

A CIDADE VIRTUOSA

Alfarabi

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

A CIDADE VIRTUOSA

Alfarabi

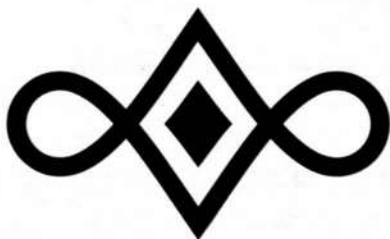


ALFARABI

A CIDADE VIRTUOSA

Alfarabi

Tradução do árabe, introdução, notas e glossário
de Catarina Belo



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Reservados todos os direitos de harmonia com a lei.

Edição da
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Avenida de Berna | Lisboa
2018

Depósito Legal N.º 437826/18
ISBN: 978-972-31-1605-2

INTRODUÇÃO

1. Vida e obras de Alfarabi

Alfarabi, de nome completo Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarkhān al-Fārābī, nasceu cerca de 870 d. C., possivelmente numa família originária da Transoxânia ou de Khurāsān. Poderia ser de origem turca ou persa, e talvez proviesse de uma família de tradição militar. Viveu em Bagdade a partir do início do século X e estudou com mestres cristãos. Cerca de 942, viajou e viveu no Egipto e na Síria, vindo a falecer em Damasco em 950 d. C. Algumas fontes indicam que trabalhou na corte de Sayf al-Dawla, membro da dinastia Hamdanida que reinou a partir do Norte da Síria no século X. Temos poucos dados confirmados sobre a sua vida, visto que as fontes medievais árabes fornecem informações divergentes.

Alfarabi viveu numa época de grande actividade cultural no Califado Abássida, que tinha a sua capital em Bagdade. A filosofia já se havia desenvolvido a par das outras ciências, impulsionadas pelo movimento de tradução do grego para o árabe durante o qual muitas obras da tradição grega e helenística foram traduzidas, por vezes por intermédio do siríaco, que era a língua franca no

Médio Oriente, aquando das conquistas árabes.¹ No que diz respeito à filosofia, o autor mais importante era Aristóteles. A maior parte da sua obra foi traduzida para árabe, tendo as obras lógicas sido traduzidas já a partir do século VIII, assim como vários comentários às suas obras, nomeadamente os de Alexandre de Afrodísias (fl. c. 200) e de Temístio (século IV). Durante vários séculos, outras obras de ciência e filosofia foram vertidas do grego para o árabe, entre as quais a chamada *Teologia de Aristóteles*, uma obra atribuída a Aristóteles mas que, na realidade, consiste na tradução dos livros IV a VI das *Enéadas* de Plotino.² Deste modo, o neoplatonismo foi introduzido na filosofia árabe e islâmica e influenciou igualmente algumas correntes teológicas, nomeadamente escolas teológicas xiitas.

Não possuímos quaisquer diálogos completos de Platão em tradução árabe, mas existem comentários

¹ Sobre o movimento de tradução do grego para o árabe existem várias obras. Em português, ver Averróis, *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 9-11, e ainda “O neoplatonismo islâmico: continuidade e inovação”, in Catarina Belo, *Existência, Causa, Essência, Estudos sobre Filosofia e Teologia Islâmicas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 171-173.

² Ver tradução portuguesa: Pseudo-Aristóteles, *A Teologia de Aristóteles*, tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, volume XIII, tomo II das *Obras Completas de Aristóteles*, coordenação de António Pedro Mesquita, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

em árabe às obras de Platão, com base nos sumários de Galeno sobre as obras de Platão. Desse modo, a filosofia árabe islâmica apresenta influências de Platão, de Aristóteles, e do neoplatonismo. Algumas obras traduzidas, como por exemplo as de Filópono (m. 570), pertencem à Antiguidade tardia, que também é tida em conta pela filosofia islâmica. Assim, a filosofia medieval islâmica apresenta uma continuidade em relação à filosofia grega anterior, e Alfarabi herda e desenvolve essa tradição. Outras escolas filosóficas da Antiguidade Clássica, tais como o estoicismo e o epicurismo, eram conhecidas através das obras dos comentadores aristotélicos.

Alfarabi não é o primeiro filósofo na tradição árabe e islâmica, tendo sido precedido por al-Kindī (m. c. 870), conhecido por ‘o filósofo dos árabes’, por ter linhagem árabe, e por ter iniciado uma tradição em árabe no domínio da filosofia.³ Al-Kindī compôs obras nos mais variados domínios da filosofia, da ciência e ainda da teologia islâmica. No que diz respeito à filosofia, escreveu obras sobre metafísica, psicologia, respectivamente, nas suas obras *Sobre a filosofia primeira* e *Sobre o intelecto*, que foram ambas inspiradoras de obras posteriores sobre os mesmos temas. Em particular, as suas teorias sobre a metafísica,

³ Tal como afirma Jamil Ibrahim Iskandar, al-Kindī “foi o primeiro filósofo importante genuinamente árabe de descendência, de idioma, de nascimento e muçulmano de religião”, in Jamil Ibrahim Iskandar, *Compreender Al-Fārābī e Avicena*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011, p. 17.

ou filosofia primeira, e o intelecto humano seriam significativas para o desenvolvimento posterior da filosofia medieval islâmica. Escreveu, igualmente, sobre outros temas que seriam importantes na filosofia medieval árabe e islâmica.⁴ Os tradutores das obras gregas para o árabe eram tipicamente cristãos, e al-Kindī trabalhava com um grupo de tradutores, agindo também como intermediário entre aqueles que encomendavam as traduções, que tinham apoio estatal, e os próprios tradutores.

Também Alfarabi estudou com filósofos cristãos que eram aristotélicos. Em particular, julga-se que Alfarabi teve contacto com Yūḥannā ibn Ḥaylān (activo em Bagdade na primeira metade do século X) e Abū Bishr Mattā ibn Yūnus (m. 940), que traduzia e comentava as obras de Aristóteles.⁵ Alguns destes mestres traduziam obras gregas para o árabe, por vezes a partir da versão siríaca, tal como o fazia Abū Bishr Mattā ibn Yūnus. As obras traduzidas abrangiam vários autores do período clássico e helenístico.

Por sua vez, Alfarabi ensinou alguns pensadores cristãos, nomeadamente Yaḥyā ibn 'Adī, que foi um importante pensador no domínio da filosofia e da teologia árabe e cristã.

⁴ Ver Jon McGinnis e David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2007, p. 1.

⁵ Ian Richard Netton, *Al-Fārābī and His School*, London, Routledge, 1992, p. 5.

Devido aos escassos dados sobre a vida de Alfarabi, não podemos saber ao certo a que ramo pertencia dentro do islão, mas há estudiosos que afirmam a possibilidade de Alfarabi ter sido xiita, uma vertente dentro do islão, surgida nas primeiras décadas após a morte de Maomé, que defende que o líder da comunidade islâmica deve ser um membro da família de Maomé, a partir de Fátima, sua filha, através da qual sobrevivem os únicos descendentes de Maomé. Dentro da tradição xiita, contam-se no total doze imãs, o último dos quais, segundo a tradição, se ocultou. Diversos grupos dentro do xiismo aceitam um certo número de imãs – por exemplo, os ismailitas aceitam até ao sétimo imã. No xiismo dos doze imãs, aguarda-se o regresso do décimo segundo imã, um aspecto claramente messiânico deste ramo do xiismo. No que diz respeito a Alfarabi, o facto de ele descrever a sucessão de imãs enquanto líderes perfeitos e dotados de todas as qualidades, sendo cada um desses líderes apelidado de ‘imām’ no original árabe, pode advir de uma pertença a uma comunidade xiita. Na tradição sunita, a sucessão dos califas não está relacionada com a família de Maomé, mas dá-se por escolha da comunidade.⁶ A sua obra principal, porém, não indica claramente uma preferência pelo xiismo, visto que Alfarabi não indica a necessidade de um

⁶ Sobre a questão da possível pertença ao xiismo por parte de Alfarabi, ver Rafael Ramón Guerrero, “El compromiso político de al-Farabi, ¿fue un filósofo ši‘i?”, in *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), 1985, pp. 463-477.

laço familiar entre os primeiros líderes da cidade virtuosa. Contudo, algumas das características que atribui aos seus líderes, nomeadamente o enfoque na sua personalidade e nas suas qualidades físicas e mentais, poderiam indiciar uma tendência para o xiismo.

A filosofia, que recebeu tratamento original em árabe por al-Kindī, foi desenvolvida no mesmo sentido por Alfarabi. Dada a matriz grega da sua origem, a filosofia medieval árabe e islâmica tem uma base grega e helenística, e desenvolve essa tradição. A essa base grega e helenística, que se desenvolvera durante vários séculos – na realidade, mais de um milénio aquando do nascimento do islão – juntam-se a religião e a teologia islâmicas. Alfarabi, seguindo os passos de al-Kindī, cria uma síntese entre a filosofia grega e helenística e a religião e a teologia islâmicas. Essa síntese de Alfarabi tornam-se o primeiro sistema filosófico da filosofia medieval árabe islâmica e teria um impacto determinante em toda a filosofia islâmica que se desenvolveu posteriormente. No que diz respeito à sua filosofia e ao seu sistema filosófico, Alfarabi integra elementos aristotélicos e neoplatónicos. Alfarabi não parece ter-se apercebido de que a *Teologia de Aristóteles* não era uma obra de Aristóteles. Apesar de não termos traduções das obras de Platão em árabe, Alfarabi poderia ter acesso ao conteúdo dessas obras através dos sumários de Galeno. Alfarabi segue a tradição helenística, já adoptada por Porfírio (m. c. 309), que defende a harmonia entre a filosofia de Platão e a filosofia de Aristóteles, tendo composto uma obra especificamente dedicada a esse tema.

No que diz respeito aos temas islâmicos, Alfarabi parece ter sido influenciado pela escola mu'tazilita, uma escola teológica islâmica racionalista fundada em meados do século VIII que enfatizava a unicidade e a justiça divinas, a par de outros princípios fundamentais de teologia. Segundo esses princípios, Deus era considerado absolutamente único e não partilhava a sua natureza com nada. Os seus atributos não eram considerados entidades separadas da essência divina, mas unos com Deus. A justiça divina implicava que Deus não punia os seres humanos injustamente, pelo que os seres humanos teriam livre arbítrio e liberdade de escolha. Os mu'tazilitas também defendiam que Deus cumpria as suas promessas e ameaças relativas ao além, e ainda que se devia defender a prática do bem e proibir o mal. Acreditavam que o pecador se encontrava num estado intermédio entre o bem e o mal, e ainda que o Alcorão era a palavra criada de Deus, e não algo eterno (porque supor algo eterno seria colocá-lo ao nível de Deus).

Em *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa (Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila)*, Alfarabi defende claramente a unidade e a unicidade divinas, no início desta obra, que trata da primeira causa. A unidade de Deus significa que existe apenas um Deus e a unicidade de Deus significa que não há qualquer multiplicidade em Deus. Noutras obras, Alfarabi defende a liberdade de escolha humana, uma posição que não se encontraria mais

tarde em Avicena e Averróis.⁷ Estas posições parecem indicar a influência da escola teológica mu'tazilita, que teve apoio a nível estatal no primeiro quartel do século IX no Califado Abássida.

As obras de Alfarabi abrangem todos os domínios da filosofia e da ciência medievais. Nas ciências, por exemplo, escreveu sobre astronomia, geometria e música (como uma das ciências matemáticas, baseadas no número), e em filosofia escreveu sobre questões relativas ao intelecto, sobre metafísica, física, lógica, ética e política, algumas de cunho próprio e outras sendo comentários a Platão ou a Aristóteles. A tradição dos comentários à obra de Aristóteles, cujo estilo de escrita e concepções filosóficas eram considerados complexos, começa ainda na Antiguidade Clássica, e prolonga-se pela Idade Média, chegando ao período moderno, com os comentários dos mestres conimbricenses e de Suárez. No âmbito da filosofia islâmica medieval, essa tradição atinge um ponto alto com os grandes comentários de Averróis (1126-1198), que chegam a atingir mais de um milhar de páginas nas edições modernas.

Alfarabi escreveu centenas de obras sobre os mais variados temas, não tendo todas sobrevivido. Alfarabi demonstrou originalidade ao tratar os vários ramos da filosofia, nomeadamente a lógica. Em termos de influência, as ideias de Alfarabi sobre a metafísica e a teoria do

⁷ Ver Catarina Belo, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007.

conhecimento (nomeadamente, sobre o intelecto), sobre a lógica, e sobre política foram as mais influentes. Tal era a importância de Alfarabi, que era considerado pelos seus admiradores do período medieval o 'segundo mestre', após Aristóteles, que era considerado o primeiro mestre em filosofia.

Algumas das obras mais importantes de Alfarabi são *O catálogo das ciências (Iḥṣā' al-'ulūm)*, que foi traduzido para latim ainda na Idade Média, no início do século XII,⁸ o *Livro das letras (Kitāb al-ḥurūf)*, *O grande livro da música (Kitāb al-mūsīqā al-kabīr)*, o *Comentário a De interpretatione de Aristóteles (Sharḥ al-Fārābī li-Kitāb Āristūṭālīs fī al-'ibārah)*, *Sobre o intelecto (Risala fi-l-'aql)*, também traduzido para latim na Idade Média,⁹ o *Livro da concordância entre as opiniões dos sábios o divino Platão e Aristóteles (Kitāb al-jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūṭālīs)*, *Indicação do*

⁸ Ver Richard Walzer, na secção com as notas ao texto, em Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 32.

⁹ Segundo D. H. Salmon, esta obra foi traduzida para latim por Gundissalinus, em Toledo, cerca de 1140, ver Salmon [=Salman], Dominique H., "The mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", in *The New Scholasticism* (Washington) 13, 1939, pp. 245-261, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 321-337, p. 322.

caminho para a felicidade (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*), que foi traduzida para latim no século XIII,¹⁰ a *Obtenção da felicidade* (*Taḥṣīl al-sa'āda*), o *Comentário à Retórica* de Aristóteles (*Kitāb al-khaṭāba*) e no âmbito da filosofia política (que, segundo Alfarabi, no *Catálogo das ciências*, incluía a teologia islâmica, a jurisprudência e o direito islâmicos), temos *Os princípios dos existentes* (*Mabādī' al-mawjūdāt*), também conhecido por *O regime político* (*Al-siyāsa al-madaniyya*), e *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa*, a sua última grande obra.

No que diz respeito a *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa*, as fontes medievais afirmam que esta obra começou a ser escrita em Bagdade em 942 d. C. e foi terminada em Damasco em 943, tendo a redacção final sido concluída em 948, dois anos antes da morte de Alfarabi.¹¹ Apesar de ser difícil fazer uma cronologia das obras de Alfarabi, esta é claramente uma das obras finais de Alfarabi e a suma do seu sistema filosófico.

¹⁰ Ver introdução de Rafael Ramón Guerrero, em Al-Fārābī, *El camino de la felicidad* (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda*), Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 34.

¹¹ Ulrich Rudolph, "Reflections on al-Fārābī's *Mabādī' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*", in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, edited by Peter Adamson Warburg Institute Colloquia 12, edited by Charles Burnett, Jill Kraye and Will Ryan, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore – London, Turin, 2008, p. 2, n. 7.

Apesar de não ser o primeiro filósofo muçulmano a escrever sobre filosofia islâmica, Alfarabi desenvolve uma síntese filosófica que ultrapassa a obra dos seus predecessores. Esse sistema é apresentado eminentemente em *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa*, uma obra que abrange os domínios da astronomia, da física, da metafísica, da biologia, da antropologia filosófica e da política. No que diz respeito à teologia, Alfarabi trata da questão da natureza divina e da sua relação com as criaturas. Trata da formação do mundo através do processo de emanção, um conceito que advém de Plotino. Alfarabi conhecia a obra de Plotino (se bem que tivesse sido confundida com a de Aristóteles) através da chamada *Teologia de Aristóteles*, e aplicou-a à astronomia de Ptolomeu. Assim, na cosmologia de Alfarabi, cada esfera celeste ou planeta, que emanam do primeiro princípio, tem o seu próprio intelecto. Por seu lado, a influência aristotélica é de notar na sua descrição do mundo sublunar, com a ênfase na matéria e na forma, e na relação entre as duas, bem como na distinção entre as quatro causas: formal, final, material e eficiente. Alfarabi trata também dos quatro elementos, enquanto constituindo todos os seres sublunares. Naturalmente, Alfarabi realça o ser humano, que estabelece uma ponte, devido à sua natureza racional, entre o mundo sublunar, que é feito de matéria e dos quatro elementos, e o mundo supralunar, das esferas celestes. Alfarabi escreve sobre as várias faculdades da alma, que considera o princípio da vida, tal como o fora na filosofia grega antiga, e também sobre a parte superior da alma,

o intelecto. Alfarabi descreve a imaginação e o intelecto humanos. Dedicar parte da obra a explicar a profecia, e daí em diante descreve o tipo de cidade ideal, excelente ou virtuosa, e as cidades que se afastam desse ideal. Esta última parte da obra tem um carácter mais político, e indica a influência da filosofia de Platão, com o seu ideal de filósofo-rei, a par de influências islâmicas. Estas últimas são visíveis na caracterização do líder religioso também como profeta, e possuindo todas as características de um líder simultaneamente político e religioso. Como veremos, as ideias que Alfarabi expõe em *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa* seriam extremamente influentes.

2. O impacto da filosofia de Alfarabi na filosofia medieval islâmica, cristã e judaica

A influência de Alfarabi na filosofia medieval foi extremamente importante, na medida em que ele criou um sistema de filosofia que, posteriormente, inspirou vários filósofos na Idade Média. No que diz respeito à sua influência na filosofia islâmica, Alfarabi inspirou Avicena (m. 1037), que defendeu um sistema filosófico muito semelhante ao seu. Por sua vez, a filosofia de Avicena tornou-se extremamente popular e fecunda para o desenvolvimento posterior da filosofia islâmica medieval. Avicena desenvolve e refina o sistema filosófico alfarabiano. Avicena descreve uma estrutura cosmológica

idêntica à de Alfarabi, na qual existe uma hierarquia de intelectos que são gerados a partir do intelecto divino e estão sob o seu domínio. Esses intelectos possuem uma esfera, e, num desenvolvimento baseado em Alfarabi, possuem também alma. Tal como Alfarabi, Avicena considera que o Intelecto Agente, o último dos intelectos emanados a partir do intelecto divino, estabelece uma ponte entre o mundo celeste e o mundo terrestre, através do seu contacto com o intelecto humano, a quem fornece formas, segundo Avicena. São essas formas que permitem o conhecimento, por parte dos seres humanos, dos universais. Avicena analisa o conceito de intelecto humano a partir de Alfarabi, desenvolvendo um esquema pormenorizado das várias faculdades e funções da alma. Avicena herda uma física e uma antropologia filosófica semelhantes às de Alfarabi. Com Alfarabi e Avicena, temos os expoentes mais significativos do neoplatonismo árabe, que se fundia com um aristotelismo herdado da Antiguidade Clássica. Tal como Alfarabi, Avicena inclui temas islâmicos na sua filosofia, como, por exemplo, temas relativos à profecia. O enfoque na questão da profecia deve-se, naturalmente, à influência da religião islâmica, e era uma questão que interessava mais aos filósofos medievais do que aos filósofos antigos.

A este respeito, é importante frisar que, além de haver uma tentativa consciente de harmonizar a filosofia neoplatónica e aristotélica com o legado islâmico, como verificamos que é o caso em Alfarabi, houve alterações no processo de transmissão da filosofia do grego para o árabe. Por exemplo, na sua obra conhecida por *De divinatione*

per somnum, que faz parte de *Parva Naturalia*, a qual consiste em pequenos tratados sobre os sonhos e a adivinhação, Aristóteles explica os sonhos e as visões que se tem nos sonhos como um fenómeno natural. Por seu lado, a versão árabe da mesma obra defende que as premonições, a adivinhação e as visões verídicas relativas ao futuro são enviadas por Deus em sonhos.¹² Esta concepção dos sonhos é essencial para compreender a exposição de Alfarabi sobre a adivinhação, como se pode constatar em *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa*.

No que diz respeito à filosofia política, Alfarabi influenciou Averróis, que também escreveu um comentário à *República* de Platão e que se interessava pela questão da interligação entre política e religião num contexto islâmico. Alfarabi terá sido o modelo de Averróis relativamente à articulação entre a filosofia e a religião dentro da nação islâmica. Tal como Alfarabi, Averróis defenderia que a filosofia descreve a realidade tal como ela é, enquanto a religião a traduz por meios de imagens e metáforas, numa concepção que teria um grande impacto não só na filosofia medieval, mas também na filosofia moderna e contemporânea. A questão do papel da religião na

¹² Para se compreender como se deu esta transformação, ver Rotraud Hansberger, "How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*", in L. Marlow (ed.), *Dreaming across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Ilex Foundation/Center for Hellenic Studies, Washington/Cambridge, Mass., 2008, pp. 50-77.

política já fora tratada por Platão na *República* e nas *Leis*, mas essa relação é descrita com pormenor por Alfarabi, tendo como pano de fundo a nação islâmica.

Alfarabi foi lido por Maimónides (m. 1204), o mais influente filósofo judeu da Idade Média, que naturalmente defendia a unidade divina, e a ideia de Deus enquanto intelecto. Maimónides adoptou várias ideias de Alfarabi relativamente aos intelectos divino e humano, e ao Intelecto Agente, e via em Moisés o modelo do legislador, rei e filósofo que Alfarabi propusera em *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa*.

A adaptação de ideias aristotélicas e neoplatónicas em Alfarabi forma um sistema completo e coerente, e houve aspectos desse sistema que determinaram o rumo e o destino da filosofia islâmica posterior, como vimos, nomeadamente no domínio da metafísica (que incluía a ontologia e a teologia, segundo a definição aristotélica), e no domínio da epistemologia, bem como em astronomia e na antropologia filosófica. Tendo havido grandes admiradores de Alfarabi na Idade Média, tal como Avicena, Averróis e Maimónides, houve também críticos, que eram sobretudo teólogos islâmicos.

O modelo neoplatónico do universo, com a sua metafísica própria, seria abalado pela crítica de al-Ghazzali (m. 1111), um teólogo islâmico que se insurgiu contra as ‘infidelidades’ dos filósofos islâmicos relativamente ao texto do Alcorão, nomeadamente no que diz respeito à criação e à natureza divina, bem como às descrições da vida humana no além.

Al-Ghazzali critica vários aspectos da filosofia de Avicena, tendo-a estudado a fundo durante dois anos, como menciona na sua autobiografia *Al-munqidh min al-dalāl* (*O libertador do erro*), em que narra a sua busca da verdade nas ciências islâmicas. Esses aspectos criticados por al-Ghazzali, porém, são comuns à filosofia de Alfarabi e de Avicena, como por exemplo a crença na eternidade do mundo, aliás partilhada, posteriormente, por Averróis. Segundo al-Ghazzali, a eternidade do mundo não se coaduna com a sua criação por Deus em seis dias, tal como é descrita no Alcorão. Do mesmo modo, o processo de emanção, segundo al-Ghazzali, não corresponde à descrição alcorânica da criação. Esse processo de emanção, em que a criação transborda a partir do intelecto divino, implica uma série de doutrinas, explícitas ou implícitas, acerca da natureza divina, que al-Ghazzali não aceita por as achar incompatíveis com o Alcorão e com as suas descrições de Deus e da criação. Essa crítica está exposta na sua obra *Tahāfut al-falāsifa* (*A incoerência dos filósofos*).

Segundo al-Ghazzali, se o mundo celeste emana de Deus, este não pode verdadeiramente ter uma vontade própria, visto que o processo de emanção, tal como é descrito por Avicena (e por Alfarabi) parece ser inevitável. O processo de emanção começa quando o intelecto divino pensa sobre si mesmo. Esta actividade gera um outro intelecto, que é o primeiro intelecto emanado. A partir desse processo, seguem-se as emanções dos restantes intelectos com as respectivas esferas e mesmo com as respectivas almas, de acordo com Avicena, o que signi-

fica que, segundo estes autores, Júpiter, Marte, Vénus e os restantes planetas possuem, cada qual, um intelecto (e ainda uma alma, segundo Avicena). Al-Ghazzali afirma que a emanação não é um processo voluntário, mas é necessária, e é inclusivamente inevitável do ponto de vista da natureza divina, tal como ela é concebida pelos filósofos. Não é possível afirmar que Deus tem uma vontade, segundo al-Ghazzali, se seguimos o raciocínio dos filósofos (em particular, Alfarabi e Avicena).

Também existem, se seguirmos os filósofos, consequências adversas para outro atributo divino: o poder ou onnipotência. Se Deus não escolhe criar, não é verdadeiramente onnipotente ou agente, como al-Ghazzali ressalva. Segundo o Alcorão, Deus criou o mundo a partir do nada, e Deus antecede o mundo. Se o mundo e Deus existem ao mesmo tempo (visto que a emanação se segue da natureza divina, em particular da generosidade divina), e Deus não precede o mundo, não se pode verdadeiramente falar de Deus enquanto criador e agente, ou como um agente livre. Segundo o esquema da emanação, como se verifica em Avicena e em Alfarabi, Deus produz apenas um efeito, nomeadamente o primeiro intelecto emanado, e todos os outros efeitos se seguem indirectamente desse primeiro processo causal. Esta é outra das limitações impostas a Deus, segundo al-Ghazzali, pelos filósofos.

Além disso, o Alcorão descreve Deus como ouvindo e vendo, mas os filósofos islâmicos negavam que Deus tivesse os atributos da visão e da audição. Seguindo princípios aristotélicos, apenas seres com alma e corpo

(que constitui a sede dos sentidos) poderiam ter visão e audição, enquanto Deus era puro intelecto. Para conhecer tudo e ser onisciente, Deus não precisava de ver e ouvir, ao contrário dos seres humanos. No que diz respeito ao conhecimento, al-Ghazzali afirmou que, segundo os filósofos, Deus não conhece os particulares, mas apenas os universais. Esta crítica advém do facto de Avicena ter afirmado, numa das suas mais importantes obras, que Deus conhece os particulares de um modo universal, o que para al-Ghazzali significa não conhecer os particulares enquanto tal, como afirma em *A incoerência dos filósofos*. Ou seja, Deus não poderia conhecer, por exemplo, pessoas individuais, mas apenas a espécie humana, de um modo geral, visto que, segundo os próprios filósofos, as coisas particulares apenas são apreendidas pelos sentidos, e não pelo intelecto. Este apreende os universais, que são o objecto do conhecimento humano. Contudo, o problema do conhecimento dos particulares mantém-se, segundo al-Ghazzali. Se Deus não conhece os particulares, não pode, por exemplo, julgar indivíduos no dia do Juízo Final, nem pode saber quando o islão começou a ser proclamado. É importante frisar que al-Ghazzali pertencia a uma escola teológica, a ash'arita, fundada posteriormente à escola mu'tazilita e oposta a esta, que teria inspirado Alfarabi. Os ash'aritas defendiam que os atributos divinos eram entidades reais, e defendiam a onipotência divina, independentemente da questão do livre arbítrio. Também favoreciam uma leitura mais literal do Alcorão, que consideravam o discurso eterno de Deus – enquanto

os mu'tazilitas defendiam que o Alcorão era a palavra ou o discurso criado por Deus, e que tinha o estatuto de criatura, o que permitia uma leitura mais metafórica do Alcorão.

A concepção de Deus dos filósofos e a de al-Ghazzali diferem, o que implica concepções diferentes dos atributos divinos, com os filósofos a enfatizarem a sabedoria divina, visto que Deus para eles é acima de tudo intelecto, e al-Ghazzali a enfatizar a vontade divina, e a onnipotência de Deus, ao passo que os filósofos sublinham a sua onisciência.¹³

Assim, a filosofia de Alfarabi, com a sua forma de conceber Deus e a criação, seria extremamente influente, a ponto de definir as linhas mestras de toda a filosofia árabe e islâmica da Idade Média. Alfarabi seria o segundo mestre em relação a Aristóteles, mas o verdadeiro ponto de partida para a filosofia islâmica medieval.

A condenação de al-Ghazzali em relação aos filósofos era uma condenação da filosofia, e determinava a sua exclusão das ciências islâmicas. Na realidade, al-Ghazzali condenava a filosofia, com as suas raízes gregas, enquanto uma ciência herética.

¹³ Relativamente às diferenças entre a concepção ghazzaliana de Deus e a da Averróis, ver Catarina Belo, "Deus na filosofia e na teologia islâmicas: a resposta de Averróis a al-Ghazzali", in Maria Leonor L. O. Xavier (ed.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Sintra, Zéfiro/Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 229-237.

Averróis apercebe-se das ameaças que pairam sobre a filosofia islâmica e procura oferecer resposta às críticas colocadas por al-Ghazzali. Este, na sua obra *A incoerência dos filósofos*, criticara os filósofos relativamente a vinte teses, dezasseis de metafísica e quatro de física. Em relação a três destas teses, al-Ghazzali frisara que os filósofos tinham incorrido em heresia (*kufir*). Eram as seguintes essas três teses: 1) a eternidade do mundo (já presente, como vimos, em Alfarabi, na medida em que se depreendia da sua teoria da emanção), 2) o desconhecimento de Deus dos particulares (visto que Avicena não conseguira demonstrar que Deus conhece os particulares) e ainda 3) a questão da ressurreição do corpo, que os filósofos negavam ou omitiam. Em Alfarabi, nem sequer a imortalidade da alma está assegurada para todos os seres humanos, e em Avicena também não há referência à ressurreição do corpo, que é explicitamente afirmada no Alcorão. A questão do estatuto da existência após a morte fora sempre um problema que os filósofos não conseguiram resolver de forma satisfatória, do ponto de vista dos teólogos ash'aritas.

Averróis procura resolver os problemas colocados pela teoria da emanção, buscando as soluções na filosofia de Aristóteles. Ele apercebia-se de que a descrição de Alfarabi da origem do mundo não se encontrava em Aristóteles. Em vez da emanção, Averróis procura uma explicação filosófica alternativa, identificando o Primeiro Motor de Aristóteles com Deus. Na sua resposta a al-Ghazzali, ponto por ponto, em *A incoerência da incoerência*,

Averróis procura solucionar todas as questões colocadas por al-Ghazzali, de modo a poder justificar a prática da filosofia num contexto islâmico. Averróis afirma que Deus cria tudo num instante, através do movimento que fornece aos seres. Deus não cria apenas um efeito directamente, mas cria todos os efeitos imediatamente. Averróis afirma ainda que Deus não conhece de forma universal ou particular, termos que se aplicam apenas ao conhecimento humano, mas conhece os particulares de modo infinito, devido à sua onipotência. Quanto à descrição do mundo que há-de vir e ao estatuto da alma e do corpo no além, Averróis não oferece muitos pormenores, pese embora estar ciente do problema colocado por al-Ghazzali. Apesar de reagir de forma um tanto negativa a certas posições de Alfarabi, e ainda mais de Avicena, sobretudo no que diz respeito aos aspectos neoplatónicos, Averróis admirou muitos aspectos da filosofia de Alfarabi. Contudo, após a resposta de Averróis a al-Ghazzali, e de aquele dedicar uma obra sua à compatibilização entre o islão e a filosofia, o destino da filosofia islâmica declinou no mundo sunita, enquanto a teologia ash'arita, defendida por al-Ghazzali, se tornou a corrente teológica dominante do islão sunita.

Na Europa medieval, a influência de Alfarabi está patente nas traduções das suas obras para latim (língua em que Alfarabi era conhecido por Avennasar ou Alfarabius), efectuadas já no século XII, e a sua concepção sobre o intelecto e a hierarquia das ciências foi particular-

mente influente.¹⁴ Alfarabi também influenciou a filosofia medieval judaica, tendo as suas obras sido traduzidas para hebraico.

3. Leituras contemporâneas de Alfarabi

A filosofia árabe medieval continuou a ser estudada até ao início do século XVII na Europa, devido à importância de Aristóteles e dos comentários de Averróis sobre as obras de Aristóteles. O interesse pela filosofia islâmica declinou durante dois séculos, até se renovar através de estudos académicos no século XIX. A questão relativa às várias influências presentes na filosofia islâmica era frequentemente debatida, com alguns especialistas a enfatizar os elementos gregos e outros a realçar a herança islâmica, em duas perspectivas diferentes. A relação da filosofia com o islão fora complexa durante a Idade Média, e foi dificultada devido à acusação de infidelidade por parte de al-Ghazzali. Apesar das tentativas de Averróis para reabilitar a filosofia enquanto uma disciplina verdadeiramente islâmica, a filosofia islâmica, de influência grega, nunca recuperou no mundo sunita, se bem que a sua recepção no mundo xiita, incluindo o neoplatonismo de Alfarabi,

¹⁴ Ver Salvador Gómez Nogales, *La política como única ciencia religiosa en Al-Fārābī*, Cuaderno del Seminario de Estudios de Filosofía y Pensamiento Islámicos 1, prólogo de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980, p. 6.

tivesse um destino muito diferente, encontrando-se presente na teologia de várias escolas xiitas, em particular no xiismo ismailita.¹⁵

As interpretações modernas de Alfarabi também referem a relação entre filosofia e religião neste filósofo, e ainda o relativo peso do elemento grego e do elemento islâmico. Um estudioso como Richard Walzer (e mais recentemente Philippe Vallat e Damien Janos) realça as influências gregas em Alfarabi, mas estudos mais recentes mostram o pano de fundo islâmico no qual Alfarabi enquadrava as suas ideias.¹⁶

A relação entre a filosofia, a religião e a política é outro dos temas de destaque em estudos contemporâneos sobre a filosofia de Alfarabi. A questão política foi realçada por Leo Strauss e por outros estudiosos inspirados na sua obra, como Muhsin Mahdi e Charles Butterworth, os quais analisam outros aspectos da filosofia de Alfarabi com referência à questão política.¹⁷ Por outro lado, Strauss

¹⁵ Ver Al-Fârâbi, *La città virtuosa*, a cura di Massimo Campanini. Testo arabe a fronte, Milano, Rizzoli, 2008, introdução de Massimo Campanini, p. 12.

¹⁶ Em “Reflections on al-Fârâbî’s *Mabâdî’ ârâ’ ahl al-madîna al-fâdîla*”, Ulrich Rudolph realça elementos islâmicos, como seja no tratamento dos atributos divinos, da natureza do ser humano e da acção humana, e da natureza da liderança da comunidade islâmica. Rudolph indica, inclusivamente, a semelhança entre a estrutura desta obra e obras medievais de teologia islâmica.

¹⁷ Contudo, um estudioso como Fauzi Najjar afirma que, na obra de Alfarabi, tudo se subordina à filosofia, incluindo a política, apesar

faz uma distinção entre teorias e textos esotéricos (dirigidos a um público restrito) e teorias e textos exotéricos (acessíveis a todos), diferença essa gerada por uma suposta hostilidade à filosofia por parte das autoridades políticas e religiosas durante a Idade Média. Segundo esse princípio, alguns filósofos, como por exemplo Maimônides, teriam ocultado as suas verdadeiras teorias para não ofender as autoridades religiosas do seu tempo e para evitar a perseguição por parte das mesmas. Os estudiosos que privilegiam o aspecto político na filosofia de Alfarabi tendem a realçar a superioridade da filosofia em relação à religião na obra deste autor, vendo em Alfarabi um precursor do Iluminismo europeu.

Na filosofia islâmica, a distinção entre filosofia e religião estaria relacionada com a diferenciação entre o discurso filosófico e o discurso religioso, claramente delineada por Averróis e Alfarabi. Apesar desta distinção, Alfarabi, usando sempre linguagem técnica, escreve claramente para filósofos, sem ocultar as suas verdadeiras teorias. Averróis escreve algumas obras de cariz mais técnico

da importância desta última na obra de Alfarabi; ver Najjar, Fauzi, "Al- Fārābī on Political Science", in *The Muslim World* (Hartford) 48, 1958, pp. 94-103, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 11, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies V, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 362-371, p. 369.

e outras mais acessíveis a um público que não conhece a filosofia, e a distinção entre os dois tipos de obra é feita explicitamente por Averróis, que também não procura ocultar as suas verdadeiras teorias.

O estatuto da filosofia no mundo islâmico foi sempre uma questão controversa. Isso deve-se ao facto de a filosofia no mundo islâmico ter origem grega e não advir inicialmente da cultura árabe ou islâmica. Para responder às críticas daqueles que afirmavam que as ciências antigas não faziam parte do islão num estágio inicial, Averróis, na sua obra *O discurso decisivo*¹⁸ afirma que as ciências islâmicas também ainda não se haviam desenvolvido aquando do nascimento do islão. Contudo, as ciências islâmicas (tal como a jurisprudência, a gramática árabe, a exegese, e até a teologia) derivam claramente dos textos religiosos islâmicos, como sejam o Alcorão e as tradições proféticas (*hadīth*), enquanto a filosofia grega tinha uma origem nitidamente alheia à realidade árabe. A filosofia islâmica, tendo uma base grega clara, procura articular os dois elementos, o grego e o islâmico. O diálogo entre a filosofia e o islão manteve-se durante vários séculos, mas, como vimos, a crítica de al-Ghazzali foi demolidora, apesar do trabalho filosófico de Averróis para a reabilitar.¹⁹

¹⁸ Ver nota 1.

¹⁹ As dificuldades deste diálogo, sobretudo da religião islâmica com o aristotelismo, remontam ao início do período das traduções do grego para o árabe, ou seja, à introdução da filosofia grega na cultura islâmica; ver a introdução de F. W. Zimmermann em *Al-Farabi's Com-*

Ainda hoje surgem questões relativamente ao teor islâmico da filosofia islâmica medieval. Certos elementos tipicamente islâmicos podem ser encontrados, como vimos, na filosofia islâmica, como sejam a questão da unicidade divina, a questão da profecia, e o modo como a comunidade é gerida. Todos estes temas, e o modo como são tratados, têm pertinência num contexto islâmico, pelo que não é possível afirmar que a filosofia islâmica medieval apenas prolonga a tradição filosófica grega, sem qualquer acrescento. Na realidade, quando se iniciaram os estudos da filosofia medieval islâmica, de um ponto de vista académico, no século XIX, ainda se enfatizava predominantemente a herança grega, mas depois verificou-se a combinação original de elementos gregos e islâmicos.

No que diz respeito a estas questões na filosofia de Alfarabi, além das influências gregas (platónicas, aristotélicas e neoplatónicas), que são explícitas e patentes, é preciso reconhecer que a concepção de Alfarabi de Deus, sobretudo relativamente aos atributos da sua unidade e da sua justiça, apresentam elementos claramente islâmicos. Na exposição dos outros atributos divinos ecoam temas islâmicos, sendo a questão dos atributos divinos e a sua relação com a essência divina um tema central da teologia

mentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione, Translated with an Introduction and Notes by F. W. Zimmermann, The British Academy, Classical and Medieval Logic Texts III, London, Published for the British Academy by Oxford University Press, 1981, reprinted in 1991, p. cxxv.

islâmica medieval, que chegava a definir escolas específicas da teologia islâmica medieval, como a mu'tazilita e a ash'arita.

Em Alfarabi, surge uma ligação estreita entre os elementos islâmicos e os elementos filosóficos gregos ou helenísticos. Alfarabi usa a lógica aristotélica para provar que só pode existir um Deus, que é único e não múltiplo na sua natureza. No que diz respeito à profecia, usa a teoria aristotélica sobre as faculdades da alma para explicar o processo da profecia e para estipular quem pode ter dons proféticos. Em política, alia as teorias políticas de Platão sobre a comunidade política com a visão islâmica da nação islâmica, e usa as teorias de Aristóteles sobre as virtudes para descrever o líder islâmico ideal.

A obra *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa* apresenta muitos aspectos originais, como seja a combinação do princípio da emanação com a cosmologia ptolomaica, um elemento que, tal como vimos, veio a ser adoptado por Avicena. Alfarabi também desenvolve uma articulação nova entre metafísica, epistemologia e cosmologia.

A estrutura da obra de Alfarabi apresenta semelhanças com obras de teologia islâmica medievais, mas, independentemente da análise da importância das diferentes disciplinas (política ou metafísica), ou das diferentes influências (grega ou islâmica), não podem ser negados em Alfarabi estes vários elementos, nem a sua articulação original dos mesmos.

4. Temas principais de *A Cidade Virtuosa*

A obra *Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa* apresenta todo um sistema filosófico que abrange todos os ramos principais da filosofia, como sejam a metafísica (incluindo a teologia), a astronomia, a psicologia e a física. Alfarabi apresenta a teoria da emanação do mundo enquanto explicação da sua origem. Após a formação do mundo celeste dá-se a formação do mundo terrestre, sublunar. Naturalmente, dentro deste, Alfarabi presta particular atenção aos seres humanos e à estrutura social da vida humana. Há quem tenha classificado esta obra como uma obra de teoria política, mas ela abrange claramente outros ramos da filosofia, em profundidade, e o teor metafísico e epistemológico da obra não deve ser ignorado.

Trata-se de uma obra tardia de Alfarabi, que ele reviu pouco antes de falecer, e por isso pode ser considerada como uma síntese de todo o seu sistema, e como a culminação da sua carreira filosófica.

No que diz respeito ao título, indica nitidamente um enquadramento político. As ideias a que o título se refere são as que os habitantes da cidade virtuosa devem possuir. Neste sentido, 'ideia' indica a crença ou convicção que cada habitante da cidade virtuosa deve possuir; não se refere a uma crença subjectiva, mas a uma crença em algo objectivamente verdadeiro. A objectividade destas ideias é realçada pelo termo 'princípios'. Os princípios ou fundamentos das ideias ou crenças dos habitantes da

cidade virtuosa são os mesmos para todos, mas há diferentes meios de se acreditar nos mesmos princípios fundamentais. Em particular, Alfarabi trata da filosofia e da religião como tipos de pensamento e crença. Esta é uma obra filosófica, mas Alfarabi não está a referir-se a uma cidade de filósofos. É já quase no final da obra que Alfarabi descreve a filosofia e a religião enquanto os dois tipos de pensamento válidos para aceder à realidade, sendo a filosofia um modo mais directo de aceder à realidade, enquanto a religião utiliza imagens e metáforas. A diferença entre os vários tipos de discurso encontra-se já em Aristóteles, na distinção que faz entre demonstração, dialéctica e retórica, com obras dedicadas a estes métodos (respectivamente em *Analíticos Posteriores*, *Tópicos* e *Retórica*), obras essas que foram traduzidas para árabe e integraram o conjunto das obras lógicas de Aristóteles. Alfarabi adapta estes diferentes tipos de pensamento e discurso para um contexto islâmico, dando-lhes um lugar de destaque na cidade ideal, como veremos mais adiante.

As ideias ou opiniões que os habitantes da cidade devem possuir incluem noções de metafísica, física e política, ou seja, as principais disciplinas filosóficas. Não basta que os habitantes tenham noções correctas sobre como agir, mas devem ter noções correctas sobre a realidade do universo e sobre a natureza divina.

Na tradução do título, optámos por traduzir ‘ahl’ por ‘habitantes’, um termo um tanto neutro, em vez de ‘cidadãos’, que teria possivelmente conotações republicanas, completamente alheias aos objectivos de Alfarabi, como se observa pelo conteúdo da obra.

No que diz respeito ao título, é importante notar que ‘cidade’ indica também ‘Estado’, num sentido mais alargado. Alfarabi poderia ter em conta as cidades-Estado da Grécia Antiga, mas outros termos que ele usa, como ‘umma’ (comunidade), têm um carácter nitidamente islâmico e associado ao império e ao califado islâmicos. O império islâmico não consistia numa cidade-Estado, mas num vasto território administrado a partir de uma capital: primeiro Damasco, durante o Califado Omíada (de 660 a 750), e posteriormente Bagdade, a partir do Califado Abássida (de 750 a 1258). Nesse sentido, Alfarabi adopta um termo que tem de ser entendido no contexto da história política do Califado islâmico, Abássida no seu caso.

Esta cidade, ou estado, é apelidada de virtuosa. Este termo pode ainda ser traduzido por ‘excelente’, num sentido um quanto próximo da ‘virtude’ ou ‘excelência’ gregas (enquanto ‘arete’). Nesta cidade perfeita ou modelo, a virtude é um requerimento de todos os habitantes, independentemente das suas capacidades intelectuais. Naturalmente, existe uma hierarquia entre seres humanos, incluindo uma distinção fundamental entre os filósofos e aqueles que tomam os filósofos como mestres ou seguem os filósofos, e os não-filósofos.

Outros tradutores, por exemplo o espanhol, falam de um Estado ideal.²⁰ Nesse sentido, há especialistas que

²⁰ Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, presentación de M. Cruz Hernández, trad. de M. Alonso, Madrid, 1985.

falam da obra de Alfarabi enquanto uma utopia.²¹ Trata-se de uma questão complexa que merece a nossa atenção. Alfarabi poderia estar a referir-se a um Estado ideal no futuro, ou à comunidade fundada por Maomé em Medina, após a fuga ou imigração de Meca para Medina em 622 d. C.

No que diz respeito à primeira causa, a que Alfarabi se refere como o ‘Primeiro’, Alfarabi afirma a sua unicidade e o facto de o Primeiro ser puro intelecto, o que significa que não possui nada de material ou corporal. Ele é perfeito e eterno, é causa e não é causado, ou seja, não é efeito de algo. Alfarabi apresenta uma série de argumentos para demonstrar que só pode haver um ser que corresponde a essa descrição. Também demonstra que tem de haver um primeiro princípio absoluto, segundo o princípio aristotélico segundo o qual não pode haver uma regressão infinita de causas. Nada partilha a existência e a espécie do Primeiro, que é absolutamente único. Alfarabi usa aqui conceitos aristotélicos para realçar a unicidade de Deus, que é igualmente um princípio islâmico. Para Alfarabi, o Primeiro é puro intelecto, uma característica da divindade aristotélica, cuja actividade por excelência é a contemplação. Mais tarde, Averróis iria identificar este intelecto com o Primeiro Motor de Aristóteles. Segundo Alfarabi, o Primeiro é sumamente intelecto, inteligível e intelecção. O facto de o Primeiro ser puro intelecto, e não

²¹ Al-Khūrī, Shiḥāda, “Abū Naṣr al-Fārābī, al-mu’allim al-thānī”, *Majalla majma’ al-lughā al-‘arabiyya bi-dimashq’*, vol. 84 (2009) 1, pp. 21-48, p. 46.

material, significa que é activo e não passivo, visto que a potência e a passividade, segundo a tradição aristotélica, são características da matéria e daquilo que possui matéria. Outros atributos do Primeiro incluem a sabedoria, a verdade, todos os quais o Primeiro possui de forma infinita. Apesar das críticas de al-Ghazzali por uma suposta omissão do atributo da vontade por parte dos filósofos, nas suas descrições da divindade, é óbvio que o Primeiro de Alfarabi é autosuficiente, e não necessita de ser louvado ou conhecido, nem necessita, efectivamente, dos seres criados. Outro atributo que talvez não seja tão óbvio do ponto de vista filosófico é a vida, que está relacionada com os atributos do conhecimento e a actividade da inteligência. O atributo da vida não implica no Primeiro vida no sentido biológico, ou o uso de faculdades ou dos sentidos, visto que o Primeiro não possui qualquer característica material (que o limitaria), mas identifica-se plenamente com a inteligência. O Primeiro possui ainda grandeza, majestade e glória. Todos estes atributos se identificam com a essência divina e não constituem acidentes, que podem ser passageiros. Outras características do Primeiro incluem a beleza, o esplendor e o brilho, o prazer, a alegria e o gozo, numa caracterização que não é apenas filosófica mas também religiosa, ainda que Alfarabi use um registo essencialmente filosófico neste seu *magnum opus*. O Primeiro é onisciente e conhece-se a si mesmo. Devido a todos os seus atributos e perfeições, regozija-se em si mesmo.

Depois de ter descrito o Primeiro e as suas qualidades, Alfarabi passa à descrição da origem dos outros seres, primeiro os seres celestes e em seguida os terrestres. O modo como algo surge a partir do Primeiro é descrito pelo processo da emanção, na medida em que algo procede do Primeiro. Apesar de afirmar que o Primeiro é sumamente auto-suficiente, Alfarabi afirma também que a emanção é um processo que se dá necessariamente. Esse processo dá-se necessariamente devido à generosidade e à perfeição do Primeiro, e constitui uma espécie de transbordar da sua substância. Um princípio importante de assinalar, no que diz respeito ao princípio da emanção, é a existência de uma gradação do ser à medida que a emanção se desenrola, o que significa que os seres mais próximos do Primeiro são mais imateriais e reais; à medida que a emanção prossegue, os seres são mais materiais e menos reais, possuindo menos existência, até se chegar a um ponto em que a emanção termina e se atinge o não-ser ou a inexistência, que de certa forma se identifica com a matéria-prima. Existe uma hierarquia de seres de acordo com a proximidade ou a distância em relação ao Primeiro, uma hierarquia que estrutura o sistema de Alfarabi. Esta ordem do cosmos será repetida a nível político, sendo o dirigente da cidade virtuosa uma espécie de 'Primeiro' em relação aos outros habitantes da cidade virtuosa.

No processo de emanção, surgem dez intelectos separados e nove esferas, visto que o último intelecto emanado, o último elemento do mundo celeste, não possui uma esfera própria mas age sobre o mundo sublunar.

O processo de emanção tem início quando o Primeiro pensa sobre si mesmo, gerando um segundo intelecto. Quando este pensa sobre o Primeiro, gera um terceiro intelecto, que é o segundo intelecto emanado, e quando pensa sobre si gera a primeira esfera. Assim se segue o processo, do segundo até ao décimo intelecto, formando-se também esferas. O segundo intelecto (que é o primeiro intelecto emanado) tem como esfera o Primeiro Céu, o terceiro intelecto tem como esfera a esfera das Estrelas Fixas, o quarto tem como esfera Saturno, o quinto tem como esfera Júpiter, o sexto tem como esfera Marte, o sétimo tem como esfera o Sol (visto que a Terra se encontrava no centro do universo, segundo a cosmogonia medieval), o oitavo tem como esfera Vénus, o nono tem como esfera Mercúrio, e o décimo tem como esfera a Lua, e o décimo primeiro (que constitui o décimo intelecto emanado) não tem esfera própria, como vimos. Com o décimo primeiro, que não precisa de matéria, termina o processo de emanção propriamente dito. Segue-se depois o mundo terrestre ou o mundo sublunar, que se encontra sob a Lua, considerada a última esfera do mundo celeste. As esferas celestes movem-se em círculos, que indicam um tipo de movimento completo e o mais perfeito. O movimento circular é característico do mundo celeste.

Ao iniciar a descrição do mundo sublunar, Alfarabi introduz a distinção aristotélica entre os dois mundos: enquanto o mundo celeste é incorruptível e eterno, apresentando movimentos regulares e necessários, o mundo sublunar é corruptível, e é o domínio da geração e da

corrupção, ou seja, nele os seres nascem e morrem, e são compostos de quatro elementos – terra, água, ar e fogo (por ordem ascendente). O mundo celeste possui matéria, mas cada esfera tem uma forma permanente, e não uma sucessão de formas contrárias. Cada esfera representa assim uma espécie única – por exemplo, nada partilha a espécie do Sol.

Outra maneira de caracterizar os existentes terrestres é a distinção entre matéria e forma, duas causas de que são compostos. Naturalmente, esta é uma caracterização aristotélica, em que a forma fornece a definição do existente e as suas características activas, e a matéria serve de suporte à forma e constitui o elemento em potência, ou passivo, em relação à forma. Esta é mais perfeita do que a matéria. Existe uma matéria comum para todos os seres, e é a sucessão de matérias num mesmo existente que explica a sua geração e o seu desaparecimento. Também no mundo celeste existe matéria e forma, sendo esta representada pelos intelectos celestes e a matéria pelas esferas celestes. Não há contrariedade entre as esferas celestes, excepto no que diz respeito aos seus movimentos.

Ao contrário do que acontece com o mundo celeste, para o qual Alfarabi fornece uma explicação a partir do Primeiro, no que diz respeito ao mundo terrestre Alfarabi começa por baixo, pelo elemento mais inferior, a matéria-prima, a partir da qual, com a ajuda da forma, os seres terrestres são formados. Segundo Alfarabi, a matéria-prima surge a partir da natureza comum dos corpos celestes.

A diferença das esferas celestes explica a diferença e a multiplicidade de formas no mundo sublunar. É a contrariedade nos movimentos das esferas celestes que explica as diferentes formas recebidas pelos corpos sublunares. Os corpos misturam-se, afastando-se progressivamente dos quatro elementos e tornando-se mais complexos. Segundo este esquema, os animais são mais complexos do que as plantas, e estas são mais complexas do que os minerais. O modelo biológico de desenvolvimento apresentado por Alfarabi é claramente baseado na biologia de Aristóteles, com a sua distinção entre matéria e forma, e a necessidade de as formas se sucederem num substrato, como explicação para as alterações que se dão nos corpos naturais.

Depois de ter explicado o processo de alteração e mudança no mundo sublunar, Alfarabi dirige a sua atenção para o ser humano e as suas faculdades, como sejam a nutritiva, a sensitiva (com os cinco sentidos), a faculdade da imaginação, que Alfarabi descreve em pormenor, uma vez que está relacionada com a revelação profética e as premonições, de um modo geral, e ainda a faculdade racional. A faculdade da imaginação inclui dois aspectos principais, um dos quais é a recepção e a retenção das imagens dos objectos sensíveis (a recordação) e a outra é a combinação destes elementos (a imaginação criativa propriamente dita). Introduce também uma faculdade da inclinação ou apetitiva, que começa ao nível dos sentidos, mas se aplica aos objectos das restantes faculdades, e que explica a atracção por, ou repulsa de, um objecto dos

sentidos, da imaginação ou da razão. A vontade advém da faculdade apetitiva.

O coração tem um papel central no que diz respeito às funções vitais do corpo, sendo ainda a sede das várias faculdades. Contudo, é a faculdade racional que rege as restantes faculdades. A estrutura hierárquica das faculdades reflecte a estrutura hierárquica do universo. Ainda no que diz respeito à centralidade do coração, Alfarabi subordina a este o cérebro. As faculdades funcionam de acordo com a temperatura do corpo que é regulada pelo cérebro, num serviço prestado por este ao coração.

O conhecimento produz-se não apenas ao nível da faculdade racional, mas também através dos sentidos e da imaginação. É depois de explicar o funcionamento da faculdade reprodutora que Alfarabi se centra na razão.

Alguns aspectos a notar no capítulo sobre a reprodução incluem a associação, já feita por Aristóteles, entre o homem e a forma e a mulher e a matéria. No processo reprodutivo, o homem fornece a forma e a mulher fornece a matéria. No que diz respeito a questões de género, apenas os órgãos da reprodução diferem. Quanto aos acidentes da alma, a ira e a dureza são mais comuns nos homens, enquanto a misericórdia e a delicadeza são mais comuns nas mulheres. Relativamente à faculdade dos sentidos, à faculdade da imaginação e à faculdade racional, não existem diferenças entre homens e mulheres.

É de notar que Alfarabi conserva a concepção aristotélica segundo a qual o conhecimento começa pelos sentidos, e dá-se quando as impressões fornecidas pelos sen-

tidos são processadas pelas outras faculdades da alma. Aquilo que se encontra no intelecto não pode ter matéria; por isso, trata-se de um processo de abstracção progressiva, no que diz respeito ao conhecimento, através do qual as impressões sensíveis são progressivamente despojadas da matéria para chegarem como inteligíveis ao intelecto, cujos objectos, os inteligíveis, são totalmente imateriais. No capítulo referente à imaginação, verificamos que existe outro modelo de conhecimento que tem origem neoplatónica.²²

O intelecto humano é inicialmente intelecto em potência ou intelecto material e, quando recebe os inteligíveis, torna-se intelecto em acto. Quando adquire os inteligíveis, torna-se o intelecto adquirido. Para que o intelecto se torne em acto, é necessária a acção do Intelecto Agente, que o ilumina tal como o Sol ilumina os objectos visíveis e dá luz à vista. Através do Intelecto Agente, o que era inteligível em potência torna-se inteligível em acto, com base nos sensíveis que se encontram na imaginação. O Intelecto Agente também faz com que os inteligíveis em potência se tornem inteligíveis em acto. Os primeiros inteligíveis são de ordem prática e teórica, e ainda lógica, como a noção de que o todo é maior do que as partes.

²² Tal como afirma Salvador Gómez Nogales, a teoria do conhecimento de Alfarabi inclui, por um lado, a abstracção da matéria, segundo o modelo aristotélico, e a teoria da iluminação por parte do Intelecto Agente, uma teoria mais semelhante ao neoplatonismo Salvador Gómez Nogales, *La política como única ciencia religiosa en Al-Fārābī*, p. 106.

É a acção contemplativa humana que leva à felicidade humana, que é um fim em si mesmo. A felicidade não é compatível com os vícios, mas exige a prática das virtudes. Assim, para Alfarabi, a felicidade tem uma componente teórica e uma componente prática. Em todas as actividades, teóricas ou práticas, das várias faculdades, a vontade e a inclinação têm um papel determinante, num modelo voluntarista bastante acentuado. O principal motivo por detrás da inclinação ou apetição é uma clara ideia da felicidade e dos meios para a obter. Com a felicidade em vista, o ser humano pode mover todas as suas faculdades para a obter.

No capítulo referente à representação, Alfarabi centra-se na faculdade da imaginação, que, como vimos, desempenha duas actividades principais: receber as impressões dos objectos sensíveis e combiná-las. Uma terceira actividade sua é imitar ou reproduzir os sensíveis, através de imagens. Também pode produzir imagens que representem os objectos das restantes faculdades. É uma faculdade que se situa entre a faculdade dos sentidos e a faculdade racional, e funciona com base em imagens que estão próximas dos sentidos, mas já não são sensíveis ou materiais em si mesmas. A acção do Intelecto Agente não se limita a actualizar o intelecto humano e os inteligíveis. Na realidade, envia inteligíveis do domínio teórico e prático para a faculdade da imaginação. Deste modo, começa Alfarabi por explicar o processo da profecia. Torna-se claro que não se trata de um processo voluntário, e não é uma invenção daquele que recebe a profecia, visto que os dados da

profecia procedem inicialmente do Intelecto Agente (que é como um anjo da revelação) e depois são elaborados pela faculdade da imaginação. Observamos a coordenação entre a imaginação e a razão ou o intelecto, e ainda dois modelos de conhecimento, neoplatónico e aristotélico: o primeiro, na medida em que os inteligíveis advêm do Intelecto Agente, e o segundo, na medida em que o que o Intelecto Agente fornece se articula com os dados já presentes na imaginação e obtidos por meio dos sentidos. Logo, existe uma combinação dos inteligíveis recebidos a partir do Intelecto Agente com particulares recebidos através dos sentidos, ou seja, com os sensíveis que provêm da faculdade dos sentidos.

Alfarabi faz a distinção entre a revelação que se dá durante a vigília e a que se dá durante o sono, afirmando que esta última é mais frequente do que a revelação durante a vigília. Durante o sono, é mais comum receber-se a revelação de particulares do que de inteligíveis ou universais. A revelação e a profecia são na realidade um domínio próprio da faculdade da imaginação, e por isso esta sua actividade própria é mais frequente quando não está a receber dados dos sentidos e quando não está a servir a faculdade racional. É durante o sono que a imaginação se recolhe em si mesma, uma vez que não recebe os dados dos sentidos e a faculdade racional está em repouso. Naturalmente, a recepção de particulares e inteligíveis a partir do Intelecto Agente no estado de vigília constitui o sumo da profecia. Receber os particulares permite, a quem o faz, adivinhar acontecimentos presentes e futuros, enquanto

a recepção de inteligíveis permite a revelação e a compreensão das realidades divinas. Além de receber estes dados, a imaginação pode imitar ou reproduzir estas realidades, de forma que se apresentam por meio de imagens ou alegorias, e podem ser transmitidas a outros.

Neste contexto, Alfarabi explica inclusivamente o processo de uma aparição de natureza religiosa. Na realidade, é a própria pessoa que recebe a revelação que projecta para o ar aquilo que recebe do Intelecto Agente. Desse modo se explica que a revelação seja dada a profetas e não a todas as pessoas, e que aqueles que não recebem as revelações do Intelecto Agente não obtenham as visões que são proporcionadas aos profetas. Assim se explica o aspecto subjectivo da revelação e das aparições, ainda que tenham uma base firme no Intelecto Agente. Este processo, tal como é descrito por Alfarabi, também implica que as revelações sejam fornecidas por um intermediário, o Intelecto Agente, e não pelo Primeiro directamente.

Depois de ter explicado a natureza da profecia, Alfarabi elucida a natureza do Estado político. A passagem entre os dois aspectos é natural, visto que o fundador da comunidade política (seguindo, naturalmente, o modelo islâmico) é um profeta, que é também filósofo.

Alfarabi diferencia os vários tipos de associação humana, perfeita ou completa e imperfeita, com base na sua dimensão, sendo a cidade a mais pequena associação perfeita. Entre as associações completas, a cidade virtuosa é aquela que conduz à felicidade dos seus habitantes. A razão de ser das associações humanas é o facto de os

seres humanos não conseguirem obter por si mesmos, cada um individualmente, aquilo de que necessitam para a sua subsistência.

A noção de hierarquia encontra-se bem presente e o Estado é comparado a um corpo com diversos órgãos. O líder da cidade está para a cidade como o coração para o corpo, enquanto órgão principal. Mas, enquanto o corpo obedece a uma ordem natural, a ordem da cidade é voluntária, e Alfarabi realça esta diferença entre a ordem natural e a ordem voluntária. Quando algo corre mal, é o líder que tem a responsabilidade de resolver o problema. Tal como se verifica no processo de emanção e na ordem celeste, cada ser serve um superior e serve ainda o ser primeiro.

Alfarabi apresenta o líder como possuidor de características excepcionais, sendo estas de natureza inata e de natureza voluntária. A diferença entre umas e outras é que a natureza inata corresponde às qualidades obtidas à nascença, enquanto a natureza voluntária pode mudar. Porém, o líder excelente deve ter sempre como objectivo o bem comum e o bem da cidade. Por outro lado, a sua faculdade racional e a sua faculdade da representação devem ser excepcionais, e deve possuir um intelecto adquirido perfeito, em que se encontram os inteligíveis fornecidos pelo Intelecto Agente. Ao receber a acção deste no intelecto, teórico e prático, torna-se um filósofo exímio, e ao receber a sua acção na faculdade da imaginação torna-se um profeta. Esta pessoa supera em qualidades todas as outras. O líder possui ainda qualidades físicas superiores. No que diz respeito ao intelecto e à imaginação, deve ser bom

orador e ser capaz de transmitir as verdades reveladas ao resto da população. Alfarabi descreve em pormenor as qualidades que este líder deve possuir. Naturalmente, elas incluem a perfeição das virtudes intelectuais e morais.

Este líder distingue-se dos outros seres humanos de tal forma que é praticamente único, numa possível alusão a Maomé, que foi líder religioso e militar. Os líderes que se seguem, se não possuírem todas as qualidades do primeiro líder, devem ter algumas dessas qualidades e continuar o legado do primeiro líder relativamente às tradições e leis por ele estabelecidas. Em todo o caso, o líder precisa de ser sábio ou filósofo, ou, por outras palavras, tem de haver um filósofo ao leme do governo, sob pena de a cidade se desvirtuar e mesmo ser destruída. Uma das tarefas mais importantes do líder é deduzir leis novas com base nas leis e tradições antigas, para as adaptar às circunstâncias correntes.

Além da cidade virtuosa, existem a cidade ignorante, a cidade dissoluta, a cidade alterada, e a cidade que se perdeu. A característica comum a estas cidades é o facto de privilegiarem bens materiais acima da verdadeira felicidade, que se obtém através das virtudes. Estes bens materiais podem ser bens do corpo, como os prazeres físicos, ou bens exteriores, como o dinheiro e a honra. Algumas destas cidades têm habitantes que souberam em que consistia a felicidade mas se esqueceram, enquanto outros nunca souberam o que era a verdadeira felicidade. Na cidade dissoluta, os habitantes conhecem os princípios da realidade mas agem como se não os conhecessem. Na cidade alterada, os princípios foram alterados.

Alfarabi fala sobre a unidade entre os líderes que se sucedem e a unidade dos fins dos habitantes da cidade virtuosa.

O objectivo da cidade é proporcionar o exercício das virtudes que levam à felicidade nesta vida e na vida após a morte. Tal como vários estudiosos notaram, Alfarabi menciona apenas a imortalidade da alma, e não a ressurreição do corpo. Como vimos, esse foi um motivo pelo qual os teólogos criticaram os filósofos, visto que o Alcorão menciona explicitamente a ressurreição do corpo como algo que se dá no Juízo Final e que é parte integrante da justiça divina.

Segundo Alfarabi, após a morte, a alma separa-se do corpo. Porém, cada alma adquire características únicas nesta vida devido às virtudes ou aos vícios que praticou, e devido à ligação a um corpo particular. Assim se justifica a sobrevivência da alma individual depois da morte (algo que seria negado posteriormente por Averróis, que defendia a união ou fusão com um único intelecto após a morte). Contudo, o tipo de felicidade atingido depende da classe a que se pertencia nesta vida. Além disso, a salvação apenas está assegurada aos habitantes da cidade virtuosa, enquanto as almas dos habitantes das outras cidades perecem. Os habitantes da cidade dissoluta, tendo conhecido as ideias verdadeiras, mas sem as praticar, sofrem na vida do mundo que há-de vir, uma vez que a alma se sente privada dos sentidos. Os líderes que levam à perdição os habitantes destas cidades são infelizes na vida futura.

Tendo tratado a questão da vida futura, Alfarabi toca num tema importante que inclui a política, a filosofia e a religião. Em particular, ele traça as diferenças entre a filosofia e a religião no contexto da filosofia política. É, certamente, uma maneira nova de abordar este tema. Todos os habitantes da cidade virtuosa devem conhecer os temas tratados na obra de Alfarabi, desde a natureza do Primeiro, à natureza dos seres celestes, e à natureza do mundo terrestre, incluindo o ser humano e a organização política dos vários tipos de cidade. Contudo, estas realidades podem ser conhecidas tal como são, e tal como são descritas por Alfarabi nesta sua obra, ou podem ser conhecidas através de imagens e de símbolos, ou seja, através da religião, que tem o mesmo conteúdo que a filosofia, mas uma forma diferente de apresentar esse conteúdo.

Esta é porventura a primeira vez que um filósofo articula de forma sistemática a relação entre filosofia e religião, num contexto político. Na religião, existem imagens que estão mais próximas da verdade literal e outras que estão mais distantes. Por outro lado, existem imagens diferentes em nações diferentes, o que explica a existência de religiões diferentes.

Pode-se pensar que Alfarabi dá igual valor à filosofia e à religião, mas ele explicita que a filosofia é um modo superior de descrever a realidade. Por outro lado, os filósofos podem considerar falsas as imagens apresentadas pela religião. Este problema estaria também presente noutros filósofos, como por exemplo Averróis e, mais tarde,

Hegel.²³ Averróis leva a distinção até às últimas consequências, e fala em classes diferentes de acordo com o modo de representar e compreender a realidade. Alfarabi parece ter em mente dois tipos de pessoas, os filósofos e os não-filósofos.

Em todo o caso, para Alfarabi não é lícito negar os símbolos religiosos, na medida em que representam, de algum modo, a verdade. A religião é necessária, segundo Alfarabi, na medida em que constitui o acesso à verdade para a grande maioria das pessoas. Apenas aqueles que têm a devida aptidão intelectual devem dedicar-se a, e estudar, a filosofia.

Houve quem visse em Alfarabi o primeiro filósofo a fazer esta distinção entre filosofia e religião, no domínio político e de um modo sistemático, de uma forma que influenciaria, como vimos, Averróis e Hegel.²⁴

Após ter articulado a relação entre filosofia e religião, Alfarabi descreve as opiniões dos habitantes das cidades que ignoram o verdadeiro bem, condenando essas mes-

²³ Sobre Averróis e Hegel, ver Catarina Belo, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham, Ashgate, 2013. Na sua concepção da relação entre filosofia e religião, Averróis inspirou-se em Alfarabi, ver introdução de José Antonio Paredes Gandía, em Abū Naṣr Al-Fārābī, *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 34.

²⁴ Segundo José Antonio Paredes Gandía, que menciona a influência de Alfarabi em Maimónides. Este foi lido por Espinosa, que por sua vez foi uma referência para a obra filosófica de Hegel, *ibidem*, p. 36.

mas opiniões. Essas opiniões errôneas, segundo Alfarabi, derivam de religiões que foram corrompidas por opiniões antigas erradas.

Uma das opiniões errôneas é a de que tudo muda, de forma que nada se pode verdadeiramente conhecer. Por outro lado, teorias sobre a violência enquanto algo justificado na luta pela sobrevivência também estão erradas. A teoria da luta entre espécies, na natureza, ou entre classes, na sociedade humana, é rejeitada por Alfarabi. Logo, a associação humana não existe apenas por uma necessidade temporária, mas é algo natural à espécie humana na sua busca da felicidade. A associação humana não resulta de um processo de guerra em que um povo subjuga outro, mas de um acordo mútuo. A associação não se deve a um antepassado comum, ou ao casamento, ou ao facto de haver um líder comum, ou a outros tipos de união. Esses tipos de vínculo não asseguram verdadeiramente a paz na sociedade humana. Dizer que a religião é um meio de os fracos dominarem os fortes também é uma opinião errada. Naturalmente, também é errônea a opinião segundo a qual os líderes religiosos são impostores.

No que diz respeito às opiniões dos habitantes das cidades que se perderam, Alfarabi condena a opinião segundo a qual a essência do ser humano não inclui quaisquer elementos naturais, ou os acidentes da alma, como as emoções, mas apenas o elemento racional. Entre os alvos de Alfarabi estão Empédocles e Parménides, e possivelmente – ainda que Alfarabi não os mencione explicitamente – os sofistas. Estes últimos parecem ser o alvo,

quando condena a opinião que nega a estabilidade das substâncias e das essências das coisas, o que impossibilita o verdadeiro conhecimento. Esta posição chega a negar a validade da lógica, tal como foi fundada por Aristóteles.

Apesar de mencionar fontes antigas, este *magnum opus* de Alfarabi abre perspectivas novas para a filosofia medieval. Trata-se, como vimos, de uma nova síntese filosófica que abarca todas as disciplinas, filosóficas e científicas. Durante a Idade Média, devido à influência de Aristóteles, cuja obra incluía a ciência e a filosofia, as ciências naturais eram consideradas parte integrante da filosofia.

Outros pormenores do sistema de Alfarabi, tal como é apresentado nesta obra, são originais e tornam-se posteriormente muito frutíferos. Um dos aspectos mais originais é a construção de um sistema filosófico, como vimos, que será adoptado por outros filósofos medievais, nomeadamente Avicena. Outros aspectos originais prendem-se com a harmonização entre o islão ou a religião e a filosofia grega, que serviria de inspiração a filósofos posteriores, incluindo cristãos e judeus. Como vimos, Alfarabi realça o papel da revelação e dá-lhe uma explicação filosófica. Também explica os aspectos religiosos e políticos da cidade virtuosa, harmonizando ambos os aspectos na sua caracterização do líder supremo. As virtudes de que fala não são alheias a uma perspectiva religiosa islâmica. Os filósofos cristãos e judeus que se inspiram em Alfarabi adaptam esta combinação de filosofia e religião ao contexto cristão e judeu, respectivamente, apesar de ter havido tentativas anteriores de harmonizar religião e filo-

sófia na Antiguidade Clássica e tardia: por exemplo, Filão de Alexandria procurou demonstrar a harmonia entre o judaísmo e a filosofia grega, e Santo Agostinho escreveu sobre a harmonia entre a filosofia, especificamente o neoplatonismo, e a religião cristã.

A centralidade da metafísica e da política, e a relação entre a filosofia, a política, e a religião são elementos patentes neste *magnum opus*. A posição dos filósofos medievais islâmicos, no que diz respeito à relação entre política e filosofia, não é uniforme. É de recordar que o próprio Platão tem obras em que a relação entre o filósofo e o Estado não é sempre harmoniosa. Por exemplo, em *A apologia de Sócrates*, Sócrates defende que os filósofos não se devem envolver na política, uma vez que a política não serve a justiça, enquanto o filósofo busca precisamente a justiça, e procura sempre praticar a justiça. Contudo, n' *A República*, Platão apresenta o ideal do filósofo-rei. Apesar de alguns filósofos árabes terem posteriormente defendido uma posição semelhante à de Sócrates, como Ibn Bajja, na sua obra *O regime do solitário*, Alfarabi segue uma linha mais conciliatória entre a filosofia e a política, realçando o papel público da filosofia. No mundo islâmico, a relação entre filosofia, religião e política é complexa, mas não totalmente diferente da que fora na Grécia Antiga. O papel público dos filósofos prende-se com a relação entre a filosofia e a religião, ou, mais precisamente, entre os filósofos e a religião. Se se considera que os filósofos não defendem a religião, ou representam uma ameaça à religião, eles são também

considerados inimigos do Estado, devido à ligação ou mesmo união entre política ou o Estado e a religião no islão. No mundo antigo houve várias acusações contra os filósofos por parte das autoridades atenienses, como Anaxágoras, Protágoras, Sócrates, e posteriormente Aristóteles. Também Averróis foi exilado da corte almôada devido a acusações de ofensa à ortodoxia religiosa, tendo sido reabilitado dois anos antes da sua morte. O estatuto da filosofia no mundo islâmico, como vimos, não era estável, e a filosofia não era considerada uma das ciências islâmicas, nem era considerada plenamente islâmica. A actividade dos filósofos e o seu estatuto na sociedade reflectiam essa condição. No al-Andalus, os filósofos mais importantes eram médicos ou juristas, e praticavam a filosofia enquanto uma actividade privada, como foi o caso de Ibn Tufayl e de Averróis.

Alfarabi, porém, realça a unidade entre a filosofia, a religião e a política, seguindo o ideal d'*A República* de Platão. Contudo, existe porventura alguma ambiguidade no tratamento da religião em relação à filosofia. Alfarabi afirma que ambas têm o mesmo conteúdo, que é a verdade, mas se exprimem de forma diferente: a filosofia de forma directa, e a religião através de imagens, que podem ser, por exemplo, alegorias ou parábolas. Apesar de parecer que Alfarabi está a colocar a religião e a filosofia no mesmo patamar, é possível fazer uma distinção entre as duas e afirmar a superioridade da filosofia, visto que representa a verdade tal como é. Por outro lado, é claro, nos escritos de Alfarabi, que o estudo e a prática da

filosofia são apenas para alguns, e não para a maioria das pessoas, ou, neste caso, são para uma minoria dos habitantes da cidade virtuosa.

Na suas várias vertentes, este *magnum opus* de Alfarabi é um marco fundamental na filosofia medieval islâmica, talvez mesmo a obra fundadora da filosofia islâmica medieval, tal como a conhecemos.

Nota sobre a presente tradução

Esta tradução portuguesa baseia-se na edição crítica de Richard Walzer (Alfarabi, *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's mabādī' arā' ahl al-madīnat al-faḍīlah*, edited and translated by Richard Walzer, New York, Oxford University Press, 1985), considerada definitiva, ainda que a edição de Albert Nader também tenha sido consultada. Na tradução, procurámos ser o mais possível fiéis ao texto de Alfarabi, procurando a consistência na tradução dos termos técnicos mais importantes que nele se encontram. Nesse sentido, a fidelidade ao texto, incluindo os termos técnicos, foi a preocupação principal desta tradução. Contudo, o estilo do árabe medieval (e do árabe moderno) apresenta uma estrutura e uma sintaxe muito diferentes da do português, e por vezes tivemos de seguir o princípio da equivalência para o texto traduzido ser inteligível em português. Nem sempre as mesmas palavras em árabe foram traduzidas pelas mesmas palavras em português. Contudo, as notas de rodapé procuram

elucidar quaisquer pontos menos claros na própria tradução. O glossário pretende ainda indicar os termos fundamentais e termos filosóficos técnicos de Alfarabi, como complemento ao texto traduzido.

Agradecimentos

Esta tradução portuguesa de *A Cidade Virtuosa* de Alfarabi não teria sido possível sem a ajuda de várias pessoas e entidades. Fico muito grata ao Dr. Manuel Carmelo Rosa e à Dr.^a Maria Teresa Fragata, da Fundação Calouste Gulbenkian, pelo convite para encetar esta tradução, e à Fundação Calouste Gulbenkian pela edição desta obra.

Houve colegas e amigos que enviaram materiais indispensáveis para a conclusão deste projecto, nomeadamente o Professor Doutor Tadeu Verza e Allan Neves, da Universidade Federal de Minas Gerais, no Brasil, e ainda Mateus Domingues da Silva, O.P.

A minha mãe, Maria Teresa Belo, que leu este trabalho cuidadosamente, fez importantes recomendações. A todos, os meus sinceros agradecimentos.

ALFARABI

Os princípios das ideias²⁵ dos habitantes da cidade virtuosa

Sumário²⁶

Capítulo 1

Discurso sobre aquilo que se deve crer relativamente ao que Deus é: o que é, como é, e como deve ser descrito. De que modo é a causa dos demais existentes, como surgem a partir dele, e como os entende. De que modo estão ligados a Ele, como é conhecido e entendido, por que nomes deve ser denominado, e o que é indicado por esses nomes relativamente a Ele.

²⁵ *Ārā'* significa também neste contexto 'opiniões', sem qualquer conotação de opinião subjectiva. Refere-se à concepção do mundo ou da realidade por parte dos habitantes da cidade virtuosa.

²⁶ Na sua edição e na sua tradução da obra, Richard Walzer designa esta secção por 'Sumário de Alfarabi', admitindo, porém, que o sumário não foi escrito por Alfarabi. Contudo, afirma que foi escrito ainda no século X da era cristã – Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 21.

Capítulo 2

Discurso acerca dos existentes que se julga serem os anjos: o que é cada um deles, como é, como surge; qual é a sua posição em relação a Deus, e quais são as posições de uns em relação aos outros; o que se dá a partir de cada um deles, e como cada um é causa de tudo o que surge a partir dele, e o que gere e como o gere. A partir de cada um deles surge primeiro um dos corpos celestes, e cada um deles é causa de um corpo celeste, competindo-lhe governar esse corpo.

Capítulo 3

Discurso sobre os grupos dos corpos celestes, cada um dos quais está ligado a cada um dos existentes secundários, competindo a cada um dos existentes secundários governar o corpo celeste que lhe está associado.

Capítulo 4

Discurso sobre os corpos que estão sob os céus, que são os corpos materiais; como existem, quantos são no total, em que coisa cada um se substantifica²⁷, e de que modo diferem dos existentes previamente mencionados.

²⁷ Ou 'se torna substância'.

Capítulo 5

Discurso sobre a matéria e a forma, e o que cada uma delas é. É através de ambas que os corpos se substantificam. Qual é a posição de cada uma das duas em relação à outra, e quais são os corpos que se substantificam através delas; qual é a existência que obtêm através de cada uma das duas: que existência obtêm através da matéria, e que existência obtêm através da forma.

Capítulo 6

Discurso sobre o modo através do qual se deve descrever os existentes que dizemos ser os anjos.

Capítulo 7

Em seguida, trata-se do modo através do qual se deve descrever os corpos celestes em geral.

Capítulo 8

Como surgem os corpos naturais e materiais, em geral; quais deles surgem primeiro, e quais em segundo lugar; quais surgem em terceiro lugar, até se chegar, por ordem, à última coisa que surge, sendo o ser humano a última coisa a surgir; dados sucintos sobre o aparecimento de cada tipo de seres naturais materiais.

Capítulo 9

De que modo se dá o governo permanente de cada espécie de coisas e da existência contínua dos indivíduos de cada género, e de que modo a justiça está patente no seu governo. Afirma-se que tudo o que acontece a partir destes corpos apenas acontece com extrema justiça, precisão e perfeição em si. Em nenhuma coisa há injustiça, nem defeito, nem imperfeição; logo, cada coisa é necessária e, de acordo com a natureza dos existentes, não pode haver outros existentes.

Capítulo 10

Discurso sobre o ser humano e as faculdades da alma humana: como surgem, qual surge primeiro, qual surge em segundo lugar, e qual surge por fim; quais os níveis de umas em relação às outras, e qual apenas dirige e qual apenas auxilia; qual dirige uma e auxilia outra, e qual dirige qual.

Capítulo 11

Discurso sobre o aparecimento dos membros e dos órgãos, sobre os seus níveis e sobre os níveis de uns em relação aos outros, e qual deles é o dirigente e qual é o auxiliador; de que modo dirige aquele que dirige e de que modo auxilia aquele que, de entre eles, auxilia.

Capítulo 12

Discurso relativo ao homem e à mulher, e qual a faculdade de cada um deles; qual a acção de cada um deles, e como a partir deles nasce uma criança; em que diferem, e o que têm em comum, e qual a causa de a criança nascer menino ou menina; de que modo a criança se vem a parecer com os pais ou apenas com um dos dois, podendo parecer-se com alguns dos antepassados afastados, e podendo não se parecer com nenhum dos antepassados masculinos ou femininos.

Capítulo 13

De que modo os inteligíveis se imprimem na parte racional da alma, a partir de onde surgem nela, e quantos tipos de inteligíveis existem; o que é o intelecto em potência e o intelecto em acto, e o que é o intelecto material, e o intelecto passivo; o que é o Intelecto Agente e a sua posição; porque se chama Intelecto Agente e qual é a sua acção; como os inteligíveis se imprimem no intelecto em potência de modo que se torna intelecto em acto; o que são a vontade e o livre arbítrio²⁸, e a que parte da alma pertencem; o que é a felicidade suprema e o que são as virtudes e os vícios; o que são os bens e os males nas acções, e o que é o belo e o que é feio.

²⁸ Literalmente, *ikhtyār*, 'escolha'.

Capítulo 14

Discurso sobre a parte que ocupa a imaginação na alma, e quantos são os tipos das suas acções; como surge o sonho, quantos são os tipos de sonho, a que parte da alma pertencem, e qual é a razão da verdade nos sonhos; como se dá a revelação, quem a deve receber, e que parte da alma da pessoa a que é feita a revelação recebe a revelação. Por que motivo muitos loucos prevêm acontecimentos futuros e se julga dizerem a verdade.

Capítulo 15

Discurso sobre a necessidade de o ser humano se associar e cooperar, quantos tipos de sociedades humanas existem, e quais são as sociedades virtuosas; qual é a cidade virtuosa, e o que a mantém coesa; como é a ordenação das suas partes, e quantos são os tipos de liderança virtuosa nas cidades virtuosas; como deve ser o primeiro líder virtuoso, e que condições e características se devem reunir nesse menino e jovem até que, quando se encontram nele, constituem uma preparação para obter aquilo pelo qual vai liderar de forma virtuosa; quais são as condições que deve reunir quando atinge a maturidade, de forma a se tornar um primeiro excelente líder; quantos tipos há de cidades contrárias à cidade virtuosa; o que é a cidade ignorante e o que é a cidade que se perdeu, e quantos tipos há de cidades e de lideranças ignorantes.²⁹

²⁹ Literalmente, 'da ignorância' (*jahiliyya*). Em árabe, o termo *jahiliyya* denota o período anterior ao aparecimento do islão na península Arábica, ou seja, anterior ao século VII d. C.

Capítulo 16

Em seguida, menciona as felicidades supremas para as quais prosseguem as almas dos habitantes da cidade virtuosa no além, e os tipos de infelicidade para as quais, após a morte, prosseguem as almas das cidades contrárias às cidades virtuosas.

Capítulo 17

Como devem ser as impressões nas almas dos habitantes dessas cidades virtuosas. Depois, mencionou as coisas a partir das quais emanam para as almas de muitas pessoas os princípios errados e falsos em que se baseiam as opiniões ignorantes.

Capítulo 18

Narração pormenorizada sobre os tipos de opiniões ignorantes de que provêm os actos, as sociedades e as cidades ignorantes.

Capítulo 19

Segue-se a narração pormenorizada dos princípios corruptos a partir dos quais emanam as opiniões em que se baseiam as religiões que se perderam³⁰.

³⁰ Ou 'que se desviaram do caminho certo'.

APÊNDICE AO SUMÁRIO

(a)

Disse Abū Ishāq, Deus o apoie: o termo ‘madīna’ deriva de uma raiz que significa submissão, obediência, aceitação, e a associação das pessoas ao obedecer ao líder forte que os governa, na medida em que eles lhe estão sujeitos e lhe devem lealdade.

Disse: o ‘m’ em ‘madīna’ é adicional, e não faz parte da raiz; é como dizer ‘maskan’ (casa) ou ‘mutamaskin’ (submissivo ou residente) e ‘miskīn’ (pobre, submissivo), ou ‘sukūn ilā shay’ (descansar) e ‘istikāna’ (ser humilde). Diz-se de um homem ‘tamaskana’ se reside num local, acrescentando o ‘m’ para se obter uma certa expressão. O ‘m’ tornou-se a norma e como que parte da raiz.

Do mesmo modo, disseram de uma pessoa: ‘tamad-dana’, o que significa que se sujeitou e submeteu, na medida em que obedeceu ao líder, juntamente com todos os que obedecem à sua ordem e à sua proibição, e se empenham em lhe obedecer.

(b.1)

Disse Abū Naṣr, Deus tenha piedade dele: segundo os filósofos excelentes que falaram sobre as ideias das cidades virtuosas, 'cidade' aplica-se a um grupo de pessoas que convergem em ter ideias virtuosas, e que vivem uns perto dos outros num local, paredes meias ou em tendas, numa estalagem ou numa casa, no topo de uma montanha ou sob a terra.

(b.2)

Disse: no total, este livro contém três secções, sobre metafísica, física e ética. O primeiro capítulo fala de Deus e dos seus atributos; o segundo fala sobre os anjos e os seres espirituais, entre os quais se encontra o Intelecto Agente, que se deve considerar como o Espírito Fiel e o Espírito Santo. Considera-se que é através dele que chega a revelação ao ser humano que é profeta. O Intelecto Agente é tido como o intermediário entre Deus, seja louvado e enaltecido, e o ser humano que recebe a revelação. Considera-se que a felicidade é a alma encontrar-se no seu domínio, e considera-se que é ele, o Intelecto Agente, que governa o ser humano, e que fornece a cada ser humano o princípio que deve utilizar para obter a felicidade. É também ele que dirige e guia o ser humano em direcção ao caminho para a felicidade, e é Deus que fornece estas coisas ao ser humano, através do Intelecto Agente.

(b.3)

Alexandre³¹, o comentador, diz: depreende-se da opinião de Aristóteles que o Intelecto Agente não apenas governa o ser humano, mas também governa os corpos naturais que se encontram sob a esfera da Lua, com a ajuda dos corpos celestes nesse sentido. Os corpos celestes fornecem movimento aos corpos naturais, e o Intelecto Agente fornece-lhes as formas para as quais se movem.

³¹ Referência a Alexandre de Afrodísias (fl. c. 200 d. C.).

TEXTO

SECÇÃO I

A PRIMEIRA CAUSA

CAPÍTULO I

A PRIMEIRA CAUSA É UNA E É INTELECTO³²

§1 O primeiro existente é a primeira causa da existência de todos os outros existentes. Ele está isento de todo o tipo de imperfeição, mas tudo o resto não deixa de ter algum tipo de imperfeição: ou uma ou mais do que uma imperfeição. Mas o Primeiro está isento de todos os tipos de imperfeição. A sua existência é a mais excelente e a mais antiga. Não é possível haver existência mais excelente e anterior a essa existência. Logo, tem o mais excelso tipo de existência excelente, e o mais elevado grau de perfeição de existência. Logo, a inexistência não pode de forma alguma contaminar a sua existência e

³² Seguimos a numeração das secções e dos capítulos, bem como os respectivos títulos, segundo Walzer, que afirma que a numeração é do próprio Alfarabi, Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 21.

a sua substância. Não pode ter existência em potência de modo algum, e não pode, absolutamente, não existir. Por isso, existe eterna e permanentemente na sua substância e na sua essência, sem precisar de qualquer outra coisa para ser eterno, ou de algo que prolongue a sua existência. A sua substância é suficiente para a sua permanência e para a continuidade da sua existência. Nenhuma existência pode ser como a sua, e no seu nível de existência não pode haver outro existente que possua algo que o Primeiro não possui. É o existente cuja existência não pode ter causa, através da qual, ou a partir da qual ou para a qual começou a existir. Não é matéria, nem tem subsistência na matéria nem num substrato, mas a sua existência está isenta de toda a matéria e de todo o substrato.³³ Igualmente, não tem forma, porque a forma apenas pode existir na matéria. Se tivesse forma, a sua essência seria composta de matéria e de forma, e se assim fosse obteria a sua subsistência através dessas duas partes (matéria e forma), das quais seria composto, e a sua existência teria causa. A sua existência não tem objectivo ou finalidade, de tal modo que a sua existência serviria apenas para cumprir essa finalidade e esse objectivo, pois assim haveria uma causa da sua existência, e não seria a primeira causa.

³³ Alfarabi realça o facto de o primeiro existente ser causa mas não ser efeito de nada. O primeiro existente não é efeito de nenhuma das quatro causas, na tradição aristotélica: eficiente, formal, material ou final. Nada precede a sua existência, e é eterno, pelo que sempre existiu e sempre existirá.

O Primeiro não obtém a sua existência através de algo mais antigo, e muito menos a obtém de algo inferior a si.

§2 A sua substância é distinta de todas as outras coisas, e é impossível que outra coisa tenha a mesma existência; pois tudo o que tem essa existência não seria distinto ou diferente, mas outra coisa com uma existência como esta. Logo, não haveria duas coisas, mas apenas uma essência. Se houvesse distinção entre as duas coisas, aquilo em que se distinguem não seria o mesmo que aquilo em que participam. Aquilo que produz a distinção entre as duas seria parte daquilo pelo qual subsiste a existência de cada uma das duas, e aquilo em que ambas participam seria a outra parte. Cada parte seria divisível em pensamento, e cada uma das partes da existência do Primeiro seria causa da subsistência da sua essência. Desse modo, não seria o Primeiro, mas haveria outro existente mais antigo, que seria a causa da sua existência, o que é impossível.

E se esse outro existente é o que possui aquilo que o distingue do Primeiro, e o Primeiro não tem aquilo que o distingue do outro, a não ser pelo facto de não ter aquilo que o distingue do outro, seguir-se-ia necessariamente que aquilo que distingue o outro é a existência específica do outro, enquanto a existência do Primeiro seria comum aos dois. A existência desse outro seria composta de duas coisas: aquilo que lhe é específico e aquilo que partilha com o Primeiro. A existência daquele não seria a existência do Primeiro, pois a existência deste é simples e indivisível, e a essência do outro seria divisível. Por isso, obteria a sua existência pelas duas partes, e a sua exis-

tência teria uma causa. Logo, seria inferior e imperfeito em relação à existência do Primeiro. Por isso, não pertence ao primeiro nível de existência.

Por outro lado, se houvesse outra coisa com uma existência da mesma espécie além do Primeiro, este não teria uma existência perfeita, porque o que é perfeito é aquilo que não admite outra existência da mesma espécie além de si. E isso verifica-se em tudo, porque o que é perfeito em grandeza é aquilo além do qual nada possui grandeza da mesma espécie. O que é perfeito em beleza é aquilo além do qual não existe beleza da mesma espécie. Do mesmo modo, o que é perfeito em substância é aquilo além do qual não existe substância da mesma espécie. E, do mesmo modo, em relação a todos os corpos perfeitos, é impossível que haja outra coisa da mesma espécie além desse corpo, como o Sol, a Lua, e todas as outras esferas celestes. Se o Primeiro tem existência perfeita, não é possível que outra coisa, sem ser ele, possua essa existência. Logo, é o único com essa existência. Logo, é único a esse respeito.

§3 Além disso, não pode ter contrário, o que se torna claro quando se compreende o significado de 'contrário'. O contrário difere do seu contrário, e o contrário da coisa não pode ser a própria coisa. Mas nem tudo o que é diferente é o contrário, do mesmo modo que nem tudo o que não pode ser a coisa é o seu contrário. É contrário tudo, além disso, o que for oposto a algo, de tal forma que um anula o outro e o destrói se se aproximarem. Faz parte de cada um existir onde o outro costuma estar presente, mas

se encontra ausente, e estar ausente onde costuma estar presente, quando o outro se encontra presente na coisa em que o seu contrário estava primeiro. Isto aplica-se a todas as coisas que podem ter um contrário. Pois, se uma coisa é contrária à outra na sua acção, e não nos seus outros modos, apenas as acções das duas concordam com essa descrição de contrariedade; e, se forem contrárias uma à outra nas suas qualidades, as suas duas qualidades seguem essa descrição e, se forem contrárias nas suas duas substâncias, estas seguem essa descrição. Se o Primeiro tivesse contrário, a sua diferença em relação ao seu contrário seria desse modo. Seguir-se-ia que cada um dos dois destruiria o outro, e seria possível o Primeiro ser destruído pelo seu contrário e na sua própria substância. Contudo, o que pode corromper-se não tem a sua subsistência e a sua permanência na sua substância, e a sua substância não é suficiente para continuar a existir. A sua substância também não é suficiente para obter a sua existência, e teria de a obter através de outra coisa. E aquilo que pode não existir, não pode ser eterno. No caso daquilo cuja substância não é suficiente para produzir a sua própria permanência, a sua existência tem uma outra causa da sua existência ou da sua permanência, que não essa mesma coisa, e assim não pode ser o Primeiro. E se a sua existência apenas se devesse à inexistência do seu contrário, a inexistência do seu contrário seria a causa da sua existência, e o Primeiro não seria, portanto, a primeira causa. O Primeiro e o seu contrário também teriam de ter, necessariamente, um certo local em comum que pudesse

receber os dois, e no qual um pudesse destruir o outro, sendo esse local um substrato, ou um género, ou outra coisa; seria algo que fosse permanente e no qual os dois se pudessem suceder um ao outro. Assim, esse local teria uma existência anterior a cada um dos dois. Se alguém estipulasse uma coisa como contrário sem ela corresponder a essa descrição, não seria um contrário, mas diferiria do Primeiro doutro modo, que não pela diferença do contrário. Nós não negamos que o Primeiro tenha outras coisas diferentes dele, com excepção do contrário ou daquilo que tem a mesma existência que ele. Logo, não é possível um existente estar ao mesmo nível de existência que o Primeiro, pois dois contrários estão ao mesmo nível de existência. Assim, o Primeiro é único na sua existência, e nenhum outro existente participa na sua espécie de existência. Consequentemente, é uno, e além disso totalmente único no seu nível, e também é uno nesse aspecto.

§4 Não é divisível no enunciado, em partes que constituiriam a sua substância. Pois o enunciado que explica o seu significado não pode indicar cada uma das suas partes pelas quais a sua substância é constituída. Se assim fosse, as partes que constituem a sua substância seriam causas da sua existência, do mesmo modo que os significados indicados pelas partes da definição de uma coisa são causas da existência da coisa definida, e do mesmo modo que a matéria e a forma são causas da existência daquilo que é composto das duas.³⁴ Contudo, isso não é possível

³⁴ Numa definição, por exemplo, 'o ser humano é um animal racional', o género ('animal') e a diferença ('racional'), que consti-

no caso do Primeiro, por se tratar do Primeiro e não ter causa da sua existência.

Não sendo divisível nessas partes, é ainda menos possível ser dividido em partes quantitativas, ou em outros tipos de partes. Por isso, necessariamente não tem grandeza e não é, de forma alguma, um corpo. Logo, é uno também desse modo, pois um dos sentidos de ‘uno’ é ser indivisível. Tudo o que, de algum modo, é indivisível é uno na medida em que é indivisível. Se for indivisível na sua acção, é uno desse modo e, se for indivisível na sua qualidade, é uno em relação à sua qualidade. E aquilo que é indivisível na sua substância é uno na sua substância.³⁵

§5 Se o Primeiro é indivisível na sua substância, a sua existência, pela qual se distingue dos outros existentes, não pode ser senão aquilo pelo qual existe em si mesmo.

tuem a espécie, são causas da existência do ser humano. Contudo, o Primeiro é incausado, por isso também não pode ser definido. Este tipo de teologia negativa pode advir da influência neoplatônica em Alfarabi.

³⁵ Tal como Miguel Attie Filho afirma numa nota à sua tradução, relativamente ao termo ‘wāḥid’ (‘um’, ‘uno’, ‘único’), o seu ‘uso nesta seção e na anterior tem nuances distintas. Na seção anterior, pareceu tratar mais de sua diferença em vista dos demais existentes, justificando-se o uso de “único”. Na presente seção, o termo parece ganhar mais o sentido da unicidade do primeiro existente, o que aproxima-o tanto da tradição platônica e neo-platônica a respeito do “um”, como da tradição corânica a respeito da unicidade de Deus’, in “Alfārābī, O livro a respeito dos princípios das opiniões dos habitantes d’*A Cidade Excelente* (I-VI)”, Edição do texto árabe, tradução, e notas: Miguel Attie Filho, *Tiraz*, Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio, 6, Ano 6, 2009, pp. 76-105, p. 105, n. 11.

Logo, a distinção em relação às outras coisas deve-se à unicidade que é a sua essência. Um dos sentidos de unicidade é a existência particular pela qual cada existente se distingue de todos os outros existentes. Através dela se diz que cada existente é uno, na medida em que tem a sua existência particular. Esse sentido do uno acompanha a existência. O Primeiro também é uno desse modo, e merece mais a designação e o significado de uno do que qualquer outro ser uno.

§6 Uma vez que o Primeiro não existe na matéria, e não tem matéria de modo algum, é substancialmente intelecto em acto; pois o que impede a forma de ser intelecto e de inteligir em acto é a matéria em que uma coisa existe. Quando algo não precisa da matéria para existir, essa coisa é intelecto em acto na sua substância, e é esse o estado do Primeiro. É, portanto, intelecto em acto, e é também inteligível na sua substância; porque aquilo que impede uma coisa de ser inteligível em acto e de ser inteligível na sua substância é a matéria. É inteligível na medida em que é intelecto. Aquilo cuja identidade é intelecto é inteligível por aquilo cuja identidade é intelecto. Para ser inteligível não precisa de outra essência fora de si que o entenda, mas entende a sua própria essência.³⁶ Ao inteligir a partir da sua essência, passa a inteligir e a ser intelecto em acto, e quando entende a sua essência ele torna-se inteligido em acto. Para ser intelecto em acto e inteligente em acto não precisa de uma essência, a qual entenda e que obteria do

³⁶ Também pode significar 'pensa-se a si mesmo'.

exterior. Mas é intelecto e inteligente na medida em que entende a sua essência, pois a essência que é entendida é a essência que entende, e o Primeiro é intelecto na medida em que é entendido. É intelecto, entendido, e inteligente enquanto uma mesma essência, e uma substância indivisível. Contudo, o ser humano, por exemplo, é inteligível, mas o que é inteligível no seu caso não é inteligível em acto, mas é inteligível em potência, e depois torna-se entendido em acto, após o intelecto o ter entendido. O que é entendido, no caso do ser humano, nem sempre é aquilo que entende, nem o intelecto no seu caso é sempre o que é entendido.³⁷ O nosso intelecto não é entendido por ser intelecto, e não entendemos porque a nossa substância é intelecto. Pois, ao entendermos através do intelecto, não entendemos através da nossa substância, ou seja, o nosso intelecto não é a nossa substância. Porém, o Primeiro não é como nós, pois nele o intelecto, o que entende e o que é entendido significam a mesma coisa e são uma mesma essência e substância indivisível.

§7 O mesmo se passa no que diz respeito ao conhecimento. De modo a saber, o Primeiro não precisa de outra essência além da sua essência, conhecendo a qual obteria a virtude; e, para ser conhecido, não precisa de outra essência que o conheça, mas a sua substância é suficiente para conhecer e para ser conhecido. O conhecimento que tem da sua essência não é outra coisa senão a sua subs-

³⁷ Ao contrário do que acontece no caso do Primeiro, no ser humano nem sempre o sujeito e o objecto da intelecção coincidem.

tância. O facto de conhecer, ser conhecido e ser conhecimento constitui uma só essência e uma só substância.

§8 O mesmo se aplica ao facto ser sábio. A sabedoria consiste em inteligir a coisa mais excelente, através do conhecimento mais excelente. Ao inteligir a sua essência, e pelo conhecimento que tem dela, conhece a coisa mais excelente. O conhecimento mais excelente é o conhecimento permanente que não pode cessar, e é conhecimento do que é permanente e não pode cessar. Trata-se do conhecimento da sua essência.

§9 E o mesmo se aplica ao facto de ser verdadeiro.³⁸ Pois o verdadeiro concorda com a existência, e a verdade concorda com a existência. A verdade de algo é a existência que lhe é própria e é a existência completa, ou a existência que lhe diz respeito. Além disso, o verdadeiro diz-se do inteligível pelo qual o intelecto encontra o existente e o compreende. E esse existente diz-se ser verdadeiro na medida em que é inteligível, e na medida em que existe a partir da sua essência, sem se ter em conta aquilo que o intelige. No que diz respeito ao Primeiro, diz-se que é verdadeiro dos dois modos ao mesmo tempo, visto que tem a mais perfeita existência, e visto que é o inteligível pelo qual o que o intelige encontra o existente tal como existente.³⁹ Para ser verdadeiro, não precisa, enquanto inteligível, de outra essência fora de si que o inteliça. E merece, mais do que qualquer outra coisa, ser dito verdadeiro

³⁸ 'Ḥaqq' significa 'verdadeiro' ou 'real'.

³⁹ Ou 'tal como é'.

destes dois modos simultaneamente. A sua realidade é simplesmente o facto de ser verdadeiro.

§10 O mesmo se aplica ao facto de ser vivo e vida, pois estes dois termos não significam duas essências, mas apenas uma. O significado de vivo, no Primeiro, é o facto de inteligir o mais excelente inteligível através do mais excelente intelecto, e é o facto de conhecer o mais excelente cognoscível através do mais excelente conhecimento. Por outro lado, em relação a nós, apenas se diz que somos vivos, em primeiro lugar, quando apreendemos o mais inferior dos apreensíveis, com o tipo mais inferior de apreensão. Apenas se diz que vivemos quando apreendemos os sensíveis⁴⁰ – que são os cognoscíveis mais inferiores – através da percepção sensível, que é o tipo mais inferior de apreensão, e através da faculdade mais inferior da apreensão, que são os sentidos. Mas o Primeiro, na medida em que é o mais excelente intelecto, quando entende e conhece os mais excelentes inteligíveis através do conhecimento, é o mais digno de ser chamado vivo, uma vez que entende na medida em que é intelecto. O facto de ser inteligente, intelecto, conhecedor e conhecimento tem nele um único significado. Do mesmo modo, ser vivo e ser vida têm nele um único significado.

Igualmente, o termo ‘vivo’ pode ser predicado metaforicamente daquilo que não é um animal, pois é predicado de todo o existente que obteve a perfeição última, e de tudo o que atingiu o nível de existência e de perfeição,

⁴⁰ Ou ‘objectos dos sentidos’.

a partir do qual produz aquilo que deve proceder de si, tal como deve proceder de si. Assim sendo, visto que a existência do Primeiro é a mais excelente, também merece sumamente o termo 'vivo', que se diz dele de forma metafórica.

§11 Quando aquilo que tem a existência mais completa é conhecido e inteligido, o que se entende e conhece dele é o mais completo, pois o inteligido em relação a ele, nas nossas almas, é conforme à realidade da sua existência. O que é inteligido a respeito dele, nas nossas almas, é igual à sua existência fora das nossas almas, e de acordo com a sua existência. Se a sua existência fosse imperfeita, o que entenderíamos dele nas nossas almas seria imperfeito. No que diz respeito ao movimento, ao tempo, ao infinito, à privação e a outros existentes semelhantes, quando pensamos em cada um deles nas nossas almas, esse inteligível será imperfeito, pois são em si mesmos existentes de uma forma imperfeita. No caso do número, do triângulo e do retângulo e semelhantes existentes, os seus inteligíveis são mais perfeitos, pois têm em si mesmos uma existência mais perfeita. Logo, é necessário que, no caso do Primeiro, uma vez que é o sumo da existência perfeita, o que entendemos dele, nas nossas almas, tenha também a perfeição extrema. Contudo, verificamos que não é assim. Pois é preciso saber que, por si mesma, a apreensão não é difícil, uma vez que possui o extremo da perfeição, mas devido à fraqueza das nossas faculdades intelectuais, dado que estão misturadas com a matéria e a privação, é difícil aprendê-lo e trabalhoso

imaginá-lo. Somos demasiados fracos para o inteligirmos tal como existe realmente. O excesso da sua perfeição ofusca-nos, e não o conseguimos imaginar de forma completa. Do mesmo modo, a luz é o primeiro, o mais perfeito e o mais claro dos visíveis⁴¹; através dela se tornam visíveis os outros visíveis, e faz com que as cores se tornem visíveis. Logo, é necessário que, nas cores, tudo o que é mais perfeito e maior seja apreendido pela vista da forma mais completa. Mas vemos que o contrário também se verifica. Em relação a tudo o que é mais perfeito e maior, a apreensão por parte da nossa vista é mais fraca. E não porque o objecto da nossa vista esteja oculto ou seja imperfeito, pois é em si mesmo a perfeição da claridade e da luminosidade, mas porque a perfeição da sua luz confunde e ofusca a nossa vista. É assim a relação entre a causa primeira, o intelecto primeiro, e o primeiro ser vivo, e os nossos intellectos. A imperfeição do inteligível em nós não se deve a uma imperfeição do inteligível em si, nem a dificuldade em apreendê-lo se deve a uma dificuldade intrínseca na sua existência, mas deve-se à fraqueza das nossas faculdades intelectuais em imaginá-lo. Os inteligíveis que existem nas nossas almas de forma imperfeita, e que apreendemos de forma limitada, são de dois tipos: um destes tipos de inteligível não pode ser imaginado a partir da sua essência, ou inteligido de forma perfeita, devido à limitação da sua existência e à imperfeição da sua essência e da sua substância. O outro tipo de inteligível pode ser

⁴¹ Ou 'objectos visíveis'.

imaginado a partir da sua essência na perfeição e da forma mais completa possível, mas as nossas mentes e as nossas faculdades intelectuais, devido à sua fraqueza e distância em relação à substância dessa coisa, não conseguem imaginá-lo na perfeição, e de acordo com a completude da sua existência. Estes dois tipos encontram-se em extremos opostos da existência, um tendo perfeição completa e o outro completa imperfeição. Uma vez que estamos envolvidos em matéria, que é a causa da distância das nossas substâncias em relação à primeira substância, é necessário que, quanto mais as nossas substâncias se aproximam dela, mais precisa e verdadeira seja a nossa representação dela. Pois, quanto mais nos conseguirmos separar da matéria, mais completa será a nossa representação da primeira substância, pois apenas nos aproximamos dela na medida em que nos tornamos intelecto em acto. E, se nos separarmos completamente da matéria, a nossa compreensão dela, nas nossas mentes, tornar-se-á o mais perfeita possível.

§12 O mesmo se passa com a grandeza, a majestade e a glória do Primeiro. Pois a majestade, a grandeza e a glória de algo existem apenas em função da sua perfeição, seja em relação à sua substância, seja em relação a uma das suas propriedades especiais. A maior parte das vezes que algo semelhante é dito de nós, apenas diz respeito à perfeição que temos enquanto um dos nossos acidentes, como a riqueza, ou o conhecimento, ou é dito de nós em relação a algum dos acidentes do corpo. No caso do Primeiro, na medida em que a sua perfeição ultrapassa

qualquer outra perfeição, a sua grandeza, majestade e glória ultrapassam tudo o que possui grandeza ou glória, e a sua grandeza e glória supremas existem na sua substância e não noutra coisa fora da sua substância e da sua essência. Pois possui grandeza e glória na sua essência, quer seja enaltecido, louvado ou glorificado por alguém, quer não o seja.

§13 A beleza, o brilho, e o esplendor em todo o existente significa que se encontra no mais excelente estado de existência, e que atingiu a sua perfeição última. Uma vez que o Primeiro tem o mais excelente tipo de existência, a sua beleza excede a beleza de tudo o que possui beleza, e o mesmo se passa com o seu esplendor e o seu brilho. Além disso, possui todas essas características na sua substância e na sua essência, em si mesmo e na medida em que entende a sua essência.⁴² Em nós, porém, a beleza, o esplendor e o brilho existem em virtude de acidentes nossos, e na medida em que os nossos corpos os possuem. Existem nas coisas exteriores a nós, e não estão na nossa substância. No Primeiro, o belo e a beleza são uma só essência, e o mesmo se aplica às outras características predicadas dele.

⁴² Alfarabi afirma que os atributos do Primeiro não diferem da sua essência. Este tema evoca a posição dos teólogos mu'tazilites relativamente à relação entre Deus e os seus atributos. Segundo os mu'tazilites, os atributos divinos são iguais à essência divina. Nos seres humanos, essas perfeições são finitas e constituem acidentes, não são características essenciais e permanentes.

§ 14 O prazer, a alegria e o gozo seguem-se e aumentam apenas quando o mais belo, mais brilhante e mais esplendoroso é apreendido da forma mais certa. E como o Primeiro é o absolutamente mais belo, mais brilhante e mais esplendoroso, e a sua apreensão de si mesmo é a mais completamente certa, e o seu conhecimento da sua essência é absolutamente o mais excelente, o prazer que o Primeiro sente é um prazer cujo âmago não compreendemos. Também não compreendemos o grau da sua grandeza, excepto por analogia com o prazer que sentimos quando apreendemos o mais completo e mais esplendoroso em nós da forma mais certa e mais completa, seja através dos sentidos, ou da imaginação, ou pelo conhecimento racional. Quando nos encontramos nesse estado, sentimos um prazer que nos parece superar todo o prazer, em grandeza, e sentimo-nos em nós mesmos satisfeitos ao atingirmos assim o gozo que supera todos os outros. Esse estado em nós permanece pouco tempo, e rapidamente desaparece. O conhecimento e a apreensão do Primeiro do que é mais excelente, mais belo e mais esplendoroso na sua essência, em relação ao nosso conhecimento e à nossa apreensão do mais belo e do mais esplendoroso em nós, é como o seu prazer e a sua felicidade em si mesmo em relação ao prazer, alegria e gozo que nós sentimos. E visto que não há comparação entre a nossa apreensão e a sua, e entre o que ele conhece e o que nós conhecemos, e entre o mais belo em nós e o mais belo na sua essência – e se houvesse relação, seria insignificante –, não há comparação entre o nosso prazer, alegria e gozo e os

do Primeiro. Se houvesse comparação, como referimos, seria extremamente insignificante. Pois, como pode haver comparação entre aquilo que é uma parte insignificante e aquilo cuja dimensão é infinita no tempo, e entre aquilo que é extremamente imperfeito e aquilo que tem a perfeição suprema?

§15 Uma vez que, quanto mais aquilo que se alegra com a sua essência, e tem prazer e grande felicidade nela, mais a ama, a deseja e a admira, é claro que o Primeiro necessariamente deseja, ama e admira a sua essência, em proporção com o nosso desejo em virtude da nossa essência, na qual nos deleitamos. Esta relação é como a relação entre a virtude e a perfeição da sua essência e a nossa virtude e perfeição, que admiramos em nós mesmos. No seu caso, o que ama, o que admira e o que deseja são o mesmo que o que é amado, admirado e desejado em si mesmo, ao contrário do que acontece conosco. Pois o que desejamos em nós é a virtude e a beleza, e aquilo que deseja em nós não é a beleza e a virtude, mas é outra faculdade, que não é o que é desejado em nós, e aquilo que deseja em nós não é o mesmo que o desejado. Quanto ao Primeiro, o que deseja é o que é desejado, e o que ama é o que é amado. Pois ele é o primeiro ser amado e o primeiro ser desejado, quer outro ser o ame e o deseje ou não.

CAPÍTULO II

A PRIMEIRA CAUSA COMO ORIGEM DE TODO O SER

§1 O Primeiro é aquilo a partir do qual advém toda a existência. Do primeiro existente, devido à sua existência própria, segue-se necessariamente a existência, a partir dele, dos restantes existentes, cuja existência não advém da vontade ou do livre-arbítrio do ser humano. Assim se produzem os vários tipos de existência, alguns dos quais são testemunhados pelos sentidos e outros conhecidos pela demonstração. A existência daquilo que procede do Primeiro advém por emanção, e deve-se à existência de outra coisa; logo, a existência de uma outra coisa emana da existência do Primeiro. Desse modo, a existência daquilo que procede dele não é, de modo algum, causa sua. A existência do que procede do Primeiro não é o objectivo da existência do Primeiro, enquanto a existência do filho, enquanto filho, é o objectivo da existência dos pais enquanto pais – na medida em que a existência do que existe a partir do Primeiro lhe proporcionaria uma perfeição; nem a existência do que existe a partir dele lhe proporcionaria alguma perfeição, como acontece connosco relativamente à maior parte das coisas que procedem de nós. Por exemplo, quando damos dinheiro a outras pessoas, beneficiamos, obtendo honra, prazer ou outros bens delas, de tal modo que produzem em nós alguma perfeição. Mas a existência do Primeiro não é em virtude de

outra coisa, nem para que outra coisa exista a partir dele, de tal modo que o objectivo da sua existência seria existirem as restantes coisas. Nesse caso, haveria uma causa da sua existência exterior a ele, e não seria o Primeiro.

Além disso, ao dar existência a algo que não é ele, não obtém uma perfeição que não tinha antes, além da perfeição que já tem – ao contrário de alguém que dá o seu dinheiro ou outra coisa, generosamente, e beneficia da troca, obtendo prazer, honra, uma posição de liderança, ou outro bem semelhante. É impossível que estas coisas aconteçam ao Primeiro, pois eliminariam a sua primazia e a sua precedência e tornariam outra coisa, anterior a ele, a causa da sua existência. A sua existência deve-se à sua essência, e prende-se com a sua essência e com a sua existência. Precede dele outro ser, a partir dele. Por isso, a existência do Primeiro, da qual emana a existência para outro, está na sua essência, e a sua existência, que produz a sua substancialização na sua essência, é em si mesma a sua existência, através da qual outros obtêm existência, a partir do Primeiro. O Primeiro não se divide em duas coisas, uma através da qual se daria a substancialização da sua essência, e outra através da qual outra coisa surgiria dele – como em nós há duas coisas, uma através da qual somos substância, ou seja a racionalidade, e outra, através da qual escrevemos, a saber, a arte da escrita. O Primeiro é uma só essência e uma só substância, através da qual é substância e através da qual, em si mesma, surge dele outra coisa.

Para que emane da sua existência a existência de outra coisa, o Primeiro não precisa de outra coisa senão da sua essência, que está em si mesmo. Não precisa de um acidente que esteja em si, nem de um movimento pelo qual obteria um estado no qual não estava antes, nem de um instrumento exterior à sua essência, ao contrário do fogo, que precisa de aquecer a água para produzir vapor, através de si e da água. Também o Sol, para aquecer este mundo, precisa de movimento que não possuía antes, e, através do estado que adquire pelo movimento, produz o aquecimento deste mundo. Do mesmo modo, o carpinteiro precisa de um machado ou de uma serra para que a madeira seja dividida, cortada e lascada. A existência do Primeiro não é mais perfeita, por emanar dele outra existência, do que a existência através da qual é substância, nem a existência pela qual é substância é mais perfeita do que a existência a partir da qual emana outra existência, mas são a mesma essência.

E também não é possível que haja qualquer obstáculo à emanação da existência de outra coisa a partir de si, nem a partir de si, nem a partir de algo externo.

§2 Os existentes são muitos, e, além de numerosos, são diferentes. A substância do Primeiro é uma substância a partir da qual emanam todas as existências, seja de que tipo forem, perfeitas ou imperfeitas. A substância do Primeiro é tal que todos os existentes, quando emanam dela, estão organizados de acordo com uma certa ordem, e cada existente obtém dele a sua porção de existência e a sua posição. A emanação começa com o existente mais

perfeito, e segue-se-lhe um outro existente um pouco mais imperfeito. Depois, continua com um existente mais imperfeito, seguindo-se-lhe outro, até terminar na existência abaixo da qual se atinge aquilo que não pode, de forma alguma, existir. Os existentes terminam na existência abaixo da qual se encontra o que não existe, nem é possível que exista.

A substância do Primeiro, na medida em que emanam dele todos os existentes, não exclui a existência que está abaixo da sua, pois é generoso, e a sua generosidade está na sua substância. Na medida em que os existentes se organizam a partir dele, e cada qual obtém a sua parte de existência de acordo com o seu lugar na hierarquia, o Primeiro é justo, e a sua justiça está na sua substância, o que não se pode dizer de outras coisas fora da sua substância.

§3 A substância do Primeiro é de tal modo que os existentes, ao advir dele de forma ordenada, são compostos, unidos e ordenados uns em relação aos outros, de modo que as muitas coisas se tornam num conjunto único e se estabelecem como uma só coisa. Aquilo que os une e compõe existe na substância de algumas coisas, de modo que são compostas e unidas através das suas substâncias, pelas quais existem. Algumas coisas possuem estados que advêm das suas substâncias, tal como o amor, que une as pessoas, e é nelas um estado e não faz parte da sua substância, a que devem a existência. Estes estados também derivam do Primeiro, pois a substância do Primeiro é tal que muitos existentes recebem dele, com as suas substân-

cias, os estados que os unem uns aos outros, e os compõem e ordenam.

§4 Os nomes que se devem aplicar ao Primeiro são os nomes que indicam perfeição e virtude de existência, nos existentes que nos rodeiam, e nos mais excelentes para nós. No caso do Primeiro, nada nesses nomes indica a perfeição ou a virtude que costumam indicar os mesmos nomes aplicados aos mais excelentes existentes entre nós, mas indicam a perfeição que lhe é específica, na sua substância. Além disso, são muitos os tipos de perfeições que, de costume, esses muitos nomes significam, mas não se deve pensar que os tipos de perfeições, indicados pelos seus muitos nomes, são os muitos tipos em que se divide o Primeiro, e que a sua substância se comporia de todos eles. Esses muitos nomes, aplicados ao Primeiro, devem indicar uma única substância e essência, totalmente indivisível.

§5 No caso dos nomes que indicam a perfeição e a excelência das coisas que nos rodeiam, alguns indicam um atributo que pertence à coisa na sua essência, e não se predicam na medida em que se relacionam com outra coisa, como 'existente', 'uno', 'verdadeiro'. Há ainda aqueles que se predicam da coisa em relação a outra coisa exterior a ela, como a justiça e a generosidade. Esses nomes, se se referem ao que se encontra no nosso mundo, indicam uma excelência e uma perfeição cuja relação com outra coisa fora dela constitui parte dessa perfeição. Ou seja, essa relação é parte do conjunto que esse nome denota, e essa excelência e essa completude devem-se à relação

com outra coisa. Nomes como esses, quando são transferidos e aplicados ao Primeiro, indicam a relação que tem com o que é outro, na medida em que tem existência que emana a partir do Primeiro. Contudo, não devemos considerar essa relação como parte da perfeição do Primeiro, nem devemos considerar a perfeição indicada por esse nome como subsistindo em virtude dessa relação. Esse nome deve indicar uma substância e uma perfeição que produzem necessariamente essa relação. Devemos indicar que a subsistência dessa relação se dá através da substância, e que essa relação se deve a essa substância como tal, que é indicada por esse nome.

SECÇÃO II

CAPÍTULO III

O MUNDO SUPRALUNAR

§1 Do Primeiro emana a existência do segundo, e esse segundo também tem uma substância totalmente incorporal, e não existe na matéria. Intelige-se a si mesmo e intelige o Primeiro. O que intelige da sua essência é apenas a sua essência. Na medida em que intelige o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um terceiro, e na medida em que se substancializa na sua essência, que lhe é própria, segue-se a existência do Primeiro Céu.

§2 A existência do terceiro também não existe na matéria, e é, na sua substância, intelecto, pois entende-se a si mesmo e ao Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, que lhe é própria, segue-se necessariamente a existência da esfera das Estrelas Fixas e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um quarto.

§3 Este também não existe na matéria, pois entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, que lhe é própria, segue-se necessariamente a existência da esfera de Saturno, e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um quinto.

§4 Este quinto não existe na matéria, pois entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, segue-se necessariamente a existência da esfera de Júpiter, e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um sexto.

§5 Este também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, segue-se necessariamente a existência da esfera de Marte e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um sétimo.

§6 Este também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, segue-se necessariamente a existência da esfera do Sol, e, na medida em que entende

o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um oitavo.

§7 Este também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, que lhe é própria, segue-se necessariamente a existência da esfera de Vénus, e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se necessariamente a existência de um nono.

§8 Este também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, que lhe é própria, segue-se dele a existência da esfera de Mercúrio, e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se dele a existência de um décimo.

§9 Este também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Na medida em que se substancializa na sua essência, segue-se dele a existência da esfera da Lua, e, na medida em que entende o Primeiro, segue-se dele a existência de um décimo primeiro.

§10 Este décimo primeiro também não existe na matéria, e entende a sua essência e entende o Primeiro. Nele, porém, termina esse tipo de existência que não precisa, absolutamente, de matéria e de sujeito, nomeadamente as coisas separadas, que nas suas substâncias são intelectos e inteligíveis. Com a esfera da Lua termina a existência dos corpos celestes, que são os que, por sua natureza, se movem circularmente.⁴³

⁴³ Segundo Alfarabi, portanto, existem onze intelectos celestes, um dos quais é o Primeiro, e os outros emanam do Primeiro.

SECÇÃO III

CAPÍTULO IV

OS EXISTENTES SUBLUNARES

§1 Os existentes que enumerámos são os que obtiveram as maiores perfeições nas suas substâncias desde o princípio, e com estes dois últimos seres, a Lua e o Intellecto Agente, termina esse tipo de existência.

§2 Os existentes que se seguem não recebem, por natureza, as maiores perfeições nas suas substâncias, mas têm naturalmente, de início, o tipo de existência mais imperfeito. Começam desse modo, e procedem, gradualmente, até atingirem, cada espécie, a mais alta perfeição na sua substância, e depois nos seus restantes acidentes. Esse estado está na natureza própria desse género de existente, sem que isso lhe advenha de algo que lhe é estranho. Alguns desses existentes são naturais, outros são voluntários, e outros são naturais e voluntários. Os voluntários são sempre precedidos cronologicamente pelos naturais, ou seja, não é possível existirem os existentes voluntários antes de existirem primeiro os existentes naturais.⁴⁴

⁴⁴ Ou seja, os seres naturais dotados de vontade são, ainda assim, seres naturais. Os animais, tal como o ser humano, possuem vontade, mas apenas os seres humanos possuem escolha, ou livre arbítrio, como Walzer nota no seu comentário – Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 407.

§3 Os corpos naturais, de entre estes existentes, são os elementos, como o fogo, o ar, a água e a terra, e as coisas que pertencem ao mesmo género, como o vapor, a chama e outras coisas semelhantes; como os minerais e aquilo que pertence ao mesmo género, bem como as plantas, os animais irracionais e os animais racionais.

CAPÍTULO V

MATÉRIA E FORMA

§1 Cada um destes existentes subsiste a partir de duas coisas. Um delas é como a madeira da cama em relação à cama, e a outra é como o aspecto da cama em relação à cama. Aquilo que está no lugar da madeira é a matéria e o material, e o aspecto é a forma e a figura, e aquilo que pertence a esse género. A matéria serve de substrato⁴⁵ para a existência da forma, e a forma não pode subsistir ou existir sem a matéria. A matéria existe em função da forma, e se não houvesse forma, a matéria não existiria. A forma não serve para que exista a matéria, mas para que a substância corporal se torne substância em acto, pois cada espécie só se torna existente em acto, com o modo mais perfeito dos seus dois tipos de existência, matéria e forma, quando está presente a sua forma. Enquanto a

⁴⁵ O termo ‘mawḏū’ também se pode traduzir por ‘sujeito’.

matéria se mantém existente sem forma, há essa espécie em potência, pois a matéria da cama, enquanto não tiver a forma da cama, é uma cama em potência e apenas se torna cama em acto se a sua forma estiver presente na matéria. A mais imperfeita das duas existências é a existência na matéria, e a mais perfeita das suas duas existências é pela forma.

§2 As formas destes corpos sublunares são contrárias umas em relação às outras, e cada uma delas pode existir ou não existir. A matéria de cada uma delas pode receber a sua forma e o contrário dessa forma, e a forma de uma coisa pode existir nessa matéria e pode não existir nela. E é possível a matéria existir sem essa forma.

§3 Os elementos são quatro e as suas formas são contrárias. A matéria de cada um deles recebe a forma desse elemento e o seu contrário. A matéria de cada um deles é comum a todos, e é matéria para eles e para todos os outros corpos que existem sob os corpos celestes, pois todos eles são compostos dos elementos. As matérias dos elementos não têm matéria, pois são as matérias primeiras comuns a todos os corpos sublunares. Nada desses corpos recebe a sua forma no início, mas cada um dos corpos recebe primeiro apenas a sua matéria, através da qual a sua existência se encontra num estado remoto de potência, não em acto, pois apenas recebeu a sua matéria primeira. Logo, tenta constantemente obter a forma, através da qual se torna substância. Depois, ascende gradualmente, até receber em si a sua forma, através da qual obtém a sua existência em acto.

CAPÍTULO VI

O MUNDO SUBLUNAR E O MUNDO SUPRALUNAR

§1 Segundo a ordem destes existentes, vem primeiro o mais inferior deles. Depois, seguem-se os mais excelentes, até se chegar ao mais excelente de todos. O mais inferior é a matéria primeira comum, e mais excelente do que ela são os elementos. Depois vêm os minerais, as plantas, os animais irracionais, e, finalmente, os animais racionais. Não há mais excelente, de entre os seres sublunares, do que o animal racional.

§2 Os existentes que anteriormente mencionámos, os seres celestes, são organizados primeiro a partir do mais excelente, depois de imperfeito em mais imperfeito, até se atingir o mais imperfeito de todos. O mais excelente e o mais perfeito é o Primeiro. Quanto aos seres que advêm do Primeiro, os mais excelentes são os que, de um modo geral, não são corpos nem existem em corpos; seguem-se os corpos celestes. O mais excelente destes existentes separados é o segundo, seguindo-se os restantes por ordem, até se atingir o décimo primeiro. O mais excelente dos corpos celestes é o Primeiro Céu, depois os restantes, seguindo essa ordem, até se atingir a esfera da Lua. As coisas separadas, após o Primeiro, são dez, e os corpos celestes são nove no total, e todas elas, os existentes celestes, somam dezanove.

§3 Cada um dos dez (existentes que são intellectos imateriais) é único na sua existência e ao seu nível, e nada pode ter a mesma existência que ele. Se outra coisa participasse na sua existência, esse outro, se fosse diferente deste, necessariamente teria algo que o distinguiria deste, e aquilo que produz a distinção constituiria a existência específica deste. A existência específica desse não coincidiria com a existência deste. Logo, a existência dos dois não seria a mesma, mas cada um teria algo diferente que o especificaria.

§4 Também não é possível ter um contrário, pois há uma matéria comum entre dois contrários, e não é possível que estes existentes separados tenham matéria. Além disso, os indivíduos que são da mesma espécie são múltiplos, devido à multiplicidade dos sujeitos da forma dessa espécie. Porém, no caso daquilo que não tem matéria, não é possível haver outra coisa da mesma espécie senão essa coisa. Além disso, os contrários surgem, sempre, ou a partir das coisas que têm substâncias contrárias, ou a partir de uma coisa cujos estados e relações com o sujeito são contrários, como o frio e o calor. Tanto o frio como o calor advêm do Sol, mas o Sol encontra-se em dois estados diferentes, ora perto ora longe, e devido a estes dois estados há estados e relações contrários. O Primeiro não pode ter contrário ou estados contrários em relação ao segundo, nem a sua relação com o segundo é uma relação de contrários. O segundo não tem contrariedade, nem o terceiro, e o mesmo se passa até se atingir o décimo.

§5 Cada um dos dez intellectos entende a sua essência e entende o Primeiro, e nenhum deles consegue obter uma

existência excelente ao inteligir apenas a sua essência, mas apenas obtém a excelência perfeita ao inteligir, com a sua essência, a essência da primeira causa.

§6 Quanto mais superior é a excelência do Primeiro em relação à excelência da essência dos dez intellectos, tanto maior é a alegria que sente um destes quando intellige o Primeiro do que quando intellige a sua própria essência. Do mesmo modo, o prazer que sente na sua essência quando intellige o Primeiro é superior ao prazer que sente quando intellige a sua essência, devido à maior perfeição do Primeiro em relação à sua perfeição. A admiração e o desejo que sente na sua essência quando intellige o Primeiro ultrapassa a admiração e o desejo que sente na sua essência quando intellige a sua essência, na proporção do maior esplendor e beleza do Primeiro em relação ao esplendor e beleza da sua essência. Logo, em primeiro lugar, o objecto do seu amor e admiração em si é o Primeiro, na medida em que intellige o Primeiro, e em seguida na medida em que intellige a sua essência. O Primeiro, devido à relação com estes dez intellectos, é sempre o primeiro objecto de amor e de desejo.

CAPÍTULO VII

OS CORPOS CELESTES

§1 Os corpos celestes constituem nove conjuntos, em nove níveis, e cada conjunto contém um corpo esférico. O primeiro contém um corpo que apenas se move com

um único movimento circular muito célere. O segundo é um corpo que contém vários corpos com um movimento comum; apenas têm dois movimentos, em que todos participam em conjunto.⁴⁶ O terceiro, e os corpos seguintes, até ao nono, contém, cada um deles, apenas um corpo, e os seus movimentos são muitos e variados, pois cada um deles tem movimentos específicos, e participam noutros movimentos.

§2 Todos estes corpos têm um só género, mas espécies diferentes. Cada corpo tem uma única espécie, não havendo nenhuma outra coisa nessa espécie. Nada participa na espécie do Sol, que é único na sua existência, e o mesmo se aplica à Lua e aos restantes planetas.

§3 Os corpos celestes pertencem ao mesmo género que os existentes materiais, porque têm sujeitos⁴⁷ que se assemelham a matérias que servem de substrato para suportar as formas, e têm coisas que são como as formas pelas quais se tornam substâncias. Coisas semelhantes a formas subsistem nesses sujeitos, mas as suas formas não podem ter contrários. O sujeito de cada uma das suas formas não pode receber outra forma senão essa forma, e não pode ficar sem ela. Pois os sujeitos das suas formas não têm qualquer privação, e as suas formas não têm pri-

⁴⁶ O primeiro nível, como vimos, é o nível do Primeiro Céu, e o segundo é o das Estrelas Fixas.

⁴⁷ Ou 'substratos'.

vações correspondentes.⁴⁸ Logo, os sujeitos não impedem as suas formas de intelecção e de ser intelectos nas suas essências.

§4 Logo, a forma de cada um destes corpos celestes é um intelecto em acto, e através dela intelecção a essência do intelecto separado, pelo qual esse corpo obtém existência e intelecção o Primeiro.⁴⁹ Na sua essência, nem tudo o que intelecção é intelecto, pois intelecção o seu substrato, e o seu substrato não é intelecto, uma vez que não intelecção com o seu substrato, mas apenas com a sua forma. Há nele um inteligível que não é intelecto – enquanto a parte da sua forma que intelecção é intelecto – e intelecção com um intelecto que não se identifica totalmente com a sua substância. Deste modo, difere do Primeiro e dos dez intelectos que não têm matéria ou qualquer substrato, e partilha algo com o ser humano.

§5 O corpo celeste tem prazer na sua essência, não apenas na medida em que intelecção a sua essência, mas na medida em que intelecção o Primeiro, depois na medida em que intelecção a essência do intelecto separado, a partir do qual obtém a sua existência; partilha com os intelectos separados o seu desejo do Primeiro, e a sua admiração em si mesmo, pelo facto de adquirir esplendor e beleza do

⁴⁸ A ‘privação’ é a ausência de uma forma que um existente poderia ter; por exemplo, uma pedra pode ser lisa ou áspera. Se é lisa, a forma da aspereza encontra-se ausente.

⁴⁹ Cada corpo celeste tem o seu próprio intelecto em acto, após ter sido gerado pelo intelecto separado que lhe corresponde.

Primeiro. Mas em tudo isto permanece muito abaixo dos dez intellectos separados.

§6 Tem o que há de mais nobre e excelente de tudo aquilo que tem matéria, pois tem a mais excelente figura, a figura esférica, e a mais excelente das qualidades sensíveis, a luz. Algumas das partes destes corpos produzem luz, a saber, as estrelas, e algumas das suas partes são transparentes em acto, pois estão sempre cheias de luz própria e de luz adquirida a partir das estrelas. Têm o movimento mais perfeito, o movimento circular. Têm em comum com os dez intellectos separados o facto de terem recebido o estado mais perfeito, com que se tornam substâncias, desde o princípio, e o mesmo se passa com os seus volumes, figuras e qualidades visíveis que lhes são próprios.

§7 Diferem dos existentes imateriais na medida em que não possuem, desde o princípio, aquilo em direcção ao qual se movem. Este constitui um dos accidentes mais pequenos e insignificantes que ocorrem num corpo. Pois cada corpo está em algum local, e a espécie de local que este corpo possui consiste em conter um corpo. Porém, um corpo que possui esta espécie de local não pode ser transferido no seu conjunto, afastando-se do conjunto dessa espécie de local. Essa espécie de local tem partes e o corpo que está nesse local tem partes. Nenhuma das partes desse corpo merece nenhuma parte daquilo que o contém mais do que outra, mas cada parte do corpo tem necessariamente de ocupar cada parte daquilo que o contém sucessivamente. Não merece uma parte num

momento e deixa de a merecer noutro, mas tem, sempre e em todos os momentos, de ocupar uma parte daquilo que o contém. Cada vez que uma parte desse corpo está em alguma parte daquilo que o contém, tem de ocupar a parte que está à sua frente. Não é possível que uma parte desse corpo ocupe ao mesmo tempo e, conjuntamente, duas partes daquilo que o contém. Tem de deixar a parte em que está e passar para a que está em frente, até ter passado por todas as partes daquilo que o contém. Uma vez que a parte em que estava não é, num momento, mais digna dele do que noutro momento, tem de continuar constantemente em movimento. Se não é possível que esse corpo pertença sempre à mesma parte, ao ser um numericamente, torna-se da mesma espécie daquilo que o contém, na medida em que está nele num momento e deixa de estar nele.⁵⁰ Depois, regressa ao que se lhe assemelha em espécie, deixando-o também durante algum tempo. Depois, volta a um terceiro que se lhe assemelha, e deixa-o também durante um período, regressando a um quarto que se lhe assemelha, e assim constantemente.

§8 Logo, é evidente que as partes em que se move e muda de local, ou às que regressa, constituem a sua relação com o corpo celeste que existe à sua volta. Relação significa pertencer a algo, provir de algo, e assim por diante – na medida em que o significado de local é a

⁵⁰ O movimento dos corpos celestes é circular, regular, e constante.

relação do corpo com a superfície do corpo que o rodeia. No caso de cada corpo celeste, seja esfera ou círculo corporal, as relações das suas partes com as partes da superfície dos corpos que estão sob elas mudam constantemente. Cada um deles regressa, posteriormente, às relações semelhantes àquelas em que se encontrava. A relação de uma coisa com outra é o mais inferior que possui, e é o acidente mais distante da substância de algo.

§9 Cada uma das esferas e dos seus círculos corporais tem nelas um movimento independente, que pode ser mais rápido ou mais lento do que outro movimento, como a esfera de Saturno e a esfera da Lua; pois a esfera da Lua tem um movimento mais rápido do que a esfera de Saturno. A diferença que se encontra nos dois movimentos não se deve à sua relação com outros corpos, mas pertence-lhes em si mesmos e de forma essencial. O movimento lento é sempre lento, e o rápido é sempre rápido. Além disso, as posições de muitos corpos celestes em relação ao centro, e abaixo do centro, são diferentes. Devido à diferença dessas suas posições, cada uma delas tem uma propriedade acidental, na medida em que por vezes se move depressa em relação à Terra, e por vezes lentamente, independentemente da rapidez constante de algumas delas e da lentidão constante das outras, como a relação entre o movimento de Saturno e o movimento da Lua. Como consequência natural das relações de umas com as outras, por vezes juntam-se e por vezes separam-se, havendo relações contrárias entre elas. Por vezes, aproximam-se de alguns corpos abaixo delas e por vezes

afastam-se deles. Estas contrariedades não inerem nas suas substâncias, nem nos acidentes que se aproximam das suas substâncias, mas nas suas relações. Como, por exemplo, o nascer e o pôr de um corpo celeste são duas relações contrárias que possuem relativamente aos corpos celestes situados mais abaixo.

§10 O corpo celeste é o primeiro dos existentes em que inerem coisas contrárias. E a primeira das coisas em que há contrariedade são as relações deste corpo com o que está abaixo dele, bem como as relações de uns corpos celestes com os outros. Estes (tipos de) contrários são os menos importantes, sendo a contrariedade uma imperfeição na existência, e o corpo celeste tem a imperfeição dos existentes inferiores.

§11 Todos os corpos celestes têm uma natureza comum, através da qual todos se movem, pelo movimento do primeiro corpo, de forma circular, num dia e numa noite. Esse movimento, no que existe sob o Primeiro Céu, não existe pela força, pois não pode haver no céu algo que se dê pela força.

Também há distinção nas substâncias, sem ser contrariedade, como a distinção entre Saturno e Júpiter, entre cada estrela em relação a outra, e entre cada esfera em relação a outra esfera. Produz-se, a partir delas, como dissemos, uma contrariedade nas suas relações, alterando-se essas relações com as suas contrariedades, que se sucedem umas às outras. Deixam uma relação e passam para o seu contrário. Depois, regressam à relação inicial quanto à espécie, não quanto ao número. Têm relações

que se repetem, e alguns corpos regressam num período mais longo, outros num período mais curto, e têm estados e relações que nunca se repetem. Assim, um grupo de corpos celestes tem relações contrárias com uma só coisa, por exemplo, estando alguns próximos dela, e outros longe dessa mesma coisa.

CAPÍTULO VIII

O DEVIR

§1 Segue-se necessariamente da natureza comum dos corpos celestes a existência da matéria-prima, que é comum a tudo o que está abaixo dos corpos celestes. Da diferença das suas substâncias segue-se a existência de muitos corpos com substâncias diferentes. A contrariedade das suas relações e ligações produz a existência de formas contrárias. A alternância de relações contrárias, e a sucessão de umas em relações às outras, gera a alteração e a sucessão das formas contrárias numa matéria-prima. Devido à ocorrência de relações contrárias, e ligações mútuas opostas, de um grupo de corpos celestes relativamente a uma coisa particular, num certo momento, segue-se a mistura das coisas que têm formas contrárias. As suas combinações, e o que acontece a partir dessas combinações diferentes são várias espécies de corpos. A partir das suas ligações que se repetem, e retornam, surgem as coisas cuja existência se repete, algumas delas retornando

num período mais curto e outras num período mais longo. A partir das suas relações e modos que não se repetem, mas apenas acontecem numa certa altura, sem terem acontecido antes e sem acontecerem posteriormente, surgem as coisas que se dão uma vez, e nunca se repetem.

§2 Primeiro, surgem os elementos, e depois os corpos que são do mesmo género e estão próximos deles; por exemplo, os vapores e os tipos de vapor, como as nuvens, os ventos e as restantes coisas que surgem no ar. Surgem ainda as coisas do mesmo género em volta da terra e abaixo dela, e na água e no fogo. Nos elementos, e em cada uma dessas coisas, há forças que lhes permitem mover-se por si mesmas, em direcção a outras coisas que costumam existir devido a elas ou por elas, sem um motor exterior. Existem também forças através das quais umas agem sobre as outras, e forças através das quais elas recebem as acções umas das outras. Depois, os corpos celestes agem nelas, e umas agem sobre as outras. A partir da associação desses tipos de actividade surgem muitos tipos de misturas, combinações e muitas dimensões, algumas diferentes sem serem contrárias, e outras diferentes enquanto contrárias.

§3 A partir delas segue-se necessariamente a existência dos restantes corpos. Primeiro, misturam-se os elementos uns com os outros, surgindo muitos corpos contrários. Depois, misturam-se esses corpos contrários uns com os outros apenas, ou uns com os outros e com os elementos, de modo que essa mistura é posterior à primeira, e a partir dela surgem também muitos corpos com

formas contrárias. Em cada um deles surgem igualmente forças através das quais uns agem sobre os outros, forças através das quais um recebe em si a acção de outro, e forças através das quais se movimentam espontaneamente, sem um motor externo. Em seguida, agem ainda neles os corpos celestes, e agem uns sobre os outros. Os elementos agem sobre eles e eles também agem sobre os elementos. A partir da associação destas acções, de maneiras diferentes, surgem muitas outras misturas, através das quais estes corpos se afastam progressivamente dos elementos e da matéria-prima. Os corpos continuam a misturar-se, tornando-se uma mistura após outra, sendo a segunda mistura mais complexa do que a anterior, até se chegar aos corpos que não se podem misturar de forma a produzir um outro corpo que seria ainda mais afastado dos elementos, e assim cessa a mistura.

§4 Alguns dos corpos surgem a partir da primeira mistura, outros a partir da segunda, outros a partir da terceira, e outros a partir da última mistura. Os minerais surgem a partir da mistura mais próxima dos elementos, têm menos complexidade, e a sua distância em relação aos elementos é menor em termos de posição. As plantas surgem a partir de uma mistura mais complexa do que a dos minerais, ocupando uma posição mais afastada dos elementos. Os animais irracionais surgem com uma mistura mais complexa do que a das plantas. Apenas o ser humano surge a partir da última mistura.

§5 Em cada uma das espécies surgem forças através das quais um elemento da espécie se move espontanea-

mente, forças através das quais age sobre outras coisas, e forças pelas quais recebe em si as forças de outras coisas. De um modo geral, o agente que age sobre outras coisas tem três objectos sobre os quais incide a sua acção: aquilo sobre o qual age a maior parte das vezes, aquilo sobre o qual age raramente, e aquilo sobre o qual age de igual modo. Do mesmo modo, aquilo que recebe a acção de outra coisa é objecto de três tipos de agentes: aqueles que agem sobre o seu objecto a maior parte das vezes, aqueles que agem sobre ele raramente, e aqueles que agem sobre ele de igual modo. A acção de cada agente sobre cada objecto consiste em ajudar ou opor-se. Posteriormente, os corpos celestes agem sobre cada um deles, juntamente com a acção de uns sobre os outros, ajudando uns e opondo-se a outros. Aqueles que ajudam por vezes ajudam e outras vezes opõem-se, e os que se opõem por vezes opõem-se e outras vezes ajudam. Os vários tipos de acções dos corpos celestes sobre os seus objectos juntam-se às acções de uns sobre os outros, e surgem dessas suas interligações outras misturas e combinações muito variadas, através das quais surgem em cada espécie muitos indivíduos que são muito diferentes. São, pois, estas as causas da existência das coisas naturais que se encontram abaixo dos corpos celestes.

CAPÍTULO IX

OS CORPOS SUBLUNARES

§1 Os existentes do mundo sublunar existem primeiro. Depois de começarem a existir, tendem a permanecer e a perdurar. Uma vez que este tipo de existentes consiste em matéria e forma, e as formas são opostas, e como o habitual em cada matéria é ter uma forma, e depois a sua forma contrária, cada um destes corpos passa a ter o direito à sua forma e a merecê-la, e o direito à sua matéria e a merecê-la. Através da sua forma tem o direito a permanecer na existência que lhe pertence, e em virtude da sua matéria tem o direito a ter outra existência, contrária à existência que tem actualmente. Uma vez que não pode ter estes dois tipos de existência, conjuntamente, ao mesmo tempo, tem necessariamente de ter uma existência durante um certo tempo, e outra durante outro tempo. Existe e perdura durante algum tempo, com a existência conservada, depois é destruído, passando a existir o seu contrário, e assim constantemente. A existência de cada um não tem prioridade em relação à existência do outro, nem a permanência de cada um tem prioridade em relação à permanência do outro, pois cada um deles tem uma parte da existência e da permanência.

§2 Além disso, uma vez que uma mesma matéria é comum a dois contrários e a subsistência de cada um dos contrários é através dela, e visto que não pertence a um dos contrários mais do que ao outro, e dado que não pode

tornar-se a matéria de dois contrários ao mesmo tempo, segue-se necessariamente que essa matéria é, por vezes, dada a um contrário e por vezes a outro, o que acontece de forma sucessiva. Logo, cada contrário tem, por assim dizer, um direito em relação ao outro, e tem algo que pertence ao outro, e o outro tem algo que lhe pertence a ele. Cada um tem um certo direito que deve passar de um para o outro. Aquilo que é justo neste caso consiste em a matéria de um ser retirada e dada ao outro, ou a matéria daquele ser retirada e dada a este, e assim sucessivamente entre os dois. Devido à necessidade de se manter a justiça entre estes existentes, não é possível que uma mesma coisa permaneça sempre una numericamente. Logo, toda a sua permanência perpétua consiste no facto de ser una em relação à espécie. Para que algo permaneça uno em relação à espécie é necessário que haja indivíduos dessa espécie durante um certo período. Depois, perecem e surgem em seu lugar outros indivíduos dessa espécie, permanecendo durante algum tempo. Em seguida, perecem, e surgem no lugar dos indivíduos que pereceram outros indivíduos, igualmente dessa espécie. Assim acontece constantemente.

§3 Alguns desses indivíduos são elementos, outros surgem a partir da sua mistura. Alguns dos que surgem a partir da sua mistura resultam de uma mistura mais complexa, e outros de uma mistura menos complexa. Quanto aos elementos, o contrário que destrói cada um deles só pode vir do exterior, pois o elemento não tem contrário em todo o seu género. Quanto ao que surge a partir de

uma mistura menos complexa, os contrários que existem nele são reduzidos e as suas forças são diminutas e fracas. Por isso, o contrário que o destrói na sua essência enfraquece, e apenas o destrói através de um auxiliar vindo do exterior, e desse modo o contrário que o destrói também provém do exterior. No que diz respeito àquilo que surge de uma mistura menos complexa, os contrários que o destroem só podem vir do exterior. No caso de coisas que provêm de uma mistura mais complexa – devido à multiplicidade dos contrários que se encontram nelas, e à sua complexidade – a contrariedade que existe nelas, enquanto coisas diferentes, torna-se mais clara. As forças das coisas contrárias que se encontram nelas são fortes, e agem ao mesmo tempo umas sobre as outras. Além disso, na medida em que são constituídas por partes dissemelhantes, é possível haver contrariedade nelas, e o contrário que a destrói vem do exterior do seu corpo, e também do seu interior.

§4 Os corpos destruídos por um contrário a partir do exterior não se desintegram sempre por si mesmos. Por exemplo, as pedras e a areia, e o que pertence a esse género, apenas se desintegram sob o efeito de coisas exteriores. Quanto aos outros corpos, como as plantas e os animais, também se desintegram a partir de coisas internas que lhes são contrárias. Logo, se estiver estipulado que a forma de uma destas coisas deve permanecer durante algum tempo, é necessário que deixe sempre um substituto para a parte do seu corpo que se desintegra, ou algo que tome o lugar daquilo que se desintegra. Não é

possível que algo suceda como substituto para a parte que se desintegra do seu corpo sem estar ligado a esse corpo, de forma a retirar a forma que pertencia a esse corpo, e que o revestia. Esse corpo precisa de ser alimentado, e esses corpos recebem uma faculdade nutritiva e tudo o que auxilia essa faculdade. Consequentemente, todos esses corpos atraem para si algo contrário a si, retirando-lhe a sua forma contrária, recebendo-o na sua essência e revestindo-o com a forma compatível com o seu corpo.⁵¹ Posteriormente, essa faculdade enfraquece, com o passar do tempo, e desintegra-se nesse corpo aquilo que a faculdade que enfraquece não consegue substituir, e esse corpo perece. Assim, é preservado daquilo que o desintegra interiormente. É preservado daquilo que o desintegra a partir de fora pelos instrumentos que estão à sua disposição, alguns dentro de si, outros fora do seu corpo. Quanto às partes que são dissemelhantes, podem sucumbir à corrupção.

§5 Para a preservação da unidade da espécie, é preciso outros indivíduos tomarem o lugar daquilo que perece: surgem e tomam o lugar do que perece. Essa sucessão pode acontecer de dois modos: ou os primeiros indivíduos existem juntamente com os mais recentes, de modo que, quando os primeiros perecem, os mais recentes tomam o seu lugar, de modo a não faltar em momento algum a existência de um certo indivíduo dessa espécie, nesse local ou

⁵¹ Segundo esta teoria, os alimentos consumidos transformam-se em sangue.

noutro; ou aquele que sucede o primeiro surge passado um tempo após a destruição do primeiro, de forma que há um tempo em que não existe nenhum indivíduo dessa espécie. Logo, alguns recebem as faculdades que produzem o que se lhe assemelha em espécie, e outros não as recebem. No caso daqueles que não as recebem, indivíduos semelhantes aos que perecem são produzidos pelos corpos celestes, sozinhos, ou com a ajuda dos elementos para esse efeito.⁵² No caso daqueles que recebem uma faculdade que produz indivíduos semelhantes a eles em espécie, surge a acção dessa faculdade que lhe pertence, juntando-se a ela os corpos celestes e todos os corpos restantes, que auxiliam⁵³ ou se opõem, mas sem invalidar a acção da faculdade reprodutora. Produzem uma combinação, equilibrando desse modo a acção que surge através dessa faculdade, ou retirando-lhe algum equilíbrio, mas não de modo a invalidar a sua acção. Surge, a partir desse processo, algo dessa espécie que toma o lugar do que perece. Tudo isto acontece a maior parte das vezes ou raramente, ou de igual modo.⁵⁴ Assim se obtém a permanência desse género de existentes.

⁵² Trata-se dos corpos que surgem por geração espontânea.

⁵³ Lendo 'tufīdu', segundo Nader, Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb arā' ahl al-madīna al-faḍīla*, ed. e introdução de Albert Naṣrī Nādir, p. 67.

⁵⁴ Ou seja, metade das vezes. Esta distinção entre acções que acontecem a maior parte das vezes (por exemplo, chover no inverno), é feita por Aristóteles na sua *Física*, Livro II.

§6 Cada um destes corpos merece e tem direito à sua forma e à sua matéria. Aquilo a que tem direito em função da sua forma é permanecer na existência que tem, e não terminar. Aquilo que tem em virtude da sua matéria é ter outra existência, oposta e contrária à existência que tem agora. A justiça consiste em cada um destes corpos ter aquilo que merece, e uma vez que não é possível os corpos receberem-no ao mesmo tempo, segue-se necessariamente que este recebe o que merece durante um tempo e o outro o recebe durante outro tempo. Logo, existe e permanece durante algum tempo com a existência preservada; depois, perece, dando lugar ao seu contrário, e assim sucessivamente. Aquilo que preserva a sua existência é: ou uma faculdade no corpo que tem a sua própria forma; ou uma faculdade, noutro corpo, que é um instrumento associado a ele e que serve para preservar a sua existência. É também possível que o que está encarregado de preservar a sua existência seja um outro corpo que regula o que está a ser preservado, nomeadamente o corpo celeste ou um outro corpo. A preservação de um corpo também pode acontecer através de todos estes factores conjuntamente.

§7 Além disso, visto que estes existentes são contrários, a matéria de cada um dos dois contrários é comum. Porque a matéria que este corpo tem é, em si mesma, a matéria daquele corpo, e a matéria daquele é também, em si mesma, a matéria deste. Em cada um destes existentes há algo que pertence a outro, e no outro há algo que pertence a este, e é como se, para cada um e em cada um, houvesse assim um direito que devesse passar de um para

o outro. A matéria que pertence a uma coisa e se encontra noutra ou é matéria que costuma adoptar essa forma em si mesma, como o corpo que é alimentado por outro corpo, ou é uma matéria que costuma adoptar a forma do seu género e não a sua própria forma, como as pessoas que se sucedem às pessoas que faleceram. Nesse caso, a justiça consiste em tomar a matéria daquele que está neste corpo e dá-la àquele, e tirar a matéria do outro que pertence a este e dá-la a este. Aquilo pelo qual algo recebe a sua matéria a partir do seu contrário, retirando-a dele, é [1] ou uma faculdade em si associada à sua forma, num só corpo, sendo como um instrumento para ele e inseparável dele, [2] ou uma faculdade noutra corpo, e esse corpo é um instrumento, separado dele, o qual utiliza apenas para retirar a matéria ao seu contrário, revestindo-o outra faculdade, nesse ou noutra corpo, ou com a sua própria forma, ou com a forma da sua espécie, [3] ou é uma faculdade única que efectua as duas operações conjuntamente, ou [4] a faculdade que lhe fornece aquilo que merece é outro corpo que o governa, nomeadamente os corpos celestes ou outros, [5] ou essa acção se dá pelo conjunto de todas essas coisas. Um corpo torna-se a matéria de outro corpo, quando este lhe fornece a sua forma completamente ou retira parte da sua forma, limitando o seu alcance. Aquilo que é instrumento serve outro corpo, e é instrumento apenas de dois modos: ou usando a sua forma na totalidade, ou retirando parte do alcance da sua forma, desde que não retire a sua quiddidade, do mesmo modo que se impede a malevolência dos escravos, subjugando-os até aceitarem e servirem.

SECÇÃO IV

O SER HUMANO

CAPÍTULO X

AS FACULDADES DA ALMA

§1 Quando surge o ser humano, a primeira coisa que aparece nele é a faculdade que lhe permite alimentar-se, ou seja, a faculdade nutritiva; segue-se a faculdade através da qual sente o tangível, como o calor e o frio, e as outras coisas tangíveis; depois, segue-se a faculdade pela qual sente os sabores, a faculdade pela qual sente os odores, a faculdade pela qual ouve os sons, e finalmente a faculdade pela qual vê as cores e todas as coisas visíveis, como os raios de luz. Com os sentidos, surge uma outra faculdade pela qual se dá a inclinação para o que sente, e ou o deseja, ou o repele. Depois, surge nele outra faculdade, através da qual retém os sensíveis que ficaram impressos na alma, após se afastarem do testemunho dos sentidos: trata-se da faculdade da imaginação. Através desta faculdade, junta os sensíveis uns com os outros, e separa-os uns dos outros, por meio de combinações e separações diferentes, algumas falsas e outras verdadeiras. Junta-se a esta faculdade, igualmente, a inclinação para aquilo que imagina. Depois, surge a faculdade racional, através da qual entende os inteligíveis, e através da qual distingue o

belo do feio, e possui as artes e as ciências. Junta-se a esta faculdade também a inclinação para aquilo que entende.

§2 A faculdade nutritiva consiste numa só faculdade principal e em faculdades que são auxiliares e subordinadas. A faculdade nutritiva principal situa-se no coração, entre os órgãos⁵⁵ do corpo, e as auxiliares e subordinadas estão distribuídas entre os restantes órgãos, e cada uma das faculdades auxiliares e subordinadas estão em algum dos outros órgãos do corpo. A faculdade principal gere, por natureza, as outras faculdades, enquanto as outras faculdades se adaptam, nas suas acções, ao que, por natureza, é o objectivo da sua faculdade principal, que se situa no coração. Servem o objectivo da faculdade principal o estômago, o fígado, o baço, e os órgãos que os servem, bem como os órgãos que estão subordinados aos que servem, e os órgãos que servem estes últimos. O fígado, por exemplo, é um órgão que governa e é governado. É governado pelo coração e governa a vesícula biliar, os rins e os órgãos semelhantes a estes. A bexiga serve os rins, os rins servem o fígado, e o fígado serve o coração, e isso aplica-se aos restantes órgãos.

§3 Existe na faculdade sensitiva um líder e auxiliares. Os auxiliares são os cinco sentidos, bem conhecidos de todos, distribuídos pelos olhos, pelos ouvidos e pelos restantes órgãos dos sentidos. Cada um desses cinco sentidos apreende o género de objectos que lhe é particular.

⁵⁵ Ou 'membros'.

A faculdade principal é a que congrega em si tudo o que os cinco sentidos apreendem na sua totalidade. É como se esses cinco sentidos fossem indicações para aquela faculdade, e como se fossem possuidores de notícias, cada um dos quais estando encarregado de um género de notícias, ou das notícias de uma das regiões do reino. A faculdade principal é como o rei junto ao qual se congregam as notícias trazidas das regiões do seu reino pelos encarregados de as transmitir. A faculdade principal dos sentidos também se situa no coração.

§4 A faculdade da imaginação não tem auxiliares distribuídos pelos outros órgãos, mas é una, e também se situa no coração. Retém os sensíveis depois de se ausentarem dos sentidos, e naturalmente governa e avalia os sensíveis, pois separa-os uns dos outros e junta-os de várias maneiras. Alguns sensíveis reflectem o que foi sentido e outros diferem do que foi sentido.

§5 A faculdade racional não tem auxiliares nem subordinados da sua própria espécie nos restantes órgãos. Rege as outras faculdades, como seja a da imaginação, e rege a faculdade principal em cada género em que existe regente e regido. Logo, rege a faculdade da imaginação, rege a faculdade principal na faculdade sensitiva, e a faculdade principal na faculdade nutritiva.

§6 A faculdade da inclinação ou do apetite – através da qual algo é desejado ou evitado – é regente e tem auxiliares. É através dessa faculdade que se dá a vontade. Pois a vontade é a procura daquilo que se apreende ou a rejeição do que se apreende, pelos sentidos ou pela represen-

tação, ou pela faculdade racional, e constitui uma decisão sobre se essa coisa deve ser aceite ou abandonada. Essa procura pode implicar conhecer algo ou fazer algo, seja com o corpo na sua totalidade ou com algum membro seu. A procura apenas se dá através da faculdade apetitiva principal, e as acções do corpo produzem-se através das faculdades que servem a faculdade apetitiva.

§7 Essas faculdades estão distribuídas por órgãos que foram preparados para produzirem aqueles actos; alguns deles são nervos, e outros músculos, chegando aos membros através dos quais se produzem as acções para as quais se inclinam os animais e os seres humanos. Esses membros são, por exemplo, as mãos e os pés, e os restantes membros e órgãos que podem ser movidos pela vontade. As faculdades que se encontram nesses órgãos são todas instrumentos corporais e servem a faculdade apetitiva principal, que se encontra no coração.

§8 O conhecimento de algo pode dar-se pela faculdade racional, ou pela faculdade da imaginação, ou pelos sentidos. Se houver inclinação para conhecer algo que deve ser apreendido pela faculdade racional, o acto através do qual se obtém a coisa desejada dá-se por uma outra faculdade dentro da faculdade racional, como seja a faculdade cogitativa, que produz a reflexão, a deliberação, a contemplação e a dedução. Se a inclinação é para algo que costuma ser apreendido pelos sentidos, aquilo que se obtém através deles é uma acção composta da acção do corpo e da acção da alma; como, por exemplo, a coisa que desejamos ver. Esta acção dá-se com o levantar das

pálpebras e o dirigirmos o olhar em direcção àquilo que queremos ver. Se estivermos longe, caminharemos na sua direcção e, se houver em frente do objecto um obstáculo, desviaremos esse obstáculo com as mãos. Todas elas são acções corporais, enquanto a percepção sensível em si é uma acção da alma; o mesmo se aplica aos restantes sentidos. Quando se deseja imaginar alguma coisa, ela é obtida de várias maneiras; uma delas é através da acção da faculdade da imaginação, como, por exemplo, imaginar a coisa que se espera e se aguarda, ou imaginar algo que se deu no passado, ou almejarmos algo que a faculdade da imaginação compõe; a segunda maneira dá-se através da transmissão de algo dos sentidos para a faculdade da imaginação, quando imaginamos, a respeito de uma coisa, com base nos sentidos, que ela deve ser temida ou aceite; ou dá-se através de um acto da faculdade racional que chega à faculdade da imaginação.

§9 Estas são as faculdades da alma. A faculdade nutritiva principal é como matéria para a faculdade sensitiva principal, e a faculdade sensitiva é a forma da faculdade nutritiva. A faculdade sensitiva principal é matéria para a faculdade da imaginação, e a faculdade da imaginação é a forma da faculdade sensitiva principal. A faculdade da imaginação é matéria para a faculdade racional; e esta é a forma da faculdade da imaginação e não serve de matéria para outra faculdade, pois é a forma de todas as formas que a precedem. Quanto à faculdade apetitiva, segue a faculdade sensitiva principal, a faculdade da imaginação e a faculdade racional, do mesmo modo que o calor existe no fogo e se deve à substancialização do fogo.

CAPÍTULO XI

MEMBROS E ÓRGÃOS DO CORPO

§1 O coração é o órgão principal, e não é regido por nenhum outro órgão do corpo. Segue-se o cérebro, que também é um órgão principal, mas não rege de forma primária mas secundária, pois é regido pelo coração e rege os restantes órgãos. O cérebro serve o coração em si mesmo, e é servido por todos os outros órgãos, de acordo com a disposição natural do coração. É como o mordomo numa casa, pois serve o dono da casa, e os restantes membros da casa servem-no de acordo com a disposição do dono, em ambos os casos de subordinação; representa-o, toma o seu lugar, substitui-o e faz as coisas que o dono não pode fazer. O cérebro está encarregado de servir o coração nas suas funções mais nobres.

§2 Um exemplo disso é o facto de o coração ser a fonte do calor inato, passando do coração para os restantes órgãos, que beneficiam dele. Isso deve-se ao facto de obterem dele o espírito inato vital que passa pelas artérias. Devido ao calor que é sempre fornecido pelo coração, o calor inato mantém-se preservado nos órgãos. Contudo, é o cérebro que regula o calor que costuma passar do coração para eles, de forma que o calor que chega a cada membro é regulado e adaptado para ele. Esta é a primeira função do cérebro e o serviço primeiro e mais geral que presta aos órgãos e membros.

§3 Outro exemplo é haver dois tipos de nervos. Um tipo de nervos é constituído pelos instrumentos dos auxiliares da faculdade sensitiva principal, que se encontra no coração, para que cada sentido sinta o género que lhe é particular. Outro tipo é constituído pelos instrumentos dos membros que servem a faculdade apetitiva, que se encontra no coração, e que permite que se movam segundo a vontade. O cérebro serve o coração ao fornecer aos nervos do sentido os meios de preservar as suas faculdades, que permitem aos auxiliares sentir os seus objectos. O cérebro também serve o coração fornecendo aos nervos do movimento voluntário os meios de preservar as suas faculdades, que permitem aos membros, enquanto instrumentos, o movimento voluntário através do qual servem a faculdade apetitiva, que se encontra no coração. Muitos destes nervos têm as suas raízes, que permitem preservar as suas faculdades, no próprio cérebro; e muitos têm as suas raízes na medula espinal, que se prolonga na coluna e cuja parte superior está ligada ao cérebro. O cérebro e a medula espinal prestam a sua ajuda aos nervos, que provêm da medula espinal.

§4 Outro exemplo é o facto de a faculdade da imaginação apenas imaginar quando o calor do corpo se encontra a uma certa temperatura, do mesmo modo que a faculdade racional apenas pensa quando o seu calor se encontra a uma certa temperatura. O mesmo sucede para poder reter ou recordar algo. O cérebro serve o coração ao regular a sua temperatura, o que lhe permite imaginar, e ao fornecer o equilíbrio que lhe permite pensar e deliberar,

e o equilíbrio que lhe permite reter e recordar algo. É uma parte do cérebro que regula a temperatura, de modo a permitir o funcionamento correcto da imaginação. Através de outra parte é regulada a temperatura, de modo a permitir o funcionamento correcto do pensamento, e uma terceira parte regula a temperatura, de modo a permitir o funcionamento correcto da memória e da recordação. Na medida em que o coração produz o calor inato, esse calor tem de ser forte e abundante para se poder transmitir aos restantes órgãos, e para não se reduzir ou enfraquecer. Para isso, não são suficientes os órgãos em si para regular o calor que o coração lhes envia; nem o calor do coração pode ter o equilíbrio certo para produzir o funcionamento das acções que lhes são próprias. Por isso, o cérebro foi tornado por natureza frio e húmido, inclusivamente ao toque, em relação aos outros órgãos, e foi colocada nele uma faculdade da alma que produz o equilíbrio do calor do coração de forma definitiva e completa.

§5 Os nervos dos sentidos e do movimento são de natureza térrea e por isso rapidamente se tornam secos, mas precisam de estar húmidos, flexíveis e receptíveis, para se expandirem e contraírem. Além disso, os nervos dos sentidos precisam de um espírito inato que não tem, efectivamente, nenhum fumo, e o espírito inato que passa pelas partes do cérebro encontra-se neste estado, enquanto o coração é extremamente quente, como o fogo. Logo, as raízes desses nervos, que permitem que as suas faculdades sejam preservadas, não foram colocadas no coração, para não secarem rapidamente e amolecerem, e para não se

destruam as suas faculdades e acções. As suas raízes foram colocadas no cérebro e na medula espinal pois são muito húmidos, para a humidade passar⁵⁶ de ambos para os nervos e os manter flexíveis, e para se obter através da humidade a conservação das faculdades da alma. Em alguns dos nervos, a humidade que se espalha tem de ser aquosa e fina, sem qualquer viscosidade, mas noutros existe alguma viscosidade. As raízes dos nervos que precisam de uma aquosidade fina sem viscosidade são colocadas no cérebro, enquanto as raízes daqueles cuja humidade precisa de ser viscosa são colocadas na medula espinal, e as raízes daqueles cuja humidade precisa de ser reduzida são colocadas na parte inferior da coluna e no cóccix.

§6 Depois do cérebro, segue-se o fígado, depois o baço, e em seguida os órgãos de reprodução. No caso de cada órgão que precisa da sua faculdade ou cuja faculdade costuma produzir uma acção corporal em que se separa do órgão um corpo, passando para outro órgão, é necessariamente forçoso que este órgão esteja ligado ao primeiro – como acontece com muitos nervos, que estão ligados ao cérebro, estando muitos ligados à coluna vertebral – ou que tenha um caminho ou canal ligado a esse órgão, ou um membro em que passa esse corpo, quer essa faculdade seja principal ou subordinada, como a boca, o pulmão, os rins, o fígado, o baço, e outros órgãos. Sempre que a

⁵⁶ Lendo 'li-tunfidha', segundo Nader, p. 77.

faculdade precisa de, ou tem de produzir, uma acção anímica noutra local, não se segue necessariamente que haja entre ambos um canal corporal, como no caso da acção do cérebro no coração.

§7 O pulmão serve o coração na medida em que lhe traz ar do exterior, para assim ajudar o espírito inato que existe no coração e para se misturar com ele. Se surgir nele fumo, é removido expelindo dele a parte enfumada, de forma a equilibrar o que passa do espírito inato, pelas artérias, para os órgãos. A diferença entre a acção do pulmão e a acção do cérebro é que o cérebro, com a sua frieza e a sua humidade, extingue o fumo que existe no espírito inato, fumo que resulta do calor e da secura excessivos. Assim, o espírito inato torna-se quente e húmido, e atinge a maturidade completa. Com essa maturidade, o espírito inato sustenta as faculdades sensitiva e apetitiva. Quanto ao pulmão, recebe o ar, sem mistura, que ainda não tinha, e retira-se dele aquilo que possuía antes.

§8 A primeira parte do corpo que é formada é o coração, depois o cérebro, depois o fígado, depois o baço, e depois seguem-se os outros órgãos. A actividade dos órgãos de reprodução surge depois da actividade de todos os outros órgãos e a sua liderança no corpo é reduzida, como se observa na actividade dos testículos, que preservam o calor masculino e o espírito masculino, os quais, nos animais masculinos que têm testículos, provêm do coração.

CAPÍTULO XII

OS ÓRGÃOS DA REPRODUÇÃO

§1 Uma parte da faculdade responsável pela reprodução lidera e a outra parte serve. A parte que lidera situa-se no coração, e a que serve situa-se nos órgãos de reprodução. A faculdade responsável pelos órgãos de reprodução é constituída por dois elementos: um deles prepara a matéria a partir da qual surge o animal que tem essa faculdade; o outro fornece a forma dessa espécie de animal, e move a matéria para obter essa forma. A faculdade que prepara a matéria é a faculdade feminina, e a faculdade que fornece a forma é a faculdade masculina. A fêmea torna-se fêmea através da faculdade que prepara a matéria, e o macho torna-se macho pela faculdade que fornece à matéria a forma da espécie que tem essa faculdade.

§2 O órgão que serve o coração ao fornecer a matéria do animal é o útero, e o que o serve ao fornecer a forma, no caso do ser humano, é o órgão que forma o sémen. Quando o sémen chega ao útero da fêmea, e encontra o sangue que o útero preparou para receber a forma do ser humano, esse sémen fornece ao sangue a faculdade pela qual se move para obter, a partir desse sangue, os membros e os órgãos do ser humano e a forma de cada membro, e, de um modo geral, a forma do ser humano. O sangue preparado no útero é a matéria do ser humano, e o sémen é o que move essa matéria para obter a forma. A relação do sémen com o sangue preparado no útero é

como a relação do coalho a partir do qual o leite coagula; tal como o coalho é o agente da coagulação no leite, e não é parte do que é coagulado, nem é matéria, do mesmo modo o sémen não é parte do produto coagulado no útero, nem é matéria. O embrião forma-se a partir do sémen, tal como o leite coalhado se gera a partir do coalho, e forma-se a partir do sangue do útero, tal como o leite coalhado se forma a partir do leite fresco e o vaso a partir do cobre.

§3 O que constitui o sémen no homem são os vasos sanguíneos, onde se encontra o sémen, e são as veias que se encontram debaixo da pele do púbis, e os testículos colaboram nesse sentido. Essas veias chegam ao canal que se encontra dentro do pénis, para transmitirem o sémen para o canal do pénis. O sémen passa assim por ele e é deitado no útero, fornecendo ao sangue que se encontra ali o princípio de uma faculdade que altera esse sangue até se tornar órgãos e membros e a forma de cada membro e a forma de todo o corpo.

§4 O sémen é o instrumento do macho. Os instrumentos são contíguos ou separados, como, por exemplo, os instrumentos do médico. Pois a mão é o instrumento do médico, com a qual cura, bem como a faca cirúrgica, e o medicamento. Este é um instrumento separado, e apenas pertence ao médico quando o faz, e o produz, e lhe dá o poder pelo qual o corpo recupera a saúde. Se o medicamento obtém esse poder em si, coloca-o dentro do corpo do paciente, por exemplo, e o corpo procura recuperar a saúde, enquanto o médico que o colocou está, por exemplo, ausente ou morreu. O mesmo acontece com o sémen;

enquanto a faca cirúrgica é um instrumento que não funciona senão por intermédio do médico que a usa, e a mão tem uma ligação mais forte a ele do que a faca cirúrgica. Quanto ao medicamento, age pelo seu poder próprio sem que o médico lhe esteja ligado, e o mesmo se passa com o sémen, pois é instrumento separado da faculdade reprodutiva masculina. Os vasos do sémen e os testículos são instrumentos da reprodução ligados ao corpo. As veias que geram o sémen a partir da faculdade principal que se situa no coração são como a mão do médico, com a qual prepara o medicamento e o fornece, dando-lhe, com o seu trabalho, a força com a qual o corpo do paciente procura recuperar saúde. Essas veias são as que o coração utiliza naturalmente como instrumentos para fornecer ao sémen a força pela qual o sangue preparado no útero se move em direcção à forma dessa espécie de animal.

§5 Quando o sangue recebe do sémen a faculdade pela qual se move em direcção à forma, o coração é a primeira coisa que se forma. A formação dos outros órgãos depende de outras faculdades estarem presentes no coração. Se surge nele a faculdade pela qual se forma a matéria, conjuntamente com a faculdade nutritiva, formam-se os restantes órgãos como órgãos femininos, e se surge nele a faculdade que fornece a forma, formam-se os órgãos enquanto órgãos masculinos. Surgem naqueles órgãos a faculdade reprodutora feminina, e nestes órgãos surge a faculdade reprodutora masculina. Em seguida, as demais faculdades da alma surgem na fêmea e no macho de igual modo.

§6 Estas duas faculdades, masculina e feminina, existem separadamente, em dois indivíduos, no caso do ser humano. Na maioria das plantas estão completamente juntas num só indivíduo, como é caso em muitas plantas que se formam a partir da semente. As plantas recebem a matéria e recebem com ela a faculdade que lhes permite mover-se em direcção à forma, pois existe na semente uma preparação para receber a forma, e uma faculdade pela qual se move em direcção à forma. A faculdade feminina dá-lhe a preparação para receber a forma e a faculdade masculina dá-lhe o princípio pelo qual se move em direcção à forma. Existem também alguns animais que são formados da mesma maneira. Alguns têm uma faculdade feminina completa, e junta-se a ela uma faculdade masculina imperfeita, que age segundo a sua capacidade e depois enfraquece e precisa de ajuda exterior, como, por exemplo, animais que põem ovos estéreis, e como muitos tipos de peixe que põem ovos e os espalham; segue-se o macho, que lança humidade sobre eles. Todos os ovos que recebem alguma dessa humidade produzem um animal, e os que não a recebem perecem.

§7 O ser humano não é assim, pois nele essas duas faculdades existem em dois indivíduos distintos, e cada um deles tem os órgãos que são conhecidos como próprios de cada um dos dois, sendo os restantes órgãos comuns. Desse modo, têm as faculdades da alma em comum, com duas excepções: os órgãos e membros que têm em comum são mais quentes no macho, e aqueles cuja acção consiste em mover-se ou mover outros é mais forte no macho.

Os acidentes da alma que se inclinam para a força, como a ira e a dureza são mais fracos na fêmea e mais fortes no macho, enquanto os acidentes que se inclinam para a fraqueza, como a misericórdia e a delicadeza são mais fortes na fêmea, mas podem existir em alguns homens os acidentes semelhantes aos das mulheres, e nas mulheres podem existir acidentes semelhantes aos dos homens. Assim, por estes acidentes, se distinguem machos e fêmeas no ser humano.

§8 Quanto às faculdades dos sentidos⁵⁷, da imaginação, e a faculdade racional, macho e fêmea não diferem. A partir dos objectos exteriores surgem impressões dos sensíveis nas faculdades dos sentidos auxiliares, depois congregam-se na faculdade principal dos sentidos os sensíveis de géneros diferentes, apreendidos pelos cinco sentidos diferentes. A partir dos sensíveis que surgem nessa faculdade aparecem as impressões das representações⁵⁸ na faculdade da imaginação e permanecem ali, preservadas após a ausência da imediatez dos sentidos relativamente a elas. Esta faculdade exerce a sua autoridade sobre as representações e, por vezes, separa umas das outras, outras vezes combina umas com as outras, através de muitos tipos de combinações infíndáveis, sendo algumas falsas, e outras verdadeiras.

⁵⁷ Ou seja, a faculdade sensitiva.

⁵⁸ Ou 'objectos da imaginação'.

CAPÍTULO XIII

A FACULDADE RACIONAL

§1 Em seguida, resta discutir as impressões de vários tipos de inteligíveis na faculdade racional. Os inteligíveis que tendem a ser impressos na faculdade racional são aqueles que, nas suas substâncias, são intelectos em acto e inteligíveis em acto, e são algo desprovido de matéria; outros são os inteligíveis que não são nas suas substâncias inteligíveis em acto, como as pedras e as plantas, e tudo o que é corpo ou existe num corpo que tem matéria ou é ele mesmo matéria, e tudo o que é constituído por ela, pois estas coisas não são intelectos em acto, nem inteligíveis em acto. Quanto ao intelecto humano, que o ser humano possui naturalmente desde o início, é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis, e é em potência intelecto (e intelecto material), e também é inteligível em potência. As restantes coisas que estão na matéria, são matéria, ou possuem matéria, não são intelectos em acto ou em potência, mas são inteligíveis em potência, e podem tornar-se inteligíveis em acto. Não têm nas suas substâncias os meios para se tornarem por si mesmas inteligíveis em acto. A faculdade racional também não possui, nem o que a natureza dá ao ser humano possui, os meios para que ela se torne por si mesma intelecto em acto. Para se tornar intelecto em acto, a faculdade precisa de outra coisa que a faz passar

da potência ao acto, e apenas se torna intelecto em acto quando surgem nela os inteligíveis.

§2 Os inteligíveis em potência tornam-se em acto quando são inteligidos pelo intelecto em acto, e precisam de outra coisa para poderem passar da potência para um estado em que se podem tornar em acto. O agente que os faz passar da potência ao acto é uma essência cuja substância é um certo intelecto em acto, separado da matéria. É esse intelecto que fornece ao intelecto material, que é intelecto em potência, algo como a luz que o Sol fornece à visão, pois a sua relação com o intelecto material é como a relação do Sol com a visão. A visão é uma faculdade e uma disposição na matéria e é, antes de ver, visão em potência. E as cores, antes de seres vistas, são visíveis e apreensíveis pela visão em potência. A substância da faculdade da visão que se situa no olho não é suficiente para se tornar visão em acto, nem as substâncias das cores são suficientes para se tornarem visíveis e apreensíveis pela visão em acto. É o Sol que fornece à visão a luz que une ambos, e fornece às cores a luz que os une. Assim, com a luz que recebe do Sol, a visão começa a ver em acto e torna-se visão em acto, e as cores tornam-se, através dessa luz, visíveis e apreensíveis pela visão em acto, após terem sido visíveis e apreensíveis pela visão em potência. Do mesmo modo, o intelecto que está em acto fornece ao intelecto material algo que inscreve nele, e que em relação ao intelecto material é como a luz em relação à visão. Tal como a visão, pela luz em si mesma, vê a luz, que é a causa do seu ver, e vê o Sol, que é a causa da luz, e pela

luz em si vê as coisas que são visíveis e apreensíveis em potência, de forma que se tornam visíveis e apreensíveis pela visão em acto, assim o intelecto material entende essa própria coisa que está para ele como a luz está para a visão. Através dela, entende o intelecto em acto, que é a causa da impressão dessa coisa no intelecto material, e, através dela, as coisas que eram inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em acto. Também se torna intelecto em acto após ter sido intelecto em potência. A acção deste intelecto separado no intelecto material assemelha-se à acção do Sol sobre a visão. Por isso se chama Intelecto Agente, e a sua posição entre as coisas separadas, que foram mencionadas abaixo da primeira causa, é a décima. O intelecto material é denominado o intelecto passivo. Quando essa coisa, que está para ele como a luz para a visão, chega à faculdade racional a partir do Intelecto Agente, surgem então inteligíveis na faculdade racional, a partir dos sensíveis que estão preservados na faculdade da imaginação.

§3 Esses são os primeiros inteligíveis que são partilhados por todas as pessoas, como por exemplo a afirmação de que o todo é maior do que a parte, e que as medidas iguais em relação a uma só coisa são todas iguais em relação umas às outras. Os primeiros inteligíveis comuns são de três tipos: uns são os princípios das artes práticas, outros são os princípios pelos quais se reconhecem o belo e o reprovável no que diz respeito às acções humanas, e outros são os princípios usados para conhecer os existentes que não dizem respeito às acções humanas, os seus

princípios primeiros e os seus níveis, tais como os céus e a causa primeira, bem como os restantes princípios primeiros, e aquilo que advém por si mesmo a partir desses princípios.

§4 Quando esses inteligíveis se dão no ser humano, surgem nele naturalmente a contemplação e a deliberação, o pensamento,⁵⁹ um desejo de dedução e uma inclinação para, e o desejo de, algo relativamente àquilo que pensa em primeiro lugar, e o desejo ou rejeição de algumas coisas que deduz. A inclinação para aquilo que apreende em geral é a vontade. Se isso resulta da sensação ou da imaginação, designa-se pelo nome geral, a saber, a vontade, mas se resulta da deliberação ou do raciocínio, chama-se em geral livre arbítrio, e existe apenas no ser humano; quanto à inclinação que surge da sensação ou da imaginação, também se encontra nos outros animais.

§5 A presença dos primeiros inteligíveis no ser humano é a sua primeira perfeição, e estes inteligíveis apenas lhe são fornecidos para que ele os use de forma a obter a sua perfeição última, que é a felicidade. A felicidade consiste em a alma atingir um grau de perfeição na sua existência em que não precisa de matéria para a sua subsistência, pois torna-se uma das coisas incorpóreas e uma das substâncias imateriais, e permanece nesse estado constantemente, para sempre, ainda que a sua posição permaneça abaixo da posição do Intelecto Agente.

⁵⁹ Segundo Walzer, 'fikir' significa especificamente 'pensamento discursivo', Al-Fārābī, *On the Perfect State*, p. 407.

§6 Essa felicidade é atingida apenas através de algumas acções voluntárias, algumas das quais são mentais e outras corporais, e não através de acções casuais, mas de certas acções definidas e determinadas que provêm de certas disposições e de certos hábitos determinados e definidos. Pois algumas acções voluntárias são um obstáculo à felicidade. Esta é o bem almejado em si mesmo, e nunca é almejada, efectivamente, em tempo algum, para se obter através dela outra coisa. Não há outra coisa além dela, algo maior que o ser humano possa obter. As acções voluntárias que ajudam a obter a felicidade são as boas acções. As disposições e os hábitos dos quais estas acções procedem são as virtudes, que são bens não em si mesmos, mas bens com vista à felicidade. As acções que são obstáculo à felicidade são os males, as acções reprováveis, e as disposições e acções através das quais estas acções surgem são defeitos, vícios e qualidades inferiores.

§7 A faculdade nutritiva que se encontra no ser humano foi feita para estar ao serviço do corpo, e as faculdades dos sentidos e da imaginação foram feitas para estar ao serviço do corpo e para servirem a faculdade racional. Ao servirem, as três faculdades estão ao serviço da faculdade racional, pois a subsistência da faculdade racional dá-se em primeiro lugar através do corpo. Parte da faculdade racional é prática e a outra parte é teórica. A razão prática está ao serviço da razão teórica, e esta não serve outra coisa, mas apenas serve para se atingir a felicidade. Todas estas faculdades estão ligadas à faculdade apetitiva, e esta serve a faculdade dos sentidos, a faculdade da ima-

ginação, e a faculdade racional. As faculdades da apreensão que são subordinadas apenas podem desempenhar o seu serviço e trabalho através da faculdade apetitiva. Pois a sensação, a imaginação e a deliberação não podem agir a não ser em associação com aquele desejo que foi objecto dos sentidos, da imaginação, da deliberação ou do conhecimento; porque a vontade é a inclinação, através da faculdade apetitiva, em relação àquilo que é apreendido. Quando a felicidade é conhecida pela faculdade racional, e é tida como objectivo, e é desejada através da faculdade apetitiva, e quando a faculdade deliberativa deduz o que é necessário fazer para a obter, com a ajuda da imaginação e dos sentidos, e quando essas acções são feitas com os instrumentos da faculdade apetitiva, todas as acções humanas são bens e são boas. Se a felicidade não é conhecida, ou é conhecida mas não é procurada como um bem desejado, e outro objectivo é desejado em vez da felicidade, e é desejado pela faculdade apetitiva, e a faculdade deliberativa deduziu o que é preciso fazer para o obter com a ajuda das faculdades dos sentidos e da imaginação, e quando essas acções são feitas com os instrumentos da faculdade apetitiva, todas as acções do ser humano são ignóbeis.

CAPÍTULO XIV

IMAGINAÇÃO E DIVINAÇÃO

§1 A faculdade da imaginação medeia entre a faculdade dos sentidos e a faculdade racional. Quando todos os auxiliares da faculdade dos sentidos sentem em acto e desempenham as suas acções, a faculdade da imaginação é afectada por eles e fica ocupada com os sensíveis que os sentidos lhe fornecem e que são inscritos nela. Também se ocupa em servir a faculdade racional e em fornecer informação à faculdade apetitiva.

Quando as faculdades dos sentidos, a apetitiva e a racional, atingem a sua perfeição primeira, e desse modo não desempenham as suas acções, como acontece durante o sono, a faculdade da imaginação isola-se em si mesma, ficando livre das impressões novas dos sensíveis que lhe são fornecidas constantemente pelos sentidos, e liberta-se do serviço da faculdade racional e da faculdade apetitiva. Regressa às impressões dos sensíveis que encontra em si, e que ficam preservados nela. Age sobre eles combinando uns com os outros, e separa uns dos outros.

§2 Além de conservar as impressões dos sensíveis e de os combinar uns com os outros, desempenha uma terceira actividade, que é a imitação. Esta faculdade é especial de entre as restantes faculdades da alma, tendo o poder de imitar⁶⁰ as coisas sensíveis que ficam conservadas nela.

⁶⁰ Ou 'reproduzir'.

Por vezes, imita as coisas apreendidas pelos cinco sentidos, ao combinar os sensíveis conservados nela que são imitações das coisas apreendidas. Por vezes, imita os inteligíveis, outras vezes imita a faculdade nutritiva, e outras vezes imita a faculdade apetitiva. Também imita o temperamento em que encontra o corpo. Quando encontra o temperamento do corpo húmido, imita a humidade combinando os sensíveis que imitam a humidade, como a água, e a ocasião de nadar nela. Quando o temperamento do corpo está seco, imita a secura do corpo através dos sensíveis que costumam imitar a secura. Do mesmo modo, imita o calor e a frieza do corpo no caso de o temperamento estar quente ou frio num certo momento.

§3 Uma vez que esta faculdade é uma disposição e forma no corpo, é possível que o corpo, se tiver um certo temperamento, produza esse temperamento na faculdade. Mas uma vez que esta faculdade pertence à alma, recebe o temperamento que o corpo produz nela de acordo com a sua natureza, e não de acordo com o que é natural nos corpos ao receber os temperamentos. Quando um corpo húmido produz humidade num certo corpo, o corpo afectado recebe a humidade e torna-se húmido como o primeiro corpo. Porém, quando a humidade age sobre esta faculdade, ou se aproxima dela, a faculdade não se torna húmida, mas recebe essa humidade através dos sensíveis que a imitam. Quando a faculdade racional recebe a humidade, apenas recebe a quiddidade da humidade, ao inteligí-la, e não a própria humidade. O mesmo se passa com a faculdade da imaginação, quando algo age sobre ela:

recebe-a do agente de acordo com o que está na sua substância e do modo em que está preparada para a receber.

§4 No que diz respeito a tudo aquilo que a afecta, se for próprio da sua substância receber essa coisa, e se for, também, próprio da sua substância recebê-la como lhe é apresentada, recebe-a de duas formas: 1) ou a recebe como é e como lhe é apresentada ou 2) imita essa coisa por meio dos sensíveis que costumam imitar essa coisa. Se for próprio da sua substância não imitar a coisa tal como é, recebe-a imitando-a através dos sensíveis que encontra em si e que costumam imitar essa coisa. Uma vez que não pode receber os inteligíveis enquanto inteligíveis, quando a faculdade racional fornece os inteligíveis que se encontram nela, não os recebe tal como são na faculdade racional, mas imita-os com os sensíveis que os imitam. Quando o corpo lhe fornece o temperamento em que acontece encontrar-se num certo momento, ela recebe esse temperamento ao imitá-lo com os sensíveis que acontece estarem nela, na medida em que pode imitar esse temperamento. Quando lhe é dado algo que costuma ser apreendido pelos sentidos, recebe-o por vezes tal como é dado, outras vezes ao imitar esse sensível com outros sensíveis que o imitam.

§5 Quando a faculdade da imaginação encontra a faculdade apetitiva com uma preparação pronta para obter uma qualidade ou disposição, como, por exemplo, a ira, ou o desejo, ou alguma emoção em geral, imita a faculdade apetitiva ao compor as acções que costumam advir desse hábito que a faculdade apetitiva está preparada

para receber nesse momento. Nessas circunstâncias, as faculdades auxiliares podem incitar os membros e órgãos subordinados a realizar na realidade as acções que costumam dar-se nesses membros, quando essa emoção existe na faculdade apetitiva. Desse modo, a faculdade da imaginação imita, com essa acção, alguém que desempenha uma acção e por vezes imita alguém que parece indicá-la. Não se trata apenas disso, mas, se o temperamento do corpo está pronto a seguir uma certa emoção na faculdade apetitiva, imita esse temperamento com acções da faculdade apetitiva que advêm dessa emoção, antes que essa emoção se dê em acto. Nessa altura, os membros em que existem as faculdades que servem a faculdade apetitiva movem-se em direcção às acções reais.

Logo, se o temperamento do corpo se modifica de modo a dar-se na faculdade apetitiva o desejo de união conjugal, imita esse temperamento através das acções da união, e incita os órgãos que têm essa função para se prepararem para a união, não como resultado de um desejo que se dá nesse momento, mas porque a faculdade da imaginação imita o desejo, por meio das acções relativas a esse desejo. O mesmo se aplica às restantes emoções. Desse modo, uma pessoa pode levantar-se durante o sono e atingir outra, ou levantar-se e fugir sem haver algo que aconteça de facto. Aquilo que a faculdade da imaginação imita produz-se como se o facto tivesse acontecido na realidade.

§6 A faculdade da imaginação também imita a faculdade racional ao imitar os inteligíveis que se encontram

nela através das coisas que são adequadas para representar esses inteligíveis. Imita os inteligíveis mais perfeitos, como a primeira causa, as coisas imateriais, e os céus, por meio dos sensíveis mais excelentes e perfeitos, como as coisas belas à vista. Os inteligíveis imperfeitos são imitados por meio dos sensíveis mais imperfeitos e inferiores, como as coisas feias para a vista; e também imita as restantes coisas que são agradáveis de ver.

§7 O Intelecto Agente é a causa responsável por tornar os inteligíveis em potência inteligíveis em acto, e tornar o intelecto em potência intelecto em acto, e é a faculdade racional que se torna intelecto em acto. A faculdade racional tem duas facetas, teórica e prática. A função da faculdade prática é trabalhar os particulares presentes e futuros, e a função da faculdade teórica é inteligir os inteligíveis que não costumam ser colocados em prática. A faculdade da imaginação está ligada às duas facetas da faculdade racional, pois aquilo que a faculdade racional obtém do Intelecto Agente – que está para ela como a luz para a visão – emana do Intelecto Agente para a faculdade da imaginação. Segue-se de tudo isto que o Intelecto Agente age de certo modo sobre a faculdade da imaginação, e fornece-lhe por vezes os inteligíveis que costumam encontrar-se na faculdade racional teórica, e outras vezes fornece-lhe os particulares, enquanto sensíveis que costumam estar na faculdade racional prática. A faculdade da imaginação recebe os inteligíveis ao imitá-los a partir dos sensíveis que compõe, e recebe os particulares ora ao imaginá-los como são, ora ao imitá-los por meio de outros

sensíveis. Os particulares são geralmente produzidos pela faculdade racional prática, através da deliberação. Alguns destes particulares estão presentes, outros surgem no futuro, mas todos chegam à faculdade da imaginação sem o intermédio da deliberação. Por isso, chegam a esta também coisas sem serem deduzidas a partir da deliberação. Desse modo, visões verídicas surgem em sonhos a partir dos particulares fornecidos pelo Intelecto Agente à faculdade da imaginação. Ao fornecer-lhe inteligíveis que esta faculdade recebe, tomando as suas imitações em seu lugar, surgem adivinhações relativas às coisas divinas.

§8 Todas estas coisas podem surgir durante o sono ou quando se está desperto, mas são poucas as que surgem quando se está desperto e surgem em muito poucas pessoas. As que surgem durante o sono são sobretudo relativas a particulares, e poucas dizem respeito a inteligíveis. Quando a faculdade da imaginação é muito poderosa e perfeita – e os sensíveis que lhe advêm do exterior não a dominam de forma a ocupá-la na sua totalidade, e não a fazem servir a faculdade racional, mas, apesar de estar ocupada com estas duas actividades, tem um excedente considerável – faz as suas acções próprias através desse excedente. Nesse momento, apesar de estar ocupada com estas duas actividades durante o seu tempo de vigília, o seu estado é como durante o estado de sono, altura em que não efectua essas actividades. A faculdade da imaginação imagina muitas das coisas fornecidas pelo Intelecto Agente, ao imitá-las a partir dos sensíveis visíveis. Esses objectos da imaginação, por sua vez, são impressos na

faculdade do sentido comum; quando esses objectos da imaginação estão presentes na faculdade do sentido comum, a faculdade da visão é afectada por essas impressões, e são impressas nela. A partir dessas impressões na faculdade da visão surgem impressões delas no ar brilhante, que une a visão que provém dos olhos ao raio da visão. Quando essas impressões surgem no ar, o que está no ar por sua vez é impresso de novo na faculdade da visão que se encontra no olho, e essa impressão é reflectida de volta para o senso comum e para a faculdade da imaginação. Uma vez que todos estes processos estão ligados uns aos outros, esses objectos que o Intelecto Agente fornece tornam-se visíveis para essa pessoa.⁶¹

§9 Se acontece a faculdade da imaginação imitar essas coisas através de sensíveis extremamente belos e perfeitos, a pessoa que os vê obtém um grande e maravilhoso prazer, e vê coisas maravilhosas que não podem, efectivamente, existir entre os outros existentes. Não é impossível que uma pessoa – se a sua faculdade da imaginação atingir o cúmulo da perfeição – estando acordada obtenha do Intelecto Agente particulares presentes e futuros e as suas imitações a partir dos sensíveis, e receba as imitações dos inteligíveis separados e as restantes coisas nobres, e as veja. Essa pessoa obtém, através dos particulares que recebe, a profecia do presente e do futuro, e ao receber os inteligíveis obtém profecia das coisas divinas. Este é

⁶¹ Assim explica Alfarabi o fenómeno das aparições, que são projecções no ar por parte das pessoas que recebem revelações divinas.

o nível mais perfeito que a faculdade da imaginação pode atingir.

§10 Abaixo dessa pessoa há quem veja todas estas coisas, algumas acordado e outras a dormir, e quem imagine estas coisas na sua alma mas não as veja com os próprios olhos. Abaixo destes estão aqueles que vêem todas estas coisas apenas a dormir. Os enunciados destes, exprimindo estas coisas, são enunciados que são como alegorias e enigmas, parábolas, símiles e comparações. Essas pessoas diferem muito entre si. Há quem receba os particulares, os veja acordado, e não receba os inteligíveis. Há quem receba e veja os inteligíveis acordado, mas não os particulares, e quem receba e veja alguns e não outros, e há quem não veja nada acordado mas receba alguns destes elementos durante o sono, e quem não receba nada disso acordado, recebendo o que recebe apenas durante o sono, e recebendo então os particulares mas não os inteligíveis. Há quem receba os inteligíveis e não os particulares, e quem receba alguns destes e alguns daqueles, e quem receba apenas alguns particulares, e estas pessoas são a maioria. As pessoas diferem a este respeito. Tudo isso auxilia a faculdade racional.

§11 Podem dar-se acidentes que alteram o temperamento de uma pessoa, que se torna capaz de receber do Intelecto Agente algumas destas coisas, ora durante a vigília, ora durante o sono. Alguns permanecem neste estado durante algum tempo, outros por pouco tempo e depois esse estado desaparece. Também podem dar-se acidentes numa pessoa que destroem o seu temperamento e a sua

capacidade de imaginar; vê coisas a partir das composições da faculdade da imaginação de forma que não têm existência nem imitam o existente. Esses são os biliosos, os loucos e outros semelhantes.

SECCÃO V

CAPÍTULO XV

ASSOCIAÇÕES PERFEITAS E O LÍDER PERFEITO; ASSOCIAÇÕES IMPERFEITAS

§1 Para a sua subsistência, e para atingir as suas máximas perfeições, cada pessoa, por natureza, necessita de muitas coisas, não podendo obter todas por si mesma. Precisa de pessoas que lhe forneçam, cada uma, algo de que precisa. Todos se encontram na mesma situação em relação uns aos outros. Por isso, uma pessoa não pode obter a perfeição para a qual a sua natureza inata lhe foi dada a não ser através de muitas associações de pessoas que cooperam, fazendo cada qual para o outro aquilo de que este precisa. Como resultado do que toda a comunidade faz, para cada qual, produzem-se todas as coisas de que cada um necessita para a sua subsistência e para atingir a sua perfeição. Assim se multiplicaram os seres

humanos e se juntaram na parte habitada da Terra, e ali surgiram as sociedades humanas, algumas das quais são perfeitas, e outras imperfeitas.

§2 As sociedades perfeitas são três: a maior, a média e a mais pequena. A maior é o conjunto de todas as associações na terra habitada. A média é a associação de uma nação numa parte da terra habitada; e a mais pequena é a associação das pessoas de uma cidade numa parte do território de uma qualquer nação. As sociedades imperfeitas são a associação de pessoas numa vila, a associação das pessoas num bairro, a associação numa rua, depois a associação numa casa, sendo a casa a mais pequena das associações. O bairro e a vila existem em função da cidade, mas a vila serve a cidade, enquanto o bairro está para a cidade como parte dela. A rua é parte do bairro, e a casa é parte da rua. A cidade é parte do território de uma nação, e a nação é parte do conjunto dos habitantes do mundo habitado.

§3 O bem mais excelente, e a perfeição mais completa, é primeiramente obtido através da cidade, e não por uma sociedade menos perfeita do que ela. Uma vez que o bem, na realidade, costuma ser obtido através do livre arbítrio e da vontade, e igualmente os males se dão apenas através da vontade e do livre arbítrio, uma cidade pode ser fundada com vista à cooperação para a obtenção de alguns fins que são males. Por isso, nem todas as cidades permitem a obtenção da felicidade. A cidade na qual a associação serve para cooperar na obtenção das coisas que levam à felicidade, na realidade, é a cidade virtuosa, e a associação

na qual se coopera para a obtenção da felicidade é a associação virtuosa. A nação cujas cidades cooperam todas naquilo pelo qual se obtém a felicidade é a nação virtuosa. Do mesmo modo, a terra habitada virtuosa apenas surge se todas as nações que se encontram nela cooperarem para obterem a felicidade.

§4 A cidade virtuosa assemelha-se ao corpo perfeito e saudável, cujos membros cooperam todos para obter a perfeição e a preservação da vida do animal. Os membros e órgãos do corpo diferem e competem em excelência nas suas disposições naturais e faculdades, havendo um órgão principal, a saber, o coração, e órgãos que se aproximam do nível desse órgão, cada qual tendo recebido por natureza uma faculdade pela qual desempenha a sua função de acordo com o objectivo natural desse órgão principal. Outros órgãos têm por natureza faculdades que lhes permitem desempenhar as suas funções de acordo com estes objectivos, não havendo intermediário entre eles e o órgão principal; encontram-se no segundo nível. Outros órgãos, por sua vez, desempenham as suas funções de acordo com o objectivo dos que estão nesse segundo nível. E assim por diante, até se chegar a órgãos que servem e não dirigem nada. Do mesmo modo, as partes da cidade diferem nas suas capacidades naturais e diferem em excelência nas suas disposições. Existe nela uma pessoa que lidera e outras cujos níveis se aproximam do líder; e em cada um deles existe uma disposição e um hábito pelos quais desempenha uma acção de acordo com o objectivo desse líder. Estes ocupam os primeiros níveis. Abaixo destes

estão as pessoas que desempenham as suas acções de acordo com os objectivos daqueles; encontram-se no segundo nível. Abaixo deles há também quem desempenhe as suas acções de acordo com os objectivos dos que se encontram no segundo nível; as partes da cidade são assim organizadas até se chegar às partes que desempenham as suas acções de acordo com o objectivo de alguém, mas não há ninguém que faça acções de acordo com os seus próprios objectivos; são os que servem sem serem servidos. Estão no nível mais baixo e são inferiores a todos. Porém, os órgãos do corpo são naturais, e as disposições que têm são faculdades naturais. Por sua vez, ainda que as partes da cidade sejam naturais, as disposições e os hábitos através dos quais essas partes desempenham as suas funções na cidade não são naturais mas voluntárias, apesar de as partes da cidade terem por natureza disposições naturais com excelências diferentes, pelas quais uma pessoa consegue fazer uma coisa e não outra. E não são partes da cidade por natureza inata apenas, mas por hábitos voluntários, como as artes e outras actividades semelhantes. Também as faculdades que se encontram nos órgãos e membros do corpo por natureza correspondem aos hábitos e às disposições voluntárias nas partes da cidade.

§5 O membro principal no corpo é por natureza o mais perfeito e completo de todos, por si mesmo e na sua especificidade, e tem o que há de mais excelente naquilo em que participam também os outros órgãos. Abaixo dele há outros membros e órgãos principais que dirigem outros

órgãos inferiores a eles. A sua liderança é inferior à liderança do primeiro, e estão subordinados à liderança do primeiro. Logo, dirigem e são dirigidos. Do mesmo modo, o líder é a parte mais perfeita da cidade na sua especificidade, e tem o que há de mais excelente naquilo em que participam os outros. Abaixo dele estão as pessoas dirigidas por ele e que dirigem outras. Também o coração constitui o primeiro órgão e depois torna-se a causa da existência dos outros órgãos do corpo, e a causa de obterem as suas faculdades e da sua organização em níveis. Quando um órgão deixa de funcionar devidamente, é o coração que ajuda a resolver o problema. Igualmente, o líder desta cidade tem de ser o primeiro, para depois ser a causa da existência da cidade e das suas partes, e a causa da existência dos hábitos voluntários das suas partes e da sua organização em níveis. Se uma das partes deixa de funcionar, é ele que ajuda a resolver o problema. Tal como os membros e órgãos que estão mais próximos do órgão principal desempenham as suas funções naturais segundo o objectivo deste, naturalmente, por ser o mais nobre, os que se encontram abaixo desempenham funções menos nobres, até se chegar aos membros e órgãos que desempenham as funções mais inferiores. Do mesmo modo, as partes da cidade que estão mais próximas, em liderança, do líder da cidade desempenham as funções voluntárias mais nobres, e as que se encontram abaixo desempenham acções menos nobres, até se chegar às partes que desempenham as funções mais inferiores. A inferioridade das acções pode dever-se à inferioridade dos seus sujeitos,

mesmo que essas acções tenham grande utilidade, como a acção da bexiga e a acção do intestino inferior no corpo. Talvez seja devido à sua pouca utilidade, ou por serem muito fáceis de desempenhar. O mesmo se passa na cidade e em cada conjunto cujas partes são coerentes e devidamente organizadas por natureza, pois têm um líder cuja relação com as restantes partes é semelhante à que descrevemos.

§6 O mesmo se aplica aos existentes. Pois a relação do Primeiro com os restantes existentes é semelhante à do rei da cidade virtuosa com as suas restantes partes. Os níveis das coisas imateriais estão próximas do Primeiro, e abaixo delas estão os corpos celestes; abaixo destes estão os corpos materiais. Todos estes imitam e seguem como guia a primeira causa. Cada existente fá-lo segundo o seu poder, seguindo o objectivo que está de acordo com o seu nível, pois o último segue um objectivo do que está um pouco acima de si, e o segundo segue um objectivo do que também está acima de si. Também o terceiro segue um objectivo do que está acima de si, até se chegar aos existentes entre os quais e o Primeiro não existe qualquer intermediário. De acordo com esta ordem, todos os existentes seguem o objectivo da primeira causa. Aqueles que receberam tudo aquilo de que necessitam para a sua existência desde o princípio, imitam o Primeiro e o seu objectivo a partir do princípio, triunfaram e obtiveram os níveis elevados; aqueles que não receberam tudo aquilo de que necessitam para a sua existência desde o princípio receberam uma faculdade pela qual se movem em direcção

ao que se espera que obtenham e seguem aquilo que é o objectivo do Primeiro. Assim deve ser a cidade virtuosa. Todas as suas partes devem imitar com os seus actos o objectivo do seu primeiro líder, segundo a ordem.

§7 O líder da cidade virtuosa não pode ser uma pessoa qualquer, pois a liderança requer duas coisas, sendo a primeira que a pessoa deve estar preparada para ela pela sua natureza inata, e a segunda que deve ter a disposição e o hábito voluntário para a liderança, que se desenvolve em quem está naturalmente preparado para ela. Nem toda a arte serve para a liderança, mas a maior parte das artes e ofícios serve a cidade, tal como a maior parte das naturezas inatas das pessoas consiste em servir. De entre as artes, umas regem algumas artes, e servem outras artes, ao mesmo tempo. Há artes que apenas são usadas para servir e não para dirigir. Por isso, a arte de dirigir a cidade virtuosa não pode ser uma arte qualquer ao acaso, nem um hábito qualquer ao acaso. Pois, do mesmo modo que o primeiro líder dentro de um género não pode ser dirigido por outra coisa dentro desse género – como, por exemplo, o dirigente dos membros e órgãos não pode ter como dirigente outro membro ou órgão, e o mesmo sucede com qualquer dirigente num grupo – assim o primeiro dirigente da cidade virtuosa tem de ter uma arte que não serve outra arte nem é, efectivamente, dirigida por outra arte, mas a sua arte é aquela em direcção a cujo objectivo todas as artes tendem, e cujo objectivo todas procuram, através de todas as acções da cidade virtuosa.

§8 Essa pessoa não pode ter ninguém que a dirija. É uma pessoa que atingiu a perfeição e se tornou intelecto e inteligido em acto, e cuja faculdade da imaginação atingiu a perfeição última por natureza, tal como explicámos. Essa sua faculdade está naturalmente preparada para receber do Intelecto Agente, ou durante a vigília, ou durante o sono, os particulares em si mesmos ou através de imitações, e também os inteligíveis, imitando-os. O seu intelecto passivo foi aperfeiçoado através de todos os inteligíveis, até nenhum deles lhe ser ocultado, e tornou-se intelecto em acto e inteligido em acto. Cada pessoa cujo intelecto passivo se aperfeiçoou – através da apreensão de todos os inteligíveis, tornando-se intelecto em acto e inteligido em acto, sendo o inteligido nele o que entende – recebe então um intelecto em acto cujo nível está acima do nível do intelecto passivo, e que é mais perfeito e imaterial do que o intelecto passivo; chama-se o intelecto adquirido, e situa-se entre o intelecto passivo e o Intelecto Agente, não existindo entre ele e o Intelecto Agente outra coisa. O intelecto passivo é como a matéria e o sujeito do intelecto adquirido, e o intelecto adquirido é como a matéria e o sujeito do Intelecto Agente. A faculdade racional, que é uma disposição natural, é uma matéria que é sujeito do intelecto passivo que é, em acto, intelecto.

§9 O primeiro nível em que o ser humano se torna ser humano é quando surge a disposição natural receptiva que está preparada para se tornar intelecto em acto, e que é comum a todas as pessoas. Entre ela e o Intelecto Agente há dois níveis, o intelecto passivo que se torna

intelecto em acto, e o aparecimento do intelecto adquirido. Entre essa pessoa que atingiu o primeiro nível do ser humano e o Intelecto Agente há dois níveis. Se o intelecto passivo completo e a disposição natural se tornam uma mesma coisa, do mesmo modo que o composto de matéria e forma é uma coisa, e se neste ser humano a forma da sua humanidade é tida como se fosse o intelecto passivo que se torna em acto, haverá entre ele e o Intelecto Agente apenas um nível. Quando a disposição natural se torna matéria para o intelecto passivo que se tornou intelecto em acto, e o intelecto passivo se tornou matéria para o intelecto adquirido, e o intelecto adquirido se tornou matéria para o Intelecto Agente, e quando o conjunto de tudo isso se considera uma só coisa, esse ser humano é aquele sobre o qual o Intelecto Agente desceu.

§10 Quando isso sucede em ambas as partes da sua faculdade racional, a saber, a teórica e a prática, e igualmente na sua faculdade da imaginação, essa pessoa é quem recebe revelação, e Deus, todo-poderoso e excelso, envia-lhe a revelação através do Intelecto Agente, de forma que o que emana de Deus, seja louvado e enaltecido, para o Intelecto Agente, este emana para o seu intelecto passivo através do intelecto adquirido e depois para a faculdade da imaginação. Esse ser humano torna-se, através dessa emanção para o seu intelecto passivo, um sábio, filósofo e pensador prudente, por meio de um intelecto divino, e torna-se, através dessa emanção para a faculdade da imaginação, um profeta que anuncia o que está para vir e informa sobre os particulares actualmente existentes [através de um intelecto divino nele].

§11 Este ser humano encontra-se no nível mais perfeito da humanidade, e no grau mais elevado da felicidade, e a sua alma está unida, por assim dizer, ao Intelecto Agente, tal como afirmámos. Essa pessoa é quem conhece todas as acções pelas quais se pode atingir a felicidade. Esta é a primeira das condições para se ser o líder. Além disso, deve ser bom orador para poder exprimir tudo o que sabe, apelando devidamente à imaginação das pessoas. E deve ter o poder de dirigir correctamente para a felicidade e para as acções que permitem obter a felicidade. Também deve ter o corpo bem robusto, para estar sempre preparado para as acções da guerra. Este é o líder que nenhuma outra pessoa, efectivamente, dirige, e é o dirigente.⁶² É o primeiro líder da cidade virtuosa, é o líder da comunidade virtuosa e o líder de todo o Estado.

§12 Este estado apenas pode ser atingido por quem reuniu, por natureza, doze qualidades naturais; 1) deve ter membros e órgãos fortes, completos e adequados para os trabalhos que devem ser executados por eles; e quando pretende executar um trabalho com um dos seus membros consegue-o, e fá-lo com facilidade. Em seguida, 2) deve ter facilidade natural em compreender e conceptualizar tudo o que lhe é dito e entendê-lo de acordo com a intenção daquele que fala e de acordo com a coisa em si mesma. Depois, 3) deve ter boa memória do que entende, do que vê, do que ouve e do que apreende e, de um modo

⁶² Em árabe, 'imâm', que significa um líder religioso e político.

geral, não deve esquecer praticamente nada. 4) Deve ter boa inteligência, detalhada e, quando vê o mínimo sinal de uma coisa, compreende-a tal como foi indicada. 5) Deve ter boa expressão, fornecendo a sua língua uma explicação perfeita de tudo o que está na sua mente. 6) Deve gostar de aprender e de adquirir e conservar conhecimento, e ter facilidade em compreender, sem que a aprendizagem o canse, e sem que o esforço da aquisição o incomode. 7) Deve amar naturalmente a sinceridade e as pessoas sinceras, detestando a mentira e os mentirosos. 8) Não deve ter desejo imoderado de comida, bebida ou relações conjugais, e deve evitar naturalmente o jogo, detestando os prazeres que derivam destas coisas. 9) Deve ser magnânime, amando a honra e elevando-se por natureza acima de todas as coisas inferiores, inclinado-se naturalmente para as coisas mais elevadas.⁶³ 10) O dirham e o dinar,⁶⁴ e outros objectivos do mundo, devem ter pouca importância para ele. 11) Deve amar, por natureza, a justiça, e os justos, detestando a injustiça e a opressão e os que as praticam, distribuindo a equidade para si e para os outros, e lamentando quem sofreu a injustiça, favorecendo tudo o que lhe parece bem, belo e justo. Deve ser de bom trato, não deve ser obstinado, nem relutante se lhe for pedida justiça, mas deve opor-se se lhe for pedida a injustiça ou aquilo que é reprovável, de um modo geral. 12) Deve ser

⁶³ Omitindo 'yaḍa'u', segundo Nader, p. 106.

⁶⁴ Moedas usadas no Califado Abássida.

muito decidido, audaz e corajoso em relação àquilo que deve ser feito, sem ter medo ou ser receoso.

§13 Encontrar todas estas qualidades numa só pessoa é difícil; por isso não existe quem tenha essa natureza senão uma pessoa de cada vez, sendo muito rara entre as pessoas. Se existir alguém assim na cidade virtuosa, e se, tendo atingido a maturidade, obteve essas seis condições mencionadas, ou cinco, se excluirmos a visão profética através da faculdade da imaginação, ele pode ser o líder. Se acontecer não haver alguém como ele a dado momento, adoptam-se as leis e as tradições e coisas semelhantes que esse líder prescreveu, caso tenha havido uma sucessão completa de tais líderes, e são confirmadas. O segundo líder, que sucede ao primeiro,⁶⁵ reúne desde o seu nascimento e meninice essas condições, e aquando da maturidade tem as seis qualidades: uma das quais é, em primeiro lugar, ser sábio.⁶⁶ A segunda condição é saber e recordar as leis e as tradições, e as leis de conduta com que os primeiros governaram a cidade, imitando com os seus actos tudo o que lhes diz respeito. A terceira condição é que deve ser excelente a deduzir uma lei se não estiver preservada a partir dos seus predecessores, e ao deduzi-la deve seguir o exemplo dos primeiros líderes.⁶⁷ A quarta condição é dever ser excelente a deliberar e saber deduzir o que deve ser conhecido no tempo presente relativamente às

⁶⁵ Lendo 'al-awwal', segundo Nader, p. 107.

⁶⁶ Ou 'filósofo'.

⁶⁷ Ou 'imãs'.

coisas e eventos que acontecem e relativamente aos quais os primeiros não podiam prescrever leis; na sua dedução, deve ter em mente o bem comum da cidade. A quinta condição é que deve saber levar, através da palavra, os habitantes a praticar as leis dos primeiros e aquilo que deduziu depois deles, seguindo o seu exemplo; a sexta condição é que deve ter um corpo robusto, estar preparado para os trabalhos da guerra, devendo conhecer a arte da guerra, a subordinada e a principal.

§14 Se não houver uma só pessoa que reúna em si estes pré-requisitos, mas se houver duas pessoas, uma das quais é apenas um filósofo, e a outra reúne os restantes pré-requisitos, são os dois líderes dessa cidade. Quando estas qualidades existem separadamente num grupo de pessoas, e a filosofia existe numa pessoa, a segunda qualidade noutra, a terceira noutra, a quarta noutra, a quinta noutra, e a sexta noutra, e estiverem todos de acordo, serão todos excelentes líderes. Quando sucede que a filosofia não faz parte da liderança, mas todas as outras condições estão presentes, a cidade virtuosa ficará sem rei e o líder que actualmente toma conta da cidade não é rei, e a cidade fica à beira da destruição. Se não se consegue encontrar um filósofo que esteja junto do líder, não tarda que a cidade pereça.

§15 Ao contrário da cidade virtuosa existe a cidade ignorante, a cidade dissoluta, a cidade alterada, e a cidade que se perdeu. Também são contrários dela as pessoas individuais que constituem a população das várias cidades.

§16 A cidade ignorante é aquela cujos habitantes não conhecem a felicidade e ela não lhes ocorre. Mesmo que fossem guiados para ela não a compreenderiam, e não acreditariam nela. Dos bens que são considerados objectivos da vida, apenas conhecem alguns daqueles que são exteriormente considerados bens, como a saúde do corpo, a riqueza, e ainda gozar os prazeres, seguir os desejos sem restrição, e ser respeitado e admirado. Cada uma destas coisas é a felicidade segundo os habitantes da cidade ignorante, e a felicidade maior e completa é o conjunto de todas essas coisas. As coisas contrárias a estas são a infelicidade, os defeitos do corpo e a pobreza, não se gozar os prazeres e não se ser livre para se seguir os desejos, e não se ser respeitado.

§ 17 A cidade ignorante divide-se em várias cidades. Uma delas é a cidade da necessidade, o objectivo de cujo povo é o equilíbrio necessário relativamente à subsistência do corpo no que diz respeito a comida, bebida, roupa, habitação, relações íntimas, e a cooperação para obterem estas coisas. Na cidade vil, o objectivo dos habitantes é cooperarem para atingirem a riqueza e a opulência, não para aproveitarem a riqueza para outra coisa, porque a riqueza é o seu objectivo de vida. Outra é a cidade da perversidade e do erro, que é aquela em que os habitantes têm como objectivo desfrutar dos prazeres da comida, da bebida e das relações íntimas, e de um modo geral os prazeres dos sentidos, e mostram preferência pelo entretenimento e pelo jogo, de todos os modos e maneiras. A cidade da honra é aquela cujos habitantes têm como objectivo

cooperar para se tornarem respeitados e admirados, recordados e famosos entre as nações, louvados e elogiados por palavras e por actos, de forma a obter importância e glória seja em relação a outros, seja em relação uns aos outros, cada qual de acordo com o grau de amor que tem a isso e o grau da possibilidade de o obter. Na cidade do domínio, o objectivo dos seus habitantes é vencer os outros e evitar serem vencidos pelos outros. A sua intenção é apenas o prazer que têm de dominar. Também há a cidade colectiva,⁶⁸ em que o objectivo dos habitantes é serem livres, cada um deles fazendo o que deseja e sem restringir os seus prazeres de maneira alguma.

§18 O número de reis da cidade ignorante corresponde ao número de cidades. Cada um deles governa a cidade que controla, para obter o seu prazer e importância. As preocupações que se podem tornar objectivos da cidade ignorante foram aquelas que enumerámos.

§19 Quanto à cidade dissoluta, as suas ideias são como as da cidade virtuosa, que consistem em conhecer a felicidade e Deus, todo-poderoso e excelso, os existentes de segunda ordem, o Intelecto Agente, tudo aquilo que deve ser conhecido e aquilo em que os habitantes da cidade virtuosa devem acreditar, mas os seus actos são como os actos das cidades ignorantes. A cidade alterada é a cidade cujas ideias e actos foram anteriormente iguais às ideias e actos dos habitantes da cidade virtuosa; porém, alteraram-se e foram introduzidas nela outras ideias, e os seus

⁶⁸ Ou, ainda, 'cidade democrática'.

actos transformaram-se noutros. A cidade que se perdeu é aquela que procura a felicidade após esta sua vida [mas não nesta] e tem sobre Deus, todo-poderoso e excelso, os segundos existentes e o Intelecto Agente, ideias erradas e falsas, mesmo que se assuma que são símbolos e representações da felicidade. O seu primeiro líder é falsamente suposto ter recebido a revelação, sem a ter recebido. Produziu essa impressão através de falsificações, enganos e fraude.

§20 Os reis destas cidades são os contrários dos das cidades virtuosas. A sua liderança é o contrário da da cidade virtuosa. O mesmo se aplica aos que vivem nelas.

CAPÍTULO XVI

O ALÉM

§1 Os reis das cidades virtuosas que se sucedem em tempos diferentes, uns após os outros, são todos como uma só alma, e como que um só rei que permanece todo o tempo. Quando acontece haver vários ao mesmo tempo, seja numa só cidade, ou em muitas cidades, são todos como um só rei e as suas almas são como uma só alma. Do mesmo modo, os habitantes de cada classe nessa cidade, quando se sucedem em tempos diferentes, são todos como uma mesma alma que permanece todo o tempo. Do mesmo modo, havendo ao mesmo tempo um grupo de pessoas da mesma classe, quer numa só cidade,

quer em várias cidades virtuosas, as suas almas são como uma só alma, quer essa classe seja um grupo de liderança ou um grupo que serve.

§2 Os habitantes da cidade virtuosa têm em comum coisas que fazem e pensam, e outras coisas, relativas ao saber e à acção, que dizem respeito a cada classe. Cada pessoa atinge o limite da felicidade através de duas coisas, nomeadamente através daquilo que tem em comum com os outros ao mesmo tempo, e através daquilo que é específico das pessoas do grupo a que pertence. Se cada um age dessa maneira, esses seus actos fazem-no adquirir uma disposição boa e virtuosa da alma, e quanto mais se aplica a eles de forma persistente, mais essa disposição se fortalece e melhora, e a sua força e a sua virtude aumentam, do mesmo modo que a persistência nas boas acções da escrita permitem que uma pessoa adquira a arte da escrita. Quanto mais persiste nessas acções, mais forte e perfeita se torna essa arte da qual provêm essas acções, aumentando a sua força e a sua virtude com a repetição das suas acções; o comprazimento que se segue a essa disposição da alma é maior, o agrado da pessoa em si com essas acções é maior, e a sua admiração por elas aumenta. É este também o caso das acções que levam à felicidade, pois, quanto mais aumentam e são repetidas, e quanto mais a pessoa persiste em praticá-las, mais a alma, cujo objectivo é atingir a felicidade, se torna forte, mais excelente e mais perfeita, até chegar ao limite de perfeição, em que prescinde da matéria de modo que fica despojada dela e não perece quando a matéria perece, e permanece sem precisar da matéria.

§3 Quando a alma se torna separada da matéria, e incorpórea, separam-se dela os acidentes que inerem nos corpos enquanto corpos. Então, não é possível dizer dela que se move nem que está em repouso, e é necessário aplicar-lhe então expressões que se aplicam às coisas incorporais. Tudo o que ocorre na alma de uma pessoa relacionado com o que se usa para descrever o corpo, enquanto corpo, deve ser negado relativamente às almas separadas. Compreender e imaginar esse seu estado é difícil e invulgar. Igualmente, com a separação dos corpos, sai delas tudo o que estava ligado aos corpos e ineria neles. Mas, uma vez que estas almas que se separaram existiram em várias matérias – e, claramente, as disposições das almas seguem os temperamentos dos corpos, em maior ou menor grau, cada disposição da alma de acordo com as condições do temperamento do corpo em que se encontrava – a sua disposição tem necessariamente de ser diferente devido à diferença dos corpos entre si, em que se encontravam. Uma vez que as diferenças dos corpos entre si são infinitas em número, também as diferenças entre as almas são infinitas em número.⁶⁹

§4 Se uma geração desaparece, os seus corpos deixam de existir e as suas almas libertam-se e atingem a felicidade. Então outras pessoas sucedem-se por ordem, substituindo as anteriores e fazendo as suas acções. Se esta

⁶⁹ Segundo Alfarabi, a alma humana adquire individualidade devido à sua união com o corpo durante a vida terrena, uma posição que seria posteriormente adoptada também por Avicena.

geração também desaparece e se liberta da matéria, essas pessoas atingem a felicidade nos níveis das anteriores que passaram, e cada uma se junta à sua semelhante em espécie, quantidade e qualidade. Uma vez que estão desprovidas de corpos, quando se associam, por mais numerosas que sejam, não se estorvam umas às outras no espaço, visto que não se encontram, efectivamente, no espaço, e não se unem umas às outras do mesmo modo que acontece com os corpos. Quanto mais as almas separadas e semelhantes entre si aumentam em número e se unem umas às outras – tal como o inteligível se liga ao inteligível –, mais aumenta o comprazimento de cada uma delas. E sempre que se junta a elas uma alma, posteriormente, cresce o comprazimento da recém-chegada, por encontrar as anteriores, e o prazer das antigas aumenta quando se unem às que vão chegando, pois cada uma se entende a si mesma e entende as que são como a sua essência, muitas vezes, e assim aumenta a qualidade daquilo que entende. O aumento que se segue a este encontro assemelha-se ao aumento da faculdade da escrita, quando o escritor persiste nas acções da escrita, aumentado cada uma quando se seguem umas às outras, tal como a sucessão das acções do escritor faz com que a força e a virtude da sua escrita aumentem. Uma vez que o número de almas que se encontram umas às outras é infinito, o aumento dos poderes e prazeres de cada uma, com o passar do tempo, é infinito. É o que sucede com cada geração que passa.

§5 Os tipos de felicidade diferem em excelência de três modos: em espécie, em quantidade e em qualidade,

assemelhando-se à diferença em excelência das artes neste mundo. A diferença em excelência das artes em espécie dá-se quando há diferentes espécies de artes, e umas são mais excelentes do que outras, como, por exemplo, a tecelagem e a arte de confeccionar roupa, tal como a perfumaria e a arte de varrer, a arte da dança e a arte da jurisprudência, como a filosofia e a retórica. Deste modo, diferem em excelência as artes de espécie diferente. As pessoas que praticam as artes que são da mesma espécie diferem em excelência no que diz respeito à quantidade do conhecimento. Por exemplo, entre dois escribas, é possível que um dos dois conheça melhor as partes da escrita, e que o outro saiba menos sobre as suas partes constitutivas. Esta arte implica, conjuntamente, por um lado a língua, por outro a retórica, e ainda a caligrafia e a aritmética. Um escriba, por exemplo, domina a caligrafia, e conhece alguma retórica, enquanto um outro domina a língua, conhecendo alguma retórica e caligrafia; outro possui as quatro coisas.

A diferença em qualidade significa que dois possuem conhecimento das partes da escrita em si mesmas, mas um deles tem mais conhecimento do conteúdo e mais experiência. É esta a diferença de excelência no que diz respeito à qualidade. Os tipos de felicidade também diferem, do mesmo modo, em excelência.

§6 Quanto às acções dos habitantes das restantes cidades, uma vez que são más,⁷⁰ produzem más disposi-

⁷⁰ Lendo 'radī'a', segundo Nader, p. 117.

ções nas suas almas. Igualmente, quando as acções da escrita são de má qualidade e não como devem ser habitualmente, a escrita dessa pessoa é feia, fraca e inferior e, quanto mais estes actos se repetem, tanto mais inferior se torna a sua arte. Do mesmo modo, as más acções das outras cidades produzem disposições más e imperfeitas, e, quanto mais um dos seus habitantes persiste nessas acções, mais a disposição da sua alma se torna imperfeita. Assim, as suas almas tornam-se doentes. Por isso, muitas vezes se regozijam com as disposições que adquirem através dessas acções, tal como pessoas com o corpo doente, como por exemplo, muitas pessoas que têm febre, devido à corrupção dos seus sentidos, apreciam coisas que não se costuma apreciar, e são incomodadas por sabores que costumam ser agradáveis, ou não sentem o gosto das coisas doces que costumam ser agradáveis. Igualmente, as pessoas que têm doenças psíquicas, devido à corrupção da sua faculdade da imaginação, que adquiriram por vontade ou pelo hábito, comprazem-se nas más disposições e nos maus actos e incomodam-se com as disposições belas e as coisas virtuosas ou não as imaginam mesmo. De entre os doentes, há quem desconheça a sua doença e quem ache ainda que está de boa saúde, com tal convicção que não ouve, absolutamente, o conselho do médico. Do mesmo modo, quem tem uma doença psíquica não se apercebe da sua doença, ou pensa ainda que está excelente e mentalmente são. Essas pessoas não ouvem, efectivamente, o conselho daquele que os guia, ou daquele que os ensina ou daquele que lhes restitui a sanidade.

§7 Quanto aos habitantes destas cidades, na cidade ignorante as suas almas permanecem num estado de imperfeição, e precisam necessariamente de matéria para subsistirem, uma vez que não se imprimiu nelas qualquer vestígio da verdade, efectivamente, excepto os primeiros inteligíveis. Quando perece a matéria, pela qual subsistem, perecem as faculdades psíquicas de que precisavam para fazer subsistir o que pereceu. Contudo, permanece a forma do corpo, pela qual o corpo existia e tinha subsistência, através das forças da alma que pereceram, e que costumavam subsistir através daquilo que pereceu; e permanecem as faculdades que costumam subsistir através daquilo que permanece. Quando também isso perece e se desintegra, transformando-se noutra coisa, o que permanece torna-se forma para essa coisa na qual se dissolveu a matéria restante. Sempre que acontece, depois, que essa coisa também se desintegra noutra, o que permanece torna-se uma forma para a coisa na qual se desintegrou. Até se desintegrar nos elementos, a última coisa que resta tornando-se forma para os elementos. Depois disso, surge o que acontece formar-se a partir dessas partes dos elementos nos quais estas coisas se desintegraram. Se acontece essas partes misturarem-se de forma a constituir um ser humano, tornam-se de novo uma disposição para o ser humano. E se acontece misturarem-se de maneira a surgir outra espécie de animal ou não-animal, tornam-se forma para essa coisa. São estas as pessoas que perecem e avançam para o nada, tal como os animais, as feras, e as víboras.

§8 Quanto aos habitantes da cidade dissoluta, as disposições da alma que adquiriram a partir das ideias virtuosas libertam as suas almas da matéria, mas as más disposições da alma que adquiriram devido às más acções que praticaram obscurecem as primeiras disposições, opondo-se a estas. A oposição entre umas e as outras provoca na alma um grande dano. Com a oposição entre aquelas disposições e estas, as más disposições sofrem grande dano a partir das boas, e formam-se, a partir das duas, dois grandes danos para a alma. Uma vez que as disposições que resultam das acções típicas da cidade ignorante são, na realidade, más, segue-se a elas um grande dano na parte racional da alma, ainda que a parte racional não sinta esse dano, uma vez que está ocupada com o que recebe dos sentidos. Porém, quando se isola dos sentidos, sente o dano que resulta dessas disposições, sente a separação da matéria e o isolamento dos sentidos, e de todas as coisas que lhe advêm do exterior. Do mesmo modo, o ser humano que está aflito, quando se ocupa com algo que lhe chega dos sentidos, não é afectado por aquilo que o aflige, nem o sente, mas, quando é isolado dos sentidos, regressa o dano que o aflige. Do mesmo modo, no doente que sofre, quando se ocupa com outras coisas, ou diminui o dano que lhe advém da dor causada pela doença ou ele não sente o dano. Se é isolado das coisas que o ocupam, sente o dano, ou regressa a ele o dano. O mesmo se passa com a parte racional: enquanto se ocupa com o que lhe trazem os sentidos, não sente o dano produzido pelas disposições más que lhe estão ligadas, até se isolar comple-

tamente dos sentidos, altura em que sente o dano, ou se apercebe do dano dessas disposições, e permanece numa grande aflição por toda a eternidade. Se se junta a essa pessoa alguém do seu nível de entre os habitantes dessa cidade, aumenta o dano de cada um deles com o seu companheiro, e uma vez que o número daqueles que se juntam é infinito, os aumentos do seu dano, com o passar do tempo, são infinitos. Esta é a infelicidade que é o contrário da felicidade.

§9 Quanto aos habitantes das cidades que se perderam, a pessoa que os fez perder-se e os fez desistir da felicidade – devido a algum dos objectivos dos habitantes da cidade ignorante, apesar de conhecer a felicidade – pertence aos habitantes da cidade dissoluta. Por isso, ele, e não os habitantes da cidade, é infeliz. Os próprios habitantes da cidade perecem e desintegram-se, tal como acontece aos habitantes da cidade ignorante.

§10 Quanto aos habitantes das cidades alteradas, se aquele que provocou a alteração e os fez desviar do bom caminho é um dos habitantes das cidades dissolutas, apenas ele é infeliz. Quanto aos outros, perecem e desintegram-se também, tal como os habitantes da cidade ignorante. O mesmo acontece ao que os faz desviarem-se da felicidade por negligência e erro.

§11 Quanto aos habitantes da cidade virtuosa que foram obrigados e forçados a agir como as pessoas da cidade ignorante: visto que a pessoa que é forçada a fazer algo sofre ao fazer esse tipo de coisas, o facto de persistir em fazer aquilo a que é forçada não leva à aquisição da

disposição da alma contrária à disposição virtuosa. Logo, não atinge o estado em que se torna como um dos habitantes da cidade dissoluta. Por isso, não a prejudicam as acções que é obrigada a fazer. A pessoa virtuosa apenas se encontra nessa situação quando está sob o domínio de um dos habitantes das cidades opostas à cidade virtuosa ou quando é obrigado a viver nos locais daqueles que são opostos à cidade virtuosa.

CAPÍTULO XVII

FILOSOFIA E RELIGIÃO

§1 As coisas que todos os habitantes da cidade virtuosa têm de saber em comum são, em primeiro lugar, 1) o conhecimento da primeira causa e de todos os seus atributos; depois 2) as coisas imateriais, os atributos específicos e o nível de cada uma delas até se chegar, de entre elas, ao Intelecto Agente, bem como a acção de cada uma delas; depois 3) as substâncias celestiais e os atributos de cada uma delas; depois 4) os corpos naturais que se encontram abaixo delas e o modo como se geram e corrompem e o facto de tudo o que lhes sucede seguir a ordenação, a precisão, a providência, a justiça e a sabedoria, e que não há negligência nem imperfeição nelas, nem injustiça alguma; depois 5) a geração do ser humano, como surgem as faculdades da alma e de que modo o Intelecto Agente emana a luz sobre elas, até surgirem os primeiros inteli-

gíveis, a vontade e o livre arbítrio; depois 6) o primeiro líder, e como se dá a revelação; depois 7) os líderes que devem suceder a ele quando não está presente a dado momento; depois 8) a cidade virtuosa e os seus habitantes, e a felicidade que as suas almas obtêm por fim; 9) e as cidades contrárias a ela, e aquilo que acontece às suas almas após a morte – para algumas a infelicidade e para outras a inexistência – e as nações virtuosas, e as nações contrárias a elas.

§2 Estas coisas podem ser conhecidas de duas maneiras; ou são impressas nas suas almas tal como⁷¹ existem, ou são impressas nelas através da semelhança e do símbolo, de modo a chegarem às suas almas exemplos delas que as imitam. Os filósofos da cidade são os que conhecem estas coisas através de demonstrações e discernimento, e aqueles que estão próximos dos filósofos conhecem estas coisas tal como existem através do discernimento dos filósofos, seguindo-as e assentindo às suas ideias e confiando neles. Os restantes conhecem-nas através de exemplos que as imitam, porque não têm a capacidade nas suas mentes, por natureza ou por hábito, para as compreenderem tal como são. Estes são dois tipos de conhecimento, mas o dos filósofos é sem dúvida mais excelente. De entre aqueles que conhecem estas coisas através de exemplos que as imitam, alguns conhecem-nas através de exemplos próximos delas, outros através de exemplos um pouco mais distantes, outros através de exemplos ainda mais distantes,

⁷¹ Lendo 'hiya' em vez de 'huwa', segundo Nader, p. 122.

e outros através de exemplos muito distantes. As coisas que devem ser conhecidas são imitadas em cada nação e para os habitantes de cada cidade através dos exemplos que lhes são mais conhecidos. O que é mais conhecido pode variar de acordo com a nação, seja a maior parte ou algo do que é mais conhecido. Logo, estas coisas são imitadas para cada nação por símbolos diferentes dos que são usados para outra nação. Por isso, é possível haver nações virtuosas e cidades virtuosas com religiões diferentes, mas todas almejam a mesma felicidade em si mesma e os mesmos objectivos em si mesmos.

§3 Quando estas coisas partilhadas são conhecidas através de provas, não pode haver motivo para qualquer objecção, através de um argumento, nem através da sofística, nem porque alguém não as entende: pois nesse caso a questão não é a teoria em si, mas a compreensão errada dela. Quando são conhecidas através dos exemplos que as imitam, esses exemplos podem gerar motivo de objecção, e alguns podem gerar menos motivos de objecção e outros mais motivos de objecção. Nalguns, os motivos de objecção podem ser mais claros e noutros os motivos de objecção podem ser mais ocultos. Não é impossível que, entre aqueles que conhecem estas coisas através de exemplos imitativos, haja quem se detenha nos motivos de objecção desses exemplos e os ache falsos para si.

§4 São estes os tipos de pessoas: aquelas que procuram o caminho certo, e que, quando se nega como falsa alguma coisa perante uma delas, são elevadas para um exemplo mais próximo da verdade, em que não há essa

objecção. Se essa pessoa ficar persuadida, permanece aí. Se considerar também esse exemplo falso, é elevada a outro nível e, se fica persuadida, permanece aí. Cada vez que um exemplo é declarado falso a um certo nível, a pessoa é elevada acima desse nível. E se todos os exemplos forem declarados falsos e se essa pessoa tiver a capacidade para se deter na verdade, ser-lhe-á dada a conhecer a verdade, e será colocada ao nível daqueles que seguem a autoridade dos filósofos. Se não ficar persuadida dessa maneira e desejar atingir a filosofia e tiver a capacidade para esse fim, ser-lhe-á ensinada a filosofia.

§5 Outro tipo de pessoas são aquelas que têm alguns objectivos da cidade ignorante, como a honra, a riqueza, ou o prazer ou algo semelhante. Apercebem-se de que as leis da cidade virtuosa não permitem essas coisas e voltam-se contra as ideias da cidade virtuosa, procurando declará-las todas falsas, quer sejam exemplos da verdade ou uma parte da verdade que adquiriram. Quanto aos exemplos, procuram declará-los falsos de duas maneiras: através de motivos de objecção que vêm neles e, em segundo lugar, através da sofística e através da falsificação. Quanto à verdade, a refutação apenas é possível através da sofística e da falsificação. Tudo isso, de modo a não haver nada que impeça o seu objetivo ignorante e que revele a sua vileza. Essas pessoas não devem fazer parte da cidade virtuosa.

§6 Outro tipo de pessoas é aquele que rejeita todos os exemplos, na medida em que têm motivos de objecção. Essas pessoas, além do mais, não conseguem compreender

os exemplos, e enganam-se relativamente aos motivos da sua verdade e declaram-nos falsos em si mesmos, apesar de não terem quaisquer motivos de objecção. Se forem elevados à classe da verdade, de modo a conhecerem-na, a sua falta de entendimento fazem-nos desviar dela, de forma que também imaginam a verdade de uma forma diferente da que realmente é, e acham que o que imaginam é o mesmo que aquele que conhece a verdade afirma ser a verdade. Se também isso é tido por falso entre eles, acham que aquilo que se declara ser falso é a verdade que é reconhecida como verdade, e não aquilo que entenderam. Sucede-se, devido a isso, que para eles não há realmente verdade, e que aquele que pensa que é conduzido à verdade está iludido, e que aquele que é dito conduzir as pessoas à verdade é um impostor que procura, com o que diz, alguma posição de liderança ou algo semelhante. Há pessoas dentro deste grupo que desesperam da verdade, devido a isso. No caso de outros, julgam num lampejo, como quando algo surge à distância, ou como imagina o ser humano no sono, que a verdade existe, mas desespera de a apreender por achar que está para além do seu alcance. Logo, procura declarar o que apreende como falso e inferior, invejando então quem conhece ou acha que apreendeu a verdade.

SECÇÃO VI

CAPÍTULO XVIII

AS OPINIÕES DAS CIDADES QUE IGNORAM O VERDADEIRO BEM

§1 As cidades da ignorância e as cidades que se perderam apenas têm origem quando a religião deriva de algumas opiniões antigas corruptas.

§2 Algumas pessoas dessas cidades disseram: vemos que cada um dos existentes que observamos existe de maneira diferente, sem exactidão, de modo que não conhecemos de que forma existe cada um deles, e cada vez que desejamos verificar que tipo de existência a coisa tem nas nossas mentes, vemos que mudou, de forma a se tornar uma coisa diferente da que verificámos. Além disso, observamos coisas que são opostas, cada uma delas procurando a destruição da outra. E vemos que cada uma delas, quando começa a existir, recebe, com a sua existência, algo através do qual a sua existência se preserva da destruição, algo através do qual se protege da acção do seu oposto e se protege contra o seu oposto, algo através do qual destrói o seu oposto e o transforma num corpo semelhante a si em espécie, e algo que lhe permite usar as restantes coisas, na medida em que lhe são úteis para a sua mais excelente existência e para a continuação da sua existência.

§3 Muitas destas coisas possuem aquilo que lhes permite dominar tudo o que se lhes opõe, cada contrário em relação a outro contrário, e tudo o que é diferente de algo é colocado nessa situação, de forma que podemos imaginar que cada uma delas foi escolhida exclusivamente para obter, ela apenas, a melhor existência; por isso, foram-lhe dados os meios para destruir tudo o que lhe é prejudicial ou não lhe é útil, e são-lhe dados os meios para usar o que lhe é útil para a sua existência mais excelente. Pois vemos, muitas vezes, muitos animais atacarem muitos outros animais, tentando corrompê-los e destruí-los, sem que isso os beneficie de uma forma clara, como se para a natureza não houvesse quaisquer outros animais no mundo, ou como se a existência de qualquer outro lhe fosse prejudicial, por princípio, apesar de não haver nada de prejudicial nele, senão o facto de existir. Depois, cada um deles, mesmo que não o deseje, procura subjugar outros na medida em que isso lhe é útil. É assim que se dá a relação entre as várias espécies, e, em muitos casos, cada indivíduo se relaciona da mesma maneira com outro indivíduo dentro da mesma espécie. Depois, deixa-se esses existentes dominar e combater uns aos outros, e o mais poderoso deles é considerado como o que tem a existência mais completa. Aquele que vence tenta sempre destruir o outro, porque a existência do outro, na sua natureza própria, é oposta e prejudicial à sua própria existência, ou tenta usá-lo e subjugá-lo porque acha que essa outra coisa existe para si próprio. Vemos coisas que decorrem sem ordem. Vemos que os níveis dos existentes não são conservados, e vemos

seres que se associam de perto, cada um, a existentes ou inexistentes, sem o merecerem. Defenderam que estas e outras coisas semelhantes são óbvias nos existentes que observamos e conhecemos.

§4 Depois, outras pessoas disseram: este estado é natural para as coisas, e essa é a sua disposição natural. Pois aquilo que os corpos naturais fazem pelas suas naturezas é aquilo que os animais com vontade devem fazer pelo seu livre arbítrio e pela sua vontade, e os que têm deliberação através da sua deliberação. Por isso, acharam que é preciso que as cidades dominem e se ataquem umas às outras, sem níveis nem ordem nessas cidades, sem que uma mereça, propriamente, mais do que a outra, honra ou outra coisa, e que cada pessoa reserve todo o bem para si mesma e que tente dominar o outro relativamente a cada bem do outro, e que a pessoa mais poderosa, relativamente a quem se lhe opõe, é a mais feliz.

§5 Depois, surgem muitas opiniões com base nestas, nas cidades que partilham as opiniões da cidade da ignorância. Um povo pensou assim: não existe amor mútuo nem ligação por natureza ou pela vontade, e é necessário todos os seres humanos se odiarem uns aos outros. Cada um deve ter aversão aos outros, e não há ligação entre duas pessoas, senão por obrigação. Só se juntam em caso de necessidade, e depois só se juntam sob a condição de uma ser dominadora e a outra ser dominada. Se alguma coisa exterior as obrigar a associar-se e unir-se, é forçoso que seja enquanto dura a necessidade e enquanto algo exterior os obriga. Quando a situação se altera, devem

entrar em conflito e separar-se. Esta é uma opinião repugnante de entre as opiniões humanas.

§6 Outros reconhecem que o solitário não consegue produzir tudo aquilo de que precisa sem ter quem o ajude e apoie, devendo cada pessoa produzir algo de que ele precisa, e assim conceberam a associação humana.

§7 Outros defenderam que a associação deve ser criada à força, na medida em que a pessoa que precisa de ajudantes subjuga e escraviza um povo, e depois com a ajuda desse povo domina e também escraviza outros; e não tem de ajudar ou de ser igual a eles, mas deve dominar. Por exemplo, aquele que é mais forte em corpo e armas subjuga o outro e, quando este está subjugado, com ele subjuga outro, ou um grupo. Em seguida, através destes, subjuga outros, até reunir gradualmente pessoas que o ajudem. Depois de os reunir, transforma-os em instrumentos seus e usa-os para aquilo que deseja.

§8 Outros viram na associação humana um vínculo, uma afeição e uma harmonia mútuos, mas discordaram quanto àquilo que constitui o vínculo.

Outro povo defendeu que o vínculo que produz a associação consiste numa origem comum a partir de um antepassado, bem como a harmonia e a afeição mútuas, e a cooperação para dominarem outros e evitarem ser subjugados por outros, porque a diferenciação e o conflito devem-se à diferenciação de antepassados. Participar num antepassado mais chegado e mais próximo cria um vínculo mais forte, e um antepassado mais comum leva a um vínculo mais fraco, até ser de tal forma comum e afastado

que se dissolve completamente o vínculo, e há um conflito que só desaparece em caso de necessidade, devido a um factor externo, por exemplo um mal que surge de surpresa e de que não se conseguem defender senão juntando muitas comunidades.

Outros acharam que o vínculo se dá através da participação na geração de filhos, na medida em que os homens de um grupo geram filhos conjuntamente com as mulheres de outro grupo, e os homens deste grupo geram filhos com as mulheres do primeiro grupo, num casamento entre os dois grupos.

Outro povo achou que o vínculo se dá através de um primeiro líder comum que os juntou em primeiro lugar e os liderou até que, através dele, obtiveram poder e riqueza ou adquiriram algum outro bem de entre os bens da cidade da ignorância.

Outro povo achou que o vínculo provém de juramentos, e da aliança e dos pactos que estipulam aquilo que cada ser humano pode dar de si mesmo, sem conflito e sem desapontar os restantes, e unem forças para dominarem outros, ou para impedirem que sejam dominados por outros.

Outros defenderam que o vínculo se deve a uma semelhança de carácter e de qualidade naturais, e a uma língua e uma expressão comuns, e que as diferenças nestas coisas são a causa das diferenças entre as nações. Estas coisas unem cada nação. É necessário, pois, amarem-se uns aos outros e evitarem aqueles que não são como eles. As nações apenas diferem entre si devido a estas três coisas.

Outros defenderam que o vínculo é criado pela residência comum, e que estar mais próximo é partilhar a casa, depois a mesma rua, depois o mesmo bairro, e, por isso, se tem em conta o vizinho, pois este partilha a mesma rua ou o mesmo bairro, depois a mesma cidade, e depois a mesma região em que a cidade se situa.

§9 Também há outras coisas que se julga criarem um laço parcial entre um grupo pequeno de pessoas, entre alguns indivíduos, e entre apenas dois, como, por exemplo, conhecerem-se há muito tempo, partilharem comida ou bebida inebriante, partilharem uma profissão ou participarem num mal que os aflige, sobretudo se é um mal do mesmo género, e se encontram juntos, pois um pode consolar o outro, ou partilhar algum prazer, como por exemplo, estar em locais onde⁷² se crê que um precisa do outro, como acompanhamento nas viagens por terra e pelo mar.

§10 Disseram que, se os grupos se distinguem uns dos outros devido a um destes vínculos, seja uma tribo da outra, ou uma cidade da outra, ou umas ligas de outras ligas, ou uma nação de outra, as diferenças entre eles são como as diferenças entre indivíduos, pois não há diferença entre indivíduos e grupos a este respeito. Por isso, é preciso que dominem e se combatam uns aos outros. As coisas pelas quais lutam uns contra os outros são a segurança, a honra, a riqueza, os prazeres e todos os meios de se obter estas coisas. E é necessário que cada grupo tente obter à força todas essas coisas que o outro grupo tem

⁷² Omitindo 'lã' (não).

e apoderar-se delas, e assim é a relação entre cada um. Os grupos que dominam outros grupos deste modo são considerados vencedores, alegres e felizes. Estas coisas existem naturalmente, seja no indivíduo, seja no grupo, e seguem as naturezas dos existentes naturais. O que se encontra na natureza é a justiça. Por isso, a justiça é a dominação, e a justiça é dominar o que acontece deparar-se-nos. Aquele que é vencido ou é vencido na segurança do seu corpo é destruído e morre. Apenas o vencedor sobrevive e, ou perde a sua posição de honra e subsiste com um estatuto inferior, ou é escravizado pelo grupo que vence, e faz o que é mais útil para o vencedor, para este obter o bem pelo qual decidiu dominar, continuando a fazê-lo. A escravização do vencido por parte do vencedor também é justa e, se o vencido faz o que é mais útil para o vencedor, também isso é justo. Tudo isto faz parte da justiça natural, e isso é a virtude, e essas são as acções virtuosas. Quando o grupo vitorioso obtém bens, é necessário que receba uma maior quantidade daquele que mais contribuiu para a sua obtenção, e que aquele que contribuiu menos receba uma parte menor. Se os bens que obtiveram à força consistem em honra, aquele que lutou mais deve receber mais honra, e mais propriedades se estas eram o que foi obtido, e assim por diante relativamente aos restantes bens. Também isso é a justiça natural, de acordo com eles.

§11 Disseram: quanto às outras coisas que são tidas como justiça, por exemplo, no que diz respeito à venda e à compra, à restituição de depósitos, ou não tomar as coisas

à força nem fazer o mal, e coisas semelhantes, aquele que as pratica apenas o faz em primeiro lugar devido ao medo e à fraqueza, e quando há uma necessidade vinda de fora. Pois os dois, sejam indivíduos ou grupos, são iguais em força um em relação ao outro, ou sucedem-se na dominação. Essa situação prolonga-se por algum tempo, e cada qual experiencia uma das duas posições, até a situação se tornar insuportável. Depois, juntam-se e entram em acordo; ambos cedem ao outro parte do que obtiveram à força, e partilham-no. Estabelecem como condição que nenhum dos dois deve procurar retirar ao outro o que este tem, a não ser sob condições que acordem. Daí se seguem leis prescritas relativas à venda, à compra, à permuta de honras, e à caridade, e outras coisas semelhantes. Mas isso apenas acontece quando uns se sentem fracos em relação aos outros, e uns têm medo dos outros. Enquanto estão neste estado uns em relação aos outros, partilham. Mas, quando um deles se torna mais forte em relação ao outro, dissolve a condição e procura dominar. Podem ser ambos afectados por um mal exterior e sabem que só se podem defender cooperando, abandonando a dominação de um sobre o outro enquanto o mal dura; pode acontecer que cada um tenha a ambição de obter algo à força, e veja que só o consegue com a ajuda do outro, ou partilhando essa coisa com o outro. Assim, abandonam a tentativa de domínio enquanto essa situação dura, até se oporem um ao outro. Se há um equilíbrio de poderes entre os grupos, por essas causas, prolongando-se no tempo, surge uma geração que não conhece de que modo começou essa situação, e

que acha que a justiça é essa existência actual; não sabe o que é medo e a fraqueza, e engana-se ao usar o termo ‘justiça’. Quem pratica essas coisas ‘justas’ ou é fraco, e receia que algo de mal lhe aconteça – tal como aquilo que deseja, ele mesmo, fazer ao outro – ou está iludido quanto à realidade.

§12 Quanto à humildade, e dizer-se que há um Deus que governa o mundo, e seres espirituais que governam e orientam todas as acções, e engrandecer Deus e os seres espirituais, oferecendo-lhes orações, hinos de glorificação e veneração; e acreditar que, se alguém fizer essas coisas e abandonar muitos dos bens desejados nesta vida⁷³ – e persistir neste tipo de comportamento – será recompensado e receberá abundantes bens que lhe serão dados após a morte; e que, se não se ativer a estas coisas e preferir os bens desta vida,⁷⁴ será punido por isso depois da morte e receberá grandes males que lhe acontecerão no além – acreditam que estas coisas são tipos de estratégias e artificios usados por umas pessoas contra outras. Nomeadamente, são estratégias e armadilhas por parte daqueles que são demasiado fracos para poderem obter estes bens à força, em luta aberta, e são artificios que usam aqueles que não têm a força de lutar abertamente com o próprio corpo ou com as próprias armas. A sua deliberação e os seus truques são suficientes para amedrontar e subjugar outros e para estes abandonarem todos esses bens ou

⁷³ Lendo ‘al-ḥayāt’ segundo Nader, p. 135.

⁷⁴ Lendo ‘al-ḥayāt’ segundo Nader, p. 135.

alguns deles para que outros os obtenham, de entre aqueles que não os conseguem obter em luta aberta. E julga-se que aquele que age assim, e não os deseja, é bom. Por isso, confia-se nele e não se tem receio dele, nem se evita essa pessoa ou se suspeita dela. Essa pessoa oculta o seu objectivo e descreve o seu percurso como divino. A sua roupa e aparência são a de quem não quer todos esses bens para si, o que leva a que ele seja honrado, e louvado e seja considerado digno dos outros bens. Todas as almas se submetem a ele e ele é amado, e em nada lhe é negada a prática das suas paixões; pelo contrário, todo o mal que faz é considerado por todos bom. Desse modo, consegue retirar a todos, à força, as honras e posições de poder, e as posses, os prazeres e a liberdade. Todas essas acções são praticadas em função desses bens. Tal como na caça de animais selvagens há luta aberta e também truques e artifícios, esses bens são por vezes tomados através da luta e do engano e da perseguição, ao mesmo tempo que essa pessoa exteriormente dá a entender que o seu objectivo é algo que não corresponde ao seu verdadeiro objectivo, logo, não é objecto de receio ou desconfiança, e não há disputas contra ela, e obtém as coisas com facilidade. Aquele que procura essas coisas e persiste nessas acções, quando o faz para obter aquilo que era o seu objectivo, que é obter abertamente alguns desses bens ou todos eles, é considerado pelas pessoas alguém contente e bem-sucedido, esperto, sábio, com grande conhecimento e experiência, sendo louvado e elogiado por essas pessoas. Mas, se o faz por si mesmo, não para obter, desse modo, esses

falsos bens, as pessoas acham que está enganado, iludido e é infeliz, tolo, sem inteligência, ignorante da sua sorte, desprezável, sem valor e digno de repreensão. Muitas pessoas o louvam em público, exteriormente, de forma irônica, e outros apoiam-no pessoalmente, porque não querem competir com ele em nada relativamente a esses bens, mas querem que ele os deixe para poderem beneficiar dos bens, que sobrarão também para os outros. Outros elogiam o seu modo de vida e o seu modo de agir, receando que ele lhes retire o que possuem, se não seguirem o seu modo de vida. Outros ainda elogiam-no e consideram-no feliz, porque também estão iludidos, tal como ele.

§13 Estas e semelhantes opiniões são as da cidade da ignorância que surgem nas almas de muitas pessoas e que resultam da sua observação das coisas existentes.

E, se adquirem para si os bens que obtiveram à força, devem conservá-los e mantê-los, expandi-los e aumentá-los, pois, se não o fizerem, esgotar-se-ão.

§14 Outros defenderam que todos devem procurar vencer outros permanentemente e, quando tiverem vencido um grupo, devem avançar para outro.

Outros desejam aumentar essas coisas entre si mesmos e através de outros, e conservam essas coisas, aumentando-as entre si, através de trocas comerciais voluntárias, como a compra e a venda, o crédito mútuo e coisas semelhantes; quanto aos outros, através da força.

Outros defenderam que as deveriam aumentar a partir dos outros, através dos dois modos ao mesmo tempo.

Outros acharam que poderiam obter o mesmo se se dividissem em dois grupos. Um desses grupos aumentaria e faria crescer os bens, por si mesmos, através de transacções comerciais, e o outro grupo dominaria outros para as obterem. Surgiriam dois grupos, cada um tendo um objectivo próprio, um deles sendo a dominação e o outro a transacção voluntária.

Alguns destes grupos acharam que o grupo que pratica a transacção é constituído por mulheres, e o grupo que domina é constituído pelos homens que lutam. E se alguns destes homens se tornam demasiado fracos para lutarem, são colocados no grupo que pratica a transacção. E se alguém não serve nem para um nem para outro, é considerado supérfluo.

Outros defenderam que o grupo da transacção deveria ser outro povo, estrangeiros que eles dominaram e escravizaram de forma que seriam responsáveis pelas suas necessidades, e pela preservação dos bens que obtiveram à força, bem como pelo seu aumento e pela sua expansão.

§15 Outros disseram que a luta entre existentes deve dar-se apenas entre espécies diferentes. Quanto àqueles que pertencem à mesma espécie, a espécie é o laço pelo qual necessariamente devem viver em paz uns com os outros. A humanidade é o laço entre as pessoas, e por isso devem viver em paz devido à humanidade. Depois, dominam outros animais, servindo-se dos restantes animais, e deixam aqueles de que não se servem. Aqueles de que não se servem e são nocivos são dominados e destruídos, e aqueles que não são nocivos são deixados.

§16 Disseram que, nessas circunstâncias, os bens que os seres humanos costumam adquirir uns dos outros devem ser obtidos através de transacções voluntárias; e os que são adquiridos e fornecidos a partir das outras espécies devem ser obtidos à força, pois estas não são racionais e não têm transacções voluntárias

§17 Acrescentaram que isso é o que é natural no ser humano. Quanto ao ser humano que domina outros seres humanos, isso não é natural. Logo, uma vez que tem de haver, forçosamente, uma nação ou um grupo que se desvie do que é natural ao ser humano e que procura dominar os restantes grupos para obter à força os seus bens, é necessário que a nação ou o grupo natural seleccione algumas pessoas para se defenderem contra os agressores se forem atacados com a intenção de ser dominados, e para lutarem para obter o seu direito, se os outros os dominaram. Deste modo, há em cada grupo duas forças, uma das quais está encarregada da defesa e a outra da transacção. A força de defesa não a deve fazer de forma voluntária, mas quando é forçada a defender-se no momento em que surge uma ameaça exterior. Estas pessoas que defendem a unidade da espécie pensam de forma diferente das outras. As primeiras pensam que a paz é causada por um factor exterior, enquanto estas últimas, descritas mais recentemente, acham que é a dominação que provém de um factor exterior.

§18 Surgem, com base nesta opinião, as cidades da paz de entre as cidades da ignorância, e algumas delas são cidades da necessidade, outras são cidades vis, outras cida-

des depravadas, outras cidades da honra, e outras cidades colectivas. E nestas outras, com excepção da cidade colectiva, os habitantes têm como ambição um só género de objectivo, enquanto a cidade colectiva tem muitas ambições, e nela se reúnem as ambições de todas as cidades. A conquista e a defesa, a que são forçadas as cidades da paz, são efectuadas ou por todos ou por um grupo particular, até haver na cidade dois grupos: um que tem o poder de conquista e de defesa, e outro que não o tem. Assim, procuram manter os bens que têm. Este grupo dos habitantes da cidade da ignorância, que não defende a violência, tem as almas sãs, e o primeiro tem as almas corruptas, porque vêem a conquista como um bem, através do ataque e do engano. Quem tem o poder de ataque exerce-o, mas quem não o tem usa o subterfúgio, a fraude, a traição, o artifício, a hipocrisia, a dissimulação e a sofística.

CAPÍTULO XIX

OPINIÕES DAS CIDADES QUE SE PERDERAM

§1 Outros acreditam que há uma felicidade e uma perfeição que são obtidas pelo ser humano após a morte e na vida do mundo que há-de vir, e que há virtudes e actos virtuosos, na verdade, que são efectuados para a obtenção da felicidade após a morte. Observaram e verificaram que o que observamos nos seres naturais não pode ser negado e rejeitado, e acharam que se aceitassem que todas as coisas

são naturais, tal como são observadas, seriam forçados a pensar como os habitantes da cidade ignorante. Logo, concluíram que deveriam afirmar que os existentes naturais, tal como observados nesse estado, têm outra existência que não a existência observada hoje, e que esta existência que têm hoje não lhes é natural, mas é contrária à existência que lhes é natural, e que se deveria tentar obter, voluntariamente, fazendo por destruir esta existência para se obter essa outra existência que é a perfeição natural; porque esta existência é o obstáculo à perfeição, e se for destruída chegará, depois da sua destruição, a perfeição.

§2 Outros defendem que os existentes têm a sua existência natural efectivamente hoje, mas juntaram-se a ela e misturaram-se com ela outras coisas que a corromperam e a impediram de realizar os seus actos, e fizeram aparecer muitas delas sob uma forma que não é a sua, chegando-se a pensar, inclusivamente, por exemplo, que o que não é o ser humano é o ser humano, e que o que é o ser humano não é o ser humano, e que aquilo que é a acção do ser humano não é a acção do ser humano, e que o que não é a acção do ser humano é a acção do ser humano, até se dar o caso de o ser humano, nessa altura, não fazer aquilo que é próprio dele fazer, e fazer aquilo que não é próprio dele fazer, e acha-se que muitas coisas são verdadeiras quando não o são, e acha-se que muitas outras são impossíveis quando não o são.

§3 De acordo com estas duas opiniões, defendem a destruição desta existência que observamos, para que possa surgir a outra, e defendem que o ser humano é um

dos existentes naturais, e que a existência que tem agora não é a sua existência natural, mas que a sua existência natural é outra existência diferente desta, e esta que tem é contrária e um obstáculo àquela existência, e que a existência que o ser humano tem hoje é forçada e não é natural.

§4 Alguns pensaram, assim, que a interligação entre a alma e o corpo não é natural para o ser humano, e que o ser humano é a alma e que a ligação do corpo à alma a corrompe e altera os seus actos; e que os defeitos apenas surgem na alma devido à sua ligação com o corpo, e que a sua perfeição e virtude é separar-se do corpo, e que a alma, na sua felicidade, não precisa do corpo, e que, para obter a felicidade, também não precisa do corpo nem das coisas externas a partir do corpo, tal como posses, vizinhos, amigos e concidadãos, e que é a existência corporal que requer as associações na cidade e as restantes coisas externas. Por isso, defenderam que esta existência corporal deveria ser abandonada.

§5 Outros defenderam que o corpo é natural ao ser humano, mas acharam que os acidentes da alma é que não são naturais ao ser humano, e lhe são prejudiciais, e que a perfeição completa pela qual se obtém a felicidade é a destruição e mortificação dos acidentes.

Alguns aplicaram essa opinião a todos os acidentes, como a ira, o anseio, e outros acidentes semelhantes a estes, pois acharam que geram a preferência pelos bens ilusórios, como a honra, a riqueza e os prazeres, e que a preferência pela conquista apenas se dá através da ira e da

faculdade irascível, e que a diferença e o conflito se dão através delas. Por isso, acharam bem destruí-los todos.

Outros acharam o mesmo do anseio e da ira e do que é do mesmo género, e que a virtude e a perfeição é destruí-los.

Outros defenderam o mesmo de outros acidentes, como a inveja e a avareza, e outros acidentes semelhantes.

§6 Por isso, alguns defenderam que aquilo que beneficia a existência natural não é o mesmo que beneficia a existência que a alma tem agora, e que a causa que produz o desejo e a ira, e os restantes acidentes da alma, é contrária àquilo que beneficia a parte racional da alma. Alguns deles defenderam que a causa dessa realidade é a oposição entre os dois agentes, segundo Empédocles, enquanto outros disseram que a causa disso é a oposição das matérias, como Parménides, nas suas ideias exotéricas, e ainda outros naturalistas.

A partir destas opiniões observamos o que se diz de muitos dos antigos: ‘morre voluntariamente para viveres por natureza’. Pois defendem que há dois tipos de morte, a morte natural e a morte voluntária. A morte voluntária significa para eles a destruição dos acidentes da alma, como o desejo e a ira, e a morte natural significa para eles a separação entre a alma e o corpo, e por vida⁷⁵ natural entendem a perfeição e a felicidade, e esta é a opinião de quem acha que os acidentes da alma são involuntários no ser humano.

⁷⁵ Lendo ‘al-ḥayāt’ segundo Nader, p. 144.

§7 Estas são algumas das opiniões corruptas dos antigos que mencionámos, das quais derivaram opiniões que deram origem a religiões em muitas das cidades que se perderam.

§8 Outros, tendo observado os estados dos existentes naturais que expusemos em pormenor – em primeiro lugar, que existem de modos diferentes e que ora vivem ora não vivem, e assim por diante – concluíram que os existentes que são apreendidos pelos sentidos ou inteligidos não têm substâncias definidas, e nada nelas tem uma natureza própria, de forma que a sua substância seja essa natureza em si apenas, e não seja outra, mas a substância de cada uma delas são coisas infinitas, como, por exemplo, o ser humano. Pois o significado deste termo é algo que não é limitado na sua substância, mas a substância, e o que se entende por ela, são coisas infinitas. O que apreendemos agora da sua substância é esse sensível, e o que inteligimos dele é aquilo que afirmamos inteligir dele hoje, mas é possível que isso seja outra coisa que não este objecto do intelecto ou dos sentidos. O mesmo se aplica a tudo o que existe agora, pois a sua substância não é o que é inteligido simplesmente pelo seu nome agora, mas é também outra coisa diferente, a qual não sentimos nem inteligimos; a qual, se a tivéssemos colocado em lugar da que existe agora, sentiríamos ou inteligiríamos. Porém, o que chegou a existir é isto. E se alguém não disser que a natureza é a natureza do que se compreende por cada termo, e não é o inteligido agora mas é também outras coisas infinitas, e se disser que é isto e pode ser outra coisa que não

inteligimos antes, não faz diferença; pois daquilo que é possível e é pressuposto existir não se segue algo impossível. O mesmo se aplica a tudo o que para nós não é possível ser outro ou não pode ser outro, mas pode ser outro. É possível que a multiplicação de três por três não seja necessariamente nove, e que o resultado da operação não seja esse, podendo resultar noutro número, ou em qualquer outro existente, sem ser um número, ou seja, qualquer coisa que seja, ou algo daquilo que não sentimos nem inteligimos, podendo ser sensíveis ou inteligíveis infinitos que nunca foram sentidos ou inteligidos ou que não existem e que, por isso, não foram sentidos ou inteligidos.

Do mesmo modo, tudo o que se segue ou não de uma coisa não se dá devido à substância dessa coisa mas por acaso, ou porque um agente exterior a essa coisa produziu o outro, ali, ao mesmo tempo que a primeira coisa ou com um dos seus modos. O surgir de cada existente agora, tal como é, dá-se por acaso ou devido a um agente exterior que o produz. É possível substituir-se o que se entende pela expressão 'ser humano' por outra coisa que não o que se entende hoje; foi o agente que decidiu esse significado, de entre as coisas que se poderiam entender por esse inteligível. Por isso, apenas sentimos ou entendemos esse significado.

Esta opinião assemelha-se à que diz que a verdade de tudo o que inteligimos hoje sobre uma coisa é possivelmente o seu contrário ou oposto. Contudo, aconteceu-nos, por acaso, ou foi-nos dado a supor que o verdadeiro e o

correcto é o que vemos agora, pois o que se entende pela expressão 'ser humano' poderia ser diferente do que são hoje ou poderiam ser outras coisas infinitas, na medida em que cada uma delas é a natureza da essência compreendida. Pois se esta for uma mesma coisa, numericamente, que o que é inteligido hoje, o que é inteligido a partir da expressão 'ser humano' não é diferente do que é inteligido hoje. E, se não forem a mesma coisa, numericamente, mas muitas e com definições diferentes, o nome 'ser humano' diz-se delas por homonímia. Se houver algo que possa existir ao mesmo tempo, como por exemplo o que se designa hoje pelo termo 'ayn ['olho' ou 'fonte']', são também coisas infinitas, em número, simultaneamente. E, se não for aquilo que pode existir ao mesmo tempo, mas sucessivamente, são, na verdade, coisas contrárias ou opostas. Se forem opostas e infinitas ou finitas, segue-se que tudo o que para nós não pode ser outro ou oposto, na realidade o seu oposto ou contrário pode, em geral, ser também a verdade, em seu lugar ou ao mesmo tempo. Segue-se que não é verdade, efectivamente, nenhuma proposição que se afirma, ou que é verdade tudo o que se diz, ou que não há nada impossível. Pois, se uma coisa é tida como a natureza de outra, é possível ser outra coisa que não o que é entendido pela sua designação hoje, não se sabendo a que coisa se refere. É possível que venha a existir e a sintamos, pensemos ou compreendamos, mas não a pensamos hoje. Relativamente àquilo acerca do qual não percebemos nada hoje, é possível que o seu contrário

ou oposto exista de um modo geral. Aquilo que para nós é impossível pode não ser impossível.

§9 Esta opinião e as do mesmo género destroem a filosofia, fazendo com que as coisas impossíveis que se inscrevem nas almas sejam verdadeiras. Tornam todas as coisas possíveis de existir nas suas substâncias, com existências opostas e com existências infinitas nas suas substâncias e acidentes, e não consideram nada impossível.

GLOSSÁRIO

ALIF

akhīr – último
adhā – dano, aflição
i'tilāf – harmonia
umma – nação
imām – dirigente
ta'ammul – contemplação
amr – questão, ser, posição
insān – ser humano, pessoa
nās – pessoas
muwāsā – caridade
ahl – habitantes
awwaliyya – primazia
ayn – local

BĀ'

mubaddal – alterado
bašar – visão
bašīra – discernimento
buṭlān – destruição
baqā' – permanência
burhān – demonstração
bahā' – brilho, glória
tabāyyun – distinção, diferenciação

TĀ'

ittiqān – precisão
tāmm – completo

THĀ'

tharwa – opulência

JĪM

mutajassim – corporal
(ghayr) mutajassim – (in)corporal
jamā'a – comunidade, grupo de pessoas
ijtimā' – associação, conjunto, sociedades
jamāl – beleza
jamīl – belo, bom
jumla – conjunto, grupo
jins – gênero
jūd – generosidade
jawād – generoso
jawr – injustiça

ḤĀ'

maḥabba – admiração
ḥāja – necessidade
ḥājiz – obstáculo
ḥudūth – surgimento
ḥadd – limite
maḥdūd – definido
iḥsās – percepção sensível

maḥsūsāt – sensíveis
ḥasan – bem (adv.)
ḥuṣūl – ocorrência
ḥifẓ – memória
ḥaqq – verdadeiro, real, direito
ḥikma – sabedoria, filosofia
ḥakīm – sábio, filósofo
iḥkām – ordenação
muḥākāh – imitação
ḥāl – modo, estado, condição,
situação
maḥāl – impossível
ḥawās – sentidos
ḥayā – vida
ḥaythu – local

KHĀ'

khadam – subordinados
khissa – perversidade
khushū' – humildade
khāṣṣ – particular
khāṣṣa – propriedade especial
khāṣṣa bi-l-'araḍ – propriedade
acidental
ikhtilāf – mistura
khalq – carácter
khilqa – aspecto
khayr – bom
khayra – bem
ikhtyār – escolha, livre arbítrio
takhyīl – representação

DĀL

darb – faceta
idrāk – apreensão
dahr – eternidade
dawām – continuação

DHĀL

dhikr – recordação
madhhab – modo de agir
dhihn – mente
dhāt – essência

RĀ'

ri'āsa – liderança
ra'īs – líder, principal
ra'y – ideia, opinião
ru'yā – sonho, visão
rutba – posição, classe
tartīb – ordenação, ordem
martaba – nível, escalão
irtibāf – vínculo
rasm – impressão, vestígio
tarākub – complexidade
rūḥ – espírito
irāda – vontade
rawāḍi' – auxiliares
rawiyya – deliberação

ZĀ'

zīna – esplendor

SĪN

sabab – causa
saṭḥ – superfície
sa'āda – felicidade
suqūṭ – erro
maskan – residência
ism – nome
sunna – tradição
sīra – percurso, conduta

SHĪN

ghayr mutashābih – dissemelhante
shakhṣ – indivíduo
sharr – mal
mushtarak – comum
shaqā' – infelicidade
shaqāwa – desgraça
shakl – figura
shahwa – anseio
shay' – algo, coisa
sharī'a – lei

ṢĀD

ṣidq – sinceridade, correção
ṣādiq – verdadeiro, verídico
ṣūra – forma
ṣifa – atributo
suq' – região
ṣinā'a – arte
ṣanf – tipo
taṣawwur – conceptualização

DĀD

ḍidd – contrário
mutaḍādd – contrário (adj.)
taḍādd – contrariedade
iḍāfa – relação, ligação
ḍāl – perdido, que se perdeu
ḍamīr – mente, consciência
ḍiyā' – luz

ṬĀ'

ṭā'ifa – geração, grupo
ṭibā' – natureza própria
ṭabī'ī – naturalista
bi-l-ṭab' – por natureza
ṭarīqa – modo de vida

ZĀ'

zulm – opressão
maẓnūn – ilusório
ẓāhir – evidente, exotérico

'AYN

i'jāb – admiração
isti'dād – preparação
'adl – justiça
'adam – inexistência, privação,
 nada
ma'rifa – experiência
'izza – alcance
'araḍ – acidente

'ishq – desejo
'uḍū' – membros e órgãos
'uẓm – grandeza
'aql – intelecto
'aqlī – racional
ma'qūl – inteligível, o inteligido
al-'aql al-fa'āl – Intelecto Agente
al-'aql al-munfa'il – intelecto pas-
 sivo
al-'aql al-mustafād – intelecto
 adquirido
'ilm – conhecimento, ciência
'alāma – característica
ma'mūra – Estado
'inād – objecção
mu'īn – auxiliar

GHAYN

ightibāt – alegria, satisfação
gharīzī – inato
gharaḍ – objectivo
ghalba – conquista
taghallub – domínio, conquista
ghāya – objectivo, fim
ghayra – inveja

FĀ'

munfarid – único, singular
firqa – grupo
fāsīd – corrupto, errado
fāsiq – dissoluto
faḍīla – virtude, excelência

faḍl – excedente
fiṭra – disposição natural
fiṭra ṭabi'iyya, fiṭra bi-l-ṭab' –
 natureza inata
fi'l – acção, actividade
infi'āl – emoção
fikr – pensamento
fikra – reflexão
fikrī – mental
fikriyya – cogitativa (faculdade)
fahm – entendimento
mafhūm – significado
fayḍ – emanção

QĀF

qabīḥ – feio, reprovável
muqābil, mutaqābil – oposto
miqdār – dimensão, grau, magni-
 tude
taqqadum – precedência
iqtirān – interligação
qasran – involuntário, à força
qaṣd – intenção
maqṣūd – disposição, objectivo
qisṭ – parte
qahr – dominação
maqhūr – dominado
qawl – discurso, palavra,
 expressão, conselho, argumento,
 proposição, enunciado
qiwām – subsistência
quwwa – faculdade, poder, força,
 potência

al-quwwa al-ghādiyya – faculdade nutritiva

al-quwwa al-mutakhayyila – faculdade da imaginação

al-quwwa al-nātiqa – faculdade racional

al-quwwa al-nuzū'iyya – faculdade apetitiva

qawm – as pessoas

qiyās – analogia

KĀF

kurrī – esférico

kamāl – perfeição

kāmīl – perfeito

istikmāl – completude, perfeição

kunh – âmago

kawkab – estrela

kā'in – ser

kayfiyya – qualidade

LĀM

ladhīdh – agradável

iltidhādih – prazer

lisān – expressão

lughā – língua

lafẓ – termo

malmūs – tangível

MĪM

mādda – matéria

al-mādda al-ūlā – matéria-prima

madīna – cidade

mizāj – temperamento

imtizāj – combinação

munna – vigor

māhiyya – quiddidade

amwāl – propriedades, posses

tamwīh – dissimulação

tamyīz – diferença

NŪN

istinbāt – dedução

nabī – profeta

indhār – admoestação

mundhira – indicação

nadhāl – vil

nuzū' – procura

nazzā' – inclinação

nisba – comparação, relação

munāsaba – semelhança

nutq – racionalidade, raciocínio

nātiq – racional

ghayr nātiq – irracional

tanāfur – conflito

nafs – mente, alma

nāqiṣ – imperfeito

naqīṣa – vício

naqṣ – imperfeição

naw' – espécie

HĀ'

himma – importância, ambição

huwiyya – identidade

hay'a – figura, disposição

hayūlā – matéria
hayūlānī – material

WAW

wājib – necessário
mawjūdāt – existentes
waḥda – unicidade
wāḥid – um, uno, único

waḥī – revelação
mawḏū' – sujeito, substrato,
objecto
wad' – posição
mawḏi' – motivo
wilāda – origem

Y Ā'

yasār – riqueza

BIBLIOGRAFIA

Obras de Alfarabi

- ALFARABI, *Catálogo de las ciencias*, edición y traducción castellana de Angel González, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid, Madrid, Palencia, Imprenta de Estanislao Maestre, 1932.
- , *Fārābī, Fuṣūl al-Madani*. The *Fuṣūl al-Madanī* of Al-Fārābī, *Aphorisms of the Statesman*, edited with an English translation, Introduction and Notes by D. M. Dunlop, University of Cambridge Oriental Publications, no. 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- , Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb arā' ahl al-madīna al-faḍīla*, ed. e introdução de Albert Naṣrī Nader, Beirut, Al-maṭba'a al-kāthūlīkiyya, 1959 (reedición de Dar El-Mashreq, Beirute, 1968).
- , *Idées des habitants de la cité vertueuse (Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnat al-Fāḍilat)*, Al-Fārābī, traduit de l'arabe avec introduction et notes par Youssef Karam, J. Chlala, A. Jausen, Beyrouth: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1980, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1980.
- , Al-Fārābī, *La Ciudad Ideal*, presentación de M. Cruz Hernández, trad. de M. Alonso, Madrid, 1985.

- , *Al-Farabi on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's mabādī' arā' ahl al-madīnat al-faḍīlah*, edited and translated by Richard Walzer, New York, Oxford University Press, 1985.
- , Al-Fārābī, *La città virtuosa*, a cura di Massimo Campanini. Testo arabe a fronte, Milano, Rizzoli, 2008 (terza edizione).
- , “Alfārābī, O livro a respeito dos princípios das opiniões dos habitantes d'*A Cidade Excelente* (I-VI)”, Edição do texto árabe, tradução, e notas: Miguel Attie Filho, *Tiraz*, Revista de Estudos Árabes e das Culturas do Oriente Médio, 6, Ano 6, 2009, pp. 76-105.
- , Al-Farabi's *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Translated with an Introduction and Notes by F. W. Zimmermann, The British Academy, Classical and Medieval Logic Texts III, London, Published for the British Academy by Oxford University Press, 1981, reprinted in 1991.
- , *Philosophy of Plato and Aristotle*, translated, with an introduction by Muhsin Mahdi, revised edition with a Foreword by Charles E. Butterworth and Thomas L. Pangle, Ithaca, Cornell University Press, 2001.
- , Al-Fārābī, *El camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-sa'āda)*, Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- , Abū Naṣr Al-Fārābī, *El libro de las letras. El origen de las palabras, la filosofía y la religión*, traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

- , *Les desseins de la métaphysique d'Al-Fārābī*, texte bilingue présenté par Jean-Pierre Faye; Paris, Gnosis-Éditions de France / SELEFA, traduit par Jean-Pierre Faye et Ali Najib Ibrahim; et annoté par Yahya Cheikh, Roland Laffitte et Mohammad Hafidh Yakoub, 2011.
- , *The Political Writings*, Volume II, “Political Regime” and “Summary of Plato’s Laws”, translated, annotated and with introductions by Charles E. Butterworth, Ithaca and London, Cornell University Press, 2015.

Obras de outros autores

- ‘Afīfī, Zaynab, *Al-falsafa al-ṭabī‘iyya wa-l-ilāhiyya ‘inda al-Fārābī* [A filosofia natural e teológica de Alfarabi], prefácio de ‘Ātif al-‘Irāqī, Alexandria, Dār al-Wafā’ li-Dunyā al-Ṭibā’a wa-al-Nashr, 2002.
- ‘Abd al-Rāziq, Muṣṭafā, ‘Al-ḥakīm Abū Naṣr al-Fārābī’ [O filósofo Abū Naṣr al-Fārābī], in *Majallat al-majma’ al-‘ilmī al-‘arabī* (Damascus) 12, 1932, pp. 385-397, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 8, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies II, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 364-376.
- AVERRÓIS, *Averroes’ Tahāfut al-tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, Gibb Memorial Trust, 2 vols., London, Luzac & Co., 1954.

- , *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- BAFFIONI, Carmela, “Contrariety and Similarity in God according to al-Fārābī and al-Kirmānī: A Comparison”, in *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, edited by Peter Adamson, Warburg Institute Colloquia 11, edited by Charles Burnett, Jill Kraye and Will Ryan, London, Turin, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, 2007, pp. 1-20.
- BELO, Catarina, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden, Brill, 2007.
- , “Deus na filosofia e na teologia islâmicas: a resposta de Averróis a al-Ghazzali”, in Maria Leonor L. O. Xavier (ed.), *A Questão de Deus na História da Filosofia*, vol. I, Sintra, Zéfiro/Fundação para a Ciência e a Tecnologia/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 229-237.
- , *Existência, Causa, Essência, Estudos sobre Filosofia e Teologia Islâmicas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- , *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham, Ashgate, 2013.
- BONADEO, Cecilia Martini e FERRARI, Cleophea, “Al-Fārābī”, in *Storia della filosofia nell’Islam medievale*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 380-448.
- Butterworth, Charles E., “Alfarabi’s Introductory Sections to the *Virtuous City*”, in *Adaptations and Innovations, Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and*

- Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, edited by Y. Tzvi Langermann and Josef Stern, Collection de la *Revue des Études Juives* dirigée par Simon C. Mimouni et Gérard Nahon, Peeters, Paris-Louvain-Dudley MA, 2007, pp. 27-49.
- , “Alfarabi (870-950): Reason, Revelation, and Politics”, in *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, volume 65 (2013-2014), pp. 103-117.
- CAMPANINI, Massimo, “Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam”, in *Islam, the State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, edited by Asma Afasaruddin, New York, Palgrave MacMillan, 2011, pp. 35-52.
- COLMO, Christopher A., *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, Lanham, Lexington Books, 2005.
- CRONE, Patricia, “What Was Al-Fārābī’s ‘Imamic’ Constitution?”, in *Arabica*, T. 50. Fasc. 3 (July 2003), pp. 306-321.
- , “Al-Fārābī’s Imperfect Constitutions”, in *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, volume 57 (2004), pp. 191-228.
- DAIBER, Hans, “*Prophetie und Ethik bei Fārābī* (gest. 339/950)”, in Charles Wenin (ed.), *L’homme et son univers au moyen âge: actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982)*, Louvain-la-Neuve, Institut supérieur de philosophie, 1986, pp. 729-753.
- DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intel-*

lect, and Theories of Human Intellect, New York, Oxford University Press, 1992.

DRUART, Thérèse-Anne, "Al-Farabi and Emanationism", in John F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1987, pp. 23-43.

—, "Al-Fārābī, Ethics, and First Intelligibles", in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, VIII, 1997, pp. 404-423.

—, "Al-Fārābī, the *Categories*, *Metaphysics* and *The Book of Letters*", in *Medioevo*, 32, 2007, pp. 15-37.

—, "Al-Farabi", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/al-farabi/>>.

ENDRESS, Gerhard, "The Circle of al-Kindī: early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, edited by Gerhard Endress and Remke Kruk, Leiden, CNWS publications, vol. 50, 1997, pp. 43-76.

EMIL, L. Fackenheim, "The Possibility of the Universe in al-Farabi, Ibn Sina and Maimonides", in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (New York) 15, 1945, pp. 39-70 reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl

Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 375-406.

FAKHRY, Majid, “Athar al-Fārābī fi-l-falsafa al-andalusiyya” [A influência de Alfarabi na filosofia andaluza], Baghdād, Wazārat al-i’lām, Dār al-ḥuriyya li-l-ṭibā’a, 1975.

—, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Platonism: His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld, 2002.

GALSTON, Miriam, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

—, “The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness as Portrayed in the Political Treatises of al-Fārābī”, in *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, edited by Charles E. Butterworth, Harvard Middle Eastern Monographs, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 93-151.

GENEQUAND, Charles, “Loi morale, loi politique: al-Fārābī et Ibn Bāḡḡa”, in *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, volume 61 (2008), pp. 491-514.

AL-GHAZZĀLI, Abū Ḥāmid Muḥammad, *The Incoherence of the Philosophers*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Islamic Translation Series, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2000.

GÓMEZ NOGALES, Salvador, *La política como única ciencia religiosa en Al-Fārābī*, Cuaderno del Seminario de Estudios

- de Filosofía y Pensamiento Islámicos 1, prólogo de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980.
- GUTAS, Dimitri, "Galen's Synopsis of Plato's Laws", in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, edited by Gerhard Endress and Remke Kruk, Leiden, CNWS publications, vol. 50, 1997, pp. 101-119.
- , "The Meaning of *madanī* in al-Fārābī's 'Political' Philosophy", in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, Vol. 57, 2004, pp. 259-282.
- HAMMOND, Robert, Rev., *The Philosophy of Alfarabi And Its Influence on Medieval Thought*, Charleston, BiblioBazaar, 2007.
- HAMUI, Roberto, "La filosofía di Alfarabi", in *Rivista di Filosofia neo-scolastica* (Milan) 20. 1928, pp. 54-88, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 8, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d. 339/950*), Texts and Studies II, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 174-208.
- HANSBERGER, Rotraud, "How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*", in L. Marlow (ed.), *Dreaming across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Ilex Foundation/Center for Hellenic Studies, Washington/Cambridge, Mass., 2008, pp. 50-77.

HARVEY, Steven, "Did Alfarabi read Plato's Laws?", in *Medioevo* 27, 2003, pp. 51-68.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim, *Compreender Al-Fārābī e Avicena*, Petrópolis, Editora Vozes, 2011.

IVRY, Alfred L., "Al-Farabi", in Young, M. J. L., Latham, J. D., Serjeant, R. B., *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period, The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 378-388.

JANOS, Damien, *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, volume 85, Leiden, Brill, 2012.

—, "al-Fārābī, philosophy", in *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Consulted online on 3 July 2017 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26962>

KARAM, Joseph, "'La Ciudad Virtuosa' de Alfarabi", in *Ciencia Tomista* (Salamanca) 58. 1939, pp. 95-105, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 309-319.

AL-KHŪRI, Shiḥāda, "Abū Naṣr al-Fārābī, al-mu'allim al-thānī" [Abū Naṣr al-Fārābī, O Segundo Mestre], in *Majallat*

majma' al-lugha al-'arabiyya bi-dimashq, vol. 84 (2009) 1, pp. 21-48.

KRAEMER, Joel L., "Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonides' *Foundations of the Law*", in *Studia Orientalia memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, 1979, pp. 107-153.

LAHOUD, Nelly, "Al-Fārābī: On Religion and Philosophy", in *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, Vol. 57, 2004, pp. 283-301.

LAMEER, Joep, "The Philosopher and the Prophet: Greek Parallels to al-Fārābī's Theory of Philosophy and Religion in the State", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, édité par Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal et Maroun Aouad, Préface de Roshdi Rashed, Peeters, Leuven/Paris, 1997, pp. 609-22.

MADKOUR, Ibrahim, *La Place d'al Fārābī dans l'école philosophique musulmane*, Préface de Louis Massignon, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1934.

—, "Abū Naṣr al-Fārābī" (259-339 h./870-950 m.), *Majallat Kulliyat al-Ādāb* (Cairo) 19, 1957 (1961), pp. 69-92, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 11, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), Texts and Studies V, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 338-361.

- (coordenação), *Abū Naṣr al-Fārābī fī dhikrā al-alfiyya li-wafātihi, 950 M, fī al-dhikrā al-alfiyah li-wafātih* [Abū Naṣr al-Fārābī por ocasião do milénio da sua morte], Cairo, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1983.
- MAHDI, Muhsin, "Alfarabi on Philosophy and Religion", in *The Philosophical Forum*, vol. 4.1, 1972, pp. 5-25.
- , "Remarks on Alfarabi's *Attainment of Happiness*", in George F. Hourani (editor), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, Albany, State University of New York Press, 1975, pp. 47-66.
- , "Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la *République* de Platon", in *Multiple Averroès: Actes du Colloque international organisé à l'occasion du 850^e anniversaire de la naissance d'Averroès*, préparé par Jean Jolivet, Rachel Arié, Paris 20-23 septembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 91-102.
- , "Remarks on Alfarabi's *Book of Religion*", in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, édité par Ahmad Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamal et Maroun Aouad, Préface de Roshdi Rashed, Peeters, Leuven/Paris, 1997, pp. 583-608.
- , "Philosophical Literature", in Young, M. J. L., Latham, J. D., Serjeant, R. B., *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period, The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 76-105.
- , "Prophecy and Revelation in Alfarabi's Political Philosophy", in *Les doctrines de la science de l'Antiquité à l'Âge*

- Classique*, edited by R. Rashed and J. Biard, Louvain, Peeters, 1999, pp. 165-188.
- , *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, with a Foreword by Charles E. Butterworth, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001.
- MAḤMŪD, 'Abbās, *Al-Fārābī*, Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1944.
- MCGINNIS, Jon and REISMAN, David C., *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2007.
- NAJJAR, Fauzi M., "Al-Fārābī on Political Science", in *The Muslim World* (Hartford) 48, 1958, pp. 94-103, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 11, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies V, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 362-371.
- , "Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism", in *Studia Islamica*, No. 14 (1961), pp. 57-72.
- , "On Political Science, Canonical Jurisprudence and Dialectical Theology [includes a partial translation of *Iḥṣā' al-'ulūm*]", in *Islamic Culture* (Hyderabad) 34, 1960, pp. 233-241, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 11, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies V, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,

Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 373-381.

NETTON, Ian Richard, *Al-Fārābī and His School*, London, Routledge, 1992.

PARENS, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's 'Laws'*, Albany, State University of New York Press, 1995.

—, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*, Albany, State University of New York Press, 2006.

PEREIRA DA SILVA, Francisca Galiléia, “A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo Al-Farabi nas Obras filosófico-políticas”, Tese de Mestrado, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza-Ceará, 2010, http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/2010_a_religi%C3%A3o_como_instrumento_de_persuas%C3%A3o.pdf.

PESSIN, Sarah, “The Influence of Islamic Thought on Maimonides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/maimonides-islamic/>>.

PIRONET, Fabienne, “L'importance du *Traité de l'harmonie* d'al-Farabi: ses visées politiques”, in Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, Essays in Honour of Hermann Landolt, London/New York, I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 71-84.

- PSEUDO-ARISTÓTELES, *A Teologia de Aristóteles*, tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, volume XIII, tomo II das *Obras Completas de Aristóteles*, coordenação de António Pedro Mesquita, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael, “El conocimiento o ciencia profética en al-Kindī y al-Fārābī”, in *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1978), Madrid, 1981, pp. 353-358.
- , “El compromiso político de al-Farabi, ¿fue un filósofo šī‘i?”, in *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* (1980), Madrid, 1985, pp. 463-477.
- , *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.
- , “Al-Fārābī: O Filósofo e a Felicidade”, in *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*, organização de Rosalie Helena de Souza Pereira, São Paulo, Perspectiva, 2007, pp. 287-327.
- RASHED, Roshdi (ed.), *Dirasāt fi falsafa Abi Naṣr al-Fārābī* [Estudos sobre a filosofia de Abū Naṣr al-Fārābī], Beirut, markaz dirasat al-waḥda al-‘arabiyya, 2016.
- REISMAN, David C., “Al-Fārābī and philosophical curriculum”, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 52-71.
- Rosenthal, Erwin I. J., “The Place of Politics in the Philosophy of al-Farabi”, in *Islamic Culture* (Hyderabad) 29, 1955, pp. 157-178, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 10, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950),

- Texts and Studies IV, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 399-420.
- ROSENTHAL, Franz, "On the *Knowledge of Plato's Philosophy* in the Islamic World", in *Islamic Culture*, Vol. XIV, no. 4, October 1940, pp. 387-422.
- RUDOLPH, Ulrich, "Reflections on al-Fārābī's *Mabādī' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*", in *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, edited by Peter Adamson, Warburg Institute Colloquia 12, edited by Charles Burnett, Jill Kraye and Will Ryan, London, Turin, The Warburg Institute – Nino Aragno Editore, 2008, pp. 1-14.
- SALMON [=SALMAN], Dominique H., "The mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", in *The New Scholasticism* (Washington) 13, 1939, pp. 245-261, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 321-337.
- SHERWANĪ, Harun Khan, "El-Fārābī's Political Philosophy", in *Proceedings and Transactions of the Ninth All-India Oriental Conference*. Trivandrum, December 20th to 22nd, 1937. Trivandrum 1940, pp. 219-242, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected

and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 337-360.

STEIRIS, Georgios, "Al-Farabi's ecumenical State and its modern Connotations", in *Skepsis* XXII/iii, 2012, pp. 253-261.

STRAUSS, Leo, "Quelques Remarques sur la Science Politique de Maïmonide et de Fârâbî", in *Revue des Etudes Juives*. Paris, Janvier-Juin 1936, no. 199-200, pp. 1-37, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naşr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fârâbî (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 95-131.

—, "Farabi's Plato", in Louis Ginzberg: Jubilee Volume. English Section. New York, The American Academy for Jewish Research, 1945, pp. 357-393, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naşr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fârâbî (d. 339/950), Texts and Studies III, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 143-179.

—, "How Fârâbî read Plato's Laws", in *Mélanges Louis Massignon*, Vol. III, Damascus, 1957, pp. 319-344, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 10, Abū Naşr Muḥammad ibn

Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), Texts and Studies IV, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 297-322.

STREETMAN, W. Craig, "Al-Fārābī: Legitimate 'Second Teacher' after Aristotle on Matters Relating to the Intellect", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXV, 2014, pp. 85-129.

TOPALOĞLU, Aydın, "The knowledge of God in the philosophy of al-Fārābī and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī", in *Mulla Sadra's school and Western philosophies*, papers presented at the Second World Congress on Mulla Sadra (May 2004 – Tehran), Vol 1, pp. 321-330. / [Under the direction of Seyyed Mohammed Khamenei]; [translated by Roya Khoii; edited by Ali Naqi Baqershahi].

URVOY, Dominique, "Al-Fārābī et les penseurs chrétiens d'Orient", in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman: hommage à Gérard Troupeau*, coord. Marie-Thérèse Urvoy & Geneviève Goiblot, Collection Studia Arabica III, Versailles, Éditions de Paris, 2005, pp. 143-154.

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

WALI UR-RAHMAN, Mu'tazid, "Al-Fārābī and his Theory of Dreams", in *Islamic Culture* (Hyderabad) 10. 1936, pp. 137-152, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr

- Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), *Texts and Studies III*, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 181-196.
- , “The Psychology of Al-Fārābī”, in *Islamic Culture* (Hyderabad) 11. 1937, pp. 228-247, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 9, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), *Texts and Studies III*, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 228-247.
- WALKER, Paul, “Philosophy of Religion in al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Tufayl”, in Todd Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam*, Essays in Honour of Hermann Landolt, London/New York, I.B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005, pp. 85-101.
- WALZER, Richard, “Al-Fārābī’s Theory of Prophecy and Divination”, in *The Journal of Hellenic Studies* (London) 77, 1957, pp. 142-148, reprinted in *Islamic Philosophy*, vol. 11, Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad b. al-Fārābī (*d.* 339/950), *Texts and Studies V*, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin in collaboration with Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert, Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Johann Wolfgang Goethe University, 1999, pp. 330-336.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abássida, Califado, 9, 16, 38, 162 n. 64.
- abstracção, 46, 46 n. 22.
- 'Adī, Yaḥyā ibn, 12.
- acaso, 158, 199.
- acção, 31 n. 16, 46-47, 50, 65-66, 79, 81, 113-115, 120, 120 n. 54, 122, 124, 126-127, 130-132, 136, 140, 142-144, 146-147, 149, 154-158, 161, 168-172, 174, 176, 181, 187, 189-190, 195, 208.
- acidente, 40, 45, 55, 88-89, 89 n. 42, 94, 100, 108, 110-111, 137, 151, 169, 196-197, 201, 207.
- actividade, 9, 24, 39, 40, 47, 48, 58, 113, 132, 144, 149, 155, 208.
- activo, 12, 40, 43.
- admiração, 105, 107, 168, 205, 207.
- agente, 25, 115, 134, 139, 146, 197, 199.
- água, 43, 94, 101, 113, 145.
- Alcorão, 15, 23-30, 33, 52.
- alegoria, 49, 58, 151.
- alegria, 40, 90, 105, 208.
- além, 15, 23, 29, 67, 167, 189.
- Alexandre de Afrodísias 10, 71, 71 n. 31.
- Alfarabi, 9-32, 34-61.
influência 20-30.
leituras contemporâneas 30-35.
neoplatonismo 10-11, 14, 21, 23, 29-30, 34, 46 n. 22, 48, 57, 81 n. 34.
- vida e obras, 9-20.
- alma, 19, 21, 24-25, 28-29, 35, 45-46, 52, 55, 64-67, 70, 86-87, 123-127, 130-131, 135-137, 141, 144-145, 151, 161, 167-169, 169 n. 69, 170, 172-174, 176-177, 190-191, 194, 196-197, 201, 209.
- ambição, 188, 194, 209.
- amor, 95, 105, 166, 183.
- Al-Andalus, 58.
- Anaxágoras, 58.
- anjos, 62-63, 70.
- anseio, 196-197, 207.
- antepassado, 55, 65, 184.
- Antiquidade, Clássica, 11, 16, 21, 57.
- tardia, 11.
- antropologia, 21, 23.
- aparição, 49, 150 n. 61.
- apreensão, 85-87, 90, 143, 159, 206.
- aprendizagem, 162.
- ar, 43, 49, 101, 113, 132, 150, 150 n. 61.
- árabe, 9, 10, 10 n. 1, 11, 11 n. 3, 12-14, 21-22, 27, 30, 33, 33

- n. 19, 37, 57, 59, 66 n. 29, 161 n. 62.
- Arábica, Península, 66 n. 29.
- areia, 118.
- Aristóteles, 10-12, 14, 16-19, 22, 27-28, 30, 35, 37, 39, 44-45, 56, 58, 71, 120 n. 54.
- obras lógicas, 10, 37.
- Teologia de*, 10, 14, 19.
- aristotélico, 11, 12, 14, 19, 21, 23, 25, 34-35, 39, 42-43, 45, 46 n. 22, 48, 76 n. 33.
- aritmética, 171.
- arte, 93, 124, 140, 155, 158, 164, 168, 171-172, 207.
- ash'arita, 26, 28, 29, 35, .
- associação, 49, 55, 69, 113-114, 143, 152-167, 184, 196, 205.
- astronomia, 16, 19, 23, 36.
- atributos, 40, 176.
- divinos, 15, 25, 26-27, 31 n. 16, 34, 40, 70, 89 n. 42, 176.
- audição, 25-26.
- avareza, 197.
- Averróis, 16, 22, 23-24, 27 n. 13, 28-30, 32, 33, 39, 52-54, 54 n. 23, 58.
- Avicena, 16, 20, 21, 23-26, 28-29, 35, 56, 169 n. 69.
- baço, 124, 131-132.
- Bagdade, 9, 12, 18, 38.
- bairro, 153, 186.
- Bajja, ibn, 57.
- beleza, 40, 78, 89, 91, 105, 107, 205.
- belo, 65, 89, 90, 124, 140, 150, 162, 205.
- bem, 15, 50, 54, 93, 142-143, 153, 162, 164, 181, 183, 185, 187, 194, 206.
- bexiga, 124, 157.
- biologia, 19, 44.
- brilhante, 90, 150.
- brilho, 40, 89, 205.
- caligrafia, 171.
- calor, 104, 123, 127-130, 132, 145.
- casa, 69, 70, 128, 153, 186.
- casamento, 55, 185.
- causa, 15, 39, 61-62, 65, 115, 139-140, 148, 156, 185, 188, 197, 207.
- eficiente, 19, 76 n. 33.
- final, 19, 76 n. 33.
- formal, 19, 43, 76 n. 33.
- material, 19, 43, 76 n. 33.
- primeira, 15, 39, 61, 75-97, 105, 141, 148, 157, 176.
- celeste, 19, 21, 24, 36, 41-44, 50, 53, 62-63, 71, 78, 99, 99 n. 43, 102-103, 113-115, 120-122, 127.
- corpos, 105-112 .
- cérebro, 45, 128-132.
- céu, 62, 111, 141, 148.
- Primeiro 42, 97, 103, 106 n. 46, 111.
- cidade, 14, 20, 36-38, 41, 49-56, 59, 61 n. 25, 66-67, 70, 153-158, 161, 163, 164, 166, 166 n. 68, 167, 168, 171, 175-179, 209.

- alterada, 51, 164, 166, 175.
- dissoluta, 51, 52, 164, 166, 174.
- ignorante, 51, 66, 67, 164, 165, 166, 173-175, 179, 181-195.
- que se perdeu, 51, 66, 164, 167, 175, 194-201.
- ciência, 9-11, 16-18, 24, 27, 29, 33, 56, 58, 124, 208.
- combinação, 34-35, 44, 48, 56, 112-113, 115, 120, 123, 137, 209.
- completo, 23, 42, 49, 84, 86-88, 90, 130, 132, 136, 153, 155, 160-161, 163, 182, 196, 205.
- completude, 88, 96, 209.
- comportamento, 191.
- comum, 43, 45, 48, 50-51, 55, 65, 79, 102-104, 106, 108, 111-112, 116, 121, 136, 140, 150, 159, 164, 168, 176, 184-186, 207.
- comunidade, 13, 31 n. 16, 34-35, 38-39, 49, 152, 161, 185, 205.
- conhecimento, 17, 21, 26, 29, 40, 45-46, 46 n. 22, 48, 56, 83-85, 88, 90, 126, 143, 162, 171, 176-177, 190, 208.
- Conimbricenses, 16.
- conquista, 10, 194, 196, 208.
- contemplação, 39, 126, 141, 205.
- contrariedade, 43-44, 79, 104, 111-112, 118, 207.
- contrário, 43, 66-67, 78-80, 87, 93, 102, 104, 106, 110-114, 116-119, 121-122, 164-165, 167, 175-177, 182, 190, 195-197, 199-200, 207.
- cor, 123, 139.
- coração, 45, 50, 124-126, 128-130, 132-133, 135, 154, 156.
- corpo, 25, 28-29, 43-45, 50-52, 62-64, 71, 78, 81, 88-89, 99, 101-103, 105-122, 124, 126, 128-132, 134-135, 138, 142, 145-147, 154-157, 161, 164-165, 169, 169 n. 69, 170, 172-173, 176, 181, 183-184, 187, 189, 196-197.
- corporal, 39, 101, 110, 131-132, 196, 205.
- corrupção, 43, 119, 172.
- cosmologia, 19, 35.
- crença, 24, 36-37.
- criação, 23-24, 27.
- criador, 25.
- criaturas, 19, 27.
- cristãos, 9, 12, 56.
- Damasco, 9, 18, 38.
- dedução, 126, 141, 164, 209.
- definição, 23, 80, 80 n. 34, 200.
- deliberação, 126, 141, 143, 149, 183, 189, 206.
- demonstração, 37, 92, 177, 205.
- desejo, 91, 105, 107, 141, 143, 146-147, 162, 165, 197, 208.
- destruição, 120, 164, 181, 195-197, 205.
- Deus, 15, 22-29, 34-35, 39, 61-62, 69-70, 81 n. 35, 89 n. 42, 160, 166-167, 189.
- dia, 24, 26, 111.

- dialéctica, 37.
- diferença, 27 n. 13, 32, 37, 44-45, 50, 53, 79, 80, 80 n. 34, 81 n. 35, 110, 112, 132, 169, 171, 185-186, 197, 199, 209.
- dimensão, 49, 91, 113, 208.
- dinheiro, 51, 92-93.
- discernimento, 177, 205.
- disposição, 128, 138-139, 142, 145-146, 154-155, 158-160, 168-169, 172-176, 183, 208, 209.
- divisível, 77, 80-81.
- doença, 172, 174.
- dominação, 187-188, 192-193, 208.
- dor, 174.
- Egipto, 9.
- elementos, 14, 19, 30, 31, 31 n. 16, 33, 34, 35, 41, 43-44, 55, 57, 101-103, 113-114, 117, 120, 133, 151, 173.
- emanação, 19, 24-25, 28, 35, 41-42, 50, 92, 94, 160, 208.
- embrião, 134.
- emoções, 55, 147.
- Empédocles, 55, 197.
- Enéadas*, 10.
- entendimento, 180, 208.
- epicurismo, 11.
- epistemologia, 23, 35.
- equilíbrio, 120, 129, 130, 165, 188.
- escolha, 13, 15, 65 n. 28, 100 n. 44, 206.
- escrita, 16, 18, 93, 168, 170-172 .
- esfera, 19, 21, 24, 41-44, 71, 78, 98-99, 103, 110-111.
- das Estrelas Fixas, 42, 98, 106 n. 46.
- esférico, 105, 108, 209.
- esotérico, 32.
- espaço, 170.
- espécie, 26, 39, 41, 43, 55, 64, 78, 80, 81 n. 34, 100-102, 104, 106, 108-109, 111-112, 114-115, 117, 119-120, 121, 125, 133, 135, 170-171, 173, 181-182, 192-193, 209.
- Espírito Santo, 70.
- espírito inato vital, 128, 130, 132.
- esplendor, 40, 89, 105, 107, 206.
- esplendoroso, 90.
- essência, 15, 34, 40, 55, 56, 76-77, 82-85, 87-91, 93-94, 96-99, 104-105, 107, 118-119, 139, 170, 200, 206.
- estado, 15, 38, 48, 82, 89-90, 94-96, 100, 102, 104, 108, 112, 130, 139, 141, 149, 151, 161, 169, 173, 176, 183, 188, 195, 198, 206.
- Estado, 38, 39, 49-50, 57-58, 161, 208.
- cidade-Estado, 38.
- estoicismo, 11.
- estômago, 124.
- estratagema, 189.
- eternidade, 24, 28, 175, 206.
- eterno, 15, 26, 39, 42, 76, 76 n. 33, 79.
- ética, 16, 70.
- Europa, 29, 30.

- exactidão, 181.
 excelência, 38, 39, 96, 105, 154, 155, 170-171, 208.
 exegese, 33.
 existência, 28, 39, 41, 53, 63, 64, 75-82, 84-89, 92-102, 104-107, 111-113, 115-116, 119, 121, 141, 152, 156-157, 181-182, 189, 195-197, 201.
 exotérico, 32, 197, 207.
 faculdades, 19, 21, 35, 40, 44, 45-47, 64, 65, 85-88, 91, 120-127, 129-152, 154-157, 170, 173, 176, 197, 208.
 apetitiva, 44, 45, 47, 123, 125, 126, 127, 129, 132, 142-147.
 auxiliar, 124, 147.
 cogitativa, 126, 208.
 da vontade, 47, 125.
 imaginação, 44, 45, 47-48, 50, 123, 125-127, 129, 137, 140, 144-152, 159-160, 163, 172, 209.
 nutritiva, 119, 123-125, 127, 135, 142, 145, 209.
 racional, 44, 45, 47, 48, 50, 125-127, 129, 137, 138-149, 151, 159, 160, 209.
 reprodutora, 45, 120, 133-136.
 sensitiva, 45, 47, 48, 123, 125, 127, 129, 132, 137, 142-144.
 subordinada, 124.
 falso, 67, 178-180, 191.
 Fátima, 13.
 feio, 65, 124, 208.
 felicidade, 18, 47, 49, 51, 52, 55, 65, 67, 70, 90, 91, 141-143, 153-154, 161, 165-171, 175, 177-178, 194, 196-197, 207.
 feminino, 65, 133, 135-136.
 fígado, 124, 131, 132.
 figura, 101, 108, 207, 209.
 Filão de Alexandria, 57.
 filho, 92, 185.
 Filópono, 11.
 filosofia, 9-12, 14, 16-22, 24, 27-34, 36-37, 53-54, 54 n. 23, 56-59, 164, 171, 176-180, 201, 206.
 filósofo, 11-12, 14, 19, 20, 21, 23-28, 31, 32, 37-38, 40, 49, 50-54, 56-58, 70, 160, 163 n. 66, 164, 177, 178, 208.
 filósofo-rei, 20, 57.
 finalidade, 76.
 finito, 89 n. 42, 200.
 física, 16, 19, 21, 28, 36, 37, 70.
 fogo, 43, 94, 101, 113, 127, 130.
 força, 111, 113-115, 118, 135, 137, 168, 170, 173, 184-193, 208.
 forma, 19, 21, 27, 29, 40, 43-45, 63, 71, 76, 80, 82, 101, 102, 104, 106-107, 107 n. 48, 111, 112, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 127, 133-136, 145, 160, 173, 207.
 fraqueza, 86-88, 137, 188, 189.
 fraude, 167, 194.
 frio, 104, 123, 130, 145.
 fumo, 130, 132.

- Galeno, 11, 14.
- gênero, 45, 64, 80, 80 n. 34, 100, 101, 106, 113, 117, 118, 120, 122, 124, 125, 129, 137, 158, 186, 194, 197, 201, 205.
- generosidade, 25, 41, 95, 96, 205.
- geometria, 16.
- geração, 42, 43, 120 n. 52, 169-170, 176, 185, 188, 207.
al-Ghazzali 23-30, 33, 40.
- glória, 40, 88, 89, 166, 205.
- governo, 51, 64.
- gozo, 40, 90.
- gramática, 33.
- grandeza, 40, 78, 81, 88-90, 208.
- Grécia, 38, 57.
- grego, 9, 10, 21, 30, 31, 33-35.
- grupo, 12, 13, 62, 70, 112, 158, 164, 167-168, 180, 184-188, 191-194, 205, 207, 208.
- guerra, 55, 161, 164.
- Hamdanida, dinastia, 9.
- harmonia, 14, 57, 184, 205.
- Ḥaylān, Yūḥannā ibn, 12.
- Hegel, 54, 54 n. 23, 54 n. 24.
- hierarquia, 21, 29, 38, 41, 50, 95.
- homem, 45, 65, 69, 134.
- honra, 51, 92, 93, 165, 179, 183, 186-188, 190, 194, 196.
- hábito, 142, 146, 154-156, 158, 172, 177.
- helenístico, 9, 12, 14, 35.
- heresia, 28.
- honra, 51, 92, 93, 162, 165, 179, 183, 186-188, 190, 194, 196.
- húmido, 130-132, 145.
- Idade Média, 16, 17, 20, 23, 27, 30, 32, 56.
- ideia, 16, 20, 23, 31, 36, 37, 47, 52, 61, 70, 166, 167, 174, 177, 179, 197, 206.
- ideal, 20, 35, 37-39, 57, 58.
- ignorância, 66 n. 29, 181, 183, 185, 191, 193, 194.
- Iluminismo, 32.
- imã, 13, 163 n. 67.
- imagem, 22, 37, 44, 47, 49, 53, 58.
- imaginação, 20, 44, 45-50, 66, 90, 123, 125-127, 129-130, 137, 137 n. 58, 140-152, 159-161, 163, 172, 209.
- imaterial, 41, 46, 104, 108, 141, 148, 157, 159, 176.
- imitação, 25, 144, 145, 149, 150, 159, 206.
- imortalidade, 28, 52.
- imperfeição, 64, 75, 87, 88, 111, 173, 176, 209.
- império, 38.
- impossível, 77, 78, 93, 150, 178, 195, 199-201, 206.
- impostor, 55, 180.
- inclinação, 44, 47, 123-126, 141, 143, 209.
- incorporal, 97, 169.
- incorruptível, 42.
- indivisível, 77, 81, 83, 96.

- inexistência, 41, 75, 79, 177, 207.
 infelicidade, 67, 165, 175, 177, 207.
 infinito, 29, 39, 40, 86, 91, 169,
 170, 175, 198-201
 injustiça, 64, 162, 176, 205.
 instrumento, 94, 119, 121-122, 126,
 129, 134-135, 143.
 intelecto, 12, 16, 17, 19, 20, 21,
 23-27, 29, 39, 41-43, 46-50, 52,
 65, 75, 82-85, 87, 88, 98-99, 99
 n. 43, 104-105, 107-108, 138-
 139, 159, 160, 198, 208.
 adquirido, 46, 50, 159, 160,
 208.
 Agente, 21, 23, 46-50, 70-71,
 100, 140-141, 148-151, 159-161,
 166, 167, 176, 208.
 em acto, 46, 65, 72, 88, 107, 107
 n. 49, 138-140, 148, 159, 160.
 em potência, 46, 65, 138-140,
 148.
 indivíduo, 26, 64, 104, 115, 117,
 119-120, 136, 182, 186-188,
 207.
 inteligíveis, 46-50, 65, 85, 86, 99,
 123, 138-141, 145-151, 159,
 173, 199.
 inteligível, 39, 46, 59, 82-87, 107,
 138, 170, 199, 208.
 ira, 45, 137, 146, 196, 197.
 islâmico, 10-15, 18-25, 27-35,
 37-39, 49, 56-59.
 islão, 13, 14, 26, 29, 30, 33, 56, 58,
 66 n. 29.
 ismailita, 13, 31.
 judeu, 23, 56.
 Juízo Final, 26, 52.
 Júpiter, 25, 42, 98, 111.
 jurisprudência, 18, 33, 171.
 jurista, 58.
 justiça, 15, 34, 52, 57, 64, 95, 96,
 117, 121, 122, 162, 176, 187,
 189, 207.
 Al-Kindi, 11, 12, 14.
 latim, 17-18, 29.
 lealdade, 69.
 legislador, 23.
 leis, 51, 163-164, 188, 207.
 lentidão, 110.
 líder, 13-14, 20, 35, 50-52, 55-56,
 66, 69, 124, 152-165, 167, 177,
 185, 206.
 liderança, 31 n. 16, 66, 93, 132,
 156, 158, 164, 167, 168, 206.
 ligação, 35, 52, 58, 112, 135, 183,
 196, 207.
 livre arbítrio, 26, 65, 100 n. 44,
 141, 153, 177, 183, 206.
 local, 69, 70, 79, 80, 108, 109, 119,
 132, 176, 186, 205, 206.
 lógica, 10, 16, 17, 35, 37, 46, 56.
 Lua, 42, 71, 78, 99, 100, 103, 106,
 110.
 luta, 55, 189, 190, 192.
 luz, 46, 87, 108, 123, 139-140, 148,
 176, 207.
 madeira, 94, 101.
 Maimônides, 23, 54 n. 24.
 majestade, 40, 88, 89.

- mal, 15, 65, 142, 153, 185, 186, 188-190, 207.
- Maomé, 13, 39, 51.
- mar, 189.
- Marte, 25, 42, 98.
- masculino, 65, 132, 133, 135-136.
- matemática, 16.
- matéria, 19, 40, 42, 43-46, 76, 80, 82, 86, 88, 97-99, 101-104, 106-108, 116-117, 121-122, 127, 133-136, 138-139, 141, 159-160, 168-170, 173-174, 197, 209, 210.
- matéria-prima, 41, 43, 46 n. 22, 112, 114, 209.
- material, 19, 39, 40, 46, 65, 76 n. 33, 101, 138-140, 210.
- Meca, 39.
- médico, 58, 134-135, 172.
- medieval, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 31 n. 16, 34, 35, 42, 56, 57, 59.
- Medina, 39.
- membro, 9, 13, 64, 124 n. 55, 126, 128-134, 136, 147, 154-156, 158, 161, 208.
- memória, 130, 161, 206.
- Mercúrio, 42, 99.
- messiânico, 13.
- metafísica, 11, 16, 19, 23, 28, 35, 36, 37, 57, 70.
- metáfora, 37.
- minerais, 44, 101, 103, 114.
- misericórdia, 45, 137.
- mistura, 112, 113-115, 117-118, 132, 206.
- Moisés, 23.
- morte, 13, 18, 28, 52, 58, 67, 177, 189, 194, 197.
- mortificação, 196.
- motor, 28, 39, 113, 114.
- movimento, 9, 10 n. 1, 29, 42-44, 71, 86, 94, 106, 108-111, 129-130.
- muçulmano, 11 n. 3, 19.
- mulher, 45, 65, 137, 185, 192.
- multiplicidade, 15, 44, 104, 118.
- mundo, 19, 21, 24, 25, 28, 29, 30, 33, 36, 41-44, 52, 53, 57, 61 n. 25, 94, 96, 97-99, 103-105, 116, 153, 162, 171, 182, 189, 194.
- músculos, 126.
- música, 16.
- mu'tazilita, 15-16, 26-27, 35, 89 n. 42.
- nação, 22, 23, 35, 53, 153-154, 166, 177-178, 185-186, 193, 205.
- natural, 22, 44, 49, 50, 55, 56, 63, 71, 100-101, 110, 115, 128, 145, 154-156, 159-161, 176, 183, 185, 187, 193-198, 208.
- natureza, 15, 19, 23-25, 31 n. 16, 35, 37, 43, 49-50, 53, 55, 99, 100, 111, 112, 124, 130, 138, 145, 152, 154, 155, 157-159, 161-163, 177, 182-183, 187, 197-198, 200, 207, 208.
- necessário, 25, 42, 46, 54, 64, 86-88, 117, 118, 143, 165, 169, 183, 185, 187, 193, 210.

- necessidade, 13, 44, 55, 66, 117, 165, 183, 185, 188, 192, 193, 205.
- nervos, 126, 129-131.
- noite, 111.
- número, 13, 16, 86, 111, 166, 169, 170, 175, 199-200.
- nuvens, 113.
- obediência, 69.
- objecção, 178-180, 208.
- objectivo, 37, 50, 52, 76, 92-93, 124, 143, 154-158, 162, 165-166, 168, 175, 178-179, 190, 192, 194, 208.
- objecto, 26, 44, 46-47, 83 n. 37, 85 n. 40, 87, 87 n. 41, 105, 115, 124, 127, 129, 137, 137 n. 58, 143, 149, 150, 190, 198, 210.
- obrigação, 183.
- obstáculo, 94, 127, 142, 195, 196, 205.
- odor, 123.
- omnipotência, 25-27, 29.
- ontologia, 23.
- oposto, 78, 88, 176, 181, 199, 200, 201, 208.
- oração, 189.
- ordem, 41, 43, 46, 50, 63, 69, 94, 103, 157, 158, 166, 169, 182, 183, 206.
- organização, 53, 156.
- órgão, 45, 50, 64, 124, 125, 126, 128-137, 147, 154-156, 158, 161, 208.
- Oriente, Médio, 10.
- pais, 65, 92.
- parábola, 58, 151.
- Parménides, 55, 197.
- parte, 10, 19, 20, 22, 33, 46, 52, 56, 65-66, 69, 76-78, 80, 81, 88, 91-92, 95-97, 107-110, 115-116, 118-120, 122, 129-134, 140, 142, 153-158, 160, 171, 173, 174, 179, 187-188, 197, 208.
- particulares, 26, 28, 29, 48, 148, 149-151, 159, 160.
- passivo, 40, 43, 65, 140, 159, 160, 208.
- paz, 55, 192-194.
- pedras, 107 n. 48, 118, 138.
- perfeição, 40, 41, 51, 64, 75, 85-89, 89 n. 42, 91-93, 96-97, 100, 105, 141, 144, 150, 152-154, 159, 168, 194-197, 209.
- permanente, 43, 64, 80, 84, 89 n. 42.
- plantas, 44, 101, 103, 114, 118, 136, 138.
- Platão, 10, 11, 14, 16, 17, 20, 22, 23, 35, 57, 58.
- Plotino, 10, 19.
- poder, 25, 134, 135, 144, 157, 161, 170, 185, 188, 190, 194, 208.
- Porfírio, 14.
- política, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 31, 31 n. 17, 32, 35-38, 49, 53, 57-58.
- político, 20, 32, 36, 41, 49, 53, 54, 56, 161 n. 62..
- posição, 15, 16, 29, 56, 57, 62, 63, 65, 89 n. 42, 93, 94, 110, 114,

- 128, 138-141, 169 n. 69, 180, 187, 188, 190, 205, 206, 210.
- potência, 40, 43, 46, 65, 76, 83, 102, 138-140, 148, 208.
- prático, 46, 47, 50, 140, 142, 148, 149, 160.
- prazer, 40, 51, 90-93, 105, 107, 150, 162, 165-166, 170, 179, 186, 190, 196, 209.
- premonição, 22, 44.
- Primeiro, 39-42, 49, 53, 75, 76-86, 88-99, 99 n. 43, 103-105, 107, 108, 113, 157-158.
- Primeiro Motor, 28, 39.
- princípio, 15, 19, 25, 32, 35, 36, 37, 39, 41, 51, 59, 67, 70, 100, 108, 134, 136, 140, 141, 157, 182.
- privação, 86, 106, 107 n. 48, 207.
- profecia, 20, 21, 34, 35, 47-49, 150.
- profeta, 20, 49, 50, 70, 160, 209.
- Protágoras, 58.
- prova, 178.
- providência, 176.
- psicologia, 11, 36.
- Ptolomeu, 19.
- pulmão, 131-132.
- qualidade, 13, 14, 41, 50, 51, 79, 81, 108, 142, 146, 161, 163, 164, 170-172, 185, 209.
- quantidade, 170, 171, 187.
- quididade, 122, 145, 209.
- rapidez, 110.
- razão, 45, 48, 49, 66, 142.
- realidade, 22, 33, 37, 49, 51, 53, 54, 61 n. 25, 85, 86, 147, 189, 197.
- reflexão, 126, 208.
- rei, 23, 125, 157, 164, 166-167.
- relação, 19, 23, 31, 34, 53, 54, 57, 87, 90, 91, 96-97, 104, 105, 109, 110-113, 133, 134, 139, 152, 157, 162, 165, 182, 187, 207, 209.
- religião, 14, 21, 22, 31, 32, 33 n. 19, 37, 52-54, 54 n. 23, 55-58, 67, 176-181, 198.
- representação, 47, 50, 88, 137, 167, 206.
- ressurreição, 28, 52.
- retórica, 18, 37, 171.
- revelação, 44, 48-49, 56, 66, 70, 160, 167, 177, 210.
- rins, 124, 131.
- riqueza, 88, 165, 179, 185, 186, 196, 210.
- rua, 153, 186.
- sabedoria, 27, 40, 84, 176, 206.
- sábio, 51, 84, 160, 163, 190, 206.
- sabor, 123, 172.
- sangue, 119 n. 51, 133-135.
- Saturno, 42, 98, 110, 111.
- saúde, 134, 135, 165, 172.
- seco, 130, 145.
- segurança, 186-187.
- sensíveis, 44, 46-48, 85, 123, 125, 127, 137, 140, 144-146, 148-150, 198, 199, 206.
- sentido comum, 150.

- sentidos, 26, 40, 44-45, 47-48, 52, 81-82, 85, 85 n. 40, 90, 92, 123-127, 130, 137, 142-146, 165, 172, 174-175, 198-199, 206.
- ser humano, 15, 19, 21, 26, 28, 31 n. 16, 36, 38, 44, 47, 50-51, 53, 55, 63, 64, 66, 70, 71, 80-81 n. 34, 83, 83 n. 37, 89 n. 42, 92, 100 n. 44, 107, 114, 123-152, 159-161, 173, 174, 180, 183, 185, 193-200, 205.
- símbolo, 53, 54, 167, 177, 178.
- simile, 151.
- Síria, 9.
- síriaco, 9.
- sistema, 14, 18, 19, 20, 23, 36, 41, 56.
- sociedade, 55, 58, 66, 67, 153, 205.
- sofistas, 55.
- sofística, 178-179, 194.
- Sol, 42, 43, 46, 78, 94, 98, 104, 106, 139, 140.
- som, 123.
- sonho, 22, 66, 149, 206.
- sono, 48, 144, 147, 149, 151, 159, 180.
- Strauss, Leo, 31.
- Suárez, 16.
- sublunar, 19, 36, 42, 44, 100-105, 116-122.
- submissão, 69.
- subsistência, 50, 76, 77, 79, 97, 141, 142, 152, 165, 173, 208.
- substância, 41, 56, 62 n. 27, 76, 77-84, 87-89, 93-102, 104, 106-108, 110-112, 138-139, 141, 146, 176, 198-199, 201.
- substancialização, 93, 127.
- substrato, 44, 76, 80, 101, 106, 106 n. 47, 107, 210.
- sujeito, 69, 83 n. 37, 99, 101 n. 45, 104, 106, 107, 156, 159, 210.
- sunita, 13, 29, 30.
- superfície, 110, 207.
- supralunar, 19, 97-99, 103-105.
- Temístio, 10.
- temperamento, 145-147, 151, 169, 209.
- temperatura, 45, 129, 130.
- teologia, 11, 12, 14, 15, 18, 19, 23, 29, 31, 31 n. 16, 33-36, 81 n. 34.
- teoria, 11, 16, 28, 32, 33, 35, 36, 46 n. 22, 55, 119 n. 51, 178.
- teórico, 47, 50.
- Terra, 42, 110, 153, 154, 186.
- terra (elemento), 43, 70, 101, 113.
- terrestre, 21, 36, 41, 42, 43, 53.
- todo, 46, 140.
- tradição, 9, 11, 13, 14, 16, 34, 40, 76 n. 33, 81 n. 35.
- tradução, 207.
- transacção, 192-193.
- tribo, 186.
- Tufayl, Ibn, 58.
- união, 52, 55, 58, 147, 169 n. 69.
- unicidade, 15, 34, 39, 81 n. 35, 82, 210.

- unidade, 15, 23, 34, 52, 58, 119, 193.
 universais, 21, 26, 48.
 universo, 23, 37, 42, 45.
 utopia, 39.
- vapor, 94, 101, 113.
 veias, 134-135.
 venda, 187, 188, 191.
 ventos, 113.
 Vénus, 25, 42, 99.
 verdade, 24, 40, 51, 53, 54, 58, 66, 84, 173, 178-180, 194, 199, 200, 201.
 verdadeiro, 27, 32, 33, 36, 51, 52, 54, 56, 84, 84 n. 38, 85, 88, 96, 123, 137, 181, 190, 195, 199, 201, 206, 207.
 vesícula biliar, 124.
 vício, 47, 52, 65, 142, 209.
 vida, 9, 13, 19, 23, 36, 40, 52-53, 85, 154, 165, 167, 169 n. 69, 189, 191, 194, 197, 206, 207.
 vigília, 48, 149, 159.
 vila, 153.
 violência, 55, 194.
- virtude, 35, 38, 51, 52, 56, 65, 83, 89, 91-92, 96-97, 116, 121, 142, 168, 170, 187, 194, 196, 197, 208.
 virtuosa, 14, 20, 36, 37, 38, 41, 49, 51-53, 56, 59, 61 n. 25, 66, 67, 70, 153-154, 157, 158, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 172, 174-179, 187, 194.
 visão, 25, 26, 35, 139, 140, 148, 150, 163, 205, 206.
 visível, 20, 87, 87 n. 41, 108, 123, 139, 140, 149, 150.
 vivo, 85-87.
 volume, 108.
 voluntário, 25, 47, 50, 100, 129, 142, 155, 156, 158, 191, 192, 193, 197.
 vontade, 25, 25, 27, 40, 45, 47, 65, 92, 100 n. 44, 125, 126, 129, 141, 143, 153, 172, 177, 183, 206.
- xiíta, 10, 13, 30, 31.
- Yūnus, Abū Bishr Mattā ibn. 12.

ÍNDICE

Introdução	7
1. Vida e obras de Alfarabi	9
2. O impacto da filosofia de Alfarabi na filosofia medieval islâmica, cristã e judaica.....	20
3. Leituras contemporâneas de Alfarabi.....	30
4. Temas principais d' <i>A Cidade Virtuosa</i>	36
Nota sobre a tradução.....	59
Agradecimentos.....	60
Alfarabi – <i>Os princípios das ideias dos habitantes da cidade virtuosa</i>	61
Texto	75
Glossário	203
Bibliografia	211
Obras de Alfarabi	213
Obras de outros autores.....	215
Índice Remissivo	231

Esta edição de
ALFARABI - A Cidade Virtuosa,
tradução do árabe, introdução, notas e glossário
de CATARINA BELO
foi composta, impressa e encadernada na
PUBLITO - Estúdio de Artes Gráficas, Lda. - Braga
para a *Fundação Calouste Gulbenkian.*

A tiragem é de 500 exemplares encadernados.

Maio de 2018

Depósito Legal n.º 437826/18

ISBN 978-972-31-1605-2

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS

Próxima publicação:

Poética, 6.ª Edição
Aristóteles

CULTURA PORTUGUESA

Próxima publicação:

*Obras Completas de Miguel Baptista
Pereira*, Volume III, Tomos II e III

MANUAIS UNIVERSITÁRIOS

Próxima publicação:

Caracterização e Constituição do Solo,
9.ª Edição
Joaquim Botelho da Costa

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian.

ALFARABI (c. 870-950) – Alfarabi, de nome completo Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarkhān al-Fārābī, nasceu cerca de 870 d.C., possivelmente numa família originária da Transoxânia ou de Khurāsān. Poderia ser de origem turca ou persa, e talvez proviesse de uma família de tradição militar. Viveu em Bagdade a partir do início do século X e estudou com mestres cristãos. Algumas fontes indicam que trabalhou na corte de Sayf al-Dawla, membro da dinastia Hamdanida que reinou a partir do norte da Síria no século X. Cerca de 942, viajou e viveu no Egipto e na Síria, vindo a falecer em Damasco em 950 d.C. Produziu uma extensa obra de cariz neoplatónico e aristotélico sobre os vários ramos do saber, incluindo as várias disciplinas filosóficas e ainda sobre teoria musical. Teve grande influência sobre filósofos islâmicos posteriores, como sejam Avicena e Averróis, e também sobre o pensamento medieval cristão e judaico.

CATARINA BELO (n. 1974) – Formou-se em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa em 1997. Em 2000, terminou a licenciatura em Estudos Árabes e Islâmicos pela Universidade de Londres (School of Oriental and African Studies), Reino Unido. Doutorou-se em Filosofia Islâmica (Universidade de Oxford, Faculdade de Estudos Orientais, 2004) com uma tese sobre o acaso e o determinismo em Avicena e Averróis, publicada posteriormente com o título *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes* (Brill, 2007). De 2004 a 2005 foi assistente de investigação na Alemanha (Universidade de Colónia, Martin-Buber-Institut für Judaistik). Foi professora auxiliar de Filosofia na Universidade Americana no Cairo, Egipto, de 2006 a 2013. Desde 2013 é professora associada de Filosofia na mesma universidade. Especializou-se em filosofia islâmica medieval, sobretudo Avicena e Averróis e as suas concepções da física e da metafísica. Posteriormente, estudou a relação entre religião e filosofia em Averróis e Hegel, tendo mais recentemente publicado um livro intitulado *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion* (Ashgate, 2013).

ISBN 978-972-31-1605-2



9 789723 116052