

A Teoria do Intelecto segundo Al-Farabi. Teologia e Filosofia no Mundo Árabe Latino Medieval

THE THEORY OF THE INTELLECT ACCORDING TO AL-FARABI.
THEOLOGY AND PHILOSOPHY IN THE ARAB LATIN MEDIEVAL WORLD

Jakob Hans Josef Schneider*

RESUMO

O tratado *De intellectu et intellecto* de al-Farabi desempenha na Idade Média Latina um papel importante na área de uma teoria do intelecto e consequentemente do conhecimento. Essa teoria se reúne com uma visão metafísica a partir do intelecto humano até à inteligência prima, ou seja, divina. Na tese crítica de Egídio Romano dirigindo-se contra um ‘averroísmo latino’ segundo o qual filosofia e teologia se excluem reside o grande conflito entre a filosofia árabe e sua recepção na Idade Latina Ocidental e Oriental. Tomás de Aquino conseguiu uma síntese teológica; os intelectuais do mundo árabe não. Eu gostaria de contribuir com alguns itens acerca dessa discussão com uma análise do *De intellectu et intellecto* de Al-Farabi e seu *De scientiis* que culmina na tese polêmico de que o verdadeiro sábio, quer dizer, o verdadeiro companheiro do ser humano é o filósofo; isso é a concepção do *De intellectu et intellecto*. Esta concepção, por causa da fraqueza da razão humana, é substancializada e individualizada na concepção do *homo perfectus et subtilis* que é personalizado na personagem do Imam que conhece as leis religiosas e políticas do mundo pagã e religioso. E isso é a concepção do *De scientiis*.

PALAVRAS-CHAVE: bom senso; mutakalimun; averroísmo latino; razão prática; leis religiosas; inteligência divina.

ABSTRACT

The treatise *De intellectu et intellectu* of al-Farabi plays in the Latin Middle Ages an important role in the area of a theory of the intellect and consequently of knowledge. This theory is connected to a metaphysical view starting from the human intellect until the first or divine intelligence. In the critical thesis Giles of Rome objects against a ‘Latin Averroism’ according to which philosophy and theology are excluded is located the great conflict between the Arab philosophy and its reception in Western and Eastern Latin Middle Ages. Aquinas succeeds a theological synthesis; whereas the intellectuals of the Arab world are not successful in this respect. I would like to contribute some items to this discussion with an analysis of the *De intellectu et intellectu* of Al-Farabi and his *De scientiis* culminating in the controversial thesis that the truly wise man, that is, the true companion of human being is the philosopher; that is the conception of *De intellectu et intellectu*. But because of the weakness of human reason, this conception is substantialized and individualized by the conception of the *homo perfectus et subtilis* which is personalized in the person of the Imam who knows the religious and political laws of the pagan and religious world. And this is the conception of *De scientiis*.
KEYWORDS: common sense; mutakalimun; Latin averroism; practical reason; religious laws; divine intelligence.

* Universidade Federal de Uberlândia – UFU, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil. jakobschneider@defil.ufu.br

I

O pequeno tratado *De intellectu et intellecto* é uma tradução latina feita perto do fim do século XII, do *Risalat fi'-'Aql'* de Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad Ibn Toran Ibn Uzlag, nascido em 870 d.C. no distrito de Farab (Wasidsch, Turkestan), de onde deriva seu nome al-Farabi.¹ O tradutor é desconhecido, provavelmente João o Espanhol, respectivamente João de Sevilla, ou seja também Dominicus Gundisalvi. Também o título deste tratado não está bem claro. Averróis Latinus menciona o sob o título “epistola de intellectu” e sob o título “tractatus de Intellectu et Intellecto”.² O texto latino é incluído na edição antiga do ano de 1508: Avicenna, *Opera*, Editio Veneta 1508 sob o título “Alpharabius De intelligentiis”: “Incipit: liber Alpharabii de intellectu” (fol. 68r). Nessa edição um texto de Avicenna precede o de al-Farabi sob o título: *Liber Avicenne In primis et secundis substantiis et de fluxu entis* que é chamado também *Liber de intelligentiis* (fol. 64v-67v) e não deve ser confundido com o texto de al-Farabi que está editado também na edição de *Opera Omnia* de al-Farabi feita por Guilielmus Camerarius em Paris 1638, fol. 43sq.³ Nós podemos encontrar uma nova edição: Al-Farabi, *De intellectu*

1 Cf. Tomás de Aquino, Thomae Aquinatis, *Sentencia libri De anima*, Ed. Leonina XLV/1, p. 220* nota 3.

2 Cf. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristoteles De anima libros*, ed. F. St. Crawford, Cambridge (Mass.), 1953, p. 483, 105 e p.420, 31. Ao título cf. também: Clemens Baeumker, al-Farabi, *Über den Ursprung der Wissenschaften. De ortu scientiarum*, ed. Cl. Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Vol. XIX, Heft 3, Münster i. W. (Aschendorff), 1916, p. 5 “risalet” significa “carta”, “epistula”.

3 Al-Farabi, *Alpharabii Vetustissimi Aristotelis Interpretis Opera Omnia*, ed. Guilielmus Camerarius, Paris 1638 (Repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1969). Mas essa edição conte

et intellecto, ed. por Étienne Gilson, em: idem, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant suivi de Louis Massignon: Notes sur le texte original du "De intellectu" d'al-Farabi*, Paris, J. Vrin, 1986 (= Repr. dos *Archives d'Histoire Doctrinale e Littéraire du Moyen Âge* 4 (1929-30) pp. 115-126). Eu me refiro a esse texto.

Com esse tratado, Al-Farabi iniciou uma série de tratados sobre a mesma questão, continuando a iniciativa de Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq Al-Kindi (ca. 800–870 d.C.) em sua *Epistola de intellectu*.⁴ Aliás, em torno de Al-Kindi surgiu o famoso manual da metafísica da Idade Média, o *Liber de causis*.⁵ A mais conhecida obra sobre esse assunto é de Alberto Magno: *De intellectu et intelligibili*, além de Siger de Brabant 1970: *De intellectu*, édition par B. Bazan, Louvain et Paris, 1972.⁶ *Quaestiones in tertium 'De anima', De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, adressé a Tomás de Aquino. Aliás, uma pesquisa filosófica do intelecto é neces-

somente dois textos de al-Farabi: *De scientiis e De intellectu e intellecto*. Para as traduções latinas de alguns outros textos de al-Farabi cf. minha introdução: Al-Farabi, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominikus Gundissalinus*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, hrsg. V. Mathias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora & Andreas Niederberger, Vol. 9, Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag, 2006, pp. 37-46.

4 Al-Kindi, *Die philosophischen Abhandlungen* des Ya'qub ibn Ishaq Al-Kindi, ed. Albino Nagy, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters., Vol. II, Heft 5, Münster i. W., Aschendorff, 1897.

5 Cf. Cristina d'Ancona Costa, Al-Kindi e l'auteur du *Liber de causis*, em: eadem, *Recherches sur le Liber de causis*, Paris, J. Vrin, 1995, pp. 155-194. Recentemente: Carlos Arthur R. de Nascimento, Alberto Magno e o *Livro das Causas*, em: *Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval* Vol. 12 – no1 – Jan/Jun, 2015, Curitiba 2015, pp. 11-20.

6 Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1989, 21992 trad. em Português: A Filosofia Medieval, Loyola, 1998.

sária porque o intelecto não pode fazer parte da pesquisa psicológica, ou seja, *De anima* que é parte da *scientia naturalis* segundo Aristóteles, que trata da natureza e seus princípios. Mas o intelecto é incorporeal e por causa disso não pode ser objeto da ciência física. Isso necessita uma pesquisa sobre o intelecto independente da ciência física, senão o específico do ser humano cairia fora da filosofia. E o que é que Aristóteles fala no 5o capítulo do IIIo livro do seu *De anima* (a distinção do *nous poietikos* (*intellectus agens*) do *nous pathetikos* (*intellectus possibilis*) é só pouca coisa, se tanto este capítulo for autêntico.

A tese de Avicena sobre a unicidade do *intellectus agens* para todos os seres humanos e mais ainda a de Averróis sobre a unicidade do *intellectus possibilis* foram refutadas na obra *De unitate intellectus contra Averroistas* de Tomás de Aquino e nos *Errores philosophorum* de Aegidius Romanus. Suas críticas contra Averróis são as seguintes: (1) Deus não conhece as coisas particulares, porque são infinitas. Por causa disso não pode haver uma providência divina. (2) Independentemente da providência divina, algumas coisas surgem por uma causa interna, ou seja, por determinismo. (3) Há só um único intelecto para todos os homens. (4) O mundo é eterno e finalmente (5) filosofia e teologia se excluem.⁷ Aliás, todas as teses que Egídio está atribuindo a Averróis devem ser consideradas bem criticamente; sobretudo a tese da unicidade do intelecto. Provavelmente Averróis se refere no seu comentário ao *De anima* III, 5 a seu resumo da teoria de Themistius: “Quoniam, quia opinati sumus ex

⁷ Cf. Giles of Rome, *Errores philosophorum*, cap. 4, ed. Josef Koch, trad J. O. Riedel, Milwaukee (Wisc.) 1944, pp. 15-25.

hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus”;⁸ se for essa tese sua própria opinião é duvidosa. E mais ainda, trata-se de um comentário, cuja tarefa é de descobrir a *intentio auctoris*, neste caso a de Aristóteles.⁹

Na última tese crítica de Egídio segundo o qual filosofia e teologia se excluíam reside o grande conflito entre a filosofia árabe e sua recepção na Idade Latina Ocidental e Oriental. Tomás de Aquino conseguiu uma síntese teológica; os intelectuais do mundo árabe não. Eu gostaria de contribuir com alguns itens acerca dessa discussão com uma análise do *De intellectu et intellecto* de Al-Farabi e seu *Kitab isha’ al-‘Ulum li-al-Farabi* (traduzido para latim por Gerardo de Cremona e Dominicus Gundisalvi sob o título: *De scientiis*) traduzido por mim do latim para o alemão com uma extensa introdução e comentários e que culmina na tese de que o verdadeiro sábio, quer dizer, o filósofo (com alusão ao Platão: só os filósofos podem ser reis), é o Imam que conhece as leis religiosas e políticas do mundo pagão e religioso.¹⁰

8 Cf. Averrois Cordubensis, *Commentarium Magnum in Aristoteles De anima libros*, ed. F. St. Crawford, loc. cit, p.406sq.

9 Jakob Hans Josef Schneider, The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, em *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, tome 66, année 1999, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141, p. 129.

10 Al-Farabi, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominikus Gundissalinus*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, hrsg. V. Mathias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora & Andreas Niederberger, Vol. 9, Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag, 2006. Jakob Hans Josef Schneider, Philosophy and Theology in the Islamic Culture. Al-Farabi’s *De scientiis*, em: *Philosophy Study*, vol. 1, number 1, june 2011, Libertyville, Ill., David Publishing Company, U.S.A, 2011, pp. 41-51.

II

O texto do *De intellectu et intellecto* começa de seguinte modo: “(...) nomen intellectus multis modis dicitur”; reminiscência clara ao livro IV, 2 da *Metafísica* de Aristóteles: “τὸ ὄν πολλὰ ἄλλα λέγεται”, *ens multipliciter dicitur*, mas sempre “πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν”, em relação a um uno e a uma única natureza. De igual modo o nome ‘intelecto’ tem vários significados, mas, também em relação a uma única natureza. Al-Farabi vai chamar essa única natureza no final de seu tratado a *intelligentia prima*, quer dizer a *intelligentia* divina.

- (1) Um primeiro modo do significado, ou seja, do uso de linguagem do nome ‘intelecto’ é que o povo comum (*vulgus*), ou seja, as pessoas chamam um homem inteligente e discreto. São os homens equipados de *bonum ingenium*, os sensatos e os fieis, os *literati* e *illiterati*, os profissionais e os laicos que conseguem descobrir o que é bom a agir ou fazer e o que é mal a fazer ou agir. São os homens, então, capazes de discernir entre o bem que tem que ser feito e o mal que tem que ser evitado, ou seja, conforme Aristóteles os prudentes, ou seja, ainda os que são equipados de bom senso que René Descartes na primeira frase do seu *Discours de la méthode* menciona como o melhor partido do mundo e bem antes Bernardo de Chartres no seu *Comentário ao Timeo* de Platão.¹¹

11 Cf. Jakob Hans Josef Schneider, ‘Trivium’, em: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 10, Basel / Darmstadt, Wissens-

- (2) Um segundo modo é o dos “*locutores*” que usam esse nome ‘intelecto’ quando querendo dizer o intelecto exige isso ou refuta isso, quer dizer, isso que é aceitado por todo o mundo como verdadeiro: uma proposição aceita, ou seja, conhecida por todos. Esses *locutores* são os teólogos islâmicos, os *mutakalimum* que Tomás de Aquino segundo o uso de linguagem de Moses Maimonides¹² ou, também de Averróis chama os “*loquentes in lege maurorum*”,¹³ como, por exemplo, o teólogo islâmico al-Ghazzali na sua *Destructio philosophorum* contra que Averróis argumenta na sua *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis*, o *Tahafut al-Tahafut* defendendo a filosofia, sobretudo a de Avicena,¹⁴ por exemplo na questão da eternidade do mundo ou segundo exemplo na questão da tese de Boécio de Dácia que só os filósofos são os verdadeiros sábios do mundo, condenada pelo arcebispo Stefano Tempier no ano de 1277, provindo da primeira frase da *Metafísica* de Aristóteles que todos os homens

chaftliche Buchgesellschaft,, 1998, pp. 1517-1520. Bernhard von Chartres, *The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres*, ed. with introd. by P. E. Dutton, Toronto 1991; René Descartes, *Discours de la méthode*, texte e commentaire par Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 51976 (11925); idem, *Discurso sobre o método*, Tradução de Alan Neil Ditchfield, Petrópolis, Editora Vozes, 2008.

12 Moses Maimonides, *Rabi Mossei Aeyiptij, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, Editio de Augustinus Justinianus, Paris 1520.

13 Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* III, cap. 65 n. 10; De veritate, q. 5, a. 9 ad 4.
14 Averroes, *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis. In the Latin Version of Calo Calonymos*, ed. B. H. Zedler, Milwaukee (Wisc.) 1961; Averroes’ *Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Volumes I and II, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon Van Den Bergh, Cambridge, England, EJW Gibb Memorial Trust, 1954, Repr. 1969.

desejam por natureza ciência ou seja sabedoria;¹⁵ isso quer dizer, que só a filosofia é a perfeição da alma humana. Assim, al-Farabi chama esse modo do uso do nome ‘intelecto’ no seu Tratado *De scientiis*, como o modo da teologia dialética.

15 Boethius de Dacia, *De summo bono*, Opera, vol. 6/2, ed. N. G. Green-Pedersen, (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6/2) Hauniae 1976, 369–377; Boethius of Dacia, *On the supreme good. On the eternity of the world. On dreams*, transl. by John F. Wipple, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto/Leiden 1987. Uma das teses que eram condenadas sendo heresias na condenação famosa do ano de 1277, sob a direção do arcebispo de Paris, Stefan Tempier, é a seguinte: “Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae (Não há nenhum estado mais elevado, mais excelente, nenhuma maneira de vida mais elevada do que se dedicar à filosofia). Ou, outra tese, que representa a mesma autoconfiança dos <viri philosophi>: “Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum” (Somente os filósofos são os verdadeiros sábios do mundo). Cf. *Charitularium Universitatis Parisiensis*, 4 vols., ed. por Heinrich Denifle e E. Chatelain, Paris 1891–1899, Vol. I, n. 473 (40) e (154). Nestas teses foi visto um reflexo das opiniões de Boécio de Dacia; cf. Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris Le 7 mars 1277*, Louvain/Paris 1977, p. 15–20 (Philosophes Médiévaux, 22). Boécio pronuncia-se sobre o filósofo no seu escrito *De summo bono* no seguinte: Aquele, quem dirige todas suas considerações, ações e apetências para o sumo bem, que é seres humanos atingíveis, vive corretamente e justamente, isto é em acordo com a ordem da natureza. É de qualquer modo, em referência a X. Livro da *Ética Nikomachea* de Aristóteles a vida de acordo com a razão, que é o “diviníssimo” dos seres humanos. Ora, somente os filósofos podem entender este soberano bem e realizar sua vida adequadamente. Cf. Jakob Hans Josef Schneider, Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen, em: *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, ed. by Maarten J. F. M. Hoenen, Jakob Hans Josef Schneider und Georg Wieland, Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 63–121, pp. 84–89 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, ed. by Jürgen Miethke, William J. Courtenay und Jeremy Catto, Bd. 6). Mas isto é justamente uma tese de Averroes que apenas pelas ciências especulativas o homem pode alcançar o sumo bem no qual consiste a felicidade. Cf. a discussão desta tese em Jakob Hans Josef Schneider, Al-Farabi, *De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi*, loc. cit., pp. 102–113. Averroes, *Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ De anima*. Arabisch. Lateinisch. Deutsch, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von David Wirmer, Freiburg/Basel/Wien 2008, pp. 9–26 (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 15, hrsg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora e Andreas Niederberger).

- (3) Um terceiro modo do uso do intelecto é aquele que Aristóteles demonstra nos seus *Analíticos posteriores*; o intelecto dos primeiros princípios da demonstração científica permitindo de discernir entre o verdadeiro e o falso, quer dizer a faculdade da alma pela qual o ser humano alcança a certeza das proposições universais, verdadeiras e necessárias. E dessa faculdade provem de que o homem possui o primeiro conhecimento e a primeira certeza das proposições “sem reflexão e consideração”, então, são os primeiros princípios das ciências especulativas. Neste contexto deveria ser mencionado, sobretudo o primeiro princípio da razão, o princípio da não contradição que Aristóteles aborda no IVo livro, capítulo 4 da sua *Metafísica* e para aquele não há uma prova.
- (4) Um quarto modo é aquele que Aristóteles mostra no VIo livro da sua *Ética ao Nichômaco*. Esse intelecto é usado acerca da prudência, ou seja, da razão prática que se refere às todas as coisas criadas pela vontade. A prudência é um modo de saber, ou seja, de conhecer as proposições e julgamentos de que como a gente deve agir; um conhecimento que ninguém pode esquecer ou perder e que o homem adquire por experiências frequentes durante um longo tempo, na realidade a vida inteira. Aliás, Martin Heidegger se agitou na sua aula na Universidade de Friburgo i. B. sobre o *Sofistas* de Platão que Aristóteles chegou aqui ao

fenômeno da consciência moral.¹⁶ Para al-Farabi outra coisa é importante: ele reúne o terceiro e quarto modo do intelecto de seguinte maneira: essas primeiras proposições ou primeiros julgamentos acerca das coisas voluntárias servem como primeiros princípios da razão prática de um homem prudente a fim de que ele pode discernir entre o bem e o mal, ou seja, entre as coisas que devem ser feitas, respectivamente que devem ser evitadas, e desse modo escolhidas ou refutadas ou evitadas pela vontade e conseqüentemente isso que a vontade deve querer ou não querer. Assim, a proporção desses primeiros princípios, isto é, das proposições julgadoras da razão prática (prudência) em relação a algo que pode ser inventado, ou seja, descoberto por este intelecto é igualmente, como a proporção dos primeiros princípios ou primeiras proposições que são ditas no *Livro das demonstrações*, em relação a algo que é deduzido a partir deles. Assim como elas são os princípios dos atos das ciências especulativas, a fim de que seja descoberta por eles, através das ciências especulativas, aquela coisa, cuja natureza se torna somente conhecida e não agida. Igualmente, esses são princípios do homem

16 Aristóteles, *Ética ao Nichômaco*, VI, 5. 1140b28; Martin Heidegger, Platon: Sophistes, em: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 19, ed. I. Schüssler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, p. 56; Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger und die Marburger Theologie, em: Otto Poeggeler (Org.), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln / Berlin, 1969, pp. 169-178; Jakob Hans Josef Schneider, Subjekt und Gewissen, em: Gerhard Krieeger & Hans-Ludwig Ollig (Orgs.), *Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens*, Paderborn, München, Wien Zürich, Ferdinand Schöningh, 2001, pp. 179-203.

prudente e genioso, para que ele possa escolher as coisas voluntárias, aquelas, cuja natureza é para que seja agida. Este intelecto, isto é, a razão prática (prudência) se realiza durante a vida longa de um ser humano enquanto sua prudência inventa coisas, descobre coisas do dever agir, que não podem ser derivadas dos primeiros princípios da razão, mas devem ser acrescentadas aos primeiros princípios através da experiência humana. Nesse sentido, Tomás de Aquino no Tratado da Lei Natural, *Sth.* I-II, q. 94, 2c., nos mostra que as prescrições da lei natural se fazem desse modo para a razão prática, assim como os primeiros princípios da demonstração se fazem para a razão especulativa: ambos são princípios por si conhecidos. Aqui, Tomás não se refere a al-Farabi *expressis verbis*, mas segue igualmente, a interpretação de al-Farabi da prudência, que Aristóteles explica na *Ética ao Nicômaco*, livro VI.¹⁷

- (5) Um quinto modo é sobre aquele que Aristóteles fala no seu *De anima*, sobretudo no IIIo livro, capítulo 5: as poucas palavras dele sobre a distinção do *intellectus agens e possibilis*. O *nous poietikós* é separado (choristós), incapaz de sofrer, ou seja, impassível (apathés), não misturado (amigés), está sempre em ato (enérgeia), imortal (athánaton), incorruptível, eterno (aídion) divergindo-se do *nous pathetikós*, que é passivo, está em potência,

17 Cf. Jakob Hans Josef Schneider, L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi, em: *philosophie et sciences humaines Le portique. Charme et séduction*, número 12, 2e semestre 2003, Strasbourg 2003, pp. 97-118.

engendrado com o mundo corporal, mortal e corruptível. Este modo da palavra ‘intelecto’, al-Farabi divide em quatro modos, a saber, *intellectus in potencia*, *intellectus in effectu*, *intellectus adeptus*, *inteligencia agens*. Conhecer então significa realizar, ou seja, transformar o *intellectus possibilis* da potencia em ato. Acerca disso o *nous* pode tornar-se tudo; ele é no início indeterminado. O conhecimento, quer dizer, seu conteúdo, é a contínua autodeterminação do espírito. Não tenho espaço aqui para uma análise deste quinto modo da palavra ‘intelecto’. Uma análise extensa se encontra na pesquisa mencionada de Étienne Gilson. De alguma importância, porém, deveria ser o exemplo da ‘cera’ relacionado ao intelecto em potência, que al-Farabi aplica para explicar o procedimento do conhecimento humano. Aliás, esse exemplo desempenha um papel importante na IIª *Meditatio* de René Descartes; e igualmente a metáfora do *lumen naturale* que é o princípio ativo da razão humana e que provem de fora dela, segundo Aristóteles *enthýraten*, representado pelo *intellectus adeptus*, ou seja, *acquisitus*.

- (6) Um sexto modo é que Aristóteles usa na sua *Metafísica*, sobretudo no livro XII quando falando sobre o espírito divino como *nóesis nóeseos*, o pensar em si mesmo. Talvez Deus seja o primeiro egoísta clássico que só pensa em si mesmo; mas ele move o mundo – segundo Aristóteles – *hos erómenon*, como um amado, quer dizer como o fim e a finalidade de todo o mo-

vimento do mundo, sobretudo o do ser humano e seus desejos finais. Al-Farabi chama esse modo do nome ‘intelecto’ inteligência agente, ou seja, *intelligentia prima*, o *lumen naturale*, o princípio da perfeição das perfeições, o último fim que o ser humano pode alcançar pelas ciências especulativas, ou seja, pela filosofia. A existência dessas *intelligentia prima*, ou seja, *divina* já foi aprovada no Livro III, 5 do *De anima* de Aristóteles, pois é o princípio ativo de nosso conhecimento representado em nos pelo *lumen naturale*, ou seja, *intellectus adeptus* e pelo qual nosso *intellectus possibilis* é capaz de conhecer algo como tal algo. Dessa forma nosso intellecto torna-se tudo.

III

Obviamente a reflexão de al-Farabi sobre o uso de linguagem e significado do nome ‘intelecto’ começa em baixo para cima, a partir do *bom senso* dos homens sensatos até a *intelligentia prima*, ou seja, *divina*.

Assim, Tomás de Aquino cita al-Farabi apenas uma vez em *In IV Sent.*, d. 49, q.2, a. 1c.: “*intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut alfarabius in fine suae ethicae: quamvis contrarium dixerit in lib. De intellectu, ut commentator refert in III De anima.*” (o nosso intelecto possível nunca pode conseguir entender as substâncias separadas, assim como al-Farabi disse no final de sua *Ética*: porém, o contrário, ele disse, no livro *De intellectu*,

como Averróis se refere no seu comentário ao livro III do *De anima*).

Ibn Tufail em seu romance *Hayy Ben Yaqdhhan*,¹⁸ critica a opinião de al-Farabi na obra *Cité idéal*,¹⁹ que as almas viciosas se tornariam após a morte, nada, pois somente as almas virtuosas alcançam a imortalidade. Mas ao contrário, al-Farabi acredita em seu livro, *Religião Ideal*, que as almas viciosas, após a morte, estão fadadas a um sofrimento eterno, e em seu comentário à *Ética* de Aristóteles, defende a opinião de que o ser humano encontra sua felicidade apenas neste mundo; e tudo o que podemos imaginar ou dizer além disso, são apenas murmúrios.

Trata-se da imortalidade da alma e do conhecimento do Bem Supremo. Ibn Tufail, critica al-Farabi que é célebre, sobretudo pelos trabalhos acerca da lógica, mas neste contexto, ele faz contradições e inconseqüências. A verdadeira felicidade e a perfeição da alma são alcançadas pelas “ciências especulativas”. Mas justamente aquele que se dedica a essas ciências, se separa, por esse motivo, do ignorante, bem como do piedoso.

Nesse sentido, quem sabe tudo do Bem Supremo, não pode alcançar o Bem por este conhecimento. Ele está fadado a um sofrimento eterno; e aquele que não sabe nada do Bem, isto é, o ignorante, justamente porque este Bem pode ser alcançado pela filosofia está fadado a nada. Desse

18 Ibn-Tufail, *Hayy Bem Yakdhan*, *I Roman philosophique d'ibn Thofail*, trad. Francês, ed. Par Leon Gauthier, Paris 1983; al-Farabi, *On the Perfect State*, tradition by Richard Walzer, Oxford 1985. Cf. para o seguinte parágrafo minha introdução ao Al-Farabi, *Über die Wissenschaften. De scientiis*, loc. cit., pp. 15-16 e pp. 102-113.

19 Al-Farabi, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, introd. E not par Tahani Sabri (Études Musulmanes XXXI), Paris 1990.

modo, Averróis repete a posição de al-Farabi, isto é, o ser humano não pode alcançar outra perfeição somente pelas ciências especulativas. Mas apesar disso, ele não se torna uma substância separada por esse conhecimento das estruturas comuns; mas ele deveria se tornar uma substância separada se for verdade que o ser humano pode alcançar o Bem Supremo, apenas pelas ciências especulativas.

Em outras palavras: Tomás de Aquino em seu *Comentário as Sentenças*, esclarece a relação entre piedade e ciências profanas. Por outro lado, o ser humano não poderia alcançar o conhecimento das substâncias separadas, como se vê no *Comentário à Ética*, aqui se relaciona a *De scientiis* de al-Farabi. No entanto, esse conhecimento é requisito para o ser humano, uma que vez que ele participasse da felicidade, conforme conferimos em al-Farabi, *De intellectu*.

A teologia (isso parece ser um motivo por esse desequilíbrio) em relação a al-Farabi não é ainda desenvolvida enquanto uma ciência. Assim, al-Farabi coloca a filosofia acima da teologia, como o faz igualmente, Averróis. Isso é bem claro na obra *Virtuous Religion*:²⁰ “A Lei Divina (sari’ah), a Religião (millah), e a Fé (din), se tornaram sinônimos. Opiniões religiosas são similitudes indemonstradas (mitalat) das opiniões demonstradas cientificamente. Dessa forma, elas são subordinadas, à filosofia teórica”.

20 Muhsin Mahdi, The >Editio Princeps< of Farabi’s >Compendium Legum Platonis<, em: *Journal of Near Eastern Studies* 20 (1961) pp. 1-24, p.8: “Divine Law (sari’ah), Religion (millah), and Faith (din) become synonymos’. Religious opinions are undemonstrated>similitudes< (mitalat) of scientifically demonstrated opinions. They are thus >subordinate to (that) theoretical philosophy<”.

Em seu pequeno Tratado *De scientiis* que termina com a *scientia civile et scientia leges et scientia elocutiones* al-Farabi disse:²¹ “Existe um grupo de teólogos dialéticos que são da opinião que eles poderiam defender religiões por argumentar que opiniões religiosas e todos seus postulados não são suscetíveis de examinação por opiniões humanas, deliberação, ou intelectos, porque eles são superiores a estes na classificação, pois eles são recebidos através da revelação divina, e porque eles compreendem mistérios divinos que intelectos humanos são fracos demais para compreender ou abordagem.” Por esse motivo da fraqueza do intelecto humano al-Farabi diz em seu *The Political Regime* ou *Principles of Being*:²² “A maioria dos homens, ou seja pela sua natureza ou seja pelo hábito, são incapazes de compreender e conhecer essas coisas (princípios dos seres, suas fileiras de ordem, a felicidade, e a regência das cidades virtuosas); estes são os homens para os quais se deve representar a maneira pela qual os princípios dos seres, suas fileiras de ordem, o Intelecto Ativo, e a suprema soberania, existem através de coisas que são imitações de-los.”

21 Citado segundo a tradução do texto árabe por Fauzi M. Najjar, *The Enumeration of the Sciences*, em: *Medieval Political Philosophy. A Sourcebook*, ed. by Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, New York 1972, 71991, p. 28: “There is a group of dialectical theologians who are of the opinion that they should defend religions by arguing that religious opinions and all their postulates are not susceptible of examination by human opinions, deliberation, or intellects, because they are superior to these in rank since they are received through divine revelation, and because they comprise divine mysteries that human intellects are too weak to comprehend or approach”.

22 Tradução por Fauzi M Najjar, em: *Medieval Political Philosophy*, loc. cit., p.40: “Most men, either by nature or by habit, are unable to comprehend and cognize those things (principles of the beings, their ranks of order, happiness, and the rulership of the virtuous cities); these are the men for whom one ought to represent the manner in which the principles of the beings, their ranks of order, the Active Intellect, and the supreme rulership, exist through things that are imitations of them.”

Então, a maioria dos seres humanos necessita de ser governado por uma instância que pode ensinar o que são os princípios do ser, a hierarquia da ordem, o intelecto agente, etc., em uma palavra: o fim último do homem, a felicidade que al-Farabi relaciona a uma concepção de homem perfeito, ou sutil.

À modo de conclusão, Tomás de Aquino colaborou com um ponto decisivo: a razão humana é na maioria tão fraca, que não pode compreender as coisas acima mencionadas, e por esse motivo, o homem necessita de uma orientação e governo; assim a teoria do *De scientiis*. Por outro lado, segundo Platão o verdadeiro companheiro do ser humano é o filósofo e o filósofo deveria ser rei; isso é a concepção do *De intellectu*. Esta concepção, por causa da fraqueza da razão humana, é substancializada e individualizada na concepção do *homo perfectus et subtilis* que é personificado na personagem do Imam que conhece as leis religiosas e políticas do mundo pagã e religioso.

Referências Bibliográficas

AL-FARABI, Alfarabii Vetustissimi Aristotelis Interpretis Opera Omnia, ed. Guilielmus Camerarius, Paris 1638 (Repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1969)

AL-FARABI, De intellectu et intellecto, ed. por Étienne Gilson, em: idem, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant suivi

de Louis Massignon: Notes sur le texte original du “De intellectu” d’al-Farabi, Paris, J. Vrin, 1986 (= Repr. dos Archives d’Histoire Doctrinale e Littéraire du Moyen Âge 4 (1929-30) pp. 115-126)

AL-FARABI, De scientiis secundum versionem Dominici Gundisalvi. Über die Wissenschaften. Die Version des Dominikus Gundissalinus, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Jakob Hans Josef Schneider, Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, hrsg. V. Mathias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora & Andreas Niederberger, Vol. 9, Freiburg/Basel/Wien, Herder Verlag, 2006

AL-FARABI, Über den Ursprung der Wissenschaften. De ortu scientiarum, ed. Cl. Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Vol. XIX, Heft 3, Münster i. W. (Aschendorff), 1916

AL-FARABI, The Enumeration of the Sciences, trad. por Fauzi M. Najjar, em: Medieval Political Philosophy. A Sourcebook, ed. by Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, New York 1972, 71991, pp. 22-30

AL-FARABI, On the Perfect State, tradition by Richard Walzer, Oxford 1985

AL-FARABI, The Political Regime ou Principles of Being, tradução por Fauzi M Naijar, (Hyderabad Text: al-Siyasat al-madaniyyah, 1346) em: Medieval Political Philosophy. A Sourcebook, ed. by Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, New York 1972, 71991, pp. 31-57

AL-FARABI, Traité des opinions des habitants de la cité idéale, introd. E not par Tahani Sabri (Études Musulmanes XXXI), Paris 1990

AL-KINDI, Die philosophischen Abhandlungen des Ya‘qub ibn Ishaq Al-Kindi, ed. Albino Nagy, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters., Vol. II, Heft 5, Münster i. W., Aschendorff, 1897

AVERROES, Destructio Destructionum philosophiae Algazelis. In the Latin Version of Calo Calonymos, ed. B. H. Zedler, Milwaukee (Wisc.) 1961

AVERROES‘ Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Volumes I and II, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon Van Den Bergh, Cambridge, England, EJW Gibb Memorial Trust, 1954, Repr. 1969

AVERROIS Cordubensis, Commentarium Magnum in Aristoteles De anima libros, ed. F. St. Crawford, Cambridge (Mass.), 1953

AVERROES, Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles‘ De anima. Arabisch. Lateinisch. Deutsch, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von David Wirmer, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, Bd. 15, hrsg. v. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora e Andreas Niederberger), Freiburg/Basel/Wien 2008, pp. 9–26

Bernhard von Chartres, The Glosae super Platonem of Bernard of Chartres, ed. with introd. by P. E. Dutton, Toronto 1991

Boethius de Dacia, De summo bono, Opera, vol. 6/2, ed. N. G. Green-Pedersen, (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 6/2) Havniae 1976, 369–377

Boethius of Dacia, On the supreme good. On the eternity of the world. On dreams, transl. by John F. Wipple, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto/Leiden 1987

Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 vols., ed. por Heinrich Denifle e E. Chatelain, Paris 1891–1899

D’ANCONA COSTA, Cristina, Al-Kindi e l’auteur du Liber de causis, em: eadem, Recherches sur le Liber de causis, Paris, J. Vrin, 1995, pp. 155-194

DAVIDSON, Herbert A. Alfarabi, Avicenna, Averroes On Intellect, Cambridge Mass. 1987.

DE LIBERA, Alain, La philosophie médiévale, Paris 1989, 21992 trad. em Português: A Filosofia Medieval, Loyola, 1998

DE NASCIMENTO, Carlos Arthur R., Alberto Magno e o Livro das Causas, em: Scintilla. Revista de Filosofia e Mística Medieval Vol. 12 – no1 – Jan/Jun, 2015, Curitiba 2015, pp. 11-20

DESCARTES, René, Discours de la méthode, texte e commentaire par Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 51976 (11925); idem, Discurso sobre o método, Tradução de Alan Neil Ditchfield, Petrópolis, Editora Vozes, 2008

Giles of Rome, Errores philosophorum, cap. 4, ed. Josef Koch, trad J. O. Riedel, Milwaukee (Wisc.) 1944

HEIDEGGER, Martin, Platon: Sophistes, em: Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 19, ed. I. Schüssler, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992

HISSETTE, Roland, Enquête sur lês 219 articles condamnés à Paris Le 7 mars 1277, Louvain/Paris 1977, (Philosophes Médiévaux, 22)

Ibn-Tufail, Hayy Bem Yakdhan, I Roman philosophique d'ibn Thofail, trad. Francês, ed. Par Leon Gauthier, Paris 1983

MAHDI, Muhsin, The >Editio Princeps< of Farabi's >Compendium Legum Platonis<, em: Journal of Near Eastern Studies 20 (1961) pp. 1-24

MOSES MAIMONIDES, Rabi Mossei Aeyiptij, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, Editio de Augustinus Justinianus, Paris 1520

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Wissenschaftseinteilung und institutionelle Folgen, em: Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages, ed. by Maarten J. F. M. Hoenen, Jakob Hans Josef Schneider und Georg Wieland, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, ed. by Jürgen Miethke, William J. Courtenay und Jeremy Catto, Bd. 6), Leiden/New York/Köln, E. J. Brill, 1995, pp. 63-121, pp. 84-89

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, 'Trivium', em: Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 10, Basel / Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,, 1998, pp. 1517-1520

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, The Eternity of the World. Thomas Aquinas and Boethius of Dacia, em Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, tome 66, année 1999, Paris, J. Vrin, 1999, pp. 121-141

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Subjekt und Gewissen, em: Gerhard Krieeger & Hans-Ludwig Ollig (Orgs.), Fluchtpunkt Subjekt. Facetten und Chancen des Subjektgedankens, Paderborn, München, Wien Zürich, Ferdinand Schöningh, 2001, pp. 179-203

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, L'unité de la raison humaine selon Thomas d'Aquin et Al-Farabi, em: philosophie et sciences humaines Le portique. Charme et séduction, numéro 12, 2e semestre 2003, Strasbourg 2003, pp. 97-118

SCHNEIDER, Jakob Hans Josef, Philosophy and Theology in the Islamic Culture. Al-Farabi's De scientiis, em: Philosophy Study, vol. 1, number 1, june 2011, Libertyville, Ill., David Publishing Company, U.S.A, 2011, pp. 41-51

TOMÁS DE AQUINO, Thomae Aquinatis, Opera Omnia, veja: www.corpusthomisticum