa maneira, a profecia das coisas divinas.

[149] *ibid*. p. 81.

> Esse é o mais alto grau de perfeição que o homem atinge por sua faculdade imaginativa. [150]

Recebemos então do filósofo a explicação de que alguns desses fenômenos como os sonhos, predições, vaticínios (*kahānah*), visões (*ru'ya*) e a posição profética *(nubuwwah*) são o patamar mais alto que um homem pode atingir usando a faculdade imaginativa com a condição privilegiada do poder de perceber presentes e futuros particulares assim como, suas simulações, e ainda, as simulações dos inteligíveis.

O profeta tem visões do presente e do futuro, das verdades eternas em imagem simbólica e sua experiência lhe proporciona uma felicidade indizível. Alfārābī lhe dá o nome de profeta (*nabiyy),* aquele cuja visão profética expressa a mais perfeita atividade que a faculdade imaginativa do homem é capaz.

[150] *ibid.* p. 83.

Capítulo III

A felicidade na *Cidade Virtuosa*

III. 1- Sobre a Felicidade

Toda determinação metafísica, descrição cosmológica, antropologia filosófica e doutrina do conhecimento que apresentamos até agora são as premissas necessárias para se abordar o tema central dos escritos políticos de Alfārābī, ou seja, o regime ou ordem política, cujos princípios e diretrizes se referem à realização da excelência da virtude humana ou da felicidade.

O início da descrição, pelo filósofo, do progresso do homem para chegar à perfeição é o seguinte:

> Assim, tão logo o homem tenha para si aqueles inteligíveis [primeiros] realizados, então, naturalmente lhe ocorre meditação, reflexão, memória e um desejo para a dedução. E mais, [lhe ocorre] uma apetência por algo disso que ele inteligiu inicialmente e por algo do que deduziu [acompanhados] por um desejo ou por uma aversão respectivos.[151]

Portanto, o progresso do homem em direção da perfeição é condicionado tanto por seu caráter moral como por seu intelecto, e se inicia por princípios percebidos intuitivamente.

O desejo e o apetite se unem a essa operação intelectual, recebendo o nome de desejo, quando baseados na intuição dos sentidos, ou apreensão pela imaginação, sendo entendida essa atividade como um ato consciente de escolha, pois é o resultado da deliberação ou de qualquer outro tipo de raciocínio. O desejo existe no animal, mas a escolha pertence ao homem. O autor da *Cidade Virtuosa* reafirmou a noção do livre arbítrio ou da responsabilidade do homem para ser o autor dos próprios atos.

> [A alma do homem] somente consegue isto [a felicidade] por meio de certas ações voluntárias – algumas das quais são pensadas, ao passo que outras são ações corporais – e não por meio de qualquer ação. Antes, por meio de ações definidas [e] determinadas, resultantes de

[151] Alfārābī *op.cit.* , p. 77. Capítulo XX. Tradução de Miguel Attie Filho.

> certas predisposições e de certos hábitos [igualmente] determinados e definidos. Dentre as ações voluntárias, há aquelas que criam obstáculo à felicidade. Ora, a felicidade é o bem buscado por si mesmo, aquele que, de modo algum e em momento nenhum, é buscado com vistas a se atingir, por seu intermédio, uma outra coisa. Além do mais, acima da [felicidade] não há nenhuma outra coisa mais magnânima que o homem pudesse atingir.
>
> Dessa maneira, as ações voluntárias que favorecem alcançar a felicidade são as belas ações. Essas ações, procedentes das predisposições e dos hábitos, são as virtudes, as quais não são bens em razão de si mesmas, mas são bens somente em razão da felicidade. Por sua vez, as ações que criam obstáculos à felicidade são as más, ou seja, as ações repugnantes, que procedem de predisposições e de hábitos baixos, vis e mesquinhos.[152]

O homem, diferentemente dos seres divinos que são eternamente perfeitos, pode adquirir a perfeição e procurar o caminho que leva lá, por meio de uma atividade que decorre do entendimento, da deliberação e da escolha, pois existem várias alternativas sugeridas pela razão. O bem deve ser desejado por si mesmo, notando-se a distinção entre as atividades nobres e as outras, essas obstruem a procura do bem em si mesmo e aquelas levam às virtudes, as quais são as qualidades que conduzem à última perfeição.

Continua ainda Alfārābī a descrição da hierarquia das faculdades da alma, explicando que os atos voluntários corpóreos estão ao serviço do intelecto teórico:

> Assim, a faculdade nutritiva que está no homem, foi [aí] colocada somente para servir o corpo, ao passo que a sensorial e a imaginativa foram colocadas para servirem o corpo e para servirem a faculdade racional. O serviço que essas três prestam ao corpo é convertido em serviço à faculdade racional, na medida em que, a estrutura da racional é inicialmente, por meio do corpo. Na racional está incluída uma [faculdade] prática e uma teórica. A prática foi colocada para servir a teórica, ao passo que, a teórica, por sua vez não serve nenhuma outra coisa, mas [aí está] para que por seu intermédio, a felicidade seja alcançada.[153]

[152] ALFĀRĀBĪ *op. cit*., p. 77.
[153] ALFĀRĀBĪ *op. cit*., p. 78.

Segue o filósofo seu raciocínio afirmando claramente:

> Dessa maneira, quando a felicidade – tendo sido colocada como finalidade e tendo sido desejada pela apetitiva – foi conhecida pela faculdade racional; quando por meio da faculdade reflexiva ajudada pela imaginativa e pelos sentidos, foi conhecida pela faculdade racional; quando, por meio da faculdade reflexiva ajudada pela imaginativa e pelos sentidos, foi deduzido o que se deve fazer para chegar a isso; e quando, depois, por meio dos órgãos da faculdade apetitiva, tais ações foram [assim] feitas, então, as ações do homem terão sido todas elas boas e belas.
>
> Agora, quando a felicidade não é conhecida; ou [até] tenha sido conhecida, mas não tenha sido colocada como finalidade desejada, e sim uma outra tenha sido colocada como finalidade e igualmente tenha sido desejada pela apetitiva; quando, por meio da faculdade reflexiva, [ajudada] pelos sentidos e pela imaginativa se tenha deduzido o que se deve fazer para chegar a isso; e quando, depois, por meio dos órgãos da faculdade apetitiva, tais ações tenham sido feitas, então, as ações desse homem, todas elas, não terão sido belas.[154]

Assim, podemos compreender como que a excelência da felicidade pode ser obtida pelo homem, notando que a faculdade racional não pode operar isolada e nem pode dispensar as faculdades auxiliares de apreensão, e ainda, não pode ser separada da vida moral. Logo a perfeição humana não consiste somente num corpo sadio e na boa aparência física e prosperidade social, mas na aquisição dos inteligíveis pela proximidade com o auxilio da décima inteligência.

Esse auxilio é descrito pelo filósofo em outra passagem da obra para explicar como o fim último do homem é a procura do entendimento, pois o homem tende ao conhecimento em ato e que é comum a todos os homens.

> O primeiro estágio pelo qual o homem se reconhece como homem, é essa disposição receptiva natural, destinada a se tornar inteligência em ato e ela é comum a todos os homens.[155]

Logo, não existe nenhum atalho para a eternidade, como por exemplo, algum tipo de iluminação mística que decorra de uma vida ascética, mas como todos os homens tendem ao saber, eles devem insistir na busca pelo conhecimento para se aproximarem da intelecção das inteligências cósmicas.

---

[154] ALFĀRĀBĪ *op.cit*., p. 78.
[155] ALFĀRĀBĪ *op. cit*., p. 91.

III. 2- Graus de felicidade, a felicidade perfeita e a felicidade terrena.

Nas palavras do autor da *Cidade Virtuosa*:

> A realização dos inteligíveis primeiros é, para o homem, assim, seu primeiro aperfeiçoamento. Todavia esses inteligíveis somente foram [aí] colocados para que [o homem] sirva-se deles em vista de alcançar seu aperfeiçoamento último. Ora, isso é a felicidade, ou seja – no que tange à perfeição da existência – que a alma do homem se torne tal como aquilo que, em sua estrutura, não necessita de matéria, vindo a se reunir às coisas isentas de corpos, e vindo a se reunir às substâncias separadas da matéria, permanecendo nesse estado para sempre, ainda que seu grau seja inferior ao grau da inteligência ativa.[156]

Essas palavras de Alfārābī nos fazem questionar se a felicidade a que o filósofo se refere é aquela reservada ao homem depois da separação do corpo e da alma ou se é possível a felicidade na cidade virtuosa ainda nessa vida.[157]

Seguindo a leitura da obra, o filósofo nos conduz a observar que o conhecimento que o cidadão da cidade possui e o modo que ele o usa nas suas ações tem vários níveis, conforme a posição que ele ocupa na cidade: uma parte comum a todos e um conhecimento reservado de acordo com cada nível. A finalidade é o entendimento certo de cada um e sua correspondente ação, os quais conduzem ao fim último do homem; a felicidade. Assim:

> Os habitantes da cidade virtuosa têm coisas comuns que eles conhecem e realizam, e outras cujo conhecimento e realização são particulares a cada nível. Cada um deles não atinge sua realização [a felicidade] senão por essas duas categorias de coisas, a saber, o que eles têm de comum com os outros e aquilo que é próprio aos do seu grau. Quando ele realiza essas ações, elas lhe proporcionam um estado de alma bom

[156] ALFĀRĀBĪ *op.cit.* , p. 77.

[157] Diz Guerrero: "O fim da vida humana é alcançar a felicidade. Porém a felicidade de que quer ocupar-se o filósofo não é a felicidade como é entendida no Alcorão, o qual parece referir-se a um estado que alcançarão os bem-aventurados – os felizes – diz o texto revelado – na outra vida:" Dos homens, uns serão felizes e outros desgraçados [...] Os que são felizes estarão no Jardim eternamente". A felicidade em que pensa Al-Fārābī é a que se alcança, sobretudo, neste mundo, aquela que tem a ver com o homem em geral e não com o homem muçulmano em particular. É uma felicidade que se obtém através de uma vertente dupla, a individual e a social: é uma felicidade que só o homem, na atualização de suas potencialidades individuais, poderá alcançar, através do cultivo das virtudes morais e intelectuais, porém que só podem cumprir-se dentro de uma sociedade. Cf. RAFAEL RAMON GUERRERO *El camino de la felicidad*. (*kitāb al-tanbīh 'alà sabīl alà-'saāda*) Madrid: Ed. Trotta, 2202. p. 28.

> e virtuoso. Quanto mais ele persevera, mais esse estado de alma se torna forte e virtuoso. Da mesma forma, a prática dos atos da escrita conduzem o homem ao aperfeiçoamento da arte de escrever, e quanto mais ele persevera nesses atos, cada vez mais sua arte se aperfeiçoa, aumentando seu poder e excelência pela repetição dessas ações; a alegria que resulta desse estado de alma, a própria satisfação do homem e o amor que ele carrega aumentam; esse é o caso das ações pelas quais o homem obtém a felicidade, quanto mais elas aumentam e se repetem, mais a alma se torna destinada à felicidade, virtuosa e perfeita, seguindo na via da perfeição até ultrapassar a matéria e dela se separar, de forma que ela não se corrompa com ela e nem necessita dela para subsistir.[158]

Logo, o hábito correto da alma se estabelece pela repetição contínua das ações virtuosas e Alfārābī cita o secretário, como exemplo, o qual deve treinar muito para se tornar um futuro escrivão, comparação feita em várias passagens de sua obra[159], mostrando que o treino deliberado e consciente leva a uma felicidade e progresso no encontro da perfeição. Ora, entre os artesãos, um pode conhecer mais do que outro, ou, ser versado em uma das categorias, por exemplo, no conhecimento da caligrafia ou da oratória e o outro na lingüística, e ainda, outro, dominar esses três tipos e mais a aritmética. Eles terão, portanto, uma hierarquia que consiste na sua diversidade específica, pois entre duas uma será superior à outra, mas cada qual com a sua importância.

As últimas observações do filósofo nesse capítulo para explicar o movimento da separação da alma liberta do corpo, seguem numa tentativa para mostrar a dificuldade para o homem em compreender e imaginar a alma quando se separa da matéria, pois ela não se encontra em movimento ou em repouso. Tudo o que no espírito humano descreve o corpo não se aplica ao imutável e incorpóreo estando, entretanto, condicionado pela estrutura do corpo ao qual a alma estava unida. Logo, ela perde as características do corpo, mas mantém a identidade que provinha dele.

> Quando a alma se separa de toda matéria e se torna incorpórea, os acidentes que sobrevêm aos corpos como tais desaparecem. Não

[158] ALFĀRĀBĪ *op.cit.* , p. 99.
[159] Segundo Ibn Abī - ’Uṣaybiᶜah, que cita uma obra provavelmente farabiana *On the art of the Scribe* eram passadas noções para o aperfeiçoamento da arte do futuro escrivão. Cf. WALZER, R. *op.cit*., p. 463.

> podemos mais dizer que ela se move ou que repousa, mas devemos usar a seu respeito termos que convêm ao existente incorpóreo. Tudo aquilo que no espírito humano, serve para descrever o corpo como tal, deve ser negado às almas separadas. A compreensão desse estado e sua concepção são difíceis e não habituais. Da mesma forma não lhe convém mais no estado de separação do corpo, tudo aquilo que lhe sucederia anteriormente. Algumas dessas almas tendo estado em corpos materiais diferentes e sendo evidente que as disposições psíquicas seguem de forma mais ou menos importante os humores corporais, suas almas têm também disposições variáveis de acordo com a variabilidade que existia nos corpos. Como a variabilidade dos corpos é sem limites, assim também será a das almas.[160]

Em outro capítulo[161] Alfārābī dá continuidade à discussão sobre a felicidade, apresentando a hierarquia das artes e dos bens iniciando a sua exposição com o seguinte:

> Os tipos de felicidade são diferentes na excelência e se hierarquizam de três formas: especificamente, quantitativamente e qualitativamente, da mesma forma como as artes são hierarquizadas.[162]

Porém, a perfeição completa só se consegue quando a alma se torna livre da matéria e sobrevive à existência material do corpo, pois atingiu uma felicidade extrema não necessitando mais da matéria para subsistir. Assim, concluímos que a felicidade terrena é o início do percurso para atingir a perfeição completa com a garantia da imortalidade individual.

Depois dessas considerações o segundo mestre passa a descrever como se dá a união entre as almas que já atingiram a felicidade e as relações entre elas:

> Quando uma geração passa, os corpos se destroem, as almas se liberam e elas estarão na felicidade. Outros indivíduos as sucedem, ocupando seu lugar e realizando suas ações. Quando esses por sua vez passam e desaparecem, eles se encontrarão na felicidade no mesmo grau que seus predecessores e cada um deles se une ao seu semelhante seja quanto à espécie, à densidade ou a qualidade. Não existindo mais os corpos, sua união por maior que seja não provoca nenhum problema no

[160] ALFĀRĀBĪ *op. cit*., p. 99.
[161] ALFĀRĀBĪ *op.cit*., p. 103. Capítulo XXXI.
[162] ALFĀRĀBĪ *op.cit*., p.103.

> espaço, pois não estando absolutamente em nenhum lugar, seu encontro e sua união recíproca não se assemelha àquela dos corpos. Quanto mais as almas separadas semelhantes crescem em número e se unem de inteligível a inteligível, maior o prazer de cada uma delas. Cada vez que um membro da última geração se junta a elas, a felicidade desses aumenta pelo encontro com as almas que os precederam e o prazer dessas últimas aumenta, pois cada uma intelige sua essência e intelige por inúmeras vezes essências semelhantes à sua.[163]

Essa é, portanto, a interpretação do filósofo sobre o destino das almas ao atingir a vida eterna. Podemos inferir, disso, que essa última felicidade é um pensamento permanente nos existentes espirituais, o que leva a uma crescente felicidade pelo conhecimento dos princípios inteligíveis que receberam da inteligência.

[163] ALFĀRĀBĪ *op. cit.*, p. 101.

III. 3- A felicidade na cidade virtuosa.

Alfārābī ao iniciar o capítulo sobre a necessidade da associação entre os homens, nos coloca a premissa de que os homens não podem chegar à perfeição a que estão destinados se não estiverem associados politicamente, pois eles necessitam para a sua sobrevivência, da assistência dos outros homens. Sendo assim, a associação política é dirigida para a conquista da verdadeira felicidade, levando os habitantes da cidade virtuosa a atingir a suprema perfeição.

> Todo homem tem, por sua própria natureza, necessidade para subsistir e para atingir suas mais altas perfeições, de várias coisas que ele não pode realizar por si, mas, deve (para obtê-las) recorrer a um conjunto de pessoas, das quais receberá uma das coisas que precisa. É por isso, que ninguém chega à perfeição a qual ele é naturalmente destinado, senão pela reunião de vários indivíduos se comunicando, cada um fornecendo ao outro algumas das coisas necessárias à sua subsistência. Cada um encontrará no trabalho desse conjunto tudo aquilo que ele precisa para subsistir e atingir a sua perfeição. Por essa razão, os homens se multiplicaram, se estabeleceram na parte habitável da terra e formaram as sociedades humanas.[164]

Depois de definir a necessidade da associação entre os homens, cooperando mutuamente para se tornarem virtuosos, o filósofo afirma que as comunidades perfeitas podem ser em número de três, grande, média e pequena.

> A comunidade grande abrange o conjunto dos homens da terra habitável; a média a nação estabelecida sobre uma parte dessa terra; e a pequena a cidade compreendida no território de uma nação.[165]

Enfatiza Alfārābī a importância da cidade, pois só graças a ela é que podem os homens conseguir o bem soberano dando a importância à escolha e à vontade, pois os males também podem ser encontrados numa cidade. A comunidade na qual pode se chegar à felicidade é a associação virtuosa.

> A nação na qual todas as cidades se esforçam com a finalidade de chegar à felicidade é a nação virtuosa. Da mesma forma, a terra é virtuosa se todas as nações que a habitam se esforçam para atingir a felicidade. A cidade virtuosa parece o corpo sadio e são, no qual todos os membros contribuem para conseguir e manter a vida do homem. Da

[164] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 85.
[165] ALFĀRĀBĪ *op., cit.,* p. 85.

> mesma forma que os órgãos do corpo são variados e hierarquizados na sua natureza e suas potências.[166]

O autor da cidade virtuosa reafirma nesse capítulo[167] a analogia entre a cooperação das partes do corpo para a sua perfeita harmonia e a função do coração como dirigente e órgão principal. Assim, também, a cidade virtuosa cujas partes são diferentes e também hierarquizadas, é dirigida por um chefe virtuoso cuja importância é tal, que só é possível existir tal cidade, se for dirigida por um homem com as aptidões naturais de chefia, possuindo uma perfeição intelectual e cuja faculdade imaginativa atingiu o mais alto patamar, tornando-se apto a receber as revelações da inteligência ativa, podendo levar os outros homens à felicidade que ele já conquistou.

Continua ainda o filósofo a sua reflexão nos passando o paralelo entre a cidade e o homem com as seguintes palavras:

> Entretanto, os órgãos do corpo são naturais e suas disposições são de faculdades naturais enquanto que as partes da cidade se bem que naturais, suas disposições e hábitos pelos quais eles agem para a cidade não o são; eles são (ao contrário) voluntários. Entretanto, as partes da cidade são dotadas de naturezas hierarquizadas que fazem que um homem seja útil em uma coisa com a exclusão de outra. Mas elas não são partes da cidade unicamente por suas aptidões naturais. Mas também pelos hábitos voluntários adquiridos, como as artes e os similares. Às faculdades que formam os órgãos naturais do corpo correspondem nas partes da cidade hábitos e disposições voluntárias.[168]

Seguindo a explicação notamos como Alfārābī dá importância à sadia constituição do corpo humano, para mostrar como a cidade também deve ser constituída de forma organizada, mas dirigindo sua atenção agora, para o paralelo entre o corpo e o dirigente da cidade.

> O chefe da cidade virtuosa não poderia ser uma pessoa qualquer, pois o governo da cidade depende de duas coisas: a primeira, uma aptidão natural, e a segunda de uma disposição e um hábito voluntário. O governar escolhe àquele que é naturalmente predisposto. Não poderia ser exercido por uma arte qualquer: a maior parte das artes ajudam a

[166] ALFĀRĀBĪ *op., cit*. p. 86.
[167] ALFĀRĀBĪ *op., cit.* p. 85. Capítulo XXVI.
[168] ALFĀRĀBĪ *op.,* cit. p. 87.

> servir na cidade e a maior parte das aptidões naturais são destinadas a servir. Entre as artes existem aquelas que permitem às vezes dominar e servir outras artes, e existem aquelas que só permitem servir sem jamais dominar. Assim, a arte de governar a cidade virtuosa não poderia ser uma arte qualquer nem um hábito qualquer.
>
> Da mesma forma como o primeiro chefe de um gênero não pode ser dominado por outro (indivíduo) do mesmo gênero, ao modo do órgão dominante que não pode ser comandado por nenhum outro órgão e de todo chefe em geral; da mesma forma o primeiro chefe da cidade virtuosa deve possuir uma tal arte, que ele não pode servir aos outros nem ser dominado por nenhum outro.[169]

Notamos em várias passagens da obra o pensamento cosmológico do autor, assim, as normas de comportamento humano devem seguir as normas divinas que regulam o universo, tornando-se a ordem cósmica o modelo da vida humana. De forma especial nesse capítulo,[170] observamos como é colocada a hierarquia na sociedade, de forma a seguir a hierarquia dos entes espirituais.

> A relação da causa primeira com os outros existentes é a mesma daquela do rei da cidade virtuosa com as outras partes dessa. Os existentes isentos de matéria se aproximam do primeiro e depois vêm sucessivamente os corpos celestes e os corpos hílicos. Todos esses existentes imitam a causa primeira, tendem a ela e seguem seus traços, cada um segundo a sua potência. Entretanto esses existentes buscam seu fim de forma hierarquizada, de forma que o inferior segue o fim daquele que o precedeu de pouco, esse, segue o fim daquele que o precedeu (imediatamente), esse terceiro segue o fim daquele que o precedeu (ele mesmo) e assim em seguida até chegar aos existentes que não tem intermediários entre eles e o primeiro.[171]
>
> Aqueles que receberam desde o início tudo aquilo que constitui sua existência foram dirigidos desde o início ao fim do primeiro e ocupam desta forma os graus superiores. Aqueles, ao contrário, que não receberam desde o início tudo aquilo que constitui sua existência, receberam uma potência que os move em direção a aquilo que eles têm a receber, seguindo dessa forma o fim do primeiro. É assim que

[169] ALFĀRĀBĪ *op. cit.*, p. 90.
[170] Capítulo XXVII.
[171] Segundo Karam, Challa, Jaussen, uma referência aos órgãos que servem o coração sem intermediários na obra *Idées des habitants de la cite vertueuse*. p. 90.

> deve ser a cidade virtuosa. Todas as suas partes devem por suas ações, tender em direção ao fim do seu primeiro chefe segundo seu grau (respectivo).[172]

O conhecimento que o cidadão da cidade virtuosa deve possuir é descrito detalhadamente no capítulo seguinte:[173]

> As coisas comuns que todos os habitantes da cidade virtuosa devem conhecer são, em primeiro lugar, o conhecimento da causa primeira e de todos os seus atributos, depois, das coisas separadas da matéria, os atributos próprios a cada uma delas, assim como sua classe, até encontrar entre os existentes imateriais, a inteligência agente, e a ação de cada um deles, depois as substâncias celestes e seus atributos, depois os corpos naturais que estão sob essas substâncias, a forma como eles se constituem e se corrompem; o conhecimento de que tudo que acontece entre eles sucede com ordem, perfeição, cuidado, justiça e sabedoria, sem negligência, deficiência ou tirania de qualquer espécie; em seguida a geração do homem, a formação das faculdades da alma e a maneira pela qual o intelecto agente desborda nela a luz para que se produzam nela os primeiros inteligíveis; da vontade e da escolha; depois do primeiro chefe e da forma como se dá a revelação; depois dos chefes que devem sucedê-lo se for necessário em determinado momento; depois a cidade virtuosa, seus habitantes, da felicidade à qual atingem as suas almas; das cidades que lhes são contrárias, do destino de suas almas (dos seus habitantes) depois da morte, infelicidade para uns, nada para outros; depois das nações virtuosas e das nações que lhes são contrárias.[174]

Esse conhecimento ocorre em três formas: o sábio ou o filósofo que conhece pela demonstração (lógica) ou pelo seu entendimento interior, passando seu conhecimento por meio de símbolos que o representam; os seguidores dele que confiam e aceitam seu julgamento; os outros cidadãos que conforme o seu nível, conhecem coisas por comparação e que são organizados pelo chefe.

Assim, todo cidadão da cidade virtuosa deverá conhecer as noções comuns sobre o mundo, o homem e a vida política. Entretanto, haverá uma diferença

---

[172] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 90.
[173] Capítulo XXVIII.
[174] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 109.

em relação a esse conhecimento, e, ainda, com sua respectiva parcela de perfeição ou felicidade, de acordo com seu merecimento.

O chefe da cidade organizará o preparo dos cidadãos, designando-lhes deveres especiais e obrigações, assim como dirigi-los se ocorrer uma guerra. A atividade do dirigente será por persuasão ou de forma compulsória, a fim de desenvolver em cada um as virtudes de que é capaz, além de ser seguida a ordem hierárquica dos mesmos, de forma que cada um atinja sua perfeição e que sirva aquele que é seu superior.

Com esses procedimentos a cidade se tornará um todo, com harmonia semelhante à harmonia do cosmos, com a cooperação de todos para chegar à felicidade.

III. 4- A felicidade nas cidades não virtuosas.

Como já foi discutido anteriormente, o pensamento de Alfārābī no *Livro das opiniões dos habitantes da Cidade Virtuosa* está ligado com a necessidade do conhecimento da verdadeira felicidade, pois existe outra que se supõe ser felicidade sem o ser. A primeira é aquela que é procurada por si mesma e não com a finalidade de obter algo mais por intermédio dela, de fato, todas as outras coisas são buscadas com a finalidade de obtê-la, e quando é obtida, a busca termina, e ela vai ser desfrutada na próxima vida, a qual é eterna, e é chamada a felicidade última. Entretanto alguns supõem que a prosperidade, os prazeres do corpo, a honra, entre outras coisas é que representam a felicidade, assim como tudo aquilo que é ligado ao bem estar mundano.

Alfārābī descreve, então, as várias formas de cidades não virtuosas e que nos levam a concluir que ele as considerava formas degeneradas da verdadeira cidade, que é aquela que ajuda o homem nas suas ações virtuosas e no modo como vive na sua comunidade, sendo orientado por um governante qualificado.

Essa descrição é feita em detalhes em alguns capítulos[175], pois esse tipo de cidade era contrário àquilo que entendemos ser o projeto construtivo de um filósofo muçulmano do seu tempo.

A associação política dessas cidades tinha como finalidade em alguns casos, o prazer e a realização puramente física, desconhecendo, portanto, tudo que levava à verdadeira felicidade e que foi discutido nos capítulos anteriores e já mencionado.

Depois de descrever a cidade virtuosa em todos os seus aspectos, seus fins, as qualidades do chefe e suas atribuições, segue sua apresentação das várias cidades contrárias à cidade virtuosa, com várias diferenças com aquela que ele considera o exemplo para conduzir o homem ao seu fim verdadeiro.

De acordo com Alfārābī, existem basicamente quatro tipos de cidades não virtuosas; o primeiro é a ignorante, que é aquela cujos habitantes nunca conheceram a verdadeira felicidade nem sequer a imaginaram, e se alguém lhes falasse dela não teriam conseguido compreender, pois o que era importante para eles eram os bens, as riquezas, o corpo belo, a popularidade, enfim, as aparências.

[175] ALFĀRĀBĪ *op., cit.* capítulos: XXIX, XXXII, XXXIV, XXXVII.

> Os atos dos habitantes das cidades não virtuosas, sendo maus os fazem adquirir más disposições psíquicas. Da mesma forma que os atos da arte da escrita, quando são maus e contrários à natureza da arte de escrever, dão ao homem uma escrita má, de qualidade inferior e imperfeita, e que, quanto mais esses atos se repetem, mais sua arte se torna imperfeita, da mesma forma que os atos maus das outras cidades não virtuosas, dão às almas de seus habitantes, disposições más e imperfeitas, e quanto mais cada um persevera nesses atos, mais sua disposição psíquica aumenta em imperfeição. Suas almas se tornam então doentes. É por isso que eles encontram prazer nas disposições adquiridas por tais atos. Da mesma forma que as pessoas com o corpo doente, como aqueles febris, que por causa da corrupção de seu temperamento, encontram prazer e gosto naquilo que não seria natural procurar, sofrendo pelas coisas naturalmente agradáveis, e não encontrando nenhum prazer nas coisas doces, da mesma forma as pessoas com a alma doente, pela corrupção de sua imaginação provocada pela vontade e pelo hábito, e que encontram prazer nas disposições e ações más, sofrendo com as coisas belas e virtuosas e nem imaginando que elas existam.[176]

O conjunto de tudo isso seria a felicidade para os homens dessa cidade e seus contrários como a pobreza, os males corporais, a falta de gozo dos prazeres, a impossibilidade de satisfazer suas paixões, a infelicidade.

O segundo tipo de cidade não virtuosa é a cidade imoral, aquela que tem as mesmas idéias que a cidade virtuosa, assim conhece a felicidade, crê em Deus, nos segundos existentes, no intelecto agente, e em tudo que acredita a cidade virtuosa, porém suas ações são as mesmas da cidade ignorante.

O terceiro tipo de cidade não virtuosa é o da cidade volúvel, a qual tinha de início as mesmas idéias e atos da cidade virtuosa, mas como ela recebeu outras opiniões, suas ações e crenças tornaram-se diferentes.

O quarto tipo é o da cidade extraviada, que é aquela que supõe a felicidade depois dessa vida, mas modificando a realidade dessa felicidade. Ela crê em Deus, nos segundos existentes, no intelecto agente, mas segundo concepções falsas, pois se baseiam em representações e semelhanças. O chefe é um falso profeta, que utiliza o engano, a falsificação e a sedução.

[176] ALFĀRĀBĪ *op., cit.,* p. 104.

A cidade ignorante que é a primeira apresentada pelo filósofo, pode ser analisada em algumas de suas manifestações, assim, conforme os seus fins, ela pode ser do seguinte modo:

-a da necessidade, sendo aquela em que seus membros se limitam a desejar a satisfação das necessidades do grau inferior como comer, beber, vestir, morar e ter desejos sexuais;

-a cidade da ignomínia é aquela cujos habitantes valorizam a acumulação de bens de qualquer forma como um fim em si;

-a cidade abjeta e mesquinha, sendo aquela em que os habitantes estão comprometidos somente na busca dos prazeres da comida, bebida e sexo, mas não pela sobrevivência e sim pelo prazer em si;

-a cidade da honra, na qual os habitantes querem ser admirados e honrados e não somente por seus compatriotas, mas por todo o mundo;

-a cidade da dominação na qual os habitantes fazem conquistas, pela conquista e pela vitória, e pelos prazeres que as acompanham;

-a cidade democrática, entendida como aquela na qual cada um tem a liberdade para fazer o que quiser e sem qualquer freio às suas paixões.[177]

> Os reis dessas cidades se opõem a aqueles das cidades virtuosas, e assim é com todos os seus habitantes. A administração dessas cidades também têm a finalidade de satisfazer suas inclinações e desejos. Os reis das cidades virtuosas que se sucedem através dos tempos, são como uma só alma e todos como um único rei que se perpetua indefinidamente.[178]

No capítulo seguinte o filósofo inicia uma descrição dos habitantes das cidades mencionadas acima e segue dizendo que as almas dos homens das cidades ignorantes que foram incapazes de apreender os primeiros inteligíveis, terão as almas imperfeitas, pois essas necessariamente precisam da matéria para subsistir, assim, terminarão como os animais selvagens desintegrando-se com o corpo e eventualmente dissolvendo-se nos quatro elementos.

---

[177] ALFĀRĀBĪ demonstra sua preocupação em deixar bem claro todos os detalhes dos vários tipos de associações políticas desviadas dos princípios virtuosos e faz uma ampla descrição em sua obra *al-siyāsāt al-madaniyyat* que é uma consideração sobre a vida política e a classificação dos regimes políticos, discutindo o mesmo tema da *Cidade Virtuosa* em termos similares. Cf. in LERNER, RALPH e MAHDI, MUHSIN. *Medieval Political Philosophy*. Canada*:* ed. Collier-Macmillan Limited, p. 31.

[178] ALFĀRĀBĪ *op., cit*., p. 98.

As almas dos habitantes da cidade imoral sofrem indefinidamente, pois tiveram a opção da escolha e afastaram o bem e a virtude que conheciam, optando pela infelicidade após a morte, pois só quando a parte racional da alma se separa da percepção dos sentidos é que ela conhecerá o dano irreparável causado.

No caso da cidade volúvel e da cidade extraviada os seus habitantes serão condenados a não existência depois da morte, não recebendo nem castigo, nem prêmio.

> Aquele que falsificou as idéias afastando-as, assim da felicidade, será só ele infeliz, enquanto os outros perecerão e se decomporão igualmente como os habitantes da cidade ignorante. E sucederá o mesmo para todo indivíduo que se afasta da felicidade inadvertidamente ou por erro.[179]

Ao final do capítulo XXXII, depois de ter apresentado todos os aspectos do que sucede aos habitantes das cidades não virtuosas, Alfārābī chama nossa atenção para o homem virtuoso que vive por circunstâncias que independem de sua vontade, sob o governo de um tirano ou de um rei não virtuoso, e sua condição será a de um exilado que vive forçado em uma das cidades não virtuosas.

Podemos até supor que ele está se referindo ao filósofo que vai morar num lugar ao qual ele não pertence. O próprio Alfārābī nos últimos anos de sua vida, teve que buscar refúgio em Damasco onde permaneceu até que novos conflitos políticos o encaminharam para o Egito, ficando aproximadamente nessa cidade por três anos.

> Assim como, os habitantes da cidade virtuosa perseguidos ou forçados a fazer os atos da cidade ignorante, nós diremos que aquele que é obrigado a fazer algo e que sofre por aquilo que fez, não adquire por sua persistência em agir sob a força dessa coação, uma disposição psíquica contrária às disposições virtuosas, o que perturbaria sua situação e o reduziria ao nível dos habitantes das cidades imorais. É por isso, que os atos que ele foi obrigado a cumprir não lhe causam nenhum prejuízo. Portanto, isso acontecerá ao homem virtuoso, desde que ele tenha sido dominado por um habitante das cidades opostas à cidade virtuosa e constrangido a freqüentar a morada dos seus oponentes.[180]

[179] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 106
[180] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 107

III. 5- A justiça e a humildade.

No capítulo XXXV[181], Alfārābī ressalta uma visão errada da justiça e da ordem divinas, como a guerra permanente na natureza e no mundo dos homens, o que é um indício de uma visão utilitária da justiça, contrariando a verdadeira filosofia.

A natureza da verdadeira felicidade é oposta à felicidade esperada por aqueles que cultuam o poder e a violência, justificados pela 'justiça natural'. A justiça deve ser um bem em si mesmo e não como um meio para a justificação do poder e da tirania. O filósofo por algumas vezes enfatiza a expressão: "Foi dito..." [182] querendo mostrar que não é a sua opinião, e sim uma visão corrupta dos antigos.

> Eles disseram: Quanto a isso, além do que chamamos justiça, como a venda e compra, a restituição de depósitos, o fato de não se irritar, de não oprimir, etc., aquele que a pratica o faz, sobretudo, por medo, fraqueza ou uma necessidade exterior.[183]

Decorre, então, a guerra permanente como essência da vida e não mais as características da cidade virtuosa, como, a ordem hierárquica, a justiça e a paz. Todos os valores morais da cidade virtuosa são substituídos por seus contrários.

> Também vemos coisas acontecerem sem ordem, a hierarquia dos existentes não é observada, decorrendo acidentes a todos os existentes que nós vemos, sem que eles tenham merecido, não tendo mais eles mesmos existência própria. Isso e outras coisas semelhantes surgem nos existentes que nós vemos e conhecemos. Também alguns disseram que isso é a natureza inata das coisas. As ações que os corpos físicos cumprem por sua natureza, são aquelas mesmas que os animais livres, graças à sua escolha e à sua vontade, e os (animais) racionais, graças ao seu raciocínio. Eles julgam, então, que as cidades devem se combater e disputar, não apresentar nenhuma hierarquia, nem ordem, nem mérito próprio a um indivíduo com a exclusão do outro por motivo de uma dignidade ou outro motivo; que todo homem deve tomar todo bem e combater o outro para lhe tomar todo bem que

[181] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 117.
[182] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 117 e 118.
[183] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p 118.

> lhe será útil e que o homem que tiver vencido tudo isso que se lhe opõe, será mais feliz.[184]

Logo, a guerra se torna o propósito da cidade ignorante e a justiça natural seria uma concepção errônea dos verdadeiros fins do homem, da virtude e da felicidade. As condições que prevalecem na natureza são tomadas como regras universais, as quais são consideradas pelos homens consciente e voluntariamente, como seguidas na sua vida moral, assim como nas relações entre cidades ou nações. O poder e seu reconhecimento conquistados pela guerra são os únicos valores que o homem almeja

Dando continuidade à leitura do capítulo;

> Dessas idéias decorrem nas cidades muitas outras idéias das cidades ignorantes. Assim, alguns crêem que não existe entre eles, nem relação, nem união, natural ou voluntário, que cada homem deve diminuir o outro, que cada um deve provocar o outro, que dois indivíduos não podem se unir a não ser por necessidade e se entender somente por interesse, que no caso de uma união existirá sempre um vencedor e um vencido. Se um fato exterior os obriga a se unir e a se entender, isso ocorrera somente pelo tempo que for necessário e esse fato exterior os sujeitará. Então, se o fato exterior desaparece, eles se disputarão e se separarão: esse é o mal leonino que atinge as idéias dos homens. Alguns, ainda, constatam que o homem isolado não pode prover todas as suas necessidades, tendo que recorrer à ajuda e a colaboradores dos quais cada um se encarregara de fornecer um desses bens, alguns optaram pela associação,[185]

Entretanto, essa associação é realizada pela força, subjugando um ou grupos de indivíduos para atender suas necessidades e que serão usados como instrumentos conforme a sua vontade. Continua o segundo mestre sua descrição de todos os aspectos pelo qual pode se formar essa união, mencionando por várias vezes a expressão, uns pensam, outros pensam, para caracterizar claramente que essa não é a sua opinião, mas dos habitantes das cidades desviadas.

Ainda no capítulo XXXV[186], Alfārābī inicia uma discussão sobre o que seria a justiça natural, deixando claro que ele não aprovava tais idéias.

> Disseram: quando diversos grupos se distinguem uns dos outros por esses laços, que seja uma tribo de outra tribo, uma cidade de outra

[184] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p.114.
[185] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p.114.
[186] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p.117.

> cidade, aliados de outros aliados, uma nação de outra nação, eles se distinguirão da mesma maneira que todo indivíduo em relação a outro, pois não há diferença entre a distinção de um indivíduo para outro e essa de um grupo para outro. Eles devem então se combater e se disputar. O objeto da luta será a segurança, a dignidade, a riqueza, os prazeres e todos os meios para alcançar esses fins. Cada agrupamento deverá saquear o outro dos seus bens em questão e deles se apropriar. [...] Isso é inato tanto em cada indivíduo como em cada agrupamento, e decorre da natureza dos seres naturais. Ora o que é inato é justo.[187]

Na sequência afirma que é o que disseram alguns, que esses são comportamentos inatos pela natureza e o que está em primeiro lugar é a busca da justiça, e a justiça é a vitória, isto é o fato de dominar aquele que se apresenta e esse será vencido seja na sua integridade física, seja permanecendo escravizado ao vencedor. Assim, a justiça consistirá na luta.

> A submissão do vencido pelo vencedor é também justa e o fato pelo qual ele realiza aquilo que lhe é mais útil, é igualmente justo. Tudo isso é a justiça natural e é a virtude, e esses atos são atos virtuosos.[188]

No caso de cidades pacíficas, existem aqueles homens treinados para a guerra, mas como arma de defesa e também, um grupo de homens de ação que são um tipo semelhante a um diplomata, o qual busca a paz pelo diálogo. A defesa nessas cidades é feita não por vontade, mas porque um agente exterior deve ser combatido. Essa cidade nos parece ser a mais favorecida pela opinião do autor da cidade virtuosa.

Continua o segundo mestre sua descrição de todos os aspectos pelo qual pode se formar essa união, mencionando por várias vezes a expressão, uns pensam, outros pensam, para caracterizar claramente que essa não é a sua opinião, mas dos habitantes das cidades desviadas.

Em seguida o filósofo passa a questionar todos os aspectos da humildade e inicia o capítulo XXXVI [189] dizendo;

> Humildade é reconhecer que uma divindade governa o universo e a dizer que os existentes espirituais governam e presidem a todos os atos, é também a prática da glorificação do deus, as orações, os cantos e as santificações; se o homem cumpre essas práticas e abandona vários bens desejados nessa vida, e se ele persevera nessa via, ele será

[187] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 117.
[188] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p. 117.
[189] ALFĀRĀBĪ *op., cit.*, p.119.

> recompensado por bens imensos aos quais ele chegará depois de sua morte. Se por outro lado ele não se vincular a nenhuma dessas práticas e apoderar-se de bens durante a sua existência, ele será punido após a sua morte por males imensos que o afligirão pela eternidade.[190]

Entretanto, a verdadeira piedade significa ter a visão correta do existente primeiro, daquilo que a ele devemos e da recompensa ou punição depois da morte, pois a humildade ou piedade deve ser procurada por si e não para conseguir algum benefício por meio dela.

No caso daquele que por piedade genuína pratica as coisas descritas no inicio do capítulo, ele será olhado por todos estando no erro e na ilusão, infeliz, insensato, não reconhecendo o próprio valor, aviltado e objeto de censuras. Mas, mesmo assim continuarão a lhe dar sinais de estima, porém com a intenção de aproveitar dos bens terrenos a que ele renunciará. Isso, continua Al-Fārābī, são visões desorientadas dos habitantes das cidades extraviadas.

Discutindo a humildade, novamente, Al-Fārābī nos passa opiniões que não são as dele, considerando que essas crenças são truques religiosos esperando que uma divindade realize as aspirações duvidosas.

> Tudo isso dizemos, não são mais do que procedimentos astuciosos e artifícios dirigidos contra um grupo em benefício de outro. São as artimanhas e as ciladas que utiliza aquele que é incapaz de disputar os bens pela luta e ação às claras; ciladas que prepara aquele que não é capaz de tomá-los abertamente e lutando com suas próprias mãos e suas armas sem simulação nem ajuda, a fim de levar o outro a abandonar pelo medo tudo ou parte de seus bens, para que outros se apoderem, aqueles precisamente incapazes de obtê-los abertamente ou de tomá-los.[191]

---

[190] ALFĀRĀBĪ *op., cit*., p.119. Nesta passagem Alfārābī usa o termo 'deus' de forma diferente daquela usada ao discorrer sobre o chefe da cidade virtuosa, e nos parece que ele fala de uma divindade, pois está se referindo ao chefe ignorante e injusto, e também a expressão 'prêmio ou recompensa após a morte' para chamar a nossa atenção que isso esta sendo dito num sentido diferente daquele do filósofo, que usa o aperfeiçoamento de suas potencialidades ou faculdades da alma, chegando a tal grau que não precisa mais do corpo para a sobrevivência da alma, e esse é o futuro do filósofo que dispensa tudo que é relacionado com a matéria, alcançando assim a perpétua felicidade espiritual, tal como afirma nesta outra passagem: Deus o grande e o majestoso lhe revelará por meio da inteligência agente a revelação. Pois o que procede de Deus sobre a inteligência agente, procederá dessa para o intelecto paciente que se torna inteligência adquirida e depois procederá sobre a sua faculdade imaginativa. [...] Por isso o homem se torna um filósofo sábio perfeitamente inteligente; [...] e um profeta que anunciará o futuro e os acontecimentos particulares. p. 92.

[191] ALFĀRĀBĪ *op., cit*., p. 119.

As práticas religiosas neste contexto, então, são consideradas meros instrumentos para conseguir derrotar seu oponente com finalidades de ganho de alguma espécie. A desaprovação do filósofo a tais atos e a quem os pratica é clara;

> Pensarão bem dele e terão confiança nele. Não se desconfiará dele e não se precaverão contra ele nem suspeitarão, mas ao contrário ele esconderá suas intenções e sua conduta será qualificada de divina. Ele terá assim o aspecto e a aparência daquele que não procura bens para si mesmo e isso será motivo para honrá-lo, glorificá-lo e esperar dele todos os bens; todas as almas lhe serão submissas, o amarão e não o criticarão se ele procede segundo sua paixão em todas as coisas; mais ainda, todo o mundo achará boas as suas más ações.[192]

Esse ritual piedoso é, no entanto, uma máscara, pois sua vitória se deve ao engano e às aparências. Seria talvez a denuncia dos maus governantes que o filósofo está reportando, pois o filósofo governante virtuoso é aquele que procura a paz e a harmonia que levam ao progresso e ao conhecimento do verdadeiro fim do homem que só ele conhece.

No capítulo XXXVII [193] Al-Fārābī retorna à apresentação do destino dos habitantes das cidades que não seguiram os princípios das virtudes e continua discutindo as suas opiniões sobre aqueles que fogem do verdadeiro destino do homem, chegando ao encerramento da obra. Descreve, assim, entre outras as falsas conclusões dos que dizem que a existência terrena não é natural, a união do corpo e da alma também não é natural e a última perfeição requer que a alma esteja separada do corpo. Fala dos vários tipos de destino que essas pessoas receberão discutindo também opiniões dos antigos filósofos dizendo:

> As idéias dos antigos que citamos são perversas e elas deram nascimento a várias seitas nas cidades desviadas. [...] Essas opiniões e outras que são semelhantes destruíram a sabedoria, eles tem no espírito coisas impossíveis e que são consideradas verdadeiras. Elas tornam possíveis substancialmente existências opostas e indefinidas nas suas substâncias e acidentes. Essas opiniões não vêem nada absolutamente impossível.[194]

[192] ALFĀRĀBĪ *op., cit*., p. 119.
[193] ALFĀRĀBĪ *op., cit*., p. 123.
[194] ALFĀRĀBĪ *op., cit*. p. 127.

Conclusão

Ao chegarmos ao final desate trabalho, destacamos que havíamos como objetivo apresentar os dados mais relevantes da vida de Alfārābī e em seguida, analisar o conceito de felicidade e como ele direciona seu pensamento para o cidadão na cidade virtuosa. Nesse sentido, esperamos ter atingido nossa meta. Ao estudarmos a proposta de Alfārābī na obra *O livro das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa* (*Kitāb'ārā' almadīnah alfāḍ́ilah),* observamos que o percurso proposto por ele demonstra uma coerência e unidade de pensamento tornando claro todo o trajeto indicado para completar a destinação do homem.

A fim de evidenciar a dimensão de seu pensamento seguimos o segundo mestre, acompanhando o desenvolvimento da sua obra, a qual revelou a preocupação constante em passar aos seus leitores a compreensão do universo, do ser humano e do lugar que ele ocupa. É importante notar que a preocupação de Alfārābī não se limita somente a uma determinada comunidade, mas sim, quando menciona as nações, refere-se à humanidade num sentido universal. Assim como suas obras foram o ponto de partida para numerosos estudantes da Andalusia, entre eles Ibn Bājja e Averróis na sua juventude, acreditamos que o legado do seu pensamento pode em nossos dias influenciar nossa cultura ao privilegiar a educação tanto do governante, que deve ser o exemplo, como do cidadão, conduzindo-os a uma perfeição cujo resultado é a felicidade pessoal e coletiva.

Consideramos relevante o estudo dessa área, pela possibilidade de colaborar, no desenvolvimento da pesquisa dos filósofos árabes, incentivando a procura desse conhecimento no Brasil, o que foi uma das razões da minha escolha em pesquisar esse tema. O pensamento de Alfārābī, de inegável importância desde o período medieval até nossos dias, levou-nos a esta análise que nos aproximou de suas idéias. Contamos ter conseguido mostrar, ainda que modestamente, o seu projeto de transformação da sociedade humana, e apesar de que não tenhamos tido tempo suficiente para dedicar a esse estudo, pois a obra do segundo mestre abarca praticamente todos os campos do conhecimento e mereceria um trabalho de pesquisa mais minucioso e demorado.

Para chegar ao seu objetivo ele enfatizou tanto a necessidade da aquisição dos saberes pela faculdade racional ou pelo intelecto teórico que permite o

entendimento, como pelo intelecto prático, ou da ação humana, para assegurar uma vida política compatível com a realização do destino do homem no regime social perfeito, o que lhe possibilita alcançar a perfeição e, consequentemente, a felicidade.

O conhecimento metafísico tornou-se a base para chegar à formação dessa consciência política que conduz o homem à perfeição, pois a finalidade da vida terrena e eterna é atingir a felicidade que resulta da busca do homem pela virtude e perfeição supremas. Nesse sentido, para uma melhor compreensão do pensamento de Alfārābī, nos esforçamos em mostrar que essa perfeição só poderá ser alcançada, no seio de uma sociedade que reflita o equilíbrio da cidade virtuosa, seja no conhecimento teórico seja no prático.

Para isso, ainda, salientamos a importância das reflexões do filósofo, sobre a relação entre o conhecimento por um lado e, por outro, a prática na vida humana desse conhecimento, pois ele conduz ao melhor modo de vida ou à excelência na ordem política, o que também deve ser uma escolha do homem, como discutimos anteriormente. Dessa forma, o modo de vida que deve ser desejado é aquele que torna o homem feliz, ou seja, a escolha justificada pela razão, e em conformidade com o que se encontra no conhecimento dos existentes divinos, não sendo, portanto uma escolha arbitrária a perfeição do homem.

Outro aspecto que achamos de interesse é, como vimos em vários capítulos, a importância do chefe supremo que dirige a cidade e seus habitantes, levando-nos a refletir sobre a atualidade do tema dessa obra, pois evidentemente a nação que não tem um excelente dirigente, está destinada a perecer, como ele afirma no caso das cidades desviadas e sem direção, levando-nos ainda a considerar que todo cidadão é um homem que busca sua realização em qualquer tempo ou lugar na história da humanidade.

Reconhecemos que muito nos falta para alcançar toda profundidade do pensamento desse filósofo, mas esperamos, com a graça de Deus, chegar até a nossa meta.

Bibliografia

Obra Principal:

AL-FĀRĀBĪ, *Idées des habitants de la cité vertueuse*, Beyrouth: Traduit de l'arabe par Karam, Y. Chlala, J. Jaussen, A. Collection Unesco, 1986.

_____*Traité des opinions des habitants de la cite idéale*. Trad. Sabri. T. Paris: J. Vrin, 1990.

_____*La Ciudad Ideal.* Trad. Manoel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 1985.

_____ *On The Perfect State.* Translation and Commentary by Richard Walzer. USA: Oxford University Press, 1985.

Outras obras de Alfārābī

_____*The political writings*. Translated by Charles E. Butterworth, Cornell University Press, 2001.

_____*Philosophy of Plato and Aristotle*. Translated byMuhsin Madhi. New York: The Free Press of Glencoe,1962 .

_____*La Philosophie de Platon.* Traduzido do árabe e anotado por Olivier Sedeyn et Nassim Lévy. Paris: Allia, 2002.

_____*De l'obtention du bonheur*. Traduzido do árabe e anotado por Olivier Sedeyn et Nassim Lévy. Paris: Allia, 2005.

_____ *The Political Writings*. Charles E. Butterworth. London: Cornell University Press, 2004.

_____*L'Épître sur l'intellect*. Traduzido do árabe por Hamzah, D. Paris: L'Harmattan, 2001.

_____*El camino de la felicidad*. (Kitab al - tanbīh ala-sabīl al- sa'āda). Trad. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Obras de Apoio:

ADAMSON, P. TAYLOR, R *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Edimburg: Cambridge University Press, 2005.

AL-JABRI, A.M.*Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

ARISTÓTELES, *A política*. Trad. de Ferreira, R. L. São Paulo: Ed.Martins Fontes, 2000.

_____ *Ética a Nicômaco*. Trad. De Vallandro, L. e Bornhein, G. da versão inglesa de Ross, W. D. W. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ATTIE Fº, M.*Falsafa – A Filosofia entre os árabes,* São Paulo: Palas Athenas, 2002.

_____ *O Intelecto em Ibn Sīnā*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

_____ *Os Sentidos Internos Em Ibn Sīnā,* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

BADAWI,ᶜA.*Histoire de la philosophie en Islam*.Paris: Vrin, 1972.

CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.

DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

_____ *A filosofia medieval*. Trad. Magalhães, L.Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1989.

FAKHRY, M. *A History of Islamic Philosophy*. N.Y: Columbia University Press, 1983.

_____ *Alfarabi Founder of Islamic Neoplatonism*. England: Oxford, 2002.

GILSON, E. *La philosophie au Moyen Age*. Paris: Payot, 1944.

_____ *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Brandão. E. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

GUERRERO, R, Rafael.*El Camino de la felicidad*. Madrid: Ed. Trotta, 2002.

HERNÁNDEZ, C. M.*História del pensamiento en el mundo islâmico*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, Vol. I, II e III.

HOURANI, A.*Uma História Dos Povos Árabes*. São Paulo: Ed. Cia Das Letras, 1991.

ISKANDAR, I. J. *AVICENA a origem e o retorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

LEAMAN, O.*An Introduction to Classical Islanic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MAHDI, M. S. *Alfarabi and the foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

MARENBON, J. *Medieval Philosophy*. Routledge.London. 1998.

NASCIMENTO,C. A. *O que é a Filosofia Medieval*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982.

_____ *Para ler Galileu Galilei.* São Paulo: EDUC, 2003.

PLATÃO, *A República*, Trad. Pereira, M. H.R. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

POPKIN, H. R.,*The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1999.

ROSENTHAL, I. J. E.*Political Thought in Medieval Islam. An Introdutory Outline*. England: Cambridge University Press. 1968.

STRAUSS, L. *History of Political Philosophy*. Contributor Cropsey Joseph, Publisher Rand Mc. Nally. Chicago.1963.

THÉRÊSE**,** A. D.*Philosophy in Islam, in The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.

VALLAT, P. *Farabi et l'École d'Alexandrie*, Paris: Vrin, 2004.