

MIGUEL ATTIE FILHO

MARCAS
E PENSAMENTOS

—

Notas a uma
História do Pensamento da Terra

—



2016

Copyright by Miguel Attie Filho

Toda propriedade intelectual é protegida pela legislação vigente de Direitos Autorais, Lei 9.610 de 19 de fevereiro de 1998, Código Civil e Lei da Criminalidade. Nenhuma parte desta obra pode ser utilizada ou reproduzida sob qualquer meio ou forma, seja mecânico, eletrônico, fotocópia, gravação, etc., nem apropriada ou estocada em sistema de bancos de dados sem a expressa autorização do autor.

Depósito legal Lei nº 10.994 de 14/12/2004 e 12.192 de 14/01/2010
MINISTÉRIO DA CULTURA
Fundação Biblioteca Nacional
Rio de Janeiro - Brasil

Texto fixado conforme as regras do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (Decreto Legislativo nº 54, de 1995)
1ª edição 2016

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
(CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Attie Filho, Miguel

Marcas e pensamentos : notas a uma história do pensamento da Terra / Miguel Attie Filho. -
1. ed -- São Paulo : Ed. do Autor, 2016.

ISBN 978-85-917387-6-2

1. Antropologia Filosófica - História
2. Pensamento 3. Teoria do conhecimento I. Título.

14-12665

CDD-128

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia filosófica 128

Todos os direitos reservados

ATTIE PRODUÇÕES LTDA
2016

Impresso no Brasil

ergo sum / penso logo existo, a partir da qual o filósofo francês baseou seu próprio sistema de ideias. Outro precedente na cadeia cronológica da história do pensamento da Terra seria o de que Ibn Sīnā (Avicena), no século XI, em seu *Livro da alma*, também tratou o tema em uma passagem conhecida como a “a alegoria do homem voador”. O livro de Avicena estava disponível em latim no mesmo período em que Descartes lia Agostinho.

O Universo que se pensa

Com Agostinho de Hipona, a tradição latina manteve-se estável por muitos séculos na Europa, até a chegada do *corpus* árabe-greco de filosofia no século XII e.c., cuja escolástica foi um retrato dos novos ventos do pensamento que sopraram entre os europeus naquele período, notadamente, com Tomás de Aquino, Duns Scot e Roger Bacon, entre outros. Quando fazem essa passagem, os manuais de filosofia apresentam muitas lacunas durante o período de quase oitocentos anos entre Agostinho e Tomás de Aquino. É comum, assim, que, no período que se costuma denominar “história da filosofia medieval”, se passe diretamente de um a outro, isto é, de Agostinho a Tomás, sem a percepção de que os oito séculos entre eles correspondem ao período mais frutífero da filosofia em língua siríaca, em língua árabe, em hebraico e em persa,

cujas obras foram, em muito, responsáveis pela mudança ocorrida a partir do século XII. Precisei estudar com atenção o período entre os mesmos séculos IV e XII e.c. não do ponto de vista da tradição latina, mas da tradição grega. Pensadores do cristianismo de língua grega, no início do período, estiveram mais vinculados ao Império Bizantino, cujos territórios dominados incluíam o Egito e parte do Oriente Médio. Assim, principalmente na Síria e no Egito – terras até o século VII e.c. dominadas pelo império bizantino – a tradição de leitura de textos gregos continuou, tendo sido pensadores cristãos que traduziram boa parte das obras de filosofia da língua grega para a língua árabe – notadamente na *Casa da sabedoria*, em Bagdá, a partir do século VIII e.c. – algumas vezes por meio do siríaco, proporcionando uma produção considerável de obras de filosofia e ciências por mais de quatrocentos anos.

A entrada da filosofia no mundo árabe não se fez sob a perspectiva teológica, mas em continuidade com a tradição filosófica peripatética e platônica do mundo antigo. No mundo árabe, desde o início, houve dois grupos e duas tendências: o dos filósofos e dos teólogos. A questão do *pensamento* entre os filósofos árabes foi fundamental, na medida em que eles procuraram aliar as instâncias metafísica, cósmica e humana, em uma tríade de uma única realidade, nomeada ora por *verdadeiramente um* (Al-Kindī

século IX), ora por *primordialmente existente* (Al-Fārābī século X) ora por *existencialmente necessário* (Ibn Sīnā – Avicena, século XI). As fontes das ideias árabes na filosofia foram, acima de tudo, os textos de Aristóteles e toda a problemática neles envolvida, as quais procurei seguir até agora. De toda maneira, no início – antes do período das críticas de Ibn Rušd (Averróis, século XII) a Ibn Sīnā e a Al-Fārābī – os árabes procuraram criar um sistema sintético e unívoco que contivesse, de maneira articulada, os princípios da filosofia de Platão e de Aristóteles. O próprio Al-Fārābī escreveu um livro com esse propósito específico, denominado *A concordância entre dois sistemas: do sábio Aristóteles e do divino Platão*. Mas, além disso, mais do que ler os textos gregos em certa chave de aproximação plotiniana, os pensadores árabes tiveram, também, outras fontes de reflexão, notadamente originárias da tradição de pensamento indo-persa. Essa é uma das razões pelas quais a filosofia árabe – a *falsafa* – dificilmente é bem compreendida apenas se for considerado o pensamento a partir da tradição grega.

De toda maneira, quanto à questão do *pensamento*, no que diz respeito às fontes gregas, os árabes conheciam bem as passagens de Aristóteles e as de Platão que citei anteriormente. Traduções da *Filosofia primeira* e do *Sobre a alma* de Aristóteles, da *República* e do *Timeu* de Platão, assim como a paráfrase

plotiniana *Teologia de Aristóteles* foram elementos que se combinaram – ao menos no período de Al-Fārābī e de Ibn Sīnā – não em reflexões ilimitadas sobre as coisas, mas em sistemas, simultaneamente, de amplo alcance e de caráter sintético. Vale lembrar que o termo grego *nous*, amplamente utilizado nas questões do *pensamento* – como já indiquei, traduzido em língua portuguesa ora por *inteligência*, ora por *pensamento* ou *espírito* – foi traduzido ao árabe pelo termo عقل/‘*aql* o qual, em língua portuguesa, entendo que seja mais bem traduzido por *inteligência* – quando se refere ao sentido genérico ou às inteligências cósmicas – ou por *intelecto* – quando se refere especificamente à faculdade humana de entender. É seguindo, pois, ocorrências do termo عقل/‘*aql*, a partir do binômio *inteligência-intelecto* na filosofia árabe que tenho notícias da continuidade das reflexões a respeito do *pensamento*.

Em meio à miríade de textos de filosofia e ciências produzidos em língua árabe no período clássico (sécs. IX a XIV e.c.), quero me fixar somente em algumas passagens de Al-Fārābī que espelham, um pouco, a continuidade a que me refiro sobre as reflexões do *pensamento*. Na medida em que Al-Fārābī é tributário de toda a discussão anterior, encontra-se em suas reflexões elementos diversos, os quais incluem a busca do *princípio* (*arché*) dos pré-socráticos, da *inteligência* (*nous*) de Anaxágoras, do mundo das ideias e do

demiurgo de Platão, do primeiro motor imóvel e do pensamento de pensamento de Aristóteles, do uno de Plotino, dos intelectos de Alexandre de Afrodisia entre outros. Recolho, assim, um dos exemplares dessa aproximação entre gregos e árabes, encontrado nos primeiros capítulos – que tratam de metafísica e de cosmologia – da obra *A cidade excelente* de Al-Fārābī. Procurando unificar múltiplos do pensar, em sua visão, o mais profundo da realidade é denominado *primordialmente existente*, a realidade em si mesma, o fundamento e a causa da constituição de todo o Universo. Tal realidade, para Al-Fārābī é, antes, e depois de tudo, pura *inteligência* (*‘aql*). Vejamos a passagem na qual Al-Fārābī fala sobre o princípio (*arché*) de todas as coisas:

ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له
بوجه من الوجوه، فإنه
بجوهره عقل بالفعل. لأن
المانع للصورة أن تكون عقلا
وأن تعقل بالفعل، هو المادة
التي فيها يوجد الشيء. فمتى
كان الشيء في وجوده غير

Agora, dado que ele [o princípio] não é matéria nem possui matéria de maneira alguma, então, pela sua substância ele é *inteligência* (*‘aql*) em ato. Pois, aquilo que a forma possui, que a impede tanto de ser *inteligência* (*‘aql*) como de *inteligir* em ato, é [justamente] a matéria na qual a coisa existe. Ora, quando a coisa, em sua existência, não

محتاج إلى مادة، كان ذلك
الشيء بجوهره عقلا بالفعل:
وتلك حال الأول. فهو إذن
عقل بالفعل.

tem necessidade de matéria,
então, tal coisa é – pela sua
substância – *inteligência*
(‘*aql*) em ato. Eis aí o caso do
primeiro. Ele é, portanto, uma
inteligência (‘*aql*) em ato³⁸.

O encadeamento argumentativo de Al-Fārābī para chegar à afirmação de que o primordialmente existente é uma inteligência, poderia seguir as seguintes etapas: i) os existentes existem; ii) o fundamento de suas existências se deve a algo que não deixa de existir, pois, ainda que os existentes deixem de existir em suas particularidades, a existência, enquanto tal, em si, perdura; iii) isso que, na existência, não cessa de existir é, pois, o *primordialmente existente*; iv) por ser fundamento de fundamento, o *primordialmente existente*, em sua existência é uno e indivisível, tanto pela definição como pelos outros modos de divisão; v) logo, o *primordialmente existente* não pode ser corpo nem completamente matéria; vi) se o que primordialmente existe está além das propriedades dos corpos, então, necessariamente, é inteligência, pura inteligência, em ato completo. A afirmação de que o que primordialmente existe é uno e *inteligência*, necessariamente, faz com que Al-Fārābī deduza que a *inteligência* é, necessariamente, consciência. Vejamos:

وكذلك لا يحتاج في أن يكون
عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل إلى
ذات يعقلها ويستقيدها من
خارج، بل يكون عقلا وعاقلا
بأن يعقل ذاته. فإن الذات
التي تعقل هي التي تُعقل،
فهو عقل من جهة ما هو
معقول؛ فإنه عقل وإنه معقول
وإنه عاقل. هي كلها ذات
واحدة وجوهر واحد غير
منقسم.

Da mesma maneira, para ser *inteligência* ('*aql*) em ato e inteligente em ato, ele [o *primordialmente existente*] não necessita de [outra] essência exterior que fosse por ele inteligida e adquirida, antes ele [mesmo] é *inteligência* ('*aql*) e inteligente em ato ao inteligir sua [própria] essência. Ora, se a essência que entende é aquela [mesma] que é inteligida, então, ele é *inteligência* ('*aql*), na medida em que é inteligível. Logo, ele é *inteligência* ('*aql*), é *inteligido* (*ma'aqūl*) e é *inteligente* (*āqila*). Isso tudo é uma única essência, uma única substância, indivisível³⁹.

A tríade, assim, estabelecida – *inteligência*, *inteligido* e *inteligente* resume o movimento da consciência de si. O *primordialmente existente*, para Al-Fārābī, como que se dobrando sobre si mesmo, é pura consciência. Nesse caso, o movimento de intelecção, o qual inclui, necessariamente, a existência de algo que seja inteligido, não tem impedimento lógico algum que descartasse que o inteligido não fosse o mesmo que

efetua a intelecção. O movimento, pois, é irremediável: a inteligência entende o inteligido e nada impede que isso tudo não seja o mesmo e um só. A partir dessa afirmação – e da conclusão do principal atributo do *primordialmente existente* – os demais atributos seguem uma cadeia lógica de deduções tiradas por Al-Fārābī. Se for aceito que o fundamento da realidade, o *primordialmente existente*, seria inteligência, então, necessariamente, ele seria não só consciência, mas, também, sabedoria, ciência, bem, verdade, amor e outros atributos que o levariam, enfim, a fluir – não externamente como o uno plotiniano, mas para dentro de si mesmo – no Universo conhecido, múltiplo de coisas constituídas, em parte, de matéria e forma.

Assim, constituídos todos os existentes a partir do *primordialmente existente*, os humanos estariam colocados entre dois mundos, na medida em que experimentam o material por meio de seus corpos e o imaterial por meio de seu intelecto. Nesse quadro em que o termo *inteligência* é a via por meio da qual sigo a discussão sobre o *pensamento*, identifico que, para Al-Fārābī tal instância é algo inerente aos humanos, um tipo de movimento natural, a partir de sua própria constituição como espécie. Diz ele:

فعندما تحصل هذه المعقولات	Assim, tão logo o humano
	tenha para si aqueles
للإنسان يحدث له بالطبع	inteligíveis [primeiros]
	realizados, então,

تأمل، وروية وذكر، وتشوق إلى
الاستنباط. | naturalmente lhe ocorre
meditação, reflexão, memória
e um desejo para a dedução⁴⁰.

Entretanto, esses movimentos que ocorreriam na suposta interioridade humana não seriam um tipo de perfeição última dos humanos, mas somente um início de aperfeiçoamento. Ou seja, a partir desses primeiros movimentos naturais de meditar, refletir, cogitar, enfim, *pensar*, os humanos deveriam criar um segundo estágio de movimento, este sim, deliberado, empurrado pela vontade e pelo desejo de saber.

وحصول المعقولات الأولى
للإنسان هو استكماله الأول.
وهذه المعقولات إنما جعلت له
ليستعملها في أن يصير إلى
استكماله الأخير. وذلك هو
السعادة. وهي أن تصير نفس
الإنسان من الكمال في الوجود
إلى حيث لا تحتاج في قوامها
إلى مادة، وذلك أن تصير في
جملة الأشياء البريئة عن | A realização dos inteligíveis
primeiros é, para o humano,
assim, seu primeiro
aperfeiçoamento. Todavia,
esses inteligíveis somente
foram [aí] colocados para que
[o humano] sirva-se deles em
vista de alcançar seu
aperfeiçoamento último⁴¹. Ora,
isso é a felicidade, ou seja – no
que tange à perfeição da
existência – que a alma do
humano se torne tal como
aquilo que, em sua estrutura,
não necessita de matéria, vindo

الأجسام، وفي جملة الجواهر
المفارقة للمواد، وأن تبقى على
تلك الحال دائما أبدا. إلا أن
رتبتها تكون دون رتبة العقل
الفعال.

a se reunir às coisas isentas de
corpos, e vindo a se reunir às
substâncias separadas da
matéria, permanecendo nesse
estado para sempre, ainda que
seu grau seja inferior ao grau da
inteligência (‘*aql*) ativa⁴².

A alusão ao primeiro e ao último aperfeiçoamento tem, em seu trajeto, a participação humana como parte da feitura de seu próprio destino. Os inteligíveis primeiros seriam, por assim dizer, um ferramental básico de sobrevivência, por meio do qual o humano poderia seguir em sua existência enquanto seu corpo durar e não perecer. Agora, partindo desse ferramental básico, o propósito da vida e da existência seria, para Al-Fārābī, evoluir para a aquisição de novos inteligíveis e para a realização de ações elevadas e nobres. Em suma, seria destino do humano buscar a verdade pela razão e o bem pela ação. Essas duas direções desafiadoras, se bem realizadas, tornariam o existente humano semelhante às *inteligências* (‘*uqūl*) cósmicas. Se, em princípio, toda estrutura humana estaria apoiada na matéria, o aperfeiçoamento constante de seu *intelecto* (‘*aql*) elevaria a alma pouco a pouco, acostumando-a a operar em níveis de mais altitude de entendimento, não tendo tanta necessidade das demandas vindas somente da matéria. O humano, assim, pelo

pensamento dirigido à intelecção alteraria sua estrutura material, sustentando-se, também, no imaterial, inteligível e, nisso, estaria a possibilidade real de os humanos tornarem-se semelhantes às *inteligências* (*‘uqūl*) puras. Isso tudo, ainda que não os fizesse ultrapassar o grau dessas inteligências seria, pois, o máximo que poderiam alcançar. Tal estado de consciência de si e de busca pela aquisição da excelência da intelecção seriam, para Al-Fārābī, o que se designa pelo nome de felicidade.

Esse esquema de origem e retorno da alma humana entabulado por Al-Fārābī foi, geralmente, seguido por muitos autores posteriores, notadamente por Ibn Sīnā, mas, em parte, criticado por Ibn Rušd. No interior da filosofia árabe, portanto, a questão do *pensamento* foi um dos principais pilares, sobre o qual as escolas e os autores se dividiram. Seguindo com a questão do *intelecto* (*‘aql*) e das *inteligências* (*‘uqūl*) cósmicas, a geografia do Universo, incluindo em si mesmo tais inteligências – em alguns casos, sendo ele próprio a inteligência suprema, identificado com Deus – comandou o debate sobre o *pensamento* na filosofia árabe e durou, pelo menos, quatrocentos anos no mundo muçulmano, até ser transferido, em parte, para a Europa, a partir das traduções para o latim, iniciadas no século XII, das obras árabes e gregas sobre filosofia e ciências.