

**MIGUEL ATTIE FILHO**

فلسفة

**FALSAFA**

**A Filosofia entre os Árabes**

**São Paulo  
2001**

## 1 – ALGUNS INTRÓITOS

### 1.1 A importância do estudo da *falsafa*.

Mesmo que não pretendessemos contar a História da Filosofia ocidental em algumas páginas, mas procurássemos apenas traçar uma linha mínima que ligasse as principais etapas da História da Filosofia, seria natural que tivéssemos em mente que, de algum modo, o mais atual pensamento do mais jovem filósofo do nosso planeta teria alguma relação com o mais antigo pensamento do mais antigo filósofo da História da Humanidade; fosse essa relação, uma relação de proximidade e concordância ou fosse de afastamento e divergência. É justamente por admitirmos que tal relação é inerente às diversas manifestações filosóficas que podemos justificar o porquê damos a isso o nome de “História da Filosofia” e, também, o porquê do interesse em pesquisá-la.

Ao nos habituarmos em estabelecer um diálogo com a filosofia é comum estarem presentes em nossas reflexões filósofos como Aristóteles, Platão, Heráclito, e grande parte dos filósofos da antiga Grécia. Além desses, por vezes fazemos figurar pensadores do Ocidente medieval latino como Agostinho, Rogério Bacon e Tomás de Aquino. A estes, não raro, podemos acrescentar igualmente os nomes de alguns modernos como Hegel, Kant, Nietzsche, Descartes e outros. Mesmo sabendo que tais pensadores possuem extremas diferenças filosóficas entre si, não nos sentimos cometendo nenhuma contradição em reuni-los, pois sabemos que todos são tributários dos argumentos da razão – propósito da filosofia – para superar os desafios particulares que se-lhes apresentaram em cada época. Se isso nos é natural, não devemos ter, pois, a menor hesitação em trazer às nossas reflexões, por exemplo, os nomes de Al-Kindī, Ibn Sīnā, Al-Fārābī e Ibn Rušd que são os nomes mais representativos da *falsafa*, tendo sido a justo título conhecidos também como os “filósofos árabes helenizados”.

Nascidos no período medieval em terras dominadas pelo *Islām*, entre os sécs. VIII e XII d. C./ II e VI H., esses pensadores foram denominados, em árabe, pelo termo “*falāsifa*”<sup>1</sup>, isto é, “filósofos” em vista de sua arte: a “*falsafa*”, isto é, a “filosofia”. Em suas obras, justifica-se tal denominação em virtude de haver traços profundos e marcantes de grande parte da tradição da filosofia e da ciência antiga dos

---

<sup>1</sup> No singular, *failasūf* (filósofo).

gregos. O fato de tais pensadores estarem inseridos numa cultura mais distante da nossa, talvez nos desse a falsa impressão de que o mundo árabe e o mundo islâmico pouco teriam a acrescentar às nossas discussões histórico-filosóficas em vistas da formação do nosso pensamento ocidental. Porém, ao se entrar em contato com as obras dos *falāsifa* pode-se verificar que eles adotaram os princípios da filosofia através das demonstrações lógicas, estabelecidos principalmente por Aristóteles para superar os desafios impostos pelas mais variadas questões que se-lhes apresentaram. Assim, é natural que eles figurem juntamente com os grandes nomes da História da Filosofia. Curiosamente, em muitos aspectos, a sua importância se deu mais em vista do impacto causado na História da Filosofia do Ocidente do que na do próprio Oriente. De todo modo, a *falsafa* é um dos elos mais esclarecedores para a compreensão dos caminhos da filosofia no período medieval visto que se deu no mesmo período em que o Ocidente esteve sob a denominação (às vezes injusta) de Idade das Trevas.

Uma das coisas que mais chama a atenção ao atento estudante de filosofia é que, não raras vezes, os manuais de História da Filosofia – ao tratarem do período medieval – passam de Agostinho (séc. IV d. C.) a Tomás de Aquino (séc. XIII d.C.) sem dar a devida atenção ao que ocorreu nesse ínterim, o que indiretamente acaba reforçando que, nesse período, o conhecimento científico e filosófico teriam ficado estagnados. Tal julgamento não pode se aplicar ao lado oriental medieval, pois neste, o que se viu, permite considerá-lo como um dos períodos mais luminosos da História: grandes avanços foram realizados em praticamente todas as áreas do conhecimento e, de modo particular, na filosofia.

## **1.2 A origem e o significado do termo “*falsafa*”.**

A transcrição do termo grego φιλοσοφία (filosofia) para a língua árabe resultou no termo فلسفة (*falsafa*). Vale esclarecer que se, por um lado, na língua grega, os morfemas φιλία / σοφία (*filia/sofia*) se unem para dar, entre outras, a idéia de “amor à sabedoria”, por outro lado, em árabe – assim como nas transcrições que encontramos em outras línguas como, por exemplo, “philosophia” em latim; “philosophie” em francês e alemão; “philosophy” em inglês etc. – a idéia que liga os conceitos de amor e de sabedoria se dá somente por uma analogia e um retorno ao termo grego. Os vocábulos usados para significar “amor” e “sabedoria”, na língua árabe, não possuem qualquer semelhança com os radicais gregos decorrendo, portanto,

que no vocábulo *فلسفة* (*falsafa*) não há qualquer idéia que provenha dos radicais próprios da língua árabe. É uma pura transcrição da língua grega.

Mesmo não sendo o caso de nos aprofundarmos na discussão de significados dos termos gregos e nem de fazer corresponder com rigidez os termos gregos aos termos árabes, podemos aludir ao fato de que alguns conceitos que podem se incluir no conceito de *φιλια* (*filia*) são, por exemplo, o conceito de amor, de paixão, de amizade, de desejo e de inclinação da alma. No caso do conceito de *σοφια* (*sofia*), podemos incluir nele os conceitos de sabedoria, ciência e conhecimento.

Quanto a *φιλια* (*filia*) há três termos na língua árabe que podem se aproximar de sua definição: *حب* (*hub*), *صداقة* (*ṣadīq*) e *عشق* (*‘išq*). Os dois primeiros, apesar de serem usados com frequência na língua árabe, não tiveram um uso muito corrente no vocabulário da *falsafa*. No caso de *حب* (*hub*), sua aplicação se dá mais propriamente ao amor no sentido da ternura, do carinho e do afeto podendo ser traduzido como o amor num sentido mais amplo. O segundo termo – *صداقة* (*ṣadīq*) – se traduz por amizade, porém sua raiz original remete à noção de autenticidade, sinceridade, veracidade e outros termos afins. E, talvez, justamente pelo fato de uma amizade não poder prescindir de todos esses atributos é que, na língua árabe, o termo “amizade” provém daqueles primeiros conceitos. Por fim, a idéia de amor no sentido da paixão e da inclinação do desejo, encontra sua melhor tradução no termo *عشق* (*‘išq*). Ibn Sīnā, por exemplo, ao fazer uso desse termo não o restringe meramente ao sentido material da atração carnal mas, procura espiritualizá-lo no sentido metafísico do movimento da hierarquia dos seres em direção à causa final. Nesse sentido, o termo *عشق* (*‘išq*) guarda também uma certa proximidade com o conceito de *ερωσ* (*eros*) e, no vocabulário filosófico é, pois, o que mais se aproxima também da idéia de *φιλια* (*filia*).

Em relação ao termo *σοφια* (*sofia*), há três termos na língua árabe que estão relacionados ao sentido de sabedoria, de ciência e de conhecimento. São eles: *علم* (*‘ilm*), *معرفة* (*ma‘rifa*) e *حكمة* (*ḥikma*). Esses três termos possuem um uso frequente na linguagem filosófica entre os árabes. No primeiro caso – *علم* (*‘ilm*) –,

sua melhor correspondência é o termo ciência. Com mais frequência foi esse o termo utilizado para traduzir a noção grega de *ἐπιστήμη* (*episteme*). No vocabulário da *falsafa* é com *علم* (*'ilm*) que se expressa, por exemplo, a noção de “ciência divina”, “ciência da natureza” “ciência da alma”, “ciência da lógica” etc. Nos dias de hoje, grande parte da denominação das ciências modernas e suas variantes como, por exemplo, Biologia, Sociologia, Economia e Ecologia é antecedido pelo termo *علم* (*'ilm*). Quando se predica à alguém o adjetivo *عالم* (*'ilm*), o sentido mais apropriado é o de que esse alguém é douto, erudito, diplomado. O mesmo termo também é usado para designar o cientista.

No segundo caso, isto é, *معرفة* (*ma'rifa*), este deriva da raiz do verbo *عرف* (*'arafa*) que significa conhecer. Assim, o termo *معرفة* (*ma'rifa*) pode ser traduzido por “conhecimento”. É com esse termo, por exemplo, que Ibn Sīnā afirma que “o fim da filosofia especulativa é o conhecimento da verdade, e o fim da filosofia prática é o conhecimento do bem”<sup>2</sup>. Mas, num outro sentido, há certa nuance nesse termo: ao analisá-lo, Goichon aproxima-o do termo grego *γνῶσις* (*gnosis*). Assim, por exemplo, ao se predicar alguém com o adjetivo *عريف* (*'arīf*), pode se indicar o caráter do conhecimento do iniciado, do que tem acesso ao saber esotérico, oculto.

Por fim, é mais propriamente com o termo *حكمة* (*ḥikma*) que encontramos a melhor aproximação da noção de sabedoria. Esse foi o termo usado na tradução do grego *σοφία* (*sofia*). Em alguns casos, esse termo também é usado com o sentido de ciência – *علم* (*'ilm*) – e conhecimento – *معرفة* (*ma'rifa*) – Porém, enquanto os dois primeiros denotam um tipo de saber mais indicativo, o espectro mais amplo do conceito *حكمة* (*ḥikma*) é o que mais se aplica no caso do vocabulário filosófico para designar a extensão do conceito “sabedoria”. Por essa razão, às vezes, *حكمة* (*ḥikma*) também, foi usado como sinônimo do próprio conceito de filosofia. Se os antigos gregos chamavam um homem sábio de *σοφός* (*sofos*), em árabe ele seria denominado *حكيم* (*ḥakīm*). Vocábulos como “governador”, “juiz”, “árbitro” e outros,

<sup>2</sup> Cf. GOICHON, *Vocabulaire*, p. 19 e *Lexique*, p.221.

também derivam da mesma raiz, remetendo a um sentido mais abrangente do conceito de sabedoria.

Na medida em que, tanto nas línguas ocidentais modernas como na língua árabe, o termo “filosofia” foi uma importação de origem grega, é natural que em todas elas tenha havido uma apropriação do vocábulo. Nesse sentido é comum, por exemplo, – tanto em árabe como em português –, se dizer que um tal homem pensativo é um “filósofo” ou que determinada pessoa possui uma “filosofia de vida”. No entanto, pode haver sutis diferenças nessas mesmas afirmações pois a intensidade com que o Ocidente e o Oriente assimilaram algumas tradições da filosofia da antiga Grécia não foi a mesma. Talvez, por isso, a *falsafa* fôra, em muitos casos, mais estrangeira para os árabes do que a filosofia o foi para os ocidentais.

### **1.3 as principais características da *falsafa*.**

Preenchendo páginas e mais páginas em língua árabe, os *falāsifa* desenvolveram suas teses entre os séculos VIII e XII d. C. / II e VI H. Portanto, a principal característica da *falsafa* é ser medieval. Tal condição traz consigo uma grande bagagem de pré-conceitos a respeito da Idade Média e, conseqüentemente, da filosofia praticada nesse período. Se a binômia tabuleta em que se lê “razão e fé” pôde guardar um olhar estreito em relação ao todo da filosofia medieval, mais ainda poderia sê-lo em relação à *falsafa*. A isso se acrescenta, não raramente, uma visão distorcida dos povos semitas, de modo geral, e dos árabes, em particular.

Outra característica da *falsafa* é ter sido uma novidade no cenário da filosofia que, até então, já havia se construído e se alicerçado ao longo de, pelo menos, 1200 anos. Afinal, até o séc. VIII d.C., a filosofia havia se desenvolvido principalmente entre os povos gregos, no interior do império romano e entre a cristandade do Oriente e do Ocidente. A novidade repousa no fato de que, nesse panorama de povos e culturas, também passou a figurar o povo árabe. E, do mesmo modo, que o helenismo, quando absorvido por outras culturas, teve que se adaptar às características locais, o mesmo aconteceu no caso da *falsafa*. Os ingredientes da filosofia e das ciências gregas também se adaptaram à cultura e à religião dos árabes. Esse encontro resultou numa filosofia original e renovada que não se confunde com particularidades filosóficas anteriores. Além disso, a filosofia que havia sido, até então, um patrimônio praticamente exclusivo da língua grega, latina e siríaca, chegou, pela

primeira vez, a ser escrita em língua árabe. Nesse caso, não é difícil imaginar que os termos e os conceitos filosóficos tiveram de seguir um novo itinerário para serem adaptados ao novo idioma.

Outro ponto relevante é o fato de a filosofia se confrontar com uma nova religião. O islamismo recebeu a filosofia pouco mais de 150 anos após o seu nascimento. A filosofia, nascida entre os mitos gregos, transportada juntamente com os deuses para o panteão de Roma, absorvida pelos padres da igreja para cimentar os dogmas da cristandade, havia se confrontado, até então, com outras formas de religião mas não ainda com o islamismo. Foi a *falsafa* que se encarregou de fazer com que os princípios filosóficos se deparassem, pela primeira vez, com os dogmas da religião islâmica, o que foi, sem dúvida, um novo desafio para ambas.

A *falsafa* foi a responsável não só pela imersão do pensamento da filosofia grega entre os árabes mas também pela transmissão da filosofia grega ao Ocidente. Na medida em que o paradigma grego foi um dos responsáveis pela construção filosófica do Ocidente, não é difícil imaginar que a *falsafa* ocupa um lugar histórico muito peculiar. Sobre o meridiano da filosofia oriental e ocidental, a meio caminho da contemplação de dois – ou mais – caminhos, a *falsafa* contribuiu sobremaneira para inúmeras transformações da filosofia do Oriente e do Ocidente. É assim que, por exemplo, muitas teses desenvolvidas no interior da *falsafa* possuem – aos moldes das duas faces da alma propostas por Ibn Sīnā – duas frentes distintas: uma voltada para o Oriente e a outra para o Ocidente. Como bem assinalou Carra de Vaux, “esta escola se divide em dois ramos: o oriental e o ocidental. Al-Kindī, Al-Fārābī, Avicena são nomes célebres do primeiro ramo; Ibn Bāja, Ibn Ṭufayl, Averróis, os do segundo ramo.”<sup>3</sup>

Talvez se Voltaire tivesse conhecido, além dos infindáveis volumes escritos pelos pensadores do Ocidente medieval, também os dos *falāsifa*, certamente teria continuado a exclamar de que tudo deveria ser colocado em dicionários. E isso não seria à toa, pois uma das características comum aos *falāsifa*, que chama muito a atenção, é o número de suas obras. Os títulos de Al-Kindī, citados por Badawi em sua *Histoire de la Philosophie Islamique*, chega ao número de 241; no caso de Al-Fārābī, mais de 120; para Ibn Sīnā, Anawati cataloga 276 obras; para Ibn Rušd, Badawi apresenta uma lista de 92 títulos. Algumas dessas obras não chegaram até nós, muitas

---

<sup>3</sup> Cf. VAUX, C. *Les penseurs de l'Islam*, pp. 1s.

encontram-se ainda em manuscritos arquivados em bibliotecas, algumas foram editadas em árabe, as mais importantes tiveram traduções para o latim durante a Idade Média e pouquíssimas foram traduzidas para as línguas modernas.

Os temas abordados pelos *falāsifa* cobriram grande parte dos conhecimentos da época: lógica, física, matemática, metafísica, medicina, astronomia, música, psicologia, ética e política. Pelo fato de haver, dentre essas obras, comentários sobre Aristóteles e, em menor número, sobre outros autores, muitas vezes se quis reduzir o papel da *falsafa* a esses comentários. Há muito, porém, as pesquisas a respeito da *falsafa*, já se incumbiram de mostrar o quanto a denominação de “comentadores” era restrita e imprecisa para designar o trabalho realizado por esses pensadores. Se o comentário foi uma realidade entre os *falāsifa*, tanto o foi, também, o desenvolvimento de uma filosofia original, de grande envergadura, por parte de cada um deles.

#### **1.4 Árabes, islâmicos e muçulmanos**

Apesar de muitas vezes serem tomados um pelo outro, esses três termos não são sinônimos. Certamente, podem ter mais de um sentido dependendo do modo como são empregados mas, geralmente, os encontramos utilizados a partir de uma distinção básica: o termo “árabe” geralmente é utilizado no sentido da língua, da cultura, da política ou da etnia e não no sentido religioso; o termo “islâmico” guarda o caráter da religião, mas também do Estado ou da cultura e não da etnia; o termo “muçulmano”, aplica-se às pessoas adeptas à religião islâmica, mas que não são, necessariamente, árabes. De todo modo, passemos a verificar com mais detalhes tais significados.

Dentre os inúmeros sentidos em que é usado, o termo “árabe”, pode ser entendido a partir de duas vertentes principais: o conceito “árabe” utilizado em sua origem e o sentido atual que guarda em nossos dias. Talvez a melhor maneira de abordar esse espinhoso assunto seja compreender um pouco da história dos povos chamados árabes e as transformações que esse termo sofreu ao longo desse percurso. Os árabes fazem parte dos povos semitas. A primeira notícia que se tem a respeito desses povos, de modo geral e, dos árabes e da região da Arábia, em particular, remonta ao Antigo Testamento. No capítulo 10 do Livro do Gênesis, o povoamento da terra é apresentado pela descendência de Noé a partir de seus três filhos: Sem, Cam e



Jafé. Os árabes fazem parte do conjunto de povos que se formaram a partir da descendência de Sem e, por essa razão, foram chamados “semitas”. O capítulo em questão termina do seguinte modo:

“Esses foram os filhos de Sem, segundo seus clãs e suas línguas, segundo suas terras e suas nações. Esses foram os clãs dos descendentes de Noé, segundo suas linhagens e segundo suas nações. Foi a partir deles que os povos se dispersaram sobre a terra depois do dilúvio.”<sup>4</sup>

O conjunto dos povos semitas localizou-se preferencialmente na região da Mesopotâmia e originou as civilizações antigas que ocuparam essas terras. Os babilônios, caldeus, fenícios, hebreus, sírios, assírios e os árabes são, portanto, todos primos. Por volta de 850 a.C. já era possível encontrar em inscrições assírias e babilônicas termos equivalentes ao vocábulo “árabe”. A literatura grega clássica, através de Heródoto, também menciona não só os árabes como também a região da Arábia. Em princípio, o termo “árabe” se aplicou mais precisamente aos beduínos e à população nômade do deserto da Arábia em oposição à população sedentária das cidades. Restrito a esse sentido, “a forma mais pura de árabe é a dos beduínos, os quais preservaram com maior fidelidade do que quaisquer outros o modo de vida e a língua árabe originais.”<sup>5</sup>

Em português, o termo “árabe” é derivado diretamente do original *عرب* (*'arab*) que é um coletivo: os árabes. No caso do adjetivo, que para nós possui a mesma forma, no original sofre uma alteração para *عربي* (*'arabiy*). As derivações a partir dessa raiz englobam todos os termos afins como, por exemplo, “arabismo”, “arábico” e “arabizar”. O termo “hebreu” *عبري* (*'ibriy*) deriva de uma raiz semelhante que se diferencia pela inversão da segunda com a terceira letra formando o verbo *عبر* (*'abara*) que significa atravessar, passar.

A partir do séc. VII d.C / I H. com o surgimento do *Islām*, a aplicação do termo “árabe” começou a ganhar novas variantes. As conquistas que se sucederam logo após a morte do profeta Muḥammad, estenderam o império do norte da Índia ao sul da Espanha. Nesse primeiro período o califado esteve em poder dos árabes e,

<sup>4</sup> Gênesis, X, 31-32.

<sup>5</sup> Cf. LEWIS, B. *Os árabes na história*, p.17.

mesmo com a rápida expansão que se verificou, o termo “árabe” ainda se aplicava somente aos que falavam a língua árabe e descendiam de algumas tribos árabes. No entanto, à medida que outros povos foram adotando a língua e a religião dos árabes como, por exemplo, os sírios e os egípcios, o termo “árabe” começou a migrar em direção a uma conotação mais próxima tanto do conceito religioso como do linguístico, pois, tanto a língua como a nova religião haviam sido geradas no seio do povo árabe.

Como bem assinalou Lewis, “a partir do século VIII d.C / II H. o califado foi se transformando gradualmente de um império árabe num império islâmico”. O Califado Omíada que durou por pouco mais de 100 anos, desde o estabelecimento do *Islām*, esteve em poder dos árabes. Em meados do século VIII d.C. / II H. a hegemonia árabe sobre o império começou a se perder. Os Abássidas, de origem persa, assumiram o califado e transferiram a capital de Damasco para Bagdá. Nessa época os interesses do império já não eram mais exclusivamente árabes. Esse foi um marco importante no distanciamento entre os conceitos “árabe” e “islâmico”. Não é difícil perceber que à medida que esse processo de transformação dos povos convertidos encontrava mais acolhida no termo “islâmico” do que no termo “árabe”, as discussões entre os dois conceitos se mantiveram acesas e chegaram até os dias atuais. Questões como “medicina árabe” ou “medicina islâmica” e, no nosso caso, “filosofia árabe” ou “filosofia islâmica” têm suas raízes nesse processo histórico de desenvolvimento do islamismo desde a península arábica até os limites de hoje.

Atualmente, o termo “árabe” é aplicado num sentido mais genérico designando não somente os árabes que habitam a Arábia mas também os que habitam outros países tais como o Egito, Marrocos, Síria, Líbano e Iraque. Por outro lado os países árabes não designam a totalidade dos países islâmicos. Isso quer dizer que “árabe” e “islâmico” não são sinônimos, assim como “árabe” e “muçulmano” também não o são: há muçulmanos que não são árabes e árabes que não são muçulmanos. Nesse sentido, os árabes vêem a si mesmos como uma grande nação. Do mesmo modo que os países da Europa vêem a si mesmo como uma unidade, os árabes entendem ser uma nação nos limites daqueles que “falam a língua árabe e são sensíveis à memória da glória árabe passada”<sup>6</sup> possuindo uma divisão apenas geográfica e política, que teve, entre outras causas, o próprio colonialismo europeu.

---

<sup>6</sup> Cf. LEWIS, B. *Os árabes na história*, p.21.

Na língua árabe, os termos “*Islām*” e “*muçulmano*” derivam de uma mesma raiz: سلم (*salima*). A ideia geral aplicada a esta raiz engloba uma série de conceitos como “paz”, “saúde”, “benevolência”, “integridade”, “proteção”, “resignação”, “hospitalidade” e outros tantos ligados a um ótimo sentimento. O termo اسلام (*Islām*), derivando dessa raiz, se traduz no sentido de confiança em Deus, resignação a Deus, conformação a Deus ou submissão a Deus. A adjetivação desse termo resultou em اسلامي (*islāmiy*) que se traduziu por “islâmico”. Logo, aquele que aceita o princípio contido no termo اسلام (*Islām*) é um مسلم (*muslim*), termo que se traduz por “muçulmano”. Apesar de não haver uma regra rigorosa, o termo “islâmico” geralmente é usado no sentido das ideias e dos ideais contidos no *Islām*, ao passo que o termo “muçulmano” aplica-se com mais frequência à pessoa, ao sujeito concreto que pratica os ideais do *Islām*. Assim como do verbo علم (*‘alima*) – saber – se retira aquele que pratica o saber, isto é, o معلم (*mu‘allim*) – professor –, do mesmo modo a prefixação “mu” indica, em مسلم (*muslim*) a noção do sujeito concreto. Por isso é mais comum encontrarmos “filosofia islâmica” e “filósofo muçulmano” e não o contrário, apesar de que, em casos como “mundo islâmico”, pode se encontrar também “mundo muçulmano”. No entanto o primeiro se mantém no sentido dos ideais do *Islām* e o segundo denota o conjunto dos sujeitos concretos.

### 1.5 Filosofia árabe ou filosofia islâmica?

Definir o termo mais apropriado para designar o conjunto de manifestações da filosofia no período da *falsafa* esbarrou na variedade e na complexidade que lhe foram inerentes. Como seria possível reunir sob um mesmo nome as obras medievais escritas não só em língua árabe, mas também em persa e em hebraico; não só por muçulmanos, mas também por cristãos e por judeus? Na década de 50, por ocasião do Congresso de Filosofia Medieval em Louvain, Georges Anawati, um nome respeitável no estudo da *falsafa*, patrocinou uma enquete para tentar fixar a denominação desse período da História da Filosofia. Se a quase sinonímia entre o

conceito “árabe” e o conceito “muçulmano” esteve quase sem restrições entre os medievais do Ocidente, a realidade do século XX se incomodou com essa situação. O próprio Anawati, iniciou a enquete sabendo que sua primeira opção não era definitiva:

“Empregamos a expressão “filosofia árabe”, mas observamos imediatamente o perigo do exclusivismo que ela pode apresentar. Pensamos, em particular, nos nossos amigos iranianos, preocupados, com justiça, em salvaguardar os direitos de seu inestimável patrimônio filosófico.”<sup>7</sup>

A resposta do ministro iraniano ‘Ali Asghar Hekmat confirmou a negativa por parte dos iranianos, nos seguintes termos:

“No que concerne a denominação “filosofia árabe”, este termo me parece inexato e estimo ser preferível (ū) “filosofia muçulmana” que é, sem dúvida, mais apropriada e menos contestada.”<sup>8</sup>

M. Achena, tradutor de uma obra escrita em persa por Ibn Sīnā<sup>9</sup>, fez uma dupla crítica a esse impasse, dizendo:

“Mesmo que nos resignássemos, por razões práticas ou outras, a uma tal escolha, o título de “filosofia árabe” e de “filosofia muçulmana” seriam assaz impróprios. Eles tem o inconveniente de dizer o que não devem dizer e de não dizer aquilo que devem dizer.”<sup>10</sup>

As principais justificativas em defesa de uma ou de outra posição foram publicadas por Anawati, ilustrando bem as dificuldades impostas numa decisão de consenso. Na mesma época Henry Corbin preparou a sua *História da Filosofia Islâmica*. A substituição do termo “muçulmano” pelo termo “islâmico” ganhou terreno nos anos seguintes. O projeto de Corbin pretendeu focalizar os autores islâmicos com ênfase na espiritualidade persa. Mesmo que, em princípio, parecesse mais consistente, o trabalho de Corbin deixou de fora autores cristãos e judeus que escreveram em árabe e que estavam em estreita ligação com o pensamento dos autores muçulmanos. Em defesa da denominação “filosofia islâmica” Corbin entendeu que o uso do termo “filosofia árabe” desde a Idade Média já não mais cabia nos dias atuais. Mesmo reconhecendo que o profeta Muḥammad era árabe, que a língua da revelação foi o árabe e que, ao

<sup>7</sup> ANAWATI, G. *Études de philosophie musulmane*, p. 23.

<sup>8</sup> ANAWATI, G. *Études de philosophie musulmane*, p. 23.

<sup>9</sup> AVICENNE, *Le Livre de Science*. Traduction du texte perse *Danesh Nama* par Mohammad Achena e Henri Massé. Paris: Les Belles Letres, 1986./

<sup>10</sup> ANAWATI, G. *Études de philosophie musulmane*, p. 24.

menos na base do islamismo, o elemento árabe foi preponderante, Corbin aludiu ao fato de que o termo “árabe”, teria se alterado profundamente, significando um conceito étnico, nacional e político preciso com o qual não coincidiriam totalmente o conceito religioso “*Islām*” nem mais os limites do seu universo.

No outro extremo, numa posição preferencial pelo termo “filosofia árabe” destacou-se o argumento de T. Hussein que lembrava que a maior parte dos textos foi escrita em árabe. Além disso, segundo ele, a ortodoxia religiosa dos *falāsifa* foi fortemente contestada e seria um paradoxo qualificar de “muçulmana” ou “islâmica” uma filosofia que se chocou frontalmente a certos dogmas da religião. No mesmo sentido também encontrou-se o argumento de Schacht favorável ao termo “filosofia árabe” acompanhado pelo termo “ciência árabe”, o qual era aceito sem muitas restrições. Nesse caso levou-se em conta que a língua árabe foi o meio de expressão essencial no desenvolvimento verificado tanto na filosofia como na ciência. O próprio Anawati lembrava que a língua, não só do Alcorão, como do comércio e da cultura, foi o árabe, adotada por muitos povos dominados pelo *Islām*. No entanto, apesar dos esforços, a conclusão de Anawati foi desalentadora:

“Os que tiveram a oportunidade de ler as respostas publicada para nossa enquete puderam se dar conta que, teoricamente, o problema colocado é insolúvel: não há conceito adequado que abrace ao mesmo tempo o ponto de vista linguístico e o ponto de vista religioso. (ū) Nós mesmos, com M. Gardet, tentando encontrar uma expressão sintética, “aberta” a todos os aspectos do problema, terminamos por chegar à fórmula: “filosofia medieval em terras do *Islām*”<sup>11</sup>

Apesar de inovadora, a proposta não foi adotada com amplitude pela comunidade intelectual. Na década de 70, Badawi optou por lançar sua obra com a denominação de *História da Filosofia no Islām*, aproximando-se da sugestão de Anawati, mas não a reproduzindo totalmente. Nesse título, Badawi, sublinhava bem a diferença entre o sentido que se deveria entender por “filosofia islâmica” – compreendida como uma série de manifestações do pensamento, mesmo que não rigorosamente filosóficas – e o sentido de “filosofia no *Islām*” – entendida como a filosofia no sentido mais restrito das bases da filosofia grega –

Na década de 80, Majid Fakhry – assim como Corbin, mas por razões diferentes – denominou sua obra de *História da Filosofia Islâmica*. Porém, o assunto

---

<sup>11</sup> ANAWATI, G. *Études de philosophie musulmane*, p. 85.

não dava qualquer sinal de definição. No caso de Fakhry, as dificuldades se inverteram obrigando-o, no início de sua obra, a fazer um alerta ao leitor:

“A filosofia islâmica é o produto de um processo intelectual complexo no qual sírios, árabes, persas, turcos, berberes e outros tomaram uma parte ativa. Porém, o elemento árabe é de tal modo preponderante que ela poderia, com todo o direito, ser nomeada filosofia árabe”.<sup>12</sup>

Apoiado no fato de que a língua que os autores escolheram para se expressar foi o árabe e de que a força de coesão que permitiu o desenvolvimento da filosofia e da ciência foi o árabe, Fakhry encerrou dizendo que “sem o claro interesse dos árabes pelo saber antigo, quase nenhum progresso intelectual teria sido feito ou mantido”<sup>13</sup>.

Certamente, mesmo que a enquete de Anawati tenha sido bem intencionada para definir os termos, o seu resultado contemplou, antes de tudo, a aporia. Em todo o debate, observa-se que os critérios para nomear um determinado pensador, um determinado movimento ou o conjunto das manifestações do período medieval oriental foram quatro: o critério religioso, linguístico, geográfico ou étnico. Todos, por sua natureza, se mostraram excludentes ou insuficientes.

O próprio Corbin ao não aceitar, por exemplo, a redução dos nascidos na Pérsia como inclusos no termo “árabe”, também deve ter imaginado não ser possível se reduzir todos os árabes ao termo “islâmico”. Apenas para que fique um exemplo, podemos citar o caso concreto de Ibn Sīnā que ilustra bem essa problemática. Nascido na região da antiga Pérsia, de fé muçulmana, a maior parte de sua obra foi escrita em árabe. Com referência a Ibn Sīnā, as três denominações podem, portanto, ser encontradas: filósofo persa, filósofo árabe e filósofo muçulmano. Certamente sempre se encontrará algum argumento para justificá-la: “filósofo persa” de nascimento, “filósofo árabe” pela língua e “filósofo muçulmano” pela religião. A opção por uma ou outra denominação varia de acordo com a ênfase que os diversos autores entendem ser a mais adequada em cada caso particular. Desde que, fornecidas explicações que contrabalancem os outros critérios, isso não parece ofender o leitor. Dada a complexidade da questão, a única coisa que se desvia do bom senso é a tentativa de reduzir a denominação a um critério que prevaleça de modo absoluto sobre os outros.

Outra opção que tem sido veiculada é o termo “filosofia em árabe”, privilegiando a língua em que foi escrita a maior parte da *falsafa*. Porém, essa opção

<sup>12</sup> FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 15.

<sup>13</sup> FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*, p. 15.

também não consegue abarcar as obras escritas em persa, em siríaco e em hebraico que, em alguns, casos, foram fundamentais na história da *falsafa*.

A opção pelo termo “a filosofia entre os árabes” não pode pretender ser definitiva. Mas, fazendo-se com que a *falsafa* figure “entre”os árabes indica-se, pois, com essa prestadia preposição, ser possível manter a presença do elemento de coesão que historicamente acompanhou praticamente todas as manifestações do Oriente medieval, sem excluir, ao mesmo tempo, nenhum outro elemento que ao longo do desenvolvimento histórico e filosófico ganhou mais destaque, quer tenha sido ele a própria religião islâmica, quer tenha sido a região da antiga Pérsia – atual Irã –, quer tenha sido uma outra língua que não o árabe, ou ainda um outro fator. E dadas, tais preliminares, entendo-as como uma autorização para poder variar as denominações sem prejuízo de nenhuma e nem do leitor.

### **1.6 História do pensamento e história da filosofia**

Entre os séculos VIII e XII d.C. / II e VI H a filosofia começou a falar em árabe. Nas terras dominadas pelo *Islām*, a *falsafa* foi a continuadora da filosofia antiga. Por essa razão, em sentido estrito, é somente com o termo “*falsafa*” que é possível se referir à ocorrência da filosofia entre os árabes. Houve muitas outras manifestações do pensamento no mundo islâmico nesse mesmo período mas, pelo fato de seus princípios não estarem sob a mesma égide das demonstrações – propósito da filosofia –, torna-se incorreto designar todas elas pelo nome de “filosofia”.

Na classificação das diversas manifestações do pensamento ocorridos no *Islām*, a *falsafa* pode muito bem ser caracterizada como sendo o período dos “filósofos helenizados”. Essa denominação, aliás, encontra-se na classificação de Corbin.. No caso de Fakhry e de Hernandez, o adjetivo “helenizado” não é usado para designar esses pensadores mantendo-se somente o termo “filósofo”. Badawi, por sua vez, denomina os *falāsifa* de “filósofos puros”. Em todos os casos parece certo que os autores julgam que o leitor tenha em mente a diferença entre a *falsafa* e as outras manifestações do pensamento no mundo islâmico. Em linhas gerais, a diferença entre pensamento e filosofia no mundo islâmico não encontra premissas diferentes das que aplicam-se ao caso mais geral. A primeira delas é a de que não se deve confundir pensamento com filosofia: em sentido estrito, toda filosofia é uma manifestação do

pensamento mas nem todo pensamento é filosofia. Vejamos alguns casos que ilustram essa questão.

No primeiro deles, o termo “pensamento” pode ser usado num sentido mais abrangente, referindo-se a várias manifestações, como é observado, por exemplo, no título a *História do Pensamento no Mundo Islâmico* de Miguel Cruz Hernandez; ou ainda na opção de Carra de Vaux com o título *Os Pensadores do Islām*. A opção pelo termo mais genérico – “pensamento” – não cria maiores dificuldades para agrupar e classificar os autores segundo suas tendências e características: “pensamento teológico”, “pensamento espiritualista”, “pensamento místico” ou “pensamento filosófico”.

Outro modo de encarar as diversas manifestações do pensamento no mundo islâmico é entender que esse conjunto seria a própria “filosofia islâmica”. Esse título é encontrado, por exemplo, nas obras de Fakhry e de Corbin. Nesse caso os autores entendem o termo “filosofia” num sentido amplo, assim como podemos dizer “filosofia hindu” ou “filosofia cristã”. Essa opção, contudo, naturalmente cria uma dificuldade para distinguir o sentido estrito do termo “filosofia” segundo a tradição da filosofia grega.. É por essa razão que Corbin optou em chamar os *falāsifa* – como Al-Kindī, Al-Fārābī e Ibn Sīnā – de “filósofos helenizados” para diferenciá-los de outros pensadores que, apesar de não poderem ser classificados, num sentido estrito, como “filósofos” poderiam, ainda assim, obter essa classificação segundo o significado mais amplo de “filosofia” adotado por Corbin.

Outra opção é entender o termo “filosofia” no sentido mais estrito de acordo com a tradição grega. Nesse caso, “filosofia” possui um significado mais focal e não pode ser considerada ou dita de toda forma de manifestação do pensamento mas, ao contrário, é um caso específico e particular. É dessa maneira que Badawi entende “filosofia” quando escreve sua *História da Filosofia no Islām*. Nessa obra não são analisadas todas as manifestações de pensamento dentro do islamismo mas apenas as que seguem os princípios da filosofia em sentido estrito. Mesmo assim, Badawi divide sua obra em duas partes: à primeira concede o título de “filósofos teólogos” e à segunda, o de “filósofos puros”. Estes últimos são os *falāsifa*, e é nesse sentido que o termo “filósofo” é melhor aplicado.



Se por uma lado, na classificação mais geral do termo “pensamento” podemos englobar todos os que se manifestaram de algum modo sobre as questões mais variadas a respeito do homem, do universo, da sociedade, da religião e das ciências naturais; por outro lado, na classificação mais restrita, o termo “filosofia” cabe somente à *falsafa* e aos *falāsifa* na medida em que seus representantes procuraram trilhar os caminhos do pensamento segundo a tradição da filosofia herdada da antiguidade, notadamente pelas vias estabelecidas por Platão e por Aristóteles.

### 1.7 Filosofia e teologia

Sendo que a *falsafa* foi, em sentido estrito, a manifestação do pensamento filosófico no *Islām*, parece sensato procurar esboçar alguns limites que a diferencia de outras linhas de pensamento, também surgidas após o estabelecimento do Alcorão. Pode se especular que dentre as inúmeras posturas adotadas pelos homens diante de um texto sagrado, três parecem emergir com grande força: a teológica, a mística e a filosófica. No caso do Alcorão, não foi diferente. Se verificarmos com atenção as inúmeras manifestações do pensamento no *Islām* –adotando qualquer uma das divisões propostas pelos diversos autores da história do pensamento no mundo islâmico –, podemos agrupá-las segundo uma postura teológica, mística e filosófica. Por sinal, uma divisão semelhante (escolástica, teologia e mística) foi adotada por Carra de Vaux em sua obra<sup>14</sup>. Nesse caso, a teologia deve ser entendida no sentido moderno do termo que pauta seu desenvolvimento a partir da fé na revelação; a mística, no sentido da experiência interior com Deus, abandonando a razão para fundir-se no divino; e a filosofia como ciência independente que busca, a partir da razão, o entendimento dos fenômenos.

No *Islām* a teologia denominou-se *كلام (kalām)*; a mística é o *صوفية (Ṣūfiya)*, isto é, o sufismo; e o entendimento pela demonstração lógica, é a *فلسفة (falsafa)*. Entre as três há muitas diferenças. Como neste trabalho se pretende um olhar mais detido sobre a *falsafa*, não cabe, aqui, uma análise mais detida da teologia ou da mística pelo aprofundamento dos princípios do sufismo ou do *kalām*. Mas algumas indicações sumárias marcam alguns pontos fronteiros entre essas posturas. Pelo fato

<sup>14</sup> Cf. CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*. Paris: Paul Geuthner, 1921, vol. IV “A escolástica, a teologia e a mística. A música.”

de estarmos destacando aspectos dessemelhantes, talvez seja razoável observar que também existem pontos de contato mas que não serão tratados aqui.

Se abrirmos um dicionário da língua portuguesa, veremos que, hoje em dia, o termo “teologia” é entendido como a “ciência da religião, do estudo sobre Deus e das coisas divinas à luz da revelação”.<sup>15</sup> Assim, o termo “teologia”, em seu significado puramente religioso, é associado aos dogmas da fé e da reflexão feita a partir dos dados revelados por Deus nas escrituras sagradas. Os primeiros pensadores do início do cristianismo, por exemplo, usaram esse termo num sentido amplo, significando o estudo e a contemplação de Deus, sem fazer uma distinção mais rigorosa entre filosofia e teologia. Foi somente após Tomás de Aquino que se deu uma distinção mais precisa entre esses dois conceitos que, paulatinamente, se desenvolveram até chegar ao moderno sentido diviso como o conhecemos hoje em dia. No séc. XVII d.C. já se distinguia a “teologia natural” ou teodicéia da “teologia revelada”. Na primeira, a busca do conhecimento de Deus seria feita pelas vias da razão, somente com os limites da ordem da natureza, valendo-se apenas da argumentação silogística e sem recorrer à autoridade das escrituras. A “teologia revelada”, de outro modo, faria uso do princípio da fé na palavra revelada para conhecer a Deus. Tomás de Aquino faz referência a isso dizendo que “a sagrada doutrina é ciência porque parte dos princípios conhecidos através da luz de uma ciência superior, que é a ciência de Deus e dos bem aventurados.”<sup>16</sup> A famosa díade razão e fé que se equilibrou durante o período medieval permitiu maior proximidade entre filosofia e teologia. No cristianismo, a filosofia, salva nos mosteiros, vinculou-se solidamente aos padres da igreja. Assim, talvez tenha parecido mais natural, nesse caso, que filosofia e teologia estivessem amalgamadas. A modernidade realizou a separação desses domínios e fez com que parecesse óbvio a qualquer estudante de hoje que filosofia não é teologia. No *Islām* não houve um paralelismo a esse respeito. Desde o início, o *Islām* viveu um quadro que distinguia a filosofia da teologia, isto é a *falsafa* do *kalām*.

O termo *كلام* ( *kalām* ) significa discurso, linguagem ou palavra. e o partidário do *kalām* foi denominado *متكلم* (*mutakallim*), isto é, “aquele que discursa” ou “aquele que fala”. Geralmente são citados pelo plural: *متكلمون* ( *mutakallimun* ). Logo após o estabelecimento do Alcorão, e mesmo antes das traduções das obras filosóficas gregas,

<sup>15</sup> Cf. Grande dicionário Larousse cultural da língua portuguesa. São Paulo: Abril, 1999, p.865.

<sup>16</sup> AQUINO, T. *Suma de teologia*. I.q.1,a 2

o *kalām* já era uma realidade no mundo islâmico. Uma de suas características foi ter aplicado o raciocínio e a argumentação filosófica aos dogmas do islamismo. Nesse sentido, a abordagem do *kalām* se aproximou bastante do sentido que damos ao termo “teologia” tomando por base a experiência do cristianismo. Ao se falar em teologia no *Islām*, é aos *mutakallimun* – e não aos *falāsifa* – que se encontram as referências. Desse modo, os representantes do *kalām*, enquanto se basearam na revelação, como ponto de partida para a reflexão filosófica, podem ser considerados os mais próximos dos pensadores cristãos dos primeiros séculos do cristianismo. Por isso, não é razoável estabelecer uma identidade entre a *falsafa* e o caráter da filosofia medieval cristã. A *falsafa* não tem precedente e não se confunde com nenhum outro movimento, seja no Oriente e, menos ainda, no Ocidente. Sua posição histórica é assaz peculiar e única. Apesar de se desenvolver num ambiente religioso manteve-se continuadora da filosofia antiga. A teologia ficou a cargo dos *mutakallimun*.

Mesmo assim, os *mutakallimun* buscaram argumentar logicamente a partir dos dados da revelação. Guardadas as devidas particularidades, assim como nossos manuais de “história da filosofia” figuram os padres da igreja cristã, os *mutakallimun* podem ser incluídos na “história da filosofia no Islam”. Isso está bem colocado por Badawi ao dividir sua obra em “filósofos puros” e “filósofos teólogos”. Os primeiros são os *falāsifa* pois prescindem dos dados da fé para argumentar e os segundos são os *mutakallimun* que se utilizam dos argumentos lógicos para justificar o que é sabido pela revelação. Diz Badawi: “quem diz filosofia diz pensamento essencialmente racional. Assim, nos limitamos ao estudo dos sistemas racionalistas, tanto em teologia especulativa como em filosofia pura”<sup>17</sup> ou seja, tanto no *kalām* como na *falsafa*. Um dos exemplos dessa distinção é que as vias da razão levaram, muitas vezes, Al-Fārābī, Ibn Sīnā e o próprio Ibn Rušd a construir sistemas que se confrontaram com os dogmas da religião. Por essas razões é que a *falsafa* não é teologia islâmica e se mantém fiel à tradição da filosofia herdada dos antigos.

Vale lembrar, porém, que os próprios *falāsifa* também usaram o termo “teologia” mas não no sentido da religião e sim no mesmo sentido filosófico usado por Aristóteles séculos antes. Sabe-se que o próprio Aristóteles em sua *Metafísica* não usou o termo “metafísica” para designar os estudos sobre a causa primeira mas a denominou de θεολογία (*teologia*) “teologia” ou πρώτη φιλοσοφία (*prote filosofia*) “filosofia

---

<sup>17</sup> BADAWI, A. *Histoire de la Philosophie Islamique*, p.5.

primeira”. Essa ciência deveria se ocupar do estudo do ser enquanto ser e da substância eterna e separada, isto é, Deus pois “a mais divina das ciências é também a mais nobre; e esta, ela só, é de duas maneiras a mais divina. Com efeito, a ciência que mais conviria a Deus possuir é uma ciência divina, e também o é aquela que trata de coisas divinas.”<sup>18</sup> O termo “metafísica” teria sido, na verdade, o nome dado por Andrônico de Rodes no século I a.C quando organizava os livros de Aristóteles. Como esses livros haviam sido colocados após os oito livros da *Física*, chamou-se-lhes *τα μετα τα φυσικα* (*tá metá tá phisicá*) que significa “os que estão depois da física”. Geralmente considera-se que o nome, a princípio de caráter classificatório, acabou servindo adequadamente ao estudo que se debruçava sobre as coisas que transcendem o mundo da natureza. Teria sido a partir dessa classificação de Rodes que os termos “teologia”, “filosofia primeira” e “metafísica” foram tomados praticamente como sinônimos, o que ocorreu também entre os *falāsifa*.

Na língua árabe, podemos encontrar tanto o termo “teologia” como o termo “metafísica”, ora simplesmente transliterado, (como no caso de “filosofia” para “*falsafa*”) ou como uma construção linguística que corresponde à idêia original grega. O primeiro é o caso, por exemplo da tradução para o árabe do apócrifo chamado *Teologia de Aristóteles*. Essa obra, que nos ocuparemos mais adiante, foi traduzida por *اثولوجيا ارسطاطاليس* (*Atūlūjiya Aristāṭālīs*) “Teologia de Aristóteles”. No segundo caso, encontramos, por exemplo, em Ibn Sīnā o termo árabe علم الهي (*ilm ilahiy*) “ciência divina” em conformidade com a formação do termo grego θεολογια (*teologia*) “teologia”, ou seja, θεος (*teos*) “deus” e λογος (*logos*) “estudo”. Do mesmo modo ele a denomina فلسفة اولى (*falsafat-al’ūla*) “filosofia primeira”. Esses dois termos – “teologia” e “ciência divina” – são usados, assim como para Aristóteles, como sinônimo de “metafísica” que no árabe guarda exatamente o sentido original do grego *τα μετα τα φυσικα* (*tá metá tá phisicá*) “o que está depois da física” e se encontra do seguinte modo: ما بعد الطبيعة (*mā ba’d aṭṭabiy’at*) “o que está depois da física”. No segundo livro da *Metafísica*, Ibn Sīnā assim se refere a essa ciência:

“Ela é chamada filosofia primeira porque é a ciência das primeiras das coisas na existência (ū) é igualmente a sabedoria que é a ciência mais nobre concernente ao

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*. Porto Alegre: Ed. Globo, p. 40. 983a-5.

objeto de conhecimento mais excelente. Pois ela é a melhor ciência, isto é, a certeza, em vista do objeto cognoscível mais nobre que é Deus, que Ele seja exaltado, e das causas que vem depois dele. É também o conhecimento supremo das causas do todo. É também o conhecimento de Deus e é por isso que ela é definida como a ciência divina”<sup>19</sup>

## 1.8 Filosofia e mística

Assim como os filósofos, também os místicos já existiam antes do *Islām*. E, assim como o *Islām* nascente, por um lado, absorveu os métodos e os objetivos da filosofia, por outro lado, também absorveu as práticas e o subjetivismo da mística. Seguindo o mesmo adágio de recepção, adaptação e desenvolvimento, as inúmeras manifestações do pensamento no interior do *Islām* tiveram a contribuição de inúmeras doutrinas que haviam se desenvolvido em outras culturas e em outras religiões que lhe eram anteriores. No sufismo, algumas correntes místicas do cristianismo, elementos do hinduísmo e do budismo contribuíram para a sua formação. Como bem assinala Chevalier, o sufismo “se desenvolveu em regiões cristianizadas e helenizadas, possuindo também a inclinação para o conhecimento, como certos filósofos, místicos e ascetas desses lugares. No entanto, não de qualquer conhecimento, mas acima de tudo, do conhecimento de Deus.”<sup>20</sup>

Os movimentos de ascese propostos pelo sufismo tem proximidade com a doutrina do Uno plotiniano que já havia se desenvolvido séculos antes através dos gnósticos da Escola de Alexandria. Vale lembrar que o termo “mística” já se encontra nas obras do chamado pseudo-Dionísio do séc. V d.C no sentido de mostrar a impossibilidade da alma humana em poder conhecer a Deus através do intelecto. Tal impossibilidade manifestar-se-ia na denominação de Deus a partir da negação de atributos (teologia negativa) como, por exemplo, Deus in-finito, in-efável, etc. Paralelamente a essa impossibilidade, insistiu-se numa relação originária, íntima e pessoal entre o homem e Deus, em virtude da qual o homem pode retornar a Deus e unir-se finalmente a Ele num ato supremo. Esse seria o êxtase supremo, que o pseudo-Dionísio considerou a deificação do homem. De modo geral, esse pareceu ser o

<sup>19</sup> AVICENNE *La métaphysique du Shifa*, p. 95.

<sup>20</sup> CHEVALIER, J. *El sufismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p.11.

esquema geral de muitas doutrinas místicas que, em certa medida, foi extraída pelo pseudo-Dionísio dos textos neoplatônicos.

Além disso, o sufismo, ao penetrar na Pérsia, parece ter absorvido, também, influências do zoroastrismo. Por essas razões, não é demais dizer que as origens do sufismo se perdem e, ao mesmo tempo, se encontram em tradições místicas anteriores ao *Islam*. De todo modo, no séc. VIII d.C / II H. a mística islâmica já havia absorvido esses elementos a ponto de criar a sua própria face esotérica e os místicos muçulmanos, nesse período, já eram designados pelo termo “*sūfi*”. A partir do séc. XI d.C./VI H. os preceitos do sufismo foram se intitucionalizando e os níveis de conhecimento ascético foram organizados segundo uma hierarquia de graus e ritos – aos moldes dos círculos esotéricos – perdurando até os dias de hoje. É por essa razão que Robert Graves afirma que, atualmente, o sufismo seria atualmente como “uma antiga maçonaria espiritual (ū) [em que] os sufis sentem-se à vontade em todas as religiões e, exatamente como os ‘pedreiros livres e aceitos’, abrem diante de si, em sua loja, qualquer livro sagrado – seja a Bíblia, seja o Alcorão, seja a Torá – aceito pelo Estado temporal.”<sup>21</sup>

Uma das interpretações para o significado do termo “sufi” é a de que ele designaria o manto de lã grossa, bem simples, usado pelos primeiros ascetas. Essa interpretação se origina na palavra árabe صوف (*Ṣūf*) que significa “lã” e na formação de seu respectivo adjetivo “de lã”, ou seja, صوفي (*Ṣūfiy*). Porém, não há acordo a esse respeito. Outras interpretações buscam, por exemplo, uma analogia do termo “sufi” com o termo grego “sofos” fazendo-o se aproximar de “sabedoria” ou ainda, como uma derivação da palavra árabe صفاء ( *Ṣafā* ) que significa “pureza”. Mesmo que não haja um consenso quanto à origem precisa do termo “sufi”, parece ser concórdia que essas qualidades são intrínsecas ao sufismo: o desapego, a sabedoria e a pureza. Seguir adiante na definição do que é o sufismo parece ser uma tarefa para desavisados que desconhecem a própria doutrina sufi. Em seu prefácio, Idries Shah alerta:

“Não é por acaso que a “doutrina secreta”, cuja existência tem sido suspeitada e procurada há tanto tempo, se revela tão esquiva ao pesquisador.(ū) Não se chega ao sufismo, à “tradição secreta”, tomando

<sup>21</sup> SHAH, I. *Os sufis*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987, p. 7.

por base suposições pertencentes a outro mundo, o mundo do intelecto. Se sentirmos que só podemos procurar a verdade do fato extrafísico por meio de certo modo de pensar, o meio racional e “científico”, não pode haver contato entre o sufi e o pesquisador supostamente objetivo.”<sup>22</sup>

Após tal alerta, para não se cair em contradição, deve se calar e entender que o sufismo é uma prática que necessita, a partir de um certo ponto, da presença de um mestre e, por essa razão, não seria razoável avançar na linguagem para querer defini-la. No entanto, a recíproca parece não valer, pois é curioso que o próprio Shah possua uma obra vastíssima para divulgar o sufismo se valendo da razão, da objetividade e da lógica da linguagem para isso. Mas, que não haja engano, pois essa aparente contradição também parece agradar alguns sufis. De todo modo, estes são pontos que indicam o grande afastamento no trato da lógica e da linguagem entre a mística do sufismo e a filosofia da *falsafa*. Mesmo quando encontramos algumas referências sufis a alguns dos *falāsifa* mais orientais como, por exemplo, Al-Fārābī e Ibn Sīnā, estas, certamente, se referem a algum aspecto de sua conduta e não propriamente às suas obras filosóficas, pois nestas todo movimento da alma humana é feito pelas vias do intelecto e passíveis de entendimento.

Não admitindo sua definição fora da própria vivência do místico, fica bem certo que o sufismo não pretende ser uma especulação filosófica ou teológica a respeito da divindade aos moldes da *falsafa* ou do *kalām*. O seu foco não é a demonstração, mas, sim, a experiência. É nesse sentido, isto é, por se encontrar melhor como uma experiência interna com a divindade que se reflete no modo de viver e de se comportar do homem sufi, que Ibn ‘Abdallah Tustari disse que: “o sufi é aquele que é puro de tudo o que o perturba, que é cheio de meditação, que se retirou dos homens para se consagrar a Deus, e para quem o ouro e a argila são equivalentes.”<sup>23</sup> Juntamente com essa bela frase, poderíamos preencher muitas páginas de infintos adornos poéticos do mesmo quilate e, quase sempre, encontraríamos a beleza e a poesia nas palavras sufis. Afinal, essa é uma de suas mais marcantes características. E talvez, até pelo fato de ser mais poesia do que demonstração lógica, é que o sufismo é mística e a *falsafa* é filosofia. É importante notar que o objetivo do sufismo, não sendo a especulação racional e a demonstração pela lógica, é mais um convite à experiência do êxtase na união com Deus.

<sup>22</sup> SHAH, I. *Os sufis*, p. 23.

<sup>23</sup> KIELCE, A. *O sufismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 15.

Inúmeras passagens do texto sagrado dos muçulmanos lidas pelo sufismo, no sentido da experiência mística colocam, por um lado, o sentido exotérico do texto revelado no Alcorão, expresso pela lei exterior que organiza e determina os direitos e deveres do muçulmano e, por outro lado, o sentido esotérico que mostra o caminho para o místico se unir à realidade divina, cumprindo a realização última, “aniquilar-se nela”.<sup>24</sup> Em busca do êxtase místico, da união com Deus, o homem necessita se desvencilhar dos obstáculos que seus próprios limites humanos lhe impõem. Ali Shah traduz isto do seguinte modo:

“Nessa união, tão grande é a influência do Espírito Eterno que o julgamento humano – aquilo que podemos descrever como a faculdade lógica do homem, seu entendimento – é inteiramente apagado e destruído por Ele.”<sup>25</sup>

Comparada com a passagem de Platão na Carta VII, o método e objetivo da filosofia, adotada pela *falsafa*, a distância fica mais evidente:

“Só quando esfregarmos uns nos outros, nomes, definições, percepções de vista e impressões dos sentidos, quando se discutir em discussões atentas, onde a inveja não dite nem as perguntas nem as respostas, é que, sobre o objeto estudado, vem incidir a luz da sabedoria e da inteligência com toda a intensidade que podem suportar as forças humanas.”<sup>26</sup>

Nessa medida, pode se entender que os limites fronteiriços entre a *falsafa* e o sufismo são praticamente os limites entre a filosofia e a mística. Levadas ao extremo, as vias de acesso ao conhecimento propostas por essas duas manifestações do pensamento têm mais diferenças do que semelhanças. No entanto, isso não impede que, em determinados autores, haja uma interpenetração das duas posturas. Afinal, parecem ser, os homens, mais complexos do que os conceitos.

---

<sup>24</sup> KIELCE, A. *O sufismo*, p. 9.

<sup>25</sup> ALI SHAH, S.I. *Princípios gerais do sufismo*. São Paulo: Attar, 1987, p. 25.

<sup>26</sup> PLATÃO, *Cartas* Lisboa: Estampa, 1989, p.77.