

Universidade Federal de São Paulo

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Carolina Moreira Russo

O conceito de Amor em Ibn Sīnā

Uma leitura a partir da *Risāla fi 'Al- 'īšq*

Guarulhos

2017

Universidade Federal de São Paulo

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Carolina Moreira Russo

O conceito de Amor em Ibn Sīnā

Uma leitura a partir da *Risāla fi 'Al- 'īshq*

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar.

Guarulhos

2017

Russo, Carolina Moreira.

O conceito de Amor em Ibn Sīnā : uma leitura a partir da
Risāla fī 'Al- 'iṣq / Carolina Moreira Russo. – Guarulhos, 2017.
108 f.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em
Filosofia, 2016.

Orientador: Jamil Ibrahim Iskandar.

Título em inglês: The Concept of Love in Ibn Sīnā: a Reading from
Risāla fī 'Al- 'iṣq.

1. Amor. 2. Filosofia Medieval Árabe. 3. Ibn Sīnā. I. Ibrahim
Iskandar, Jamil. II. Título.

Àqueles que me deram vida, amor,
paz e nunca me deixaram desistir,
Sônia e Fernando Russo.

Agradecimentos

Tantos foram aqueles que facilitaram a minha jornada ao longo dessa pesquisa de mestrado. Por vezes o percurso tornou-se tortuoso e repleto de dificuldades, mas todos que aqui cito ajudaram-me a trilhar esse caminho, portanto a cada um de vocês dedico um pedaço do título de mestre que recebo.

Ao meu mentor, professor e orientador, Jamil Ibrahim Iskandar, meus sinceros agradecimentos pelo carinho e dedicação com os quais conduziu a minha orientação. Sempre dedicado, extremamente capaz e profissional, foi um verdadeiro anjo, como prometera ser – sem você, professor, nada disso teria sido possível. Obrigada por acreditar em mim e no sucesso de nosso trabalho.

Aos meus pais, Fernando e Sônia Russo, agradeço por absolutamente tudo. Pela vida, família, carinho, amor, dedicação. Obrigada por acreditarem na minha capacidade e pela torcida de sempre. Vocês me incentivam a acreditar em todos os meus sonhos, sonhos esses que acabam tornando-se nossos sonhos, e hoje um deles torna-se realidade. A vocês, meus mestres na vida, obrigada.

À minha irmã Mariana Russo, por ser minha melhor amiga e me trazer luz, paz, amor, cumplicidade e companheirismo. Obrigada pelo apoio e amizade constantes.

À minha avó Maria, pelas conversas intermináveis, pelas reflexões e influências filosóficas, políticas e religiosas, pelo apoio emocional e financeiro, pelo carinho e pelo amor. Obrigada pelo cuidado.

Ao meu avô Armando Russo (*in memoriam*) por me ensinar como o amor pode ser intenso, e como só ele pode ser capaz de curar toda a dor da ausência e da saudade. Meu mestre, comandante, exemplo de vida e caráter, por toda a vida: obrigada.

Aos meus tios e tias, Ilze e Jorge Mendes, Marina e Allan Sussmann e Meire e Marcos Oliveira, por todo o apoio, amor, conselhos e diversão. Vocês fizeram parte de todas as etapas da minha vida, obrigada por estarem presentes em mais uma.

Aos meus primos Paula Russo Mendes e Enrico Russo Sussmann, por me ensinarem que o amor é infinito e apenas se multiplica. Obrigada por serem luz em minha vida.

À Kelly Godoi, por todos os momentos. Obrigada pelo apoio, pelas conversas e conselhos, pelos momentos de descontração, pela companhia, pela amizade, carinho e amor.

Às minhas meninas: Adria Rocha, Eliza Thomaz, Fran Custódio, Hay Augusto, Isa Godoy, Jé Tifani, Marissol Freitas, Naty Mota, Amanda Piffer e Ingrid Smiga – por serem minhas companheiras em todos os momentos.

À Deborah Guimarães, que não deixou o desespero tomar conta de mim. Obrigada pelo apoio e carinho, tanto como amiga como representante discente na CEPG. Estendo meus agradecimentos à toda a família por me receberem com tanto carinho e positividade. Sem esse apoio e amizade tudo teria sido mais difícil.

Aos queridos Camilla de Moraes, Filipe Henrique e Ricardo dos Messias por terem sido a melhor plateia de defesa. Obrigada pelo apoio e carinho.

À Anita Sayuri, Daniel Martins, Sarah Santos, Taís Guimarães e demais companheiros de NUR – obrigada pelos momentos de formação e descontração.

À Professora Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo, por toda sua disponibilidade, interesse e carinho. Obrigada pela presença em meu exame de qualificação e defesa, e por todas as importantíssimas observações que fez ao meu trabalho.

À Professora Jacira de Freitas, pela presença em meu exame de qualificação, pela delicadeza e carinho com que apontou as qualidades e defeitos de meu texto naquela ocasião.

Ao professor José Castilho Marques Neto, por aceitar participar de minha banca, por sua leitura cuidadora e importantíssimos comentários, críticas e dicas.

À Daniela Gonçalves e Erick Dantas, pela excelência no serviço prestado na secretaria de Pós-Graduação da UNIFESP. Obrigada pela paciência e competência.

Aos professores que encontrei ao longo da graduação e do mestrado, pelo conhecimento e formação. César Ribas, Edson Teles, Francisco Machado, Marcos Cezar de Freitas, Juvenal Savian e Olgária Matos. Obrigada por terem feito a diferença.

Agradeço à CAPES/CNPq pelo financiamento da presente pesquisa, tornando possível a conclusão de um sonho.

Como queres que eu não pergunte
se tudo se faz pergunta?

Hilda Hilst

Tabela de transliteração das letras árabes

Letra árabe	Transliteração	Pronúncia
ء	'	Hiato
ب	b	Letra “B” normal
ت	t	Letra “T” normal
ث	ṭ	Semelhante à letra z espanhola (pronuncia-se com a língua entre os dentes).
ج	j	Letra “J” normal
ح	ḥ	Letra “H” aspirada fortemente.
خ	ḫ	semelhante à pronúncia da letra j da língua espanhola
د	d	Letra “D” normal
ذ	ḏ	Próximo ao th da língua inglesa, como em Those.
ر	r	Letra “R” normal
ز	z	Letra “Z” sonora
س	s	Letra “S” normal
ش	š	Semelhante ao sh da língua inglesa, como em “she”.
ص	ṣ	Letra “S” bem enfática
ض	ḍ	Letra “D” bem enfática
ط	ṭ	Letra “T” bem enfática
ظ	ẓ	Letra “Z” bem enfática
ع	‘	Semelhante à letra “A” gutural, e deve ser emitida com a laringe comprimida

غ	g	Semelhante à pronúncia do “R” em francês
ف	f	Letra “F” normal
ق	q	Letra “K” gutural, porém articulado na garganta
ك	k	Letra “K” normal
ل	l	Letra “L” normal
م	m	Letra “M” normal
ن	n	Letra “N” normal
ه	h	Letra “H” aspirada
و	w e ū	W e u
ي	y e ī	y e i
ى	ä	Letra “A” normal
ا	ā	Semelhante à letra “A”, com pronúncia forte
آ	â	Semelhante à letra “A”, com acento circunflexo

Vogais

a a e ā

i i e ī

u u e ū

Observação: as letras que levam o acento “-” devem ser pronunciadas de modo semelhante quanto à intensidade ao acento agudo em português.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo primário desenvolver um estudo sobre os conceitos que permeiam a obra *Risāla fī 'Al- 'išq* (Epístola sobre o amor) do filósofo persa Ibn Sīnā, com destaque para a noção de Amor. Além da pesquisa referente ao tema do Amor, apresentamos um estudo introdutório acerca do Islã e do estudo da *falsafa*, pois há certo desconhecimento de tais temas em nossa sociedade ocidental. Como método utilizamos a tradução, estudo e comentário sobre a epístola supracitada, obra ainda sem tradução para o português. Como resultado desta pesquisa descrevemos o Amor, tal como visto por Ibn Sīnā, como uma *fiṭra*, ou seja, um força e disposição natural, que está presente em todos os seres. O Amor é tendência em direção ao bem próprio de cada coisa, força pela qual as coisas são levadas a mover-se ao encontro de seu princípio de perfeição, que conduz ao Bem Supremo.

Palavras-chave: Amor. Ibn Sīnā. Avicena. *Falsafa*. Faculdades da Alma. Filosofia Islâmica.

ABSTRACT

This research mainly aims to develop a study on the concepts that permeate the work *Risāla fi 'Al-' iṣq* (Epistle about love) by the Persian philosopher Ibn Sina, accentuating the notion of Love. In addition to the research about Love, we present an introductory study on Islam and the study of *falsafa*, as our Western society is not very familiar with such themes. We have used the translation, reading, and exegesis of the abovementioned epistle as a method, which still has no translation into Portuguese, as well as the bibliography referring to Islam and *falsafa*. As a product of this research, we describe Love, according to Ibn Sīnā as a *fitra*, that is, a natural force and willingness, which is within all beings. Love is a tendency in the direction of the good of each thing, the force that moves things to meet its principle of perfection, which leads to the Supreme Good.

Keywords: Love. Ibn Sīnā. Avicena. *Falsafa*. Faculties of the soul.

Islamic Philosophy

SUMÁRIO

Tabela de transliteração das letras árabes.....	08	
Introdução.....	14	
Capítulo 1: Percorso histórico e filosófico		
1.1 O Profeta Muḥammad e o Islã.....	17	
1.2 A Filosofia na Idade Média e a importância da <i>Falsafa</i>	22	
1.3 Ibn Sīnā – vida e obra.....	31	
Capítulo 2: Percorso conceitual: <i>Risāla fī 'Al- 'iṣq</i> –		38
2.1 Platão.....	39	
2.2 Conceito de Ser Necessário em Ibn Sīnā.....	43	
2.3 O conceito de alma e suas faculdades em Ibn Sīnā.....	45	
2.4 Nenhum Ser é desprovido de Amor.....	52	
2.5 Amor inato à natureza das entidades simples e inanimadas.....	54	
2.6 A existência do Amor nas almas vegetativas.....	55	
2.7 O Amor na alma animal.....	56	
2.8 O Amor como ornamento e fonte de riqueza interior.....	60	
2.9 O Amor e o Puro Bem.....	63	
2.10 Encerramento dos capítulos.....	65	

Considerações Finais.....67

Referências bibliográficas.....105

Anexo I - Introdução à tradução (de E. L. Fackenheim)

Anexo II - Tradução: Epístola Sobre o Amor (de Ibn Sīnā)

Introdução

O caminho percorrido no estudo e na pesquisa da presente dissertação será aqui apresentado através de percursos históricos, filosóficos e conceituais. Optamos por tal divisão para que ao leitor as etapas sejam apresentadas didaticamente. A pesquisa e a elaboração da dissertação não seguiu exatamente a mesma ordem de apresentação, mas atentamos ao máximo para que a compreensão integral do texto seja facilitada pela divisão que aqui apresentaremos.

Ao contar uma história ou ao relatar determinado evento histórico torna-se imprescindível situar-nos no espaço e tempo do nosso objeto de estudo e pesquisa, e ao fazermos isso com Ibn Sīnā, urge a necessidade de apresentarmos a religião muçulmana, principalmente por vivermos em um país ocidental, que pouco tem contato e pouco estuda a história do oriente e dos povos e religiões que ali viveram e ainda vivem. Nossa intenção é apresentar apenas algumas breves introduções acerca de tópicos que permeiam o nosso tema, para que não fujamos do escopo de nosso trabalho, em nossa bibliografia estarão citadas diversas obras de aprofundamento necessário, caso seja a intenção do leitor. Aqui não temos espaço para nos aprofundar em todos esses assuntos, porém achamos importante apresentá-los, contribuindo assim com a pesquisa acadêmica referente à filosofia medieval produzida em língua árabe.

Em um primeiro momento apresentamos os principais conceitos do Islã e reafirmamos a importância e o que nos motivou a trazer tal apresentação. Da mesma forma, apresentamos ao leitor questões que envolvem o estudo e a

pesquisa da filosofia medieval árabe em nosso país. Em seguida passamos, então, a apresentar o nosso autor, Ibn Sīnā, trazendo uma breve biografia do autor, assim como seus principais feitos em vida, suas referências e sua importância na história da filosofia. Encerra-se aqui o percurso histórico que pretendemos abordar, para que então possamos concentrar-nos diretamente no tema de nossa pesquisa, o conceito de Amor na *Risāla fi 'Al- 'iṣq*.

Findada tal fase, preparamos uma nova etapa, que chamamos de “percurso conceitual”, onde faremos breves apresentações sobre conceitos que ali aparecem, para que a explicação da Epístola seja feita com excelência. Começaremos por um breve relato do tema do Amor Platônico, ou seja, o conceito de Amor tal como nos apresenta Platão em sua obra “O Banquete”. Julgamos necessário tal movimento pois fica clara a influência de Platão em Ibn Sīnā, conforme mostraremos adiante. Passamos então à explicação do conceito metafísico de Ibn Sīnā sobre “Ser Necessário”, para então partimos para uma explicitação sobre os tipos de Alma presente na filosofia de nosso filósofo. A partir do subcapítulo 3.4 explicaremos cada uma das sete divisões da Epístola, seguindo a divisão que o próprio autor apresenta.

Feito isto, expomos nos Anexos I e II as traduções realizadas ao longo da presente pesquisa, onde apresentamos a tradução da introdução da epístola, elaborada por E. L. Fackenheim, e em seguida a nossa tradução da *Risāla fi 'Al- 'iṣq*. Nesse momento oferecemos a tradução na íntegra, propositalmente sem notas ou explicações, pois tal tarefa fora realizada na etapa anterior, onde nos debruçaremos sobre os temas abordados na Epístola.

A presente pesquisa foi diretamente baseada na tradução, leitura e estudo da *Risāla fi 'Al- 'išq*, de Ibn Sīnā. Por se tratar de um texto sem traduções integrais para o português, espanhol ou francês, encontramos algumas dificuldades neste percurso. A tradução aqui apresentada não pretende ser um trabalho técnico de tradução, pois fora feita a partir da versão inglesa. Ainda que ao longo do trabalho de tradução tenhamos feito diversas comparações com o original na língua árabe, acreditamos ser de grande valia alertar o leitor para a condição na qual o trabalho fora desenvolvido. Escassos são os comentários sobre a Epístola de Ibn Sīnā, sendo assim, optamos por fazer uma leitura da obra e apresentar um estudo sobre cada tema exposto pelo filósofo na *Risāla fi 'Al- 'išq*. Buscamos também apresentar o significado de determinados conceitos, como é o caso do subcapítulo que versa sobre a divisão da alma em Ibn Sīnā e seu conceito metafísico de “Ser Necessário”, tal percurso justifica-se pelo desejo de que o leitor compreenda integralmente o que apresentaremos referente ao conteúdo da Epístola.

Com a presente pesquisa buscamos enriquecer o estudo da *falsafa* no Brasil, e assim, através da disseminação de conhecimento, diminuir preconceitos. Esperamos que a história da filosofia no Brasil seja cada vez mais plural, e que possamos reconhecer todos os grandes nomes que nos trouxeram até aqui.

Capítulo 1: Percurso histórico e filosófico

Homem de seu tempo, Ibn Sīnā fora diretamente influenciado pela religião islâmica. Para que possamos iniciar a introdução ao temas referentes à *falsafa* e, em especial, à *Risāla fī 'Al- 'iṣq*, daremos início aqui ao que chamamos de “percurso histórico e filosófico”. Ao apresentarmos o profeta Muḥammad e o Islã, queremos que o leitor possa embarcar em conjunto conosco na viagem pela história da *falsafa*, capítulo importante da História da Filosofia, que nasceu do encontro dos preceitos islâmicos com os ensinamentos da filosofia grega. Tendo tais noções introdutórias a respeito do Islã bem estabelecidas, focaremos no estudo da Filosofia Medieval e da *falsafa* no mundo acadêmico, sobretudo no Brasil, para então apresentarmos a vida e obra de nosso filósofo, Ibn Sīnā.

1.1 O Profeta Muḥammad e o Islã

A influência da religião islâmica na vida de seus fiéis é enorme, e por vezes quem não está acostumado com tal submissão voluntária a confunde com extremismos, ou ações com conotação negativa. É verdade que se caso nossa pesquisa versasse sobre algum filósofo cristão não seria de tamanha importância uma apresentação da religião e de seu principal Profeta, mas entendemos que a cultura islâmica é ainda carente de explicações, relatos e estudos que não carregam consigo o preconceito disseminado pelo desconhecimento. De tal modo, em um primeiro momento apresentaremos o profeta Muḥammad e o Islã, onde nos preocuparemos em relatar brevemente a vida do Profeta e sua estreita relação com o nascimento do Islã, assim como os preceitos dessa religião.

O Islã é uma religião monoteísta fundada pelo profeta Muḥammad¹. Para os que seguem o Islã, chamados muçulmanos, Muḥammad não é o único profeta: Adão, Noé, Abraão, Jacó, José, Moisés e Jesus também são considerados profetas pela religião islâmica², porém Muḥammad é o selo dos mensageiros de Deus. Como já foi mencionado, o Islã é uma religião monoteísta, acredita no mesmo Deus de judeus e cristãos. A crença em um Deus único e a aceitação de Muḥammad como seu profeta é conhecida pelos fiéis muçulmanos como *šahāda* (testemunho, ou seja, “Não há outro deus além de Deus e Muḥammad é Seu profeta”), a palavra deriva do verbo árabe *šahida*, que significa observar, testemunhar. São cinco os pilares fundamentais no Islã, a aceitação da *šahāda*; *Ṣalat* – rezar cinco vezes ao dia. Para esta prática, o prosélito deve voltar seu rosto para a Caaba, localizada na cidade de sagrada de Meca; *Zakāt*, a prática de oferecer doação aos pobres, é uma ação caritativa; *Siyām*, o jejum durante o mês do Ramadã, e o *Ḥajj*, isto é, peregrinação à Meca, se o fiel possuir condições físicas e financeiras para realizar a viagem.

O profeta Muḥammad, filho de ‘Abdulah ibn ‘Abd al-Muṭalib e Amina, nasceu por volta de 570 d.C.³ Cedo ficou órfão de pai e mãe, sendo posteriormente criado pelo avô ‘Abd al-Muṭalib, porém por apenas dois anos. Após o falecimento do avô, Muḥammad foi criado e educado por seu tio Abu

1 Atentamos à importância de utilizar o nome Muḥammad, e não Maomé - Como o profeta ficara conhecido em língua portuguesa. O rigor acadêmico adotado na nomenclatura do profeta demonstra respeito à cultura muçulmana e à língua árabe. Muḥammad, em árabe “O Louvado”, deriva do verbo *hāmada*, que significa louvar, exaltar. “Maomé” é uma derivação de “Mahomet”, nome depreciativo que começou a ser utilizado na Europa entre os séculos XII e XIII d.C. Cf. ARMSTRONG, Karen. Maomé: uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.P. 17-18.

2 É comum a confusão de terminologia entre “islâmico” e “muçulmano”. Buscamos entrar em consonância com estudiosos da área, como Peter Demant, que esclarece que o termo “muçulmano” refere-se às questões sociológicas, enquanto “islâmico” diz respeito especificamente à religião.

³ Segundo Juan Vernet o profeta nasceu entre 567 e 572 d.C. Cf. VERNET, Juan. - As origens do Islã. São Paulo: Globo, 2004. P. 58

Ṭalib, em uma família de situação financeira escassa, apesar de importante em sua comunidade. Aos doze anos de idade Muḥammad já viajava em caravanas de comerciantes com seu tio; e por onde passava era admirado pelo íntegro e honesto caráter. Por influência de seu tio, o profeta casou-se aos vinte e cinco anos com uma rica comerciante de Meca, a viúva Ḥadīja que foi sua primeira esposa, e posteriormente, a primeira pessoa convertida ao Islã. Juntos, Muḥammad e Ḥadīja tiveram seis filhos, porém apenas uma filha, Fátima, morreu após a morte do pai, em 661 d. C.

O Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, tem importância ímpar em suas vidas. Sua sacralidade extrema deve-se ao fato de o livro ser considerado a palavra de Deus aos homens na Terra, ou seja, não são contos e/ou passagens contadas por homens – ainda que inspirados divinamente, mas sim a própria palavra de Deus direcionada aos homens na Terra. Os seguidores do Islã orgulham-se do fato de sequer uma palavra ter sido modificada desde os tempos de sua revelação e compilação. Na comunidade religiosa não são aceitas traduções do Alcorão, o que encontramos em línguas distintas do árabe, como por exemplo o português, são traduções do significado do sagrado Alcorão. Este Livro, como creem os muçulmanos, foi revelado por Deus a Muḥammad através do Arcanjo Gabriel nas cidades de Meca e Medina, em árabe, durante os vinte e três anos de sua vida profética, isto é, entre 610 e 632 d.C., ano em que o profeta faleceu; a última revelação fora recebida oito dias antes de sua morte. O período anterior à revelação ao Profeta é conhecida pelos muçulmanos como *jahiliyya* ou “idade da ignorância”, palavra derivada de *jāhil*, que significa “ignorância” sobre o monoteísmo e as leis de Deus. Vale

destacar que o advento do Islã modificou significativamente a situação da Península Arábica no âmbito religioso, cultural e social

O profeta recebeu as primeiras revelações na cidade de Meca, na região do *Hijāz*⁴ quando Muḥammad encontrava-se em retiro espiritual solitário, no mês do Ramadã, oportunidade em que acordou e sentiu-se abraçado pelo anjo Gabriel, que o ordenou: *Iqra'!* (Recita!), Muḥammad, que não era letrado, contestou a ordem por possuir tal insuficiência, ao passo que novamente sentiu a força divina e energia extracorpórea, e então sentiu sair de sua boca as palavras divinas da revelação de Deus.

Como chefe de Estado que também foi, Muḥammad conseguiu unir seus concidadãos pela religião, como nos relata *Armstrong*:

Quando Maomé começou a pregar a Palavra em Meca, toda a Arábia encontrava-se num estado de desunião crônica. Cada uma das numerosas tribos beduínas da península era uma lei à parte, estando constantemente em guerra com outros grupos. Para os árabes, a união parecia impossível, e isso significava que *eram* incapazes de fundar uma comunidade política que lhes permitisse ocupar seu lugar no mundo. O Hedjaz parecia condenado ao barbarismo selvagem e vivia à parte do mundo civilizado. Vinte e três anos depois, quando Maomé morreu, em 9 de junho de 632, havia conseguido reunir praticamente todas as tribos em sua nova comunidade muçulmana. (...) contrariando todas as expectativas, a unidade árabe foi preservada. Maomé tinha grande habilidade política: transformou inteiramente as condições de vida de seu povo, resgatando-o da violência estéril e da desintegração e dando-lhe nova e orgulhosa identidade. Agora, estavam preparados para fundar sua própria cultura, e os ensinamentos de Maomé liberaram tamanha energia

⁴ Região localizada a oeste da atual Arábia Saudita. O al-Hijāz, ou Hijāz, é reconhecido por abrigar duas cidades santas do Islã: Meca e Medina.

que, num prazo de cem anos, o império árabe se estenderia de Gibraltar ao Himalaia.⁵

Como dito anteriormente, a primeira esposa de Muḥammad fora a primeira pessoa a se converter ao islamismo, Khadīja e um pequeno círculo de pessoas próximas ao profeta, entre eles seu primo Ali, foram os primeiros muçulmanos da história. A aceitação de um Deus único, pilar importante do Islã, foi motivo de perseguição enfrentada pelo profeta, pois Meca era um grande centro de peregrinação religiosa politeísta, tais peregrinações impulsionavam o comércio local pela grande quantidade de fiéis que por ali passavam, com destaque para a *Ka'ba*⁶. *Sobre isso, nos fala Armstrong:*

Muitos lugares, tidos como sagrados, mantinham santuários, com seus próprios e antigos rituais dedicados a determinada divindade. O mais importante era a Caaba, situada junto à fonte sagrada de Zamzam, em Meca. De granito, em forma de cubo, parece ser extremamente antigo e semelhante a outros santuários que não sobreviveram. Incrustada na ala oeste, ficava a Pedra Negra sagrada, que pode ter sido um brilhante meteorito que cruzara o firmamento, ligando os céus à terra. Na época de Maomé, a Caaba era oficialmente dedicada ao deus Hubal, uma divindade importada pela Árabia do reino dos nabateus, a atual Jordânia. Mas a preeminência do santuário, assim como a crença comum em Meca, sugerem que pode ter sido originalmente dedicado a al-Llah, o Deus Supremo dos árabes. Em volta da Caaba havia uma área circular onde os peregrinos se reuniam para a cerimônia da *tawwaf*, sete circunvoluções em torno do santuário, seguindo a direção do sol. O santuário era cercado por 360 ídolos ou efígies dos deuses, que podem ter sido os totens de todas as diferentes tribos que lá iam prestar-lhes culto, no mês apropriado.⁷

⁵ ARMSTRONG, Karen. Maomé: uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P. 56-57.

⁶ Palavra árabe, que literalmente significa “cubo”.

⁷ ARMSTRONG, Karen. Maomé: uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P. 74

Ao professar a crença em um deus único, o profeta Muḥammad despertou a ira de comerciantes que dependiam do comércio religioso da cidade, sendo motivo de desavenças e perseguição.

Grandiosa fora a importância de Muḥammad na história mundial, pois a formação do que veio a se chamar Império Islâmico, importante Império, não apenas do ponto de vista territorial, mas, também, no âmbito cultural e religioso, deu-se pelo advento do Islã e seu crescimento e reconhecimento enquanto terceiro grande monoteísmo da história da humanidade.

No ano de 653 d.C. ocorreu a reunião de todos os capítulos do Alcorão em um só livro. Inicia-se com grande vigor um esforço para entender e explicar tal livro por parte dos doutos em exegese alcorânica, resultando num verdadeiro movimento de hermenêutica em torno do livro sagrado islâmico. Os filósofos árabes passam a utilizar a expansão da língua árabe e da filosofia como forma de estudar e entender o Alcorão. O que nos faz estudar a história do Islã e do Alcorão é o fato de a revelação do livro sagrado islâmico ter sido fator determinante para impulsionar o encontro entre a cultura árabe e a filosofia grega. A recepção do pensamento filosófico grego antigo dá-se pelo grande movimento de tradução das obras dos mais importantes filósofos da Grécia Antiga. Os muçulmanos buscavam uma forma de explicar a fé no Alcorão, porém, pela razão. Pode-se dizer que a partir disso ocorreu a prática da filosofia propriamente dita em terras do Islã, a *Falsafa*.

1.2 A Filosofia na Idade Média e a importância da *Falsafa*

Há certa dificuldade em nomear a filosofia produzida em terras marcadas pelo advento do Islã no período medieval. Por muitas vezes nos

deparamos com as nomenclaturas “Filosofia árabe”, “Filosofia em árabe”, “Filosofia medieval árabe”, “Filosofia islâmica”, ou até mesmo “filosofia muçulmana” para designar o conjunto de obras filosóficas produzidas em língua árabe por filósofos muçulmanos que viveram na época medieval. A tarefa de nomear tal agrupamento não é tão simples quanto parece, razão pela qual nos deparamos com tantas nomenclaturas errôneas. Segundo Rosalie (2007), não bastaria nomear como “Filosofia de expressão árabe”, pois filósofos judeus, como Maimônides que viveu no mundo islâmico medieval, escreveu sua importante obra “Guia dos Perplexos” em árabe. Saadia Gaon e Ibn Gabirol, filósofos judeus, deixaram escritos também nessa língua. Portanto a nomenclatura “filosofia de expressão árabe” incluiria aqui outros grandes nomes, porém autores que não foram influenciados diretamente pela religião islâmica. Uma outra saída para o problema de nomenclatura adequada seria nomear como “filosofia árabe”. É necessário que nos atentemos ao significado da palavra “árabe” quando essa diz respeito à etnia. Nosso filósofo, Ibn Sīnā, é um exemplo de um autor que apesar de ser muçulmano e ter produzido sua obra majoritariamente em língua árabe, não é árabe de etnia, mas sim persa. Da mesma forma Al-Farābi, que é, possivelmente, turco e não árabe. O problema permanece, e nos parece então que recorrer a nomenclatura “*falsafa*” seja uma boa solução. *Falsafa*, resultado da transcrição do termo grego “*philosophia*” para a língua árabe (Attie Filho, 2002), é a filosofia de influência islâmica produzida na época medieval sob influência das obras filosóficas gregas. Sendo assim, sempre que aqui nos referimos à *falsafa*, estaremos falando de obras produzidas em sua grande maioria em língua árabe, por

autores influenciados diretamente pela religião islâmica⁸ e produzidas entre os séculos IX e XIII. Henry Corbin comenta que:

[...] utilizamos a expressão 'filosofia islâmica' e não, como se vem fazendo desde a Idade Média, 'filosofia árabe'. O profeta do islão era, certamente, um árabe da Arábia; o árabe é a língua da Revelação corânica, a língua litúrgica da oração, o idioma e o instrumento conceitual utilizado tanto por árabes como não árabes para elaborar uma das literaturas mais fecundas do mundo, a literatura na qual se expressa a cultura islâmica. Porém, o sentido das designações étnicas evolui com os séculos; em nossos dias, o termo 'árabe', tanto no uso corrente como no oficial, designa um conceito étnico, nacional e político preciso, que não coincide nem com o conceito religioso de 'islã' nem com os limites de seu universo. Os povos árabes ou arabizados não são senão uma fração minoritária no conjunto do mundo islâmico. (CORBIN, 1994, p.11)

No imaginário popular a Idade Média ficara conhecida como “A Idade das trevas”, tida como um hiato entre a glória dos gregos e o Renascimento europeu - que carrega no nome a suposta decadência do período que o precedeu. A nomenclatura “Idade Média” Média (no latim *medium aevum*; daí *medievalis* e “medieval”⁹) fora cunhada no século XVII, distinguindo a filosofia elaborada na antiguidade, e posteriormente o conhecimento desenvolvido no mundo moderno. Envoltos em hipotética escuridão, falta de desenvolvimento de conhecimentos e saberes da ciência, a Idade Média evidenciou-se por muito tempo como uma época de barbáries em nome de religiões e poderes, onde presumidamente, esqueceu-se e deixou-se de lado todo o conhecimento adquirido e acumulado pelos principais pensadores da Antiguidade, para então

⁸ Apesar dos autores da *falsafa*, os *falāsifas*, terem sido influenciados diretamente pela religião Islâmica, nem sempre a relação entre filosofia e fé fora harmoniosa. Em sua obra *Tahāfut al-Falāsifa*, (“A Incoerência dos Filósofos”), Al-Ghazālī denuncia *Ibn Sīnā* e *Al-Fārābī* pela aproximação com Aristóteles e Platão, considerados por ele não-crentes e suas ideias corruptoras da fé islâmica.

⁹ MARRONE, Steven P. In McGRADE, A. S. (org.) *Filosofia medieval*. Aparecida- SP: Ideias & Letras, 2008. P. 28.

figurar como uma época resumidamente caótica e sem luzes próprias, onde todo o conhecimento produzido e valorizado remetia-se exclusivamente à teologia e ao dogmatismo religioso. O que dizer então da relação entre ocidente, mais especificamente a Europa, e o Oriente? As cruzadas reforçaram a ideia de que nesse período a barbárie e a escuridão dominaram todas as relações do medievo, por intermédio de “guerras santas” e busca pelo poder. A imagem do Islã como “a religião da espada”, uma religião intrinsecamente violenta e que se expandiu através do uso da espada, ou seja, de lutas e guerras armadas, figura por muito tempo como representação do terceiro grande ramo do monoteísmo. Vivemos agora em uma época de intensa informação, produção e reprodução de estudos das mais diversas áreas do conhecimento humano e de sua história, podendo assim nos distanciar cada vez mais dessa visão obscura em relação ao medievo e os preconceitos por ela disseminados. Importantes medievalistas como os franceses Étienne Gilson, Marc Bloch, Jacques Le Goff, Régine Pernoud e Alain de Libera, além do brasileiro Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento dedicaram-se e dedicam-se ao estudo das sociedades medievais, a estrutura de pensamentos, obras e autores do período supracitado, nos trazendo à luz do pensamento, corroborando a ideia contrária ao pensamento aqui exposto como senso comum de que a Idade Média, afundada em mil noites de escuridão, nada de útil produziu. Como exemplo de saber produzido na Idade Média latina podemos citar a difusão da dialética de tradição grega, mais especificamente de Cícero e Aristóteles, por Agostinho de Hipona (354 – 430 d.C.) e Pedro Abelardo (1079 – 1142 d.C.).

Em nosso meio acadêmico brasileiro não nos faltam pesquisadores que dedicam-se ao estudo da filosofia medieval, sobretudo à filosofia medieval cristã. Porém, é com particular entusiasmo que percebemos um crescente interesse sobre os estudos da filosofia medieval praticada em territórios influenciados pelo advento do Islã, seja denominada filosofia árabe¹⁰, filosofia muçulmana¹¹ ou ainda filosofia no Islã¹².

Os problemas que envolvem a *falsafa* não são apenas de nomenclatura, mas sim de reconhecimento como um movimento único e de extrema importância dentro da História da Filosofia. Conforme nos diz Alain de Libera, quando falamos em Idade Média não é possível delimitar um “centro”, ou dizer que na Idade Média todos os problemas e visões estão margeados por conceitos cristãos,

No fundo, a visão de Idade Média confunde-se com o que é chamado de “Ocidente cristão”, ela está nele centrada, e o que não é, simultaneamente ocidental e cristão é posto à margem, considerado apêndice exótico, sem legitimidade própria. Assim rejeitam-se: o que é cristão, mas não ocidental, quer dizer, os cristãos do Oriente (confundidos numa mesma massa obscura, se não condenada); o que é ocidental, mas não cristão, ou seja, os árabes e os judeus. Portanto, duas oposições Oriente-Occidente sobrepõem-se em “nossa” percepção da Idade Média: de um lado, a oposição entre as duas Romas imperiais, os dois Impérios, as duas romanidades; de outro, a oposição entre as duas Igrejas, entre os dois cristianismos, o

¹⁰ Tal denominação apresenta alguns problemas. Quando falamos em “Filosofia árabe” assim a denominamos pois fora escrita na língua árabe. Porém, sabemos que nosso filósofo, Ibn Sīnā, escreveu também em persa. Além disso, a denominação “árabe” envolve questões étnicas, e nem todos os expoentes da *falsafa* eram árabes de etnia, como é o caso de Ibn Sīnā e Al-Ghazālī, que eram persas.

¹¹ Alguns autores preferem a denominação “Filosofia muçulmana” ou “filosofia islâmica”, porém entendemos que essa denominação traz consigo um antagonismo à denominação “filosofia medieval cristã”, ou então faz crer que exista um modo de filosofar que seja exclusivamente islâmico, o que não acreditamos ser o caso.

¹² Nesse trabalho seguimos o pensamento de Thérèse-Anne Druart, pois quando falamos em “filosofia no Islã” podemos abarcar todos os pensadores que comentaram e produziram filosofia em épocas e territórios marcados pelo advento do Islã.

ocidental e o oriental. O fenômeno tem duas consequências perversas: a dificuldade em admitir os cristãos orientais e a igual dificuldade em admitir os ocidentais não-cristãos. Dessa forma, a Idade Média é confiscada em proveito de um só grupo: os ocidentais cristãos ou cristãos ocidentais.¹³

A filosofia medieval que não é do ocidente-cristão não deve ser vista como acessório complementar ou “apêndice exótico”, conforme nos relata Alain de Libera. Seja nos estudos desenvolvidos sobre a história da filosofia ou nos cursos ofertados nos departamentos de filosofia de nossas universidades, é necessário que a totalidade dos fatos históricos e da história do pensamento seja contemplada. Para uma visão realista e não relativizada dos fatos históricos é necessário perceber, ver, enxergar, compreender e sobretudo respeitar a complexidade do pensamento daqueles que não fazem parte do grupo dos cristãos ocidentais. A intenção de conjungir os saberes desenvolvidos entre os séculos V e XV na denominação única de “Idade Média”, ou no caso da Filosofia em “Filosofia Medieval”, traz à tona algumas questões relevantes, conforme nos fala De Boni:

Quando falamos em Filosofia Medieval e em Idade Média, estamos, na realidade, absolutizando o modo ocidental-cristão de ler a História, de delimitar a Filosofia. Erigimos nosso tempo em “tempo universal” e com isso perdemos algo de importante: a noção de pluralidade dos tempos. Assim, por exemplo, quando os árabes expandiram-se para o Oriente, no século VII, encontraram não só cristãos gregos, expulsos do império bizantino, que mantinham suas escolas filosóficas; encontraram também filósofos pagãos, remanescentes da Academia de Atenas. Ora, a definição ocidental de Filosofia Medieval não cabe nem àqueles árabes nem aos cristãos orientais, e menos ainda àqueles filósofos gregos pagãos. Sem dúvida, é possível escrever uma História da Filosofia, ou uma História geral, do ponto de vista ocidental-cristão – e muitos assim o fizeram -, como é possível

13 LIBERA, Alain de. A filosofia medieval. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004. P. 08.

escrevê-la do ponto de vista árabe. Isso quer dizer que há tempos diversos, interpenetrando-se, correndo paralelos, mas também fazendo com que aqueles que os vivem interpretem a história, a cultura, o mundo, de modo diferente.¹⁴

É inevitável que questões como a apontada por De Boni perpassem a pluralidade de dez séculos, vividos de formas distintas entre ocidente e oriente. A *Falsafa* é mais uma denominação prática que serve aos manuais de filosofia, porém é de grande importância a contextualização social, política e religiosa de tudo que for apresentado sob tal etiqueta, para que a pluralidade de pensamentos e interpretações seja contemplada de forma fidedigna e honesta.

Em meados do século XX há um resgate por parte das universidades europeias sobre a *falsafa*, na busca por ampliar a visão histórica da filosofia surgem importantes centros nas universidades ocidentais que se ocupam do pensamento e das civilizações orientais, com o intuito de resgatar as fontes da filosofia, que por vezes estavam na cultura e na filosofia oriental. No Brasil os estudos sobre a *falsafa* passam pelas mãos de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, importante nome da filosofia medieval no Brasil. O citado professor conta em entrevista ao professor Anselmo Tadeu Ferreira na revista *Educação e Filosofia Uberlândia*¹⁵ que a Idade Média e o pensamento medieval passaram a despertar maior interesse do público em geral e dos alunos dos cursos de filosofia em meados da década de oitenta do século XX, nos diz ainda que “o que antes era execrado passou a ser moda”¹⁶. Diante dessa retomada ao pensamento desenvolvido no mundo medieval e a busca por uma visão integral e sem fronteiras culturais e/ou religiosas, inicia-se posteriormente

¹⁴ DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia medieval: textos*. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. P. 27-28.

¹⁵ Entrevista com Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 26, n. 52, p. 403-427, jul./dez. 2012.

¹⁶ Entrevista com Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 26, n. 52, p. 403-427, jul./dez. 2012. P. 420-421.

a busca pela história da filosofia desenvolvida no oriente, com contornos árabes e muçulmanos. Sempre muito preocupado com o desenvolvimento do pensamento dos mais diversos sistemas filosóficos, com a história da filosofia e reafirmando seu compromisso com a filosofia medieval, o filósofo e pesquisador mostra-nos sua incrível versatilidade e grandioso saber ao orientar importantes nomes do estudo da *falsafa* no Brasil, como os professores Jamil Ibrahim Iskandar, Miguel Attie Filho, Tadeu Mazolla Verza e Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo

É com o crescimento de grupos de estudos voltados à *falsafa* que a sua pesquisa firma raízes no território acadêmico brasileiro, possibilitando aos pesquisadores do tema que desenvolvam seus estudos, dando maior substância aos mais variados temas produzidos pelos filósofos orientais, oferecendo um crescimento tanto quantitativo quanto qualitativo. O grupo de pesquisa de Filosofia Medieval Latina e de Filosofia Medieval em Árabe (*Falsafa*) formado em 2004 no programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-SP, o grupo de tradução e pesquisa de Filosofia Árabe e História do Pensamento, formado em 2008, da Universidade de São Paulo (USP) e o NUR - Núcleo de Pesquisas em Filosofia Islâmica e Judaica da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) formado em 2010, fazem parte da importante história do estudo da *falsafa* no Brasil. Nesses grupos, importantes pesquisadores brasileiros se reúnem para estudar, pesquisar, traduzir e divulgar artigos, livros, palestras sobre o tema, além de conduzirem orientações nos níveis de graduação e pós-graduação, e o estudo aqui desenvolvido baseia-se nas investigações desses pesquisadores, e recebeu influência direta e indireta dos nomes aqui citados.

Essa breve digressão a respeito do estudo da filosofia medieval e da *falsafa* se faz necessária para registro histórico, porém o que queremos demonstrar nesse subcapítulo é a capital importância da *falsafa* na história da filosofia. Continuemos, então, apresentando o tema tão caro à nossa pesquisa.

A sociedade medieval europeia desenvolveu parte de suas obras filosóficas a partir da recepção das traduções e comentários realizados pelos *falāsifas*¹⁷ (filósofos) em especial Al-Kindī, Al-Fārābī, Ibn Sīnā, Al-Ghazālī e Ibn Rušd (Averróis), das obras dos filósofos da antiguidade, especialmente as obras de Aristóteles. Foi a partir da segunda metade do século XII que o ocidente passou a ter contato com as obras gregas, através de traduções e comentários, e de obras produzidas em língua árabe pelos *falāsifas* da época. Platão e Aristóteles foram os filósofos da antiguidade que mais influenciaram a *falsafa*. Conforme nos diz Jamil Iskandar¹⁸, nosso filósofo Ibn Sīnā demonstrou particular interesse nas obras de Aristóteles, apesar de ter sido diretamente influenciado pelo Estagirita, Ibn Sīnā não apenas comentou sua filosofia, mas desenvolveu sua própria obra, muitas vezes modificando conceitos e aspectos da filosofia de Aristóteles. Ainda segundo Iskandar, não há dúvidas de que os muçulmanos são de fato herdeiros de Aristóteles; Al-Kindī, Al-Fārābī e Ibn Sīnā foram os grandes responsáveis pela circulação do pensamento do filósofo grego em terras marcadas pelo advento do Islã, e posteriormente no ocidente. A filosofia de Aristóteles, com atenção especial ao *De Anima*, se fez presente no pensamento dos filósofos muçulmanos muito por conta das questões

¹⁷ Palavra árabe para designar os filósofos da *falsafa*.

¹⁸ ISKANDAR, Jamil Ibrahim. O De anima de Aristóteles e a concepção das faculdades da alma no Kitab al-Nafs (Livro da Alma, de Anima) de Ibn Sīnā (Avicena). Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 3, p. 41-49, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000500005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20/06/2016

presentes no Alcorão referentes aos problemas da alma, os conceitos de sua natureza e sua existência.

1.3 Ibn Sīnā – vida e obra

O consagrado filósofo Abū ‘Ali al-Ḥussain ibn ‘Abd-Allah Ibn Sīnā, conhecido no ocidente como Avicena, e no presente trabalho identificado como Ibn Sīnā¹⁹, entrou para a história como médico respeitado, porém e sobretudo, foi como filósofo que ganhou notoriedade no Ocidente, algo que já havia ocorrido em terras do Islã.

O filósofo persa nasceu em Afšana antigo território Persa, perto de Buḥara na Ásia Central, onde hoje se localiza o Uzbequistão, por volta do ano de 980 d.C. (370 H.)²⁰ As informações referentes à vida de Ibn Sīnā são provenientes da autobiografia ditada a seu discípulo Abu ‘Ubaid al-Juzjānī, e demais informações compiladas pelo fiel seguidor que esteve ao seu lado durante vinte e cinco anos. Sua autobiografia e biografia demonstram a personalidade polifacetada de Ibn Sīnā, pois diversos são os temas tratados em suas páginas, com foco em medicina, religião, filosofia, matemática, astronomia, entre outros. A imagem retratada de Ibn Sīnā é de alguém excepcional, tido como mestre, sábio e único em seu tempo. Desde muito novo Ibn Sīnā esteve envolvido em estudos sobre religião e razão. Como foi dito,

¹⁹ A comunidade acadêmica comumente prefere a utilização do nome ocidentalizado, Avicena. Optamos nesse trabalho adotar sua real nomenclatura, Ibn Sīnā, por considerar a tradução de nomes algo que distancia o leitor de sua real história, língua e cultura.

²⁰ O marco inicial do calendário utilizado pelos muçulmanos é a Hégira (H), do árabe hijra que significa migração, ano do deslocamento do Profeta Muḥammad de Meca para Medina, em 622 da Era Cristã. O calendário muçulmano com base na Hégira possui forte significado religioso, histórico e cultural para os seguidores do Islã. No presente trabalho optamos por utilizar o calendário ocidental, seguindo convenções internacionais que largamente o adotam. Em alguns momentos poderemos pontuar o ano de duas formas: (H) e (a.C) e (d.C), conforme sentirmos necessidade.

diversas são as suas qualidades descritas, foi médico, filósofo, escreveu sobre matemática, lógica, física, jurisprudência islâmica, teologia, psicologia, astronomia, metafísica e diversos saberes de sua época. Entre seus feitos dignos de registro, consta sua incrível capacidade de ter decorado, com apenas 10 anos de idade, todo o Alcorão (*Qur'ān*, que significa “leitura por excelência”, “recitação”.) – livro sagrado dos muçulmanos. A importância do Alcorão para a comunidade muçulmana é ímpar, pois as palavras contidas neste livro sagrado são consideradas as próprias palavras de Deus²¹, que, como já mencionado, foram reveladas ao profeta Muḥammad pelo anjo Gabriel. Saber de cor o texto sagrado significa ter em si as palavras de Deus. Tamanha é a importância e magnitude de tal feito, que há em árabe uma palavra única para designar pessoas que têm a palavra sagrada decorada, *Hāfiz*, e seu equivalente feminino, *Hāfiza*, que significa guardião ou memorizador. Além de ser *hāfiz*, com tão pouca idade Ibn Sīnā já tinha conhecimento em gramática e teologia; aos 16 anos já era médico e respeitado em seu meio. Aos vinte anos Ibn Sīnā já era considerado mestre em matemática, física e lógica.

Reconhecido por seu vasto saber, e principalmente por suas habilidades médicas, Ibn Sīnā passa a ter cada vez mais respeitabilidade, sendo homem de confiança de respeitáveis nomes da comunidade, fato que o fez ter livre acesso a notórias bibliotecas privadas, entrando em contato com raros manuscritos e obras que não se encontravam disponíveis ao público em geral. A seguir, Guerrero nos apresenta essa fase da vida de nosso filósofo:

Com vinte e dois anos iniciou sua agitada vida política, que o levou por diversas cortes no Irã, nas quais desempenhou relevantes

²¹ “Deus” em árabe é “Allah”. Para que o leitor não encontre dificuldades na relação e significado dessas palavras optamos por utilizar a palavra “Deus”.

cargos. Se estabeleceu em Rayy, onde esteve a serviço da Senhora da cidade, a princesa Zubayda, onde curou o seu filho, o sultão Majd al-Dawla, que sofria de melancolia. Residiu em Qazwin e em Hamadan, onde o emir Sams al-Dawla, acometido por cólicas, o mandou chamar. Foi nomeado vizir, porém o exército se rebelou, assaltaram sua casa e saquearam seus bens, aprisionando-o. [Ibn Sīnā] permaneceu escondido por quarenta dias na casa de um amigo, foi chamado quando o emir voltou a sofrer de cólica. Nomeado vizir pela segunda vez, foi então quando seu discípulo al-Juzjānī lhe pediu que comentasse as obras de Aristóteles: “Me respondeu que naquele momento lhe faltava tempo para fazê-lo. ‘Mas se se contenta com que eu escreva um livro na qual exponha o que para mim é o verdadeiro nessas ciências sem entrar em discussão com os que opinam de maneira contrária, nem ocupar-me em refutá-los, então o farei.’ Eu me contentei, então ele começou a compor a Física de um livro que chamou al-šifa” (Avicena, 1974, 54). 139-140. [...] Com a morte do emir Sams al-Dawla, seu filho assumiu o poder e pediu a Avicena que aceitasse novamente o cargo de vizir. [Ibn Sīnā] Recusou e teve que se esconder na casa de um amigo farmacêutico. Enquanto isso, ofereceu seus serviços ao príncipe de Isfahan, ‘Alā’ al-Dawla. Descoberto por seus inimigos, foi encarcerado no Forte de Fardayan, onde permaneceu por quatro meses, aproveitando para compor diversas obras.²²

É durante este período de instabilidade e fuga que o nosso filósofo inicia a composição de seu *Kitāb al-Šifā’* (Livro da Cura). Ibn Sīnā chega a ser preso, porém escapa para Isfahān, onde termina o *Kitāb al-Šifā’* e sob a proteção de ‘Alā’ al-Dawla escreve também seu *Kitāb al-Najāt* (Livro da Salvação), um resumo do *Kitāb al-Šifā’*.²³ Referência em seu tempo, suas obras de medicina foram utilizadas por sete séculos (entre os séculos X e XVII d.C.) como referência entre os acadêmicos europeus, compondo o pilar do estudo da medicina com as obras de Hipócrates e Galeno.

²² GUERRERO, Rafael Ramón. Filosofías árabe y judía. Madrid: Síntesis, 2004. (Síntesis filosofía. Thémata; 16). P. 139-140.

²³ Cf. KEMAL, Salim. Ibn Sīnā - Abu ‘Ali Al-Husayn (980-1037). Disponível em <<http://www.muslimphilosophy.com/sina/art/ibn%20Sina-REP.htm#is1>> Acesso em 01/07/2016.

Os números acerca da quantidade de obras produzidas por Ibn Sīnā não são conhecidos com segurança em sua integralidade, Georges C. Anawati²⁴ enumera 276²⁵ obras que ao longo da história foram atribuídas a Ibn Sīnā, porém reconhece que muitas dessas obras são espúrias. Ibn Sīnā esteve envolvido em reviravoltas em sua vida, pois ora era protegido por príncipes, chegando a ocupar o cargo de vizir (ministro) em Hamadān, ora perseguido, tendo sido preso por aproximadamente quatro meses, como já mencionado. Após a morte de seu pai, o filósofo viveu em pelo menos quatro cidades diferentes, Jurjān, Al-Ray, Hamadān e Isfahān. Ibn Sīnā nunca parou de escrever, mesmo ocupando cargos administrativos, encarcerado ou em viagens. Alguns de seus escritos se perderam, mas o que conhecemos de suas obras é de infinita riqueza e incrível diversidade.

Entre as grandes produções de Ibn Sīnā podemos destacar *O Cânon de Medicina (Kitāb al-Qanūn fi al-Ṭib)* e *O Livro da Cura (Kitāb al-Šifāʾ)*. Aos 21 anos Ibn Sīnā escreve seu primeiro estudo, *Al-Majmuʿ (O Compêndio)*, obra que versa praticamente sobre todas as ciências, menos matemática. Ibn Sīnā escreveu sobre jurisprudência e exegese corânica em *Al-Ḥāšil wa al-Maḥsūl (A Soma e o Produto)* e sobre ética em *Al-Birr wa al-ʾIṭm (A Virtude e o Pecado)*. Em *Al-Mabdaʾ wa al-Maʾād (A Origem e o Retorno)*, em uma exposição lógico-metafísica, Ibn Sīnā traça o caminho da alma, desde sua chegada ao mundo corpóreo até seu retorno ao Criador. Nela Ibn Sīnā apresenta importantes noções metafísicas de sua filosofia, como o conceito de Ser Necessário e o ser possível. Por volta dos 44 anos de idade, em 1024 Ibn Sīnā termina sua grandiosa obra *Kitāb al-Šifāʾ (Livro da Cura)*, enciclopédia composta por

²⁴ Georges C. Anawati. *Essai de bibliographie avicennienne*. Cairo: 1950, 434p.

²⁵ Entre estas obras estão incluídos diversas epístolas e opúsculos.

dezoito volumes e dividida em quatro sumas, que versam sobre física, matemática, lógica e metafísica. Esta obra trata da cura da ignorância da alma a respeito das questões humanas; não é um livro sobre a questão religiosa da alma, mas sim um livro que faz referência aos diversos assuntos que compunham a ciência e a filosofia da época.

Sete anos antes de sua morte, em 1030, a casa de Ibn Sīnā fora invadida e saqueada, comprometendo sua biblioteca, fato que pode explicar a perda de algumas de suas obras, e também o desconhecimento de alguns de seus escritos. Ibn Sīnā faleceu aos 58 anos, por volta de 1037 d.C. (428 H.), acometido por um intenso ataque de cólica. Nem mesmo suas habilidades médicas foram capazes de salvar-lhe a vida, apesar de seu intenso esforço Ibn Sīnā afirmou: “o governador que governa o meu corpo, já é incapaz de governar, e agora o tratamento não beneficia mais.”²⁶

Toda a importância e fama de Ibn Sīnā não passa despercebida aos seus contemporâneos e sucessores, sendo assim tanto elogios quanto críticas foram a ele endereçados. A condenação mais contundente veio do teólogo e sūfī persa Al-Ghazālī (1058 – 1111 d.C.) em forma de livro; Al-Ghazālī escreveu seu *Tahāfut al-falāsifa* (*A incoerência dos filósofos*) onde considera Al-Fārābī e Ibn Sīnā heréticos, principalmente por suas posições referentes à eternidade do mundo, o não-conhecimento dos particulares por parte de Deus, e a respeito da ressurreição dos corpos e das modalidades da vida futura.

Foi por Ibn Sīnā e seus antecessores, com destaque para Al-Kindī (796 - 873), Ḥunain Ibn Ishāq (809 – 873) e Al-Fārābī, (872 - 950) que o mundo

²⁶ AVICENA. Al-Mabda' wa al-Ma'ād (A origem e o Retorno). Tradução do árabe, introdução e aparelho crítico de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 21-22.

ocidental teve seu primeiro contato com textos de Aristóteles e outros filósofos da antiguidade, como Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Teofrasto e Alexandre de Afrodísia. Esses filósofos foram de fundamental importância para a construção do pensamento medieval, tanto no Oriente como no Ocidente.

Como veremos mais adiante no capítulo destinado à *falsafa*, foi através da tradição siríaca e árabe que os filósofos medievais latinos conheceram textos de grande importância para a cultura filosófica e, portanto, para a própria história do pensamento filosófico. Esses textos chegaram, muitas vezes, com comentários e adendos e não apenas como traduções livres. Desse modo, podemos afirmar com mais certeza quão grande fora a importância da filosofia medieval árabe para a construção do pensamento medieval latino. Al-Kindī considerava o projeto de tradução dos textos clássicos como uma forma de apresentar de modo completo e fidedigno o pensamento dos filósofos antigos, porém a tal projeto de tradução cabia a complementação, de acordo com a linguagem de seu tempo, para que a totalidade de seus pensamentos fosse compreendida por todos, trazendo certa adaptação conforme as práticas de seu tempo²⁷. Sendo assim, nesse processo, além de traduções inéditas e inserções no vocabulário do tempo, novos trabalhos foram elaborados, dando mais substância à *falsafa*. Nosso filósofo, Ibn Sīnā, é também conhecido no meio acadêmico brasileiro como O Sistematizador²⁸, este nome é facilmente entendido quando falamos de seu trabalho de ter recolhido grande parte das

²⁷ ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (ed.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005.

²⁸ Assim o chamou Miguel Attie Filho, em *Falsafa – A Filosofia entre os árabes*.

ciências e da filosofia de sua época, sistematizando e reelaborando esse conjunto, resultando numa abordagem própria e renovadora.²⁹

Algumas obras de Ibn Sīnā foram recepcionadas no ocidente a partir de traduções para o latim realizadas em meados do século XII. A tradução do livro da Metafísica (Livro da Cura IV) de Ibn Sīnā foi feita por Dominicus Gundisalvi, após o ano de 1150, o De Anima (Livro da Cura III.6) foi traduzido por Ibn Dāwūd e Domingos Gundislavo após o ano de 1152, segundo informações de Marrone³⁰.

²⁹ ATTIE FILHO, Miguel - Falsafa: A Filosofia entre os árabes. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

³⁰ MARRONE, Steven P. In McGRADE, A. S. (org.) Filosofia medieval. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2008. P. 67.

Capítulo 2: Percurso conceitual: *Risāla fī 'Al- 'išq*

Como em diversas obras do medievo, a *Risāla fī 'Al- 'išq* é uma resposta em forma de epístola a um questionamento pontual de um certo membro da comunidade. Na Idade Média era comum a prática de tal modelo de escrita. Aqui, Ibn Sīnā inicia suas considerações acerca do Amor remetendo-se a Abdullah al- Ma'šūmī, identificado como “o jurista”³¹. São sete os capítulos que versam sobre os graus de existência do Amor.

Faremos, então, uma exposição acerca de cada uma das subdivisões presentes na Epístola tema deste estudo. A partir da afirmação de que nenhum ser é desprovido de amor, analisaremos os conceitos aí envolvidos até chegarmos à concepção de Bem Absoluto e Perfeição.

Em seu *Kitāb al-Nafs* (Livro da alma), posto na parte destinada à física de sua grandiosa obra, *Kitāb al-Šifā'* (O livro da cura), Ibn Sīnā nos fala sobre as condições e possibilidades de uma investigação sobre a alma, ou seja, conforme nos diz Attie, Ibn Sīnā nos diz sobre as “condições de possibilidade de uma ciência da alma e a respectiva adequação do método mais indicado.”³². A problemática da alma perpassa os mais diversos sistemas filosóficos da história da filosofia, o que aqui nos interessa é entender como tal tema chegou ao nosso filósofo, Ibn Sīnā, para que nosso objetivo seja alcançado, faz-se necessário uma investigação acerca dos tipos de alma apresentados na filosofia de Ibn Sīnā, suas influências e desdobramento do tema dentro da *Risāla fī 'Al- 'išq* (Epístola sobre o Amor).

2.1 Platão

³¹ Em árabe *faqīh* – especialista em leis, particularmente, em jurisprudência islâmica.

³² ATTIE FILHO, Miguel. Alma e Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena). Hypnos. São Paulo: Da Alma, nº 14, ano 10, 2005. P. 83-91.

Apesar da abordagem de Ibn Sīnā referente ao Amor ser única e sem precedentes, é sabido que nosso autor fora influenciado por grandes filósofos gregos, como Platão, Sócrates e Plotino. É em Platão que encontramos grandes influências ao que se refere a conceituação de nosso filósofo, com ênfase para a essência do amor e seu primeiro objeto. No presente subcapítulo apresentaremos brevemente à conceituação platônica de Amor, para que mais adiante possamos recapitulá-la, trazendo uma investigação mais completa e abrangente.

É na obra O Banquete que Platão trata do conceito de Amor. Agatão recebe amigos em sua casa para um banquete de comemoração após um grande feito, no banquete – uma reunião onde gregos homens se reuniam para beber, comer, ouvir música, conversar e festejar, surgem variadas honrarias e discursos sobre Eros, deus do amor. Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Alcibíades e Sócrates fazem discursos referentes a Eros. É na fala de Aristófanes que neste momento iremos nos debruçar.

Aristófanes inicia seu discurso dizendo que os homens não conhecem de fato o Amor, pois se conhecessem seu poder seriam erguidos templos, altares e os sacrifícios de mais bela ordem seriam feitos em seu nome. Diz ser o Amor quem cura os males que estão ligados diretamente à felicidade dos homens. Em seu discurso, Aristófanes afasta-se do elogio ao Amor, buscando falar mais sobre a natureza do homem e sua relação com o Amor. Diz o dramaturgo que antes de termos as duas formas de seres, homens e mulheres, éramos seres completamente diferentes:

Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas

a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outros era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor.” (Platão, 190 a)

Segundo Chauí, havia o homem-duplo, a mulher-dupla e o homem-mulher, eram eles fortes e vigorosos e desafiaram os deuses. Zeus os puniu mutilando-os em duas criaturas, e desde então os homens buscam por sua metade, a fim de sentirem-se completos e verdadeiramente felizes, na busca pela completude, voltando a serem um só e assim curar a natureza humana. Na fala de Aristófanes, por meio deste mito, Platão diz que seríamos felizes se realizássemos plenamente o Amor.

Platão problematiza a natureza do Amor em sua obra O Banquete. Para Platão há no Amor a ideia do desejo como busca pelo encontro e fusão com o outro. É através do discurso do personagem de Aristófanes que essa visão do amor como desejo pela fusão com o outro aparece. Ao Amor está condicionado ao desejo de união, “de fazer um só de dois”. Através de Aristófanes, Platão nos traz o Amor como algo além da busca pelo prazer sexual, como um desejo, ainda que impossível, de unir-se e confundir-se com o amado, sendo tal realização a base da felicidade humana. Reafirmando o que fora dito, Furtado nos diz:

Mas, se o retorno à completude ontológica do UM é vetado ao Eros humano, a união sexual torna exequível, pelo menos, “conseguir um bem-amado de natureza conforme ao gosto de cada indivíduo.” Portanto, o amor resulta originariamente do desejo impossível da fusão que reconstituiria a antiga unidade e completude dos andróginos.

Em outra passagem do diálogo, temos a exposição do personagem de Sócrates, que inicia sua exposição questionando Agatão. Diz ele que, assim como pai é pai em relação a um filho, o amor é amor em relação a algo, Agatão concorda, e Sócrates então o encoraja a guardar tal raciocínio. Sócrates então diz ser uma necessidade desejar aquilo que lhe falta. Quando um homem rico, que já possui a riqueza diz que a deseja, o que na verdade é desejado é a perpetuação de tal bem, ou seja, tal movimento faz com que se chegue à conclusão de que não se pode desejar aquilo que se possui, somente aquilo que lhe falta.

Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem consigo, o que não tem, o que não é ele próprio e o de que é carente; tais são mais ou menos as coisas de que há desejo e amor, não é?" (200 e)

Tal movimento de diálogo entre Sócrates e Agatão tende a mostrar o erro cometido por Agatão em seu discurso, quando disse que o Amor é belo e surgiu da beleza, pois no feio não se firma o Amor.

Sócrates passa então para o mito de Diotima, onde está presente a definição platônica do Amor. Sendo Eros não um deus, mas um ser intermediário, filho da Pobreza e da Riqueza, está ele entre a sabedoria e a ignorância, sendo a figura do filósofo. O Amor não é belo nem feio, não é bom nem mau, é um ser que por sua natureza intermediária cria laços entre os deuses e os homens. O argumento de que só se deseja o que lhe falta é usado novamente para dizer que o Amor não é um deus e ama a sabedoria, pois se fosse um deus já seria possuidor da sabedoria e então não a desejaria. No

homem a busca pela imortalidade vem quando o homem deseja o bem e o belo da alma, a virtude é imortal, por isso a “beleza interior” é exaltada.

O amor para Sócrates é o desejo de algo que não se possui, e sua busca, uma busca de caráter racional e contemplativa, é a significação da busca da verdade no interior do próprio homem.

Ainda segundo ao autor, o Amor aqui para Platão é originariamente desejo em cujo fundo ecoa a nostalgia de uma completude para sempre perdida. O Amor é, acima de tudo, desejo de fecundação, criação e geração na eternidade. Vejamos a seguinte passagem:

Ele pretende identificar-se ao próprio princípio de geração de todas as coisas boas, isto é, desejáveis, e, entre todas, as mais perfeitas. Ora, a perfeição do ser implica, além da beleza, a perenidade, a duração eterna, oposta à precariedade das coisas terrenas submetidas aos processos de geração e corrupção, incluindo-se aí a mortalidade dos próprios filhos gerados. Por isso, compreendido em sua pureza, o amor é, acima de tudo, desejo de eternidade, de perdurar na satisfação e na perfeição da vida. (...) O Amor é o que faz tudo parir; ao pensamento, ideias, verdades; aos pais, gerar os filhos; à ideia de beleza, gerar no que a contempla o desejo de conhecê-la, assim como ela própria gera tudo o que há de belo no mundo, por imitação.” (p. 88-89)

Chauí nos traz a seguinte perspectiva em relação ao conceito de Amor em Platão:

Que deseja o desejo? Que ama o amor? A beleza imperecível, seu supremo e único Bem. Que é desejar-amar o Belo-Bem? Desejar possuí-lo, participando de sua bondade-beleza. Como participar do objeto do desejo-amor? Pelo conhecimento. Eros é desejo de saber: filosofia. (212).

O conceito de Amor presente na filosofia Platônica em breve nos auxiliará, quando iniciarmos a investigação do conceito de amor na filosofia de Ibn Sīnā.

2.2 Conceito de Ser Necessário em Ibn Sīnā

Nesta parte serão apresentados alguns conceitos específicos da filosofia de Ibn Sīnā, como o conceito de *ser necessário*, *ser possível* ou *contingente*. Buscamos por ora fazer uma breve apresentação dos conceitos de *ser possível* e *ser necessário* para que se tenha maior clareza quando a eles nos referirmos mais adiante. A noção de *ser* e de *necessário* são conceitos que estão presentes desde a Antiguidade Clássica na tradição filosófica. Em primeiro lugar, é importante notar que o termo *ser* é utilizado aqui no sentido de existência, ou seja, o ato de ser, e não como predicado ou predicativo. A noção de *ser* nesse sentido encontra seu melhor fundamento no âmbito do modo, da modalidade específica do ser. Tradicionalmente, na história da filosofia, este modo restringe-se a dois: um deles é a possibilidade e o outro é a necessidade; e esta é a noção presente nos modos do *ser* no pensamento de Ibn Sīnā. O conceito da necessidade do ser elaborada pelo filósofo persa teve uma acolhida significativa na metafísica medieval. Para ele, a primeira impressão que a alma recebe e a primeira aquisição de um saber seguro, é a noção clara de ser. O ser constitui o verdadeiro e o primeiro objeto da metafísica. Não é de um ser particular que existe no espaço ou no tempo, mas, o “ser absoluto enquanto absoluto”. Se o fundamental na metafísica platônica é a teoria das ideias e o da metafísica aristotélica é a doutrina da potência e do ato, o da metafísica de Ibn Sīnā é o estudo do ser enquanto ser.

Com relação ao termo *necessário*, não é considerado aqui como sinônimo de condição ou de finalidade como, por exemplo, “o oxigênio é o necessário para manter as células animais vivas”, mas o “necessário” que não pode ser de outra forma, isto é, não pode não ser “necessário”. Ibn Sīnā é considerado o filósofo que estabeleceu a consolidação e a predominância de tal conceito tanto na metafísica como na teologia partindo da exposição a seguir apresentada.

O Ser Necessário é aquele que, quando suposto inexistente, decorre daí um absurdo; e o ser possível é o que, quando suposto inexistente ou existente, não decorre daí um absurdo. O Ser Necessário é necessário; e o ser possível não é necessário, tanto no *ser* como no *não-ser*. E o Ser Necessário pode sê-lo por si mesmo ou não; e o Ser Necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for, torna-se absurdo não supô-lo.³³

Para Ibn Sīnā toda existência tem uma razão. Dizemos que X existe, a existência pode ser necessária por si ou contingente por si. Se for necessária por si significa que contém a razão para a sua própria existência. Se for contingente por si, significa que necessita de uma causa adicional e, assim sendo, será necessário por outro. No pensamento de Ibn Sīnā, para provar a existência de um Ser Necessário por si basta que se prove que há algo necessariamente existente por si mesmo e que há somente um ente desse tipo. Ademais, na concepção de Ibn Sīnā o Ser necessário é o ente que gera vários outros seres.

³³ AVICENA. *Al-Mabda' wa al-Ma'ad (A origem e o Retorno)*. Tradução do árabe, introdução e aparelho crítico de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

O Ser Necessário por si não tem causa, não tem matéria, ou seja, não é corpo; é inteligível por si, não está sujeito a acidentes, pois é uno. Não é possível que ele seja um ente necessário simultaneamente por si próprio e por intermédio de outro, pois caso apresentasse esta condição de dependência de outro ser, ele passaria a ser, por si mesmo, um ser possível.

2.3 O conceito de alma e suas faculdades em Ibn Sīnā

Para que o nosso objetivo, a saber, a compreensão do tema central da *Risāla fi 'Al- 'iṣq*, ou seja, o tema do amor seja contemplado é imprescindível que façamos uma breve digressão sobre a concepção das faculdades da alma em Ibn Sīnā, pois durante todo o percurso da epístola o nosso filósofo trata das diferentes classificações da alma sem que a categorização por ele utilizada seja previamente explicitada. Como já foi dito, o conceito de alma em Ibn Sīnā está presente em seu *Kitāb al-Nafs (Livro da Alma)*, que tem como influência o *De Anima* de Aristóteles³⁴. Em *Kitāb al-Nafs* Ibn Sīnā apresenta o seu conceito de alma, dividido em alma vegetal, alma animal e alma humana, classificação esta que já estava presente em Aristóteles³⁵.

Apresentamos a definição de alma segundo Ibn Sīnā, na tradução de Jamil Iskandar:

[...] dizemos: certamente observamos corpos que sentem e se movem voluntariamente, mas (também) observamos corpos que se nutrem, crescem e engendram (outros corpos) semelhantes. E (estes corpos) não são isto por sua corporeidade; resta, então, que há para isto, em suas essências, princípios que não são a sua corporeidade.

³⁴ Op. Cit.

³⁵ Em Aristóteles os seres animados diferem-se dos seres inanimados por possuírem um princípio que lhes confere a vida, que é a alma. "A alma é necessariamente substância, entendida como forma de um corpo natural que tem vida em potência. "A divisão de Aristóteles, segundo Reale, "deriva da análise geral dos seres vivos e das suas funções, e portanto corresponde ao terreno biológico e não ao psicológico (...) a alma, que é princípio de vida, deve ter também capacidades ou funções ou partes que presidem a estas operações e as regulam. (REALE, p. 74). Aristóteles apresenta a divisão da alma em alma vegetativa, sensitiva e intelectual ou racional no *De Anima* e influenciou intensamente a história da filosofia.

E a coisa da qual procedem estas ações e (também) geralmente todo princípio da procedência destas ações, que de um modo único não prescinde da vontade, chamamos alma. Este termo é nome para esta coisa não porque é substância, mas por um certo aspecto que tem, ou seja, pelo aspecto que é princípio para estas ações. (*De anima – Kitāb al-Nafs* – capítulo I, P.9, linhas 1-8).³⁶

Em Ibn Sīnā toda alma é substância, forma e perfeição de um corpo. Em relação às divisões aplicadas aos tipos de alma, Ibn Sīnā nos diz:

[...] dizemos agora que a primeira das divisões das ações da alma são três: aquelas nas quais se incluem, se associam, o animal e o vegetal, tais como a nutrição, o crescimento e a geração; são ações nas quais estão incluídos os animais ou a maior parte deles – nas quais não há participação dos vegetais, tais como a sensação, a imaginação e o movimento voluntário; e as ações próprias dos seres humanos, como, por exemplo, a concepção dos inteligíveis, a invenção das artes, o discernimento dos seres engendrados e a distinção entre o belo e o feio.³⁷

A classificação das almas adotada por Ibn Sīnā consiste em: 1) alma vegetal; 2) alma animal e; 3) alma intelectivo-racional. A cada tipo de alma, o nosso filósofo distingue faculdades específicas. As faculdades da alma vegetal são: faculdade nutritiva, faculdade do crescimento e a faculdade da procriação (geração).

O livro *Kitāb al-Nafs (Livro da Alma)* é dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo Ibn Sīnā busca definir o conceito de alma, e busca compreender de que forma é possível que a razão compreenda tal conceito.

Segundo o professor Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, no prefácio à tradução de Miguel Attie do Livro da Alma de Ibn Sīnā, o livro da alma encontra-se na divisão da *Al-šifā'* que versa sobre as Ciências Naturais. No livro da Alma encontramos conteúdos que versam sobre Lógica, Ciência

³⁶ Utilizamos a tradução de Jamil Iskandar, disponível em O De anima de Aristóteles e a concepção das faculdades da alma no Kitāb al-Nafs (Livro da Alma, de Anima) de Ibn Sīnā (Avicena). Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 3, p. 41-49, 2011. P. 42. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000500005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20/06/2016

³⁷ Op. Cit. P. 44.

Natural (Física), Matemática e Metafísica. Toda sua estrutura e organização segue uma ordem encontrada na tradição Aristotélica. Ainda que a influência de Aristóteles seja observada na filosofia de Ibn Sīnā, segundo Carlos Arthur não podemos limitar nosso autor ao papel de mero comentador de Aristóteles, pois o filósofo persa reelabora os temas da tradição Aristotélica, retomando e aprofundando-se em pontos que o Estagirita toca muito rapidamente em suas obras. Ibn Sīnā utiliza-se de sua formação médica e de uma influência muitas vezes mais próxima ao neoplatonismo, principalmente de Plotino, do que do Aristotelismo, o que faz com que Ibn Sīnā seja visto como um autor original e único em seu tempo.

É no capítulo primeiro do Livro da Alma que Ibn Sīnā define o conceito de Alma e de suas faculdades. Segundo Attie Filho, aqui o filósofo persa

Verifica as diversas ações provenientes dos existentes que possuem alma para, assim, estabelecer suas faculdades. A divisão tríplice estabelece a divisão das faculdades para a alma vegetal, animal e humana, em sentido absoluto; ou em suas respectivas funções vegetativas, animativas e racionais. No âmbito das funções desses três níveis de operação, Ibn Sīnā entende ser possível estabelecer fundamentos irreduzíveis uns aos outros, os quais acabam por indicar as várias faculdades da alma, enumeradas e explicadas na última seção do capítulo [primeiro]. Em suma, trata-se das faculdades vegetais (nutrição, crescimento e geração); das faculdades animais em seus aspectos motor e sensorial (sentidos externos e internos); e por último a faculdade racional (intelecto teórico e prático). (pp. 11-12)

Apesar de o Livro da Alma ser essencialmente um tratado sobre a alma humana, encontramos aqui material suficientemente capaz de abarcar as questões que serão posteriormente apresentadas com a leitura da *Risāla fi 'Al-'iṣq*.

Trazemos aqui a definição de alma encontrada na seção um do capítulo primeiro do Livro da Alma de Ibn Sīnā:

Digamos que, primeiramente, é necessário falarmos daquilo que diz respeito à constatação da existência da coisa que se chama “alma”; depois, falaremos do que a isso se segue. Dizemos, pois: podemos observar corpos que sentem e se movem voluntariamente; melhor, observamos corpos que se nutrem, crescem e geram [corpos] semelhante[s]. Ora, isso não lhes ocorre que por sua corporeidade. Assim, a coisa da qual procedem esses atos – em suma, tudo aquilo que é princípio para a procedência de ações, sem que haja de um único modo ausência de voluntariedade – chamamos “alma”. (p.. 33)

Ibn Sīnā segue dizendo que o vocábulo “alma” é um nome, não em relação à sua substância, mas sim do ponto de vista de que ela é princípio para tais ações: vejamos: “Esse vocábulo é um nome para esta coisa não em referência à sua substancia, mas do ponto de vista de uma certa relação que ela possui, ou seja, do ponto de vista de que ela é princípio para tais ações.” (p. 33)

Segundo o professor Jamil Iskandar, na doutrina da alma elaborada por Ibn Sīnā, ela é considerada, também, como perfeição primeira de um corpo – tal corpo deve ser entendido como corpo *jinsī* (como gênero), e não como corpo material. Iskandar segue dizendo que com relação à substancialidade da alma, Ibn Sīnā diz: “[...] a presença da alma num corpo não é como a presença do acidente num sujeito; então, certamente, a alma é substância porque é forma que não está num sujeito” (Cap. III, P. 30, linhas 6 e 7).” Complementando com a seguinte citação do Livro da Alma: “[...] é necessário que ela (a alma) em si mesma seja, de modo algum, em um sujeito - e já soubeste o que é o sujeito - E se toda alma existe não num sujeito, então, toda alma é uma substância” (P. 13, linha 21 e P.14).

Tendo definido o conceito de alma para Ibn Sīnā, passamos a apresentar a enumeração das faculdades da alma, presente na seção cinco do capítulo primeiro do Livro da Alma.

Dizemos, pois: as faculdades anímicas dividem-se em classes. A primeira das classe é tripla. Uma delas é a da alma vegetal, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, sob o aspecto pelo qual gera, cresce e se nutre. Aliás, o alimento é um corpo cuja condição é assimilar-se à natureza de [outro] corpo – do qual se diz que ele é o alimento -, acrescentando-lhe uma porção maior ou menor daquilo que é dissolvido. A segunda [classe] é a da alma animal, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, sob o aspecto pelo qual percebe os particulares e move-se voluntariamente. A terceira classe é a da alma humana, perfeição primeira que um corpo natural orgânico possui, [tanto] sob o aspecto pelo qual lhe é atribuído fazer ações que são geradas por meio de escolhas refletidas e dedução por meio da opinião, [como] também sob o aspecto pelo qual percebe as coisas universais. De todo modo, se não for essa a ordenação [adequada], o melhor seria colocar toda primeira [perfeição] como condição subentendida na descrição da segunda, [isso] se quisermos delinear a alma e não a faculdade anímica que a alma tem em relação àquela ação. Afinal, a perfeição é tomada na definição da alma, e não na definição da faculdade da alma. (p. 63)

Em Ibn Sīnā há os seguintes conceitos referente às faculdades da alma: a intelectual-razional, que corresponde especificamente à alma humana, a sensitiva, que corresponde aos animais, e a nutritiva, correspondente aos vegetais. Foge do escopo de nosso trabalho a apresentação detalhada da doutrina da alma de Ibn Sīnā, para tanto sugerimos ao leitor a própria obra de Ibn Sīnā, que fora traduzida diretamente do árabe para o português por Miguel Attie Filho. Aqui faremos então uma breve apresentação das divisões da alma e suas faculdades explicitadas por Ibn Sīnā, a saber, alma vegetal, da alma animal e alma racional humana.

A alma vegetal possui três faculdades: a faculdade nutritiva, a faculdade do crescimento e a faculdade geradora. Cada faculdade é responsável pela busca do aperfeiçoamento do ser, assim, como o nome sugere, a faculdade nutritiva é responsável pela nutrição, a faculdade do crescimento pelo crescimento e desenvolvimento, e a faculdade geradora é a faculdade responsável pela geração de novos seres.

A alma animal, em sua primeira divisão, possui duas faculdades: motriz e perceptiva. A faculdade motriz ou o é por ser estimuladora de movimento, ou por ser agente do movimento. Quando é estimuladora, é a faculdade apetitiva do desejo, que por sua vez, possui duas ramificações: faculdade concupiscível, meio pela qual busca as coisas imaginadas ou úteis, em busca do prazer, e a faculdade irascível, faculdade que estimula o movimento quando a coisa imaginada for prejudicial ou corruptora. Quanto à faculdade perceptiva, também subdivide-se em duas classes: uma que percebe interiormente, e outra, exteriormente. Essa, corresponde aos cinco sentidos: visão, audição, olfato, paladar e tato. Quanto às faculdades perceptivas a partir do interior, são faculdades que percebem as formas sensíveis ou intenções sensíveis. Há as que percebem e agem, e há as que percebem e não agem. Dentre elas há as que possuem percepções primárias, e as que têm suas percepções de modo secundário. Conforme nos diz o autor:

A distinção entre a percepção da forma e a percepção da intenção [e que a forma é a coisa que o sentido interno e o sentido externo percebem em conjunto. Contudo, o sentido externo percebe-a primeiro e realiza-a para o sentido interno. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da forma do lobo - quero dizer, de sua figura, de sua configuração e de sua cor. O sentido interno da ovelha percebe-as, porém primeiro percebem-nas os seus sentidos externos. Quanto

à intenção, ela é a coisa que a alma percebe, com base nos sensíveis, sem que o sentido externo a tenha percebido primeiro. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da intenção da adversidade no lobo – ou a intenção de que é necessário ter medo dele e fugir dele - sem que, de modo algum, o sentido [externo] perceba isso. Assim, aquilo que primeiro o sentido externo percebe do lobo e, em seguida, o sentido interno [percebe], caracteriza-se aqui, pelo nome de “forma”. Aquilo que as faculdades internas percebem sem os sentidos [externos] caracteriza-se, aqui, pelo nome de “intenção”. (66)

Ainda entre as faculdades perceptivas internas animais está a fantasia e a imaginação ou formativa. A faculdade imaginativa assim é chamada em relação à alma animal, enquanto a alma humana é conhecida por cognitiva. Segundo Ibn Sīnā “sua importância é compor algumas [formas] que estão na imaginação com outras, e dissociar, à vontade, umas das outras.” Ibn Sīnā segue enumerando e nomeando as faculdades da alma animal:

Em seguida está a faculdade estimativa. (...) percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares, tal qual a faculdade existente na ovelha. Ela é um juiz que [determina]: “Para que esse lobo seja um fugitivo e, para aquele filhote, seja afetivo”. Parece que ela também conjuga no [âmbito das formas] imaginativas, compondo e dissociando. Em seguida está a faculdade conservadora e a que rememora. Ela é uma faculdade localizada na concavidade posterior do cérebro e conserva aquilo que percebe da faculdade estimativa, no que concerne às intenções não sensíveis nos sensíveis particulares. A relação da faculdade conservadora para com a estimativa é tal como a relação da faculdade que se chamou de “imaginação” para com o sentido [externo], e a relação dessa faculdade [estimativa] para com as intenções é tal como a relação daquela faculdade [imaginativa] para com as formas sensíveis. São essas, pois, as faculdades da alma animal.

Quanto à alma racional humana, ela é dividida em duas faculdades, a saber: faculdade prática e cognoscitiva. Segundo Attie, a faculdade prática

corresponde ao intelecto prático, enquanto a faculdade cognoscitiva, ou analítica, corresponde ao intelecto teórico. Ibn Sīnā nos diz:

Cada uma das duas faculdades, por homonímia ou por suas semelhanças, chama-se intelecto. A prática é uma faculdade que é princípio motor para o corpo do homem, a fim de [realizar] as ações particulares características [a ele], por meio do discernimento, segundo o que está implícito, convencionalmente, nas opiniões que a caracterizam. Ela possui uma observância em relação à faculdade animal apetitiva, uma observância em relação à faculdade animal imaginativa e estimativa, e uma observância em relação a si mesma. (Ibn Sīnā, 2011. p. 68)

Nosso filósofo segue explicitando cada uma das observâncias acima citadas, porém acreditamos que à título de apresentação da teoria das almas já cumprimos aqui o nosso papel. Mais adiante o leitor se deparará com muitos dos conceitos que aqui foram explicitados, podendo assim retomar conforme apontamento oportuno.

2.4 Nenhum Ser é desprovido de Amor

A partir daqui iniciaremos uma explicação referente aos conteúdos de cada subdivisão da Epístola, o conteúdo anteriormente apresentado servirá como introdução a alguns conceitos, que por tal motivo não serão novamente explicitados. Seguiremos a ordem presente no texto original de Ibn Sīnā.

A primeira parte da *Risāla fi 'Al- 'iṣq* trata sobre o poder do Amor como algo que penetra todos os seres existentes. Neste primeiro momento Ibn Sīnā nos apresenta o Amor como causa da existência dos seres materiais (determinados por uma forma), explicitando como a força do amor se propaga em cada um dos seres individuais.

Todo ser que é determinado por uma forma, ou seja, todo ser que depende de sua materialidade para existir, busca a sua completa perfeição e foge daquilo que lhe insere imperfeição e defeito. O bem contido na existência dos seres flui do Bem Puro e busca pela sua perfeição, fugindo do que há de mal nele; seus defeitos específicos. Todo ser existente, necessariamente foge da não-existência. O mal, que é a sua imperfeição, está contido no vínculo com a matéria e o não-ser.

Ibn Sīnā apresenta o Amor como uma condição necessária de existência e causa da existência dos seres. Sendo Deus O Criador e O Administrador de tudo que pertence ao universo e nele existe, é uma consequência necessária de Sua sabedoria e Seu perfeito controle e equilíbrio que a tudo esteja arraigado no princípio do Amor. Tudo o que existe no universo, universo este criado e administrado por Deus, existe em uma das seguintes categorias: seres que alcançaram sua perfeição; seres que alcançaram o máximo da imperfeição; seres que oscilam entre as duas categorias anteriores, estando em uma posição intermediária entre a completa perfeição específica de seu ser e o máximo de imperfeição. Aquilo que alcançou o máximo de imperfeição é considerado o não-ser: o que todo ser nega e foge, pois é o fim de sua existência, não podendo ser considerado um ser existente, apenas metaforicamente. Seres reais são apenas os que alcançam o máximo de perfeição ou aqueles que estão em oscilação entre os estados de perfeição existente na natureza em si e de imperfeição decorrente de alguma causa. Todo ser existente está necessariamente de alguma forma conectado à perfeição, tal conexão está acompanhada por um desejo e um amor inato por aquilo que poderá o unir à sua perfeição integral.

2.5 Amor inato à natureza das entidades simples e inanimadas

Todo ser que é determinado por uma forma é possuidor de certa perfeição a ele específica, tal perfeição não é proveniente de si próprio, o ser em si mesmo não é causa suficiente para a existência de sua própria perfeição, os seres materiais (ou seres determinados por uma forma) têm sua perfeição como emanção da mais alta perfeição de Deus. Deus tudo sabe e tudo controla, e é consequência necessária de Sua sabedoria e Seu controle que em tudo esteja presente o princípio do Amor. É ele que preserva as perfeições concedidas por emanção. Decorre de Sua sábia ordem o desejo de que as perfeições se façam existentes quando estão ausentes, o princípio do qual emana a perfeição não pretende causar nenhum dano aos seres particulares. A constante e plena existência do Amor nos seres materiais é vista por Ibn Sīnā como necessária, caso não fosse assim, seria necessário a existência de um Amor apto a preservar o “amor geral” em sua existência e capaz de se proteger contra a não-existência, a fim de recuperá-lo quando em si estiver presente o temor pelo desaparecimento de sua existência. Um desses dois amores (“amor” / “amor geral”) poderia tornar-se supérfluo – e a existência de algo supérfluo na natureza, que é controlada e administrada por Deus, é impossível. Disso decorre que não é possível a existência de um princípio que não seja o Amor Absoluto e Geral, pois a existência de todo ser determinado por uma forma é obrigatoriamente determinado por um Amor Inato, que é causa de existência dos seres materiais.

O próximo passo de Ibn Sīnā é nos apresentar o Bem como objeto de amor em sua própria essência, o filósofo persa nos traz à luz o conceito de

Amor como uma aprovação daquilo que é prazeroso e adequado. A bondade é, em sua própria essência, amada e desejada por todos os seres.

2.6 A existência do Amor nas almas vegetativas

Na terceira etapa da Epístola de Ibn Sīnā, o filósofo persa nos relata a forma da presença e existência do Amor na alma dos seres vegetais. Em um parágrafo simples e sem muitos rodeios, Ibn Sīnā inicia apresentando como categorizam-se as formas das almas vegetativas das formas vegetais. Ibn Sīnā nos apresenta a divisão da seguinte forma, conforme tradução presente no apêndice deste estudo:

As almas dos vegetais estão sob uma divisão em três partes, nomeadamente, 1) A faculdade nutritiva, 2) a faculdade de crescer e 3) a faculdade de procriar. De maneira correspondente, existe um amor específico nas faculdades vegetativas que está sujeito a uma divisão em três partes: 1) a primeira dessas é específica para a faculdade nutritiva, e essa é a fonte de seu desejo para a presença de alimento de acordo com a sua necessidade de matéria para isso, e para sua manutenção no corpo o qual o recebe após a sua assimilação à natureza deste último. 2) o segundo tipo de amor é específico para a faculdade do crescimento, e esta é a fonte do seu desejo para o crescente ajuste das proporções do corpo que é nutrido. 3) o terceiro tipo de amor é específico para a faculdade de procriação e esta é a fonte de seu desejo de produzir um novo princípio semelhante àquele ao qual deriva a si próprio.

Ibn Sīnā nos apresenta as faculdades da alma vegetativa, que conforme exposto acima, são: faculdade nutritiva; faculdade do crescimento; e a faculdade de procriação.

As divisões e explicações já foram desenvolvidas no subcapítulo 1.6 do presente trabalho.

2.7 O Amor na alma animal

Ibn Sīnā continua sua separação dos níveis de amor existentes, onde em cada nível de existência há um nível de amor. Aqui o autor nos faz uma menção sobre a existência do amor nas almas animais. Sua argumentação inicia-se com a afirmação de que todas as faculdades e alma animais podem ser caracterizadas por um comportamento que é determinado por um amor inato, e que possuem uma aversão natural à inexistência do amor, ao mesmo tempo que possuem um desejo natural que tem como fonte o amor inato. Caso não fosse assim, nosso filósofo consideraria a existência do corpo animal supérflua e sem função. Ou seja, para Ibn Sīnā o amor inato é causa de todo movimento e ação, assim como sua aversão, caso contrário a existência da alma animal seria considerada supérflua, isenta de função. Ibn Sīnā explica que para cada faculdade animal há um tipo de amor, e que esses movimentos de atração e repulsa se dão na faculdade das sensações, tanto nas sensações externas como nas sensações internas, como nos explica Guerrero:

O quarto capítulo trata do amor nas almas animais, cujos movimentos são resultado do amor inato ou de seu movimento contrário, a aversão, sem cuja existência da alma seria supérflua, pois careceria de função. Este duplo movimento se dá na faculdade da sensação, tanto nas sensações externas como nas internas; na

faculdade irascível e na concupiscível. Nesta faculdade concupiscível o amor é de dois tipos: o natural (*tabīrī*), que não se detém até que não tenha alcançado seu propósito, ao menos que algum obstáculo externo o impeça; e o voluntário (*iḥtiyārī*), cuja particularidade está em que o animal em que se dá pode afastar-se do objeto de seu desejo, pelo temor a um obstáculo que o impeça de consegui-lo. Às vezes ambos os tipos de amor coincidem em um mesmo sujeito.

Ibn Sīnā nos diz que todas as faculdades e almas animais são caracterizadas por um tipo de comportamento que é compelido por um amor inato. Segue a argumentação dizendo que se não possuísse aversão natural (ojeriza inata) ou um desejo natural que tem como fonte o amor inato, então a existência no corpo animal seria supérflua. O autor segue relatando que em relação à percepção sensorial que é externa, há a busca pela familiaridade com alguns objetos sensoriais. Em relação à percepção sensorial interna, há a busca de um repouso aconchegante de formas semelhantes quando estas estão presentes, e se ausentes há então o desejo de unir-se a elas. Quanto à parte irascível, assim o é pois resulta do desejo do animal por vingança, retaliação e pela fuga ante a fraqueza e a humilhação, e o que a isto se assemelha.

Nosso autor apresenta então o amor ramificado em duas partes: O amor natural e instintivo e o amor espontâneo e voluntário.

O amor que é natural e instintivo assim o é pois seu possuidor não descansará em nenhum outro estado que não seja sua finalidade – contanto que nenhuma força externa interfira, e tanto quanto sua essência se interesse. Para ilustrar, nosso autor dá o seguinte exemplo: “Uma pedra, por exemplo, não pode evitar de alcançar sua finalidade - para chegar ao seu lugar natural e

nele encontrar descanso, o que é a sua intenção essencial - exceto em razão de um obstáculo de força maior.” (Ibn Sīnā). Nesta categoria de amor encontram-se a faculdade nutritiva e outras faculdades vegetativas. Quanto à faculdade nutritiva, em nenhum momento se interrompe o movimento de atração de alimento, com a finalidade primeira de alimentar o corpo, acontecendo a interrupção apenas quando ocorre um impedimento interno.

Em relação ao amor que é espontâneo e voluntário, seu possuidor pode, por vezes, afastar-se de seu objeto de amor por vontade própria, ainda que seja através de uma análise (ponderação) sobre a relação existente entre o benefício e a ameaça que permeia essa relação. Ibn Sīnā completa com o seguinte exemplo:

Desse modo, por exemplo, quando um burro vê, à distância, um lobo se aproximando, ele irá parar de mastigar cevada e fugirá para longe em disparada. Porque ele sabe que impedir o mal que pode cair sobre ele supera, em muito, o benefício da pastagem. (Ibn Sīnā)

Conforme desenvolvido no subcapítulo 1.6 da presente dissertação, podemos afirmar que a ação de fuga apresentada no exemplo acima diz respeito à faculdade estimativa presente na alma animal. É ela o juiz que determina a ação de fuga do animal, mesmo para isso tenha que se afastar do objeto desejado, no caso a pastagem, pois sua permanência no local pode trazer muito mais prejuízo do que benefício.

Ibn Sīnā segue estabelecendo que é possível que dois sujeitos do amor possuam um mesmo objeto, e que um dos dois seja natural e instintivo, enquanto o outro seja espontâneo e voluntário. Por exemplo, tanto a faculdade

procriadora quanto a faculdade apetitiva estão relacionadas à finalidade da procriação. Em uma nova etapa argumentativa, nosso filósofo a noção de livre-arbítrio para diferenciar a faculdade vegetativa das faculdades animais. Diz nosso filósofo que o objeto do amor do animal irracional é idêntico ao objeto do amor das faculdades vegetativas, exceto pelo fato de que nas faculdades vegetativas as ações são naturais, de tipo menor e inferior, enquanto das ações das faculdades animais, que são acompanhadas pelo livre-arbítrio, pertencem a um tipo mais elevado e excelente, proveniente de uma fonte mais bela e refinada. O filósofo persa segue dizendo haver uma diferenciação na maneira em que acontece determinada atividade a partir das faculdades apetitivas e vegetativas de acordo com a presença ou ausência do livre-arbítrio. Mesmo os animais irracionais possuem algum impulso de livre-arbítrio, e Ibn Sīnā diz que isso ocorre em razão da providência divina.

A Providência Divina, necessariamente, determina a preservação da sementeira e da colheita; mas isso não pode ser alcançado por meio do prolongamento da duração dos indivíduos que venham a existir em virtude da ocorrência necessária de destruição onde quer que haja geração; portanto, Sua Sabedoria determina, por necessidade, um tipo de providência que mantém estas duas em espécies e gêneros, e que imprime em cada indivíduo, por meio da *representação* das respectivas espécies, o desejo de buscar a propagação de seu semelhante, e para este fim, prepara instrumentos adequados. (Ibn Sīnā, 58)

Nosso filósofo encerra a quarta seção da *Risāla fī 'Al- 'īšq* afirmando que a faculdade apetitiva do animal irracional assemelha-se à faculdade vegetativa, pois ambos possuem o mesmo fim. Nas palavras do autor:

Uma vez que o animal irracional é inferior ao nível ao qual a faculdade da razão é obtida, - a faculdade por meio da qual um ser pode permanecer na verdade dos universais -, ele não pode ter o

benefício que deriva da penetração de uma finalidade específica dentre os universais.

Assim encerra-se a quarta subdivisão da epístola, os conteúdos até aqui desenvolvidos servirão para um melhor entendimento do que virá posteriormente, não encerrando aqui sua importância.

2.8 O Amor como ornamento e fonte de riqueza interior

A quinta divisão da Epístola de nosso filósofo tratará sobre o amor na alma humana. Quando à alma animal acresce-se a razão, ela torna-se então mais complexa, tornando-se alma humana. Ibn Sīnā inicia a quinta seção da *Risāla fi 'Al- 'iṣq* postulando uma introdução dividida em quatro partes, onde nos diz sobre a elevação de nobreza e ornamento de toda faculdade da alma, quando ela conjuga-se com outra de mais elevada dignidade, por exemplo, quando as faculdades vegetais entram em contato com as faculdades animais, as primeiras sofrem um ganho de elevação de nobreza, tal como a faculdade racional eleva as faculdades animais no homem. Sua segunda premissa postulada refere-se à diferença de elevação nas atividades regidas pelas faculdades, conforme premissa anterior, ou seja, Ibn Sīnā nos diz aqui que apesar de algumas atividades humanas, como percepção sensorial, imaginação, relação sexual, belicosidade e espírito agressivo, serem de domínio da alma animal, possuem um grau elevado ao serem realizadas no homem, sendo mais refinado e nobre do que no âmbito animal. O que nosso filósofo explicita aqui é que por conta das faculdades animais no homem serem regidas pela razão, as atividades coordenadas por essas faculdades também sofrerão influência da razão. A fim de ilustrar tal passagem trazemos um trecho de nossa tradução da Epístola:

(...) quando faz a faculdade da cólera desejar lutar contra heróis e aderir a guerra em prol de afastar um inimigo para longe de uma cidade próspera ou de um povo justo. Assim, as ações, que parecem derivar puramente da faculdade racional, tal como a concepção de seres inteligíveis, resultam, às vezes, do desejo por propósitos elevados, do amor ao mundo por vir e da intimidade com o Misericordioso.

A terceira, em consonância com as anteriores, nos diz que as atividades das faculdades animais podem ser viciosas e danosas à razão se cometido em excesso, devendo ser comedidas pela razão. O filósofo, imbuído de seu saber médico, nos traz um exemplo sobre o exagero e o dono ao corpo que tal atitude reflete. Diz ele que beber uma pequena quantidade de ópio faz cessar um eventual sangramento nasal, porém deve ser descartado se levarmos em conta o dano que faz à saúde e à vida, devendo a faculdade animal ser controlada pela razão no homem. Ibn Sīnā ainda faz um adendo dizendo que o excesso quando encontradas no animal irracional não são consideradas um vício, mas sim uma excelência em suas faculdades.

Por último, a quarta premissa da quinta seção de nossa epístola traz a noção de que tanto a alma racional quanto a alma animal amam a beleza da ordem, composição e harmonia, “como os sons harmônicos, os sabores harmoniosamente misturados em pratos bem preparados e afins.” O filósofo persa segue dizendo que, embora na alma animal isso ocorra devido o instinto natural, a alma racional a ama por saber que a beleza, a ordem, composição e harmonia, são reflexos de Deus. Assim nos fala o autor:

Reconhece-se que quanto mais próxima uma coisa é do Primeiro Objeto de amor, mais constante ela é em sua ordem e mais bonita em sua harmonia e, reconhece-se também que aquilo que O segue atinge, imediatamente, um grau maior de unidade e de tais

qualidades a partir daí resultantes, a saber, harmonia e concordância, - ao passo que, ao contrário, quanto mais remota uma coisa é Dele, mais próxima é da multiplicidade e de tais atributos daí provenientes, a saber, contraste e desarmonia.

Partindo das premissas anteriores, o filósofo afirma ser parta da natureza dos seres dotados de razão desejar uma bela visão, e que isso é exclusivo à faculdade animal, ou então é resultado de uma junção das faculdades racionais e animais, como por exemplo, uma parceria entre a alma animal, através da percepção dos sentidos e da alma racional, através do refinamento e nobreza. Ibn Sīnā sustenta a nobreza do amor através de uma consideração intelectual. Diz ele que se um homem ama uma bela forma com desejo animal, será alvo de repreensão, acusação e até mesmo condenação, ao passo que se ele amar uma forma bela e agradável com uma consideração intelectual, estará ele mais próximo do Primeiro Objeto do Amor, e é então uma aproximação à nobreza e um aprimoramento em bondade, trazendo-o a graça, generosidade e gentileza. Ibn Sīnā, através de uma citação do Profeta Muḥammad, aconselha que a beleza deve ser encontrada onde há uma boa composição natural, desde que tal harmonia exerçam melhorias na disposição interna do ser, assim como purifiquem seu caráter.

O corpo humano é um exemplo das formas belas, e por assim o ser, é objeto do amor. Segundo nosso autor, “três coisas decorrem do amor à uma forma humana bela: (I) o desejo de abraçá-la; (II) o desejo de beijá-la; (III) o desejo de união conjugal com ela. A respeito dessa última, Ibn Sīnā diz ser óbvio que tal desejo é exclusivo da alma animal, e alerta para exigência de que o propósito seja a propagação das espécies, e no homem apenas justifica-se caso tal desejo seja controlado por um amor cuja fonte seja a alma racional,

pois essa o controle e o limita – por exemplo, um homem nobre só terá o desejo de união conjugal (relação sexual) com sua esposa ou uma escrava. Em relação ao desejo de abraçar e ao desejo de beijar a bela forma humana, o autor diz ser o desejo de aproximação e união com o outro o seu propósito, sendo o sentido do tato e da visão responsáveis pelo deleite de tais desejos. Segue afirmando que tais ações não são condenáveis, todavia o excesso deva ser observado e evitado. O filósofo faz um adendo ao desejo de beijar uma criança, diz ele que tal desejo, a princípio, não é abominável conquanto que sua finalidade seja exclusivamente e de uma união, excetuando qualquer forma de pensamentos e desejos secretos, vergonhosos e corrompidos. Finaliza-se a seção cinco afirmando-se que o amor é um ornamento e uma fonte de riqueza interior, sendo o homem preenchido com esse tipo de amor, um homem de nobreza e refinamento.

2.9 O Amor e o Puro Bem

É na sexta seção da Epístola, nomeada por Ibn Sīnā como “O amor das Almas Divinas” que encontramos a noção de perfeição e Bem Absoluto ou Puro Bem. Nosso filósofo inicia o parágrafo relatando, novamente, a noção de elevação que o amor possui, além do sentido natural que o amor possui, tal como aqui trazemos:

Sempre que uma coisa realmente existente penetra com os sentidos ou com o intelecto algo que é de vantagem para seu ser, e sempre que é levado em direção a isso por instinto natural, então ele ama essa coisa por sua própria natureza, especialmente quando a coisa em questão é vantajosa para seu ser específico. Exemplos disso são o amor do animal pelo alimento, e aquele das crianças pelos pais.

Ainda outro exemplo que o filósofo traz é a relação entre o aprendiz e seu mestre. Sendo assim, para Ibn Sīnā, as almas divinas – que são uma alma angélica ou humana que conheceu o Bem Absoluto ou Puro Bem, são caracterizadas pela perfeição após adquirirem tal conhecimento, e isso se dá por meio do conhecimento das verdadeiras causas, precipuamente da Primeira Causa, que é idêntica ao Puro Bem e está em Sua essência.

A perfeição das almas humanas e angelicais residem em duas coisas: “(I) na concepção dos seres inteligíveis com os quais tenham uma possível relação (...) e (II) na conseqüente emanação de si em atos concernentes à sua natureza.” Tais buscas pela perfeição são uma busca pela aproximação com o Bem Absoluto. Diz Ibn Sīnā:

Exemplos de tais ações são os feitos nobres dos homens e os movimentos transmitidos às substâncias elevadas pelas almas angelicais cuja finalidade é preservar geração (procriação) e destruição, novamente, em um esforço para tornar-se assimilada à essência do Bem Absoluto. Essas imitações não ocorrem para outro propósito além de tornar possível uma aproximação ao Bem Absoluto, de modo que a excelência e a perfeição devam resultar dessa proximidade. Agora, isso pode acontecer somente em razão de uma ajuda concedida por Ele, e eles consideram isso como provenientes Dele. E nós já explicamos que, em tal situação, um ser ama a coisa para a qual ele se move. De acordo com o discurso anterior é necessário, então, que o Bem Absoluto deva ser amado por todas as almas dotadas de uma natureza divina.

O desejo de aproximação é movido pelo amor, sendo então necessário que o Bem Absoluto seja amado pelos seres que são dotados de alma divina. Esse amor é constante nesses seres, pois estão sempre em estado de perfeição – amando em função do eterno movimento pela aproximação com o

Bem Absoluto, ou em preparação à perfeição – amando em função da busca pela perfeição.

As almas divinas possuem outros objetos de amor que não o Bem Absoluto, porém só é possível amar tais objetos pois são possuidoras de algum bem, e sendo o ato de amar o bem também o ato de amar a causa desse bem - que como vimos é a Causa Primeira, o Bem Absoluto, temos então que o verdadeiro objeto do amor das almas humanas e angelicais é o Bem Absoluto.

2.10 Encerramento dos capítulos

Em seu derradeiro capítulo Ibn Sīnā nos apresenta duas demonstrações: que todo ser ama o Bem Absoluto a partir de um amor inato, e que o Bem Absoluto manifesta-se em todos e para todos os que O amam. Assim inicia o capítulo final:

Nós queremos mostrar nesse capítulo (i) que todo ser singular ama o Bem Absoluto com um amor inato, e (ii) que o Bem Absoluto manifesta-se a Si mesmo a todos aqueles que O amam. Entretanto, a capacidade deste de receber essa manifestação difere em grau, assim como a conexão que tem com Ele (Bem Absoluto). O grau mais elevado de aproximação com Ele é a recepção de Sua manifestação em sua plena realidade, ou seja, na forma mais perfeita possível, e isto é o que os Sufis chamam de unificação (*ittihād*). Em Sua excelência, Ele deseja que Sua manifestação deva ser recebida, e a existência das coisas depende disso.

Ibn Sīnā nos diz que todos os seres existentes possuem um amor inato por suas perfeições. A fonte de tal perfeição é o Bem Absoluto, e assim como os seres amam sua perfeição, amam também, necessariamente, a fonte da qual emana tal perfeição. É então, obrigatório, que todo ser ame o Bem Absoluto. Nosso filósofo segue afirmando que o fato de que a maioria das

coisas não conhecer A Causa Primeira não contradiz o fato de nelas haver o amor inato, pois o amor aqui é então direcionado à suas próprias perfeições. É também posto como necessário que o Bem Absoluto revele-se a todos os seres que O amam, caso contrário não poderia ser conhecido e nada poderia ser obtido a partir Dele. É fato que aparece velado para alguns seres, porém isso dá-se pela impotência de alguns seres receberem adequadamente Sua manifestação, o véu que encobre o conhecimento – consistente em impotência, fraqueza e defeito, está nos seres e não no Bem Absoluto. Sendo então os seres objetos do amor do Bem Absoluto. Assim encerra-se a Epístola, com a seguinte frase Ibn Sīnā despede-se de sua tarefa: “Como completamos, agora, a tarefa desse tratado, nós o concluiremos nesse ponto. Deus é o Senhor de todas as palavras, e somente por meio de Seu auxílio, é que esse tratado foi completado.”

Considerações Finais

Ao final da análise aqui pretendida, esperamos que o leitor possa ter compreendido o conceito de Amor na filosofia de Ibn Sīnā, assim como a presença e função do Amor na alma dos seres que aqui foram estudados.

Nosso percurso nos mostrou a importância de um estudo polifacetado da história da filosofia. Para que se garanta um acesso plural ao conhecimento, sobretudo da filosofia, é necessário que a pesquisa acadêmica esteja presente em todos os tempos – histórico e cronológico – e abarque todas as civilizações que constituíram o saber que hoje a nós é disponível, e que formou, fortaleceu e engrandeceu as mais variadas discussões filosóficas de nosso tempo. A introdução ao estudo do Islã e seu Profeta faz com que o leitor seja apresentado ao oriente e ao mundo muçulmano, compreendendo assim suas particularidades, principalmente aquelas que influenciaram diretamente na configuração da estrutura do pensamento de nosso autor, Ibn Sīnā. A apresentação da vida e obra do filósofo persa permite que possamos observar a grandeza de tal autor, justificando então a escolha pelo nosso autor e tema.

A tradução da *Risāla fī 'Al- 'iṣq* permite ao leitor e pesquisador brasileiro um acesso direto à epístola de Ibn Sīnā, até então não disponível em língua portuguesa, reafirmado o movimento de traduções das obras de nosso filósofo, conduzidos com maestria por grandes mestres da academia brasileira, como Jamil Iskandar e Miguel Attie Filho. Apesar de nossa tradução não ser um trabalho técnico, feito diretamente do árabe – sua língua original – acreditamos que poderá auxiliar futuros pesquisadores, ou aguçar a curiosidade de leitores para a filosofia de Ibn Sīnā e a *falsafa* em geral.

O que aqui chamamos de “percurso conceitual” permitiu a aproximação a conceitos importantes da filosofia de nosso autor. Pudemos compreender a influência que o conceito de Amor na filosofia de Platão exerceu na construção do conceito de Ibn Sīnā, assim como a explicitação sobre o conceito de “ser necessário” fez com que a leitura das posteriores explicações tornassem-se mais acessíveis.

No que diz respeito ao conteúdo da *Risāla fi 'Al- 'iṣq*, reafirmamos que o conceito de amor para Ibn Sīnā é uma *fiṭra* – disposição natural da existência – que permeia todos os seres, considerado a causa da existência. Ficou claro que o Amor não é visto aqui como o sentimento ao qual estamos acostumados a falar, e por vezes sentir, mas sim uma predisposição inata que move os seres em busca de sua perfeição, e ao conhecimento do Puro Bem. O amor está presente em todos os níveis de existência e é uma constituição natural que move o ser, seja pela busca, manutenção ou gozo da perfeição de seu ser. Ao passo que estamos em constante busca pela nossa perfeição e elevação em dignidade e nobreza, o amor é o ato que nos move em busca de nossa perfeição e tudo aquilo que a ela nos conduzirá.

Referências bibliográficas

Bibliografia citada

FACKENHEIM, E. L. - **A Treatise on Love by Ibn Sina**. In: *Mediaeval Studies*, vol. 7. s/l: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, pp. 208-28. 1945.

ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do Profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ADAMSON, Peter; TAYLOR, Richard C. (ed.) **The Cambridge companion to arabic philosophy**. Cambridge University Press, 2005.

ATTIE FILHO, Miguel - **Falsafa: A Filosofia entre os árabes**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.

_____. **Alma e Intelecto em Ibn Sina (Avicena)**. *Hypnos*. São Paulo: Da Alma, nº 14, ano 10, 2005. P. 83-91.

AVICENA. **Al-Mabda' wa al-Ma'ád (A origem e o Retorno)**. Tradução do árabe, introdução e aparelho crítico de Jamil Ibrahim Iskandar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

44n

_____. (Ibn Sina). **Livro da Alma**; tradução do árabe, introdução, notas e glossário Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2011.

CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia : dos pré-socráticos a Aristóteles**, volume 1. 2ª edição. São Paulo : Companhia das Letras.

CORBIN, Henri. **Historia de la filosofia islámica**. Madrid : Trotta, 1994.

COWAN, David. **Gramática do árabe moderno: uma introdução**. Tradução e adaptação de Safa A. A. C. Jubran. – São Paulo: Globo. USP. Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, 2007.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2013.

DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval: textos**. 2ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

FURTADO, José Luiz. **Filosofia frente & verso: Amor**. São Paulo: Globo, 2008.

GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofías árabe y judía**. Madrid: Síntesis, 2004. (Síntesis filosofía. Thémata; 16).

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

_____. O De anima de Aristóteles e a concepção das faculdades da alma no Kitab al-Nafs (Livro da Alma, de Anima) de Ibn Sina (Avicena). Trans/Form/Ação, Marília, v. 34, n. 3, p. 41-49, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732011000500005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 20/06/2016.

KEMAL, Salim. Ibn Sina - Abu 'Ali Al-Husayn (980-1037). Disponível em <<http://www.muslimphilosophy.com/sina/art/ibn%20Sina-REP.htm#is1>> Acesso em 01/07/2016.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental. Volume II: Filosofia Medieval**. São Paulo: Loyola, 2008.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.

McGRADE, A. S. (org.) **Filosofia medieval**. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2008.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza – **A viagem da Alma: uma leitura gnóstico-hermética de Hayy ibn Yaqzān**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____ (org.) **Busca do conhecimento: ensaios de filosofia medieval no islã**. São Paulo: Paulus, 2007.

Platão. **O Banquete**. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

REALE, Giovanni. **Introdução a Aristóteles**. 10ª edição. Lisboa: Edições 70, 1997.

VERNET, Juan. - **As origens do Islã**. São Paulo: Globo, 2004.

Bibliografia consultada

CAMPANINI, Massimo. **Introdução à filosofia islâmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

FAYAD, Omar. **Dicionário português/árabe: árabe/português: termos coloquiais**. 2ª edição. São Paulo: Bazar Editorial, 2012.

NASR, Helmi. **Dicionário Árabe-Português**. São Paulo: Câmara de comércio Árabe Brasileira, 2005.

NIMER, Miguel. **Influências Orientais na Língua Portuguesa - os Vocábulo Árabs, Arabizados, Persas e Turcos**. São Paulo: EDUSP, 2005.

SCHMIDT, Pedro Baroni. **A definição de amor em Avicena: uma leitura da Risalah fi'l-'ishq.** Disponível em <https://www.academia.edu/1451063/A_defini%C3%A7%C3%A3o_do_amor_em_Avicena> Acesso em 03/03/2016.

Capítulo 2. *Risāla fi 'Al- 'išq*

2.1 Introdução à tradução

Introdução (de E. L. Fackenheim)

A *Risāla fi 'Al- 'išq* de Ibn Sīnā, uma tradução que aqui é apresentada, foi editada criticamente por M. A. Mehren em 1894 e, novamente, no Cairo em 1917, estando esta última, embora não invariavelmente, de acordo com a anterior. A nossa tradução é baseada na edição de Mehren como a versão crítica das duas, mas é dada a devida atenção para qualquer desvio importante da edição do Cairo. Em adição, os manuscritos utilizados por estas duas edições são listados por Brockelmann e Ritter.

Juntamente com sua edição do texto, Mehren publicou um resumo em francês. No entanto, uma tradução nova e completa pode ser oferecida, sem desculpas, pelas seguintes razões: 1) não sendo uma tradução completa e literal, o resumo de Mehren não pode servir adequadamente ao aluno que não lê árabe; 2), além de ser não literal e incompleto, o resumo de Mehren é, por vezes, impreciso ou incorreto; 3) O trabalho de Mehren não é facilmente acessível; mas a *Risāla fi 'Al- 'išq* é de suficiente importância histórica e sistemática para merecer ampla acessibilidade em uma tradução completa para o Inglês.

Para mostrar a importância histórica da *Risāla fi 'Al- 'išq* seria necessário transcender o escopo do presente artigo. Ritter já deu algumas impressões sobre sua posição no desenvolvimento das doutrinas árabes gerais acerca do

amor sagrado e profano. Nossa tarefa aqui é complementá-la indicando sua posição no desenvolvimento das doutrinas filosóficas árabes sobre o amor, assim, corrigindo a errônea impressão presente no artigo de Ritter, de que a *Risāla fī 'Al- 'išq* de Ibn Sīnā não tinha antecessores no campo da filosofia árabe.

De fato, é sabido que al-Kindī escreveu um tratado especial sobre o amor, embora não tenha sobrevivido ao tempo. Além disso, o trigésimo sexto tratado da *Encyclopedia of the Brethren of Purity* (*Epístola dos Irmãos da Pureza*, também traduzida por *Epístola dos Irmãos Sinceros*.) é inteiramente dedicado ao tema do amor. Em adição a isto, há referências esparsas a esse assunto na chamada Teologia de Aristóteles e nos escritos de Al-Fārābī.

A doutrina do amor encontrada na Teologia de Aristóteles é determinada pelo seu julgamento neoplatônico da realidade, isto é, por uma diferenciação radical de valor entre o mundo "superior" e "espiritual" e o mundo "inferior", "natural". Assim, a beleza de uma "imagem" é, na forma platônica, caracterizada como inferior, se comparada àquela da ideia. Até mesmo a beleza física externa é devida à forma, não à matéria, um tipo de beleza que, portanto, pode ser encontrada também nas coisas não materiais. Além disso, nos seres humanos a beleza de caráter e disposição é muito preferível à beleza externa, e a beleza interna, muitas vezes, vem de mãos dadas com a "feiúra" externa. O fato mais importante a lembrar é que a beleza física é meramente derivada da beleza da alma, um fato que comprova a superioridade desta. Uma vez que o grau de beleza de um ser depende da posição que tem na hierarquia cósmica, *Deus* é a mais alta beleza e, apesar do desejo da

“multidão” pela beleza exterior, o verdadeiro destino do homem é a busca pela mais alta beleza (*Deus*).

Na medida em que há atração para a beleza externa, tal como a das mulheres, o amor é uma disposição de "natureza" despertada por uma certa "magia" ou "sedução" (*siḥr*) que, embora não seja condenada desde que seja natural, deve ser ainda olhada com desaprovação se conduzir o homem à “natureza” e distanciá-lo da verdadeira espiritualidade. Um homem verdadeiramente especulativo, que se libertou de assuntos práticos estará imune a esta sedução e livre da dependência do objeto externo de amor que isso envolve, livre em sua autossuficiência com seus recursos internos. No entanto, na medida em que o amor é *verdadeiro*, ou seja, amor *intelectual*, é uma força que une tudo o que é espiritual e verdadeiramente vivo; é uma força eterna no mundo superior, onde toda discórdia e contraste são superados. Mais do que isso, *o mundo superior é idêntico ao amor*.

Resumindo as referências sobre o tema do amor encontradas dispersas ao longo dos escritos de Al-Fārābī, pode-se afirmar que é uma exposição superficial e sem abordagem significativa: *com o Primeiro encontra-se sob a forma de amor e Ele é amado por si mesmo, amável por si mesmo, mesmo se não for amado por ninguém*. É o primeiro objeto do amor, mas também o primeiro sujeito do amor.

O Amor ao Primeiro conduz as inteligências secundárias à perfeição. Certamente, cada uma destas tem um objeto específico de amor, mas, ao mesmo tempo, todas tem o Primeiro como o objeto comum de seu amor

Amor ao Primeiro conduz os humanos também aos limites da perfeição, da qual eles são capazes, ou seja, fazê-los alcançar certa quantidade de semelhança com as inteligências imateriais. Quanto ao amor dos humanos em geral, este deve ser caracterizado como um estado de sua substância, mais do que uma parte constitutiva dela. No entanto, ele é parte dessa emanção, que, em última análise, deriva do Uno. Pois é uma qualidade pela qual os seres humanos estão conectados e harmonizados uns com os outros, e é da natureza do Uno doar aos seres humanos tais estados, juntamente com suas substâncias, assim como são conducentes à ordem, harmonia e organização.

O tratado *Sobre a essência do amor* encontrado na *Epístola dos Irmãos da Pureza* [ou *Epístola dos Irmãos Sinceros*] é, provavelmente, a abordagem mais explícita e importante do amor a ser encontrado na filosofia árabe antes de Ibn Sīnā, um tratado que merece uma nova tradução e uma análise detalhada. A base da doutrina desse tratado, que lida exclusivamente com o amor como uma qualidade da alma humana, é a divisão platônica da alma em 1) nutritivo-apetitiva; 2) emocional-animal; e 3) partes racionais. Cada uma destas três partes tem um tipo específico e objetos específicos de amor, a saber: 1) alimento e satisfação sexual; 2) vitória, vingança e supremacia; e 3) conhecimento e a aquisição de perfeição, respectivamente. Em todas suas manifestações, o amor é definitivamente uma qualidade da alma, nunca do corpo; uma vez que o amor é mais corretamente definido como o desejo de unificação com o objeto do amor, e a unificação é uma conquista inteiramente espiritual, permitindo aos corpos apenas mistura e proximidade. Mesmo nas manifestações do tipo mais baixo de amor o corpo serve meramente como um instrumento em uma atividade que é da alma.

Assim, todo amor tem seu lugar e tipo de unificação. Abraços, beijos e relações sexuais, por exemplo, são tipos de unificação, de acordo com a capacidade da alma animal, o desejo para a preservação das espécies que faz parte da natureza da maioria dos animais. E todo amor - que nunca cessa nas almas - é uma perfeição dada pela graça de *Deus* com a finalidade de conduzir as almas a objetivos bons.

No entanto, todo amor é de natureza perecedora, exceto o amor espiritual e, especialmente, o amor de *Deus*, e *Deus* é o *primeiro objeto de amor*. O objetivo real e final de todo amor é "despertar a alma do torpor e da insensatez" e conduzi-la para longe do mundo sensual-corporal em direção ao mundo espiritual, longe de mero ornamento corporal e beleza para a beleza do mundo espiritual. Por consequência, aqueles que são verdadeiramente sábios tentam, em suas ações, discernimento e caráter, tornarem-se semelhantes à alma universal assim como esta busca tornar-se semelhante ao Próprio Criador.

Uma indicação da conexão entre a *Risāla fi 'Al- 'išq* e a doutrina filosófica geral de Ibn Sīnā é encontrada nas anotações da tradução apresentada a seguir; uma exposição mais completa dessa conexão levaria para além do escopo dessa introdução. Isso permanece aqui apenas para apontar um fato: que a psicologia de Ibn Sīnā é a base na qual a sua doutrina sobre o amor é construída. Apresentamos isto com alguns exemplos: o terceiro capítulo da *Risāla fi 'Al- 'išq*, com a sua divisão básica da alma nutritiva em três partes, é praticamente um resumo das doutrinas exposta mais completamente em outro

lugar com a adição de tais conclusões como parte do tema do amor; a divisão da alma animal nas partes perceptiva e apetitiva e a divisão da senso-percepção em externa e interna, que são fundamentais para as conclusões a que chegou no quarto capítulo, são igualmente resumo das doutrinas integralmente expostas em outros lugares.

Mas a psicologia de Ibn Sīnā é, em sentido ainda mais profundo, a base de sua doutrina do amor. Na psicologia de Ibn Sīnā como um todo, concepções platônicas deram lugar às concepções aristotélicas. O conceito de uma ordem hierárquica harmoniosa das partes da alma tomou o lugar de um conceito que conduz facilmente a uma doutrina que defende a supressão das partes mais baixas da alma na tentativa de alcançar a perfeição do Altíssimo. É nesta base que algumas das mais importantes doutrinas de Ibn Sīnā sobre o amor são formuladas, em especial as do quinto capítulo, onde é feita uma grande tentativa de atribuir ao amor da beleza externa um papel que irá manter-se positivo, valioso e honrado, mesmo quando comparado com o amor mais sublime e sobrenatural (não-terreno/celeste).

2.2 Tradução: Epístola Sobre o Amor de Ibn Sīnā

Em nome de Deus Todo-Misericordioso: Ó Abdullah al- Ma'şūmī, o jurista, vós tendes me solicitado para que vos compusesse um breve e claro tratado sobre o amor. Em resposta permita-me dizer que no tratado que se segue, tenho feito o melhor que posso para conquistar vossa aprovação e satisfazer vosso desejo. Eu o constituí pelos sete capítulos seguintes:

- 1) Sobre o poder do amor como algo que permeia todos os seres;

2) Sobre a existência do amor naquelas substâncias que são simples e inanimadas;

3) Sobre a existência do amor naqueles seres que possuem a faculdade de assimilar o alimento, na medida em que eles possuem tal faculdade;

4) Sobre a existência do amor nas substâncias animais, em razão de sua posse da faculdade animal;

5) Sobre o amor naqueles que são graciosos e jovens pela beleza exterior.

6) Sobre o amor das almas divinas.

7) Conclusão dos capítulos.

1. Sobre o poder do amor como algo que permeia todos os seres.

Todo ser que é determinado por uma coisa esforça-se, por natureza, em direção à sua perfeição, isto é, aquela bondade da realidade que, fundamentalmente, flui da realidade do Bem Puro, e por natureza, foge de seu defeito específico, que é o mal dentro dele, ou seja, materialidade e não-ser -, pois todo mal resulta do vínculo com a matéria e o não-ser. Portanto, é óbvio que todos os seres determinados por uma forma possuem um desejo natural e um amor inato, e isto resulta, necessariamente, que em tais seres, o amor é a causa de sua existência. Assim, tudo que pode ser considerado como existente pertence a uma dessas três categorias:

1) Alcançou a perfeição específica;

- 2) Ou alcançou o máximo de defeito (imperfeição);
- 3) Ou oscila entre estes dois estados, com o resultado de que está, essencialmente, em uma posição intermediária entre duas coisas.

Assim, aquilo que alcançou o extremo de defeito foi conduzido ao absoluto não-ser, e àquilo que não possui vínculos o termo “não-ser absoluto” foi adequadamente aplicado. Portanto, enquanto aquilo que está inclinado ao completo “não-ser” possa merecer ser incluído entre os “seres” em uma classificação ou em pensamento, seu “ser” não deve ser considerado como um ser *real* (existente). E a existência, em um sentido não qualificado, não pode ser apropriadamente aplicada a isto, exceto em um modo metafórico. E em uma classificação isto não pode ser tomado como pertencente ao grupo dos seres exceto *per accidens*. Seres, no sentido real, ou são tais como se fossem forjados para o máximo da perfeição, ou como se estivessem em uma posição intermediária entre um defeito decorrente de alguma causa e uma perfeição existente na natureza em si. Consequentemente, nenhum ser é completamente livre de alguma conexão com uma perfeição, e esta conexão com ela é acompanhada por um amor inato e pelo o desejo por aquilo que possa uni-lo à sua perfeição.

Isto torna-se claro também a partir de outro aspecto, devido à causalidade e ao “porquê”, uma vez que:

- 1) Nenhum ser, que seja determinado por uma forma, é desprovido de uma perfeição específica a ele, desde que:
- 2) Como um ser não é em si mesmo causa suficiente para a existência de sua perfeição, porque as perfeições dos seres

determinados por uma forma emanam da Perfeição *per ser*, e uma vez que:

3) Não se deve imaginar que este Princípio do qual a perfeição emana pretende causar uma perda a qualquer um dos seres particulares - conforme os filósofos expuseram-;

Uma vez que tudo isso é assim, é uma consequência necessária da sabedoria Dele e da excelência de Sua governança, plantar em tudo o princípio geral do amor. Portanto, o efeito é que Ele, indiretamente, preserva as perfeições que Ele concedeu por emanção, e que Ele, assim, expressa Seu desejo de trazê-las à existência quando elas estão ausentes, sendo que o propósito da administração (do Universo) deve funcionar conforme uma ordem sábia. A existência incessante desse amor em todos os seres determinados por uma forma é, doravante, uma necessidade. Se não fosse assim, outro amor seria necessário para preservar este amor geral em sua existência, para se proteger contra sua não-existência e para recuperá-lo quando tiver expirado, ansioso pelo receio de que possa desaparecer. Porém, um desses dois amores seria supérfluo, e a existência de algo supérfluo na natureza - que é divinamente estabelecida - é impossível. Por conseguinte, não há outro princípio de amor senão esse Amor absoluto e geral. E nós podemos concluir que a existência de todo ser determinado por uma forma é, invariavelmente, acompanhada por um amor inato.

Vamos agora estabelecer nessa iniciativa, a partir de uma plataforma mais elevada do que a nossa anterior, um procedimento de análise do Ser Supremo e da maneira como as coisas se comportam sob a governança do

Governador, em toda a extensão de sua magnitude. Aqui fazemos a afirmação: o Bem é amado em sua própria essência. Se isso não fosse assim, por que cada ser deveria estabelecer-se diante de si mesmo, enquanto criação, e reivindicar algo que deseja, almejar e trabalhar em função disso, imaginando sua bondade? Se a bondade não fosse, em sua própria essência, amada, por que todo o tipo de empenho deveria, invariavelmente, ser direcionado para o Bem, em todas as suas ações livres? Por isso, o Bem ama o Bem, porque amor é, em verdade, nada além de uma aprovação completamente guiada pelo coração daquilo que é prazeroso e adequado. E este amor é a fonte de sua ânsia por estas coisas, quando ausentes - se esse for o tipo de coisa que possa estar ausente -, e de sua unificação com isto, quando estiver presente. Dessa forma, todo o ser aprova aquilo que é adequado para isso e o anseia quando não está lá. E o Bem específico é a propensão natural de um ser e o reconhecimento daquilo que é verdadeiramente adequado enquanto tal. Agora, aprovação e desejo, e desaprovação e aversão resultam em algo proveniente do vínculo com sua bondade. E uma coisa é, em si mesma, aprovada somente em razão de sua bondade, pois se a aprovação é devida à coisa em si mesma, então isto ocorre por conta de sua justeza (retidão) e de sua bondade. Está claro, então, que o Bem é amado *qua* Bem, quer seja a bondade específica de uma coisa ou uma bondade que tem em comum com os outros. Todo tipo de amor tem como objeto ou algo que já foi alcançado ou algo que ainda está para ser alcançado. Sempre que a bondade de algo cresce, o mérito do objeto de seu amor também cresce, e o mesmo ocorre com o amor pelo Bem.

Se isto está estabelecido, então dizemos: o Ser Sagrado para ser o tema da governança deve ser o objeto mais elevado do amor, porque Ele deve ser o

máximo em bondade, e o tema mais elevado do amor é idêntico ao objeto mais elevado do amor, ou seja, Sua alta e sagrada Essência. Porque o Bem ama o Bem por meio daquela obtenção e da penetração pelas quais está conectado com ele, e porque o Primeiro Bem percebe a Si mesmo na realidade eterna, portanto, Seu amor por si próprio é o mais perfeito e completo. E porque não há distinções entre as qualidades divinas de Sua Essência, o amor é, aqui, a essência e o ser pura e simplesmente, isto é, no caso do Bem Puro.

Logo, em todos os seres, o amor é ou a causa de seu ser, ou ser e amor são idênticos em si. Assim, é evidente que nenhum ser é desprovido de amor, e isso é o que queríamos esclarecer.

2. Sobre a existência do amor nas entidades simples e inanimadas

Entidades simples e inanimadas são divididas em três partes:

- 1) A matéria primeira (*Hayūla*);
- 2) A forma que não pode subsistir na separação de sua essência;
- 3) Os acidentes e a diferença entre estes acidentes e esta forma.

A diferença entre acidentes e esse tipo de forma reside no fato de que este é constitutivo das substâncias. Dessa forma, metafísicos anteriores consideraram apropriado classificar esse tipo de forma por meio das substâncias, porque faz parte das substâncias auto subsistentes, e eles não negaram a isto o nome de substancialidade somente porque não pode existir separadamente por sua essência. Apesar disso, portanto, ele deverá ser incluído entre a substância material e isto acontece porque ele é, em sua mais

genuína essência, parte de tais substâncias como existe *per se*. Ademais, os metafísicos tributam um valor especial para isso, isto é, para formar sobre a questão no que diz respeito à obtenção de substancialidade. A razão para isto é que a substância subsiste como uma substância real em consequência da substancialidade desse tipo de forma, e sempre que este último existir, ele necessita da existência real da substância.

Por essa razão, tem sido dito que forma é uma substância em modo de realidade.

Quanto à matéria primeira, ela está incluída entre aquelas que recebem a substancialidade potencialmente. Existência real não resulta, necessariamente, da existência da cada matéria primeira. Então não é necessário que a existência de cada matéria primeira deva existir em ato. Consequentemente, tem sido dito que isto é substância por uma certa espécie de potência.

A verdadeira natureza da forma foi, assim, definitivamente estabelecida e, também, ela não tem absolutamente nada em comum com o acidente (desvio), porque o último não é um constituinte da substância e não pode ser considerado com uma substância sob nenhum ponto de vista.

Se isto ficou estabelecido, então dizemos: cada uma dessas entidades simples e inanimadas é acompanhada por um amor inato, do qual nunca está livre, e este amor é a causa de sua existência. Quanto ao significado, isso não está presente no instante em que ele deseja apenas ter uma forma, e quando ele existe, o faz por causa de seu anseio por forma. Por essa razão, constatareis que sempre que ele estiver privado de uma forma, irá apressar-se

para receber outra forma em seu lugar, estando sempre precavido contra o absoluto não-ser. Pois é uma lei inexorável que todos os seres por natureza fogem diante do absoluto não-ser. Porém, a matéria é a morada do não-ser. Desse modo, sempre que uma forma não subsistir substancialmente nisso, será equivalente a um relativo não-ser, e, se a matéria não estiver conectada de nenhuma maneira a uma forma, haverá/ocorrerá o absoluto não-ser. Não há necessidade aqui de um tanque de água para se descobrir que isso é água. Matéria é como uma mulher repreensível e de baixo nível que tenta prevenir que sua *feiúra* seja conhecida e, toda a vez que seu véu é descoberto, ela disfarça seus defeitos com a manga. Está estabelecido então, que a matéria possui um amor inato.

Quanto ao tipo de forma, que é a nossa preocupação aqui, a existência de um amor inato nela é óbvia em dois aspectos: 1) um tipo de evidência reside em seu apego ao seu sujeito e à sua rejeição daquelas coisas que o removeriam daquele sujeito; 2) o segundo tipo de evidência reside em sua aderência às suas perfeições e locais naturais quando ela passa a estar neles, e seu movimento almejado em direção a eles, quando estiver separado deles, como é o caso das formas dos cinco corpos simples e das coisas compostas pelos quatro elementos. Esses são os únicos tipos de coisas aos quais a forma sempre adere.

Quanto aos acidentes (desvios), a existência do amor neles é bastante óbvia em sua aderência ao sujeito, e a maneira como isso funciona é que o sujeito está conectado aos opostos alternadamente.

Nós concluímos então, que nenhuma dessas entidades simples é desprovida de amor, o qual é inato em sua natureza.

3. Sobre a existência do amor nas formas vegetativas, isto é, as almas vegetativas.

Apresentando brevemente esse tema permita-nos dizer: as almas vegetativas estão sujeitas a uma divisão em três partes, a saber: 1) a faculdade nutritiva, 2) a faculdade do crescimento, e 3) a faculdade da procriação. Também existe um amor específico na faculdade vegetativa de acordo com essas três partes: 1) o primeiro deles é específico para a faculdade nutritiva, e esta é a fonte de seu desejo pela presença de alimento de acordo com a sua necessidade de matéria, e pela sua manutenção no corpo que o recebe após a sua assimilação à natureza deste último. 2) o segundo tipo de amor é específico para a faculdade do crescimento, e esta é a fonte do seu desejo para o crescente ajuste das proporções do corpo que é nutrido. 3) o terceiro tipo de amor é específico para a faculdade da procriação e esta é a fonte de seu desejo de produzir um novo princípio semelhante àquele do qual ele próprio deriva.

É claro, então, que sempre que essas faculdades existirem, esses tipos de amor estarão ligados a elas. Elas também são, logo, por natureza, dotadas de amor.

4. Sobre a menção do amor nas almas animais (alma dos animais)

Não há dúvida de que todas as faculdades e almas dos animais são caracterizadas por um tipo de comportamento que é compelido por um amor inato. Se não fosse dessa forma, - se eles não possuíssem uma aversão natural cuja fonte é uma ojeriza inata, e um desejo natural cuja fonte é um amor

inato -, então sua existência no corpo do animal teria que ser considerada como supérflua e sem função. E isto é óbvio em todas as partes nas quais essas faculdades podem ser divididas.

Quanto à parte da percepção sensorial que é externa, esta funciona por meio da busca por familiaridade com alguns objetos sensoriais, em preferência a outros, e por considerar alguns mais repulsivos que outros. Além disso, os animais não estariam aptos a discernir entre eventos perceptíveis e se precaver contra a ocupação com coisas prejudiciais, e a faculdade da percepção sensorial seria realmente supérflua.

Quanto à parte da percepção sensorial que é interna, esta funciona por meio da busca do repouso no desfrute de imaginações relaxantes e, de forma semelhante quando estão presentes, esforçam-se por eles com desejo quando estão ausentes.

Quanto à parte que contém cólera, esta resulta do desejo do animal por retaliação e domínio e pela fuga ante a fraqueza e a humilhação e o que a isto se assemelha.

Voltando agora para a parte da alma animal que é apetitiva (concupiscente), devemos permitir que esta seja precedida por uma introdução que será útil no trato desta própria parte, e também para aquela porção de nosso discurso que será construída sobre nossas conclusões nesse ponto.

O amor se ramifica em duas partes: 1) a primeira parte é o amor natural. Seu possuidor não chegará a descansar em nenhum outro estado que não seja seu desígnio, tanto quanto sua essência se interesse e contanto que nenhuma força externa interfira nisso. Uma pedra, por exemplo, não pode evitar de

alcançar sua finalidade - para chegar ao seu lugar natural e nele encontrar descanso, o que é a sua intenção essencial - exceto em razão de um obstáculo de força maior. Nesta categoria de amor diminuem-se a faculdade nutritiva e as outras faculdades vegetativas: o primeiro em nenhum momento cessa de atrair alimento para alimentar o corpo, exceto quando um impedimento estranho o impossibilita de fazê-lo. 2) o segundo tipo de amor é espontâneo e voluntário. Seu possuidor afastar-se-á, às vezes, por sua própria iniciativa, do objeto de seu amor. Pois quando ele prevê algum mal prestes a ocorrer, irá ponderar a extensão dessa ameaça em relação à do benefício do qual o objeto de amor seria. Desse modo, por exemplo, quando um burro vê, à distância, um lobo se aproximando, ele irá parar de mastigar cevada e fugirá para longe em disparada. Porque ele sabe que impedir o mal que pode cair sobre ele supera, em muito, o benefício da pastagem.

Às vezes, dois sujeitos do amor tem um mesmo objeto, e um dos dois é natural e instintivo, o outro, é espontâneo e voluntário. Por exemplo, ambas as faculdades vegetativa procriadora e apetitiva animal estão relacionadas à finalidade da procriação.

Se isto está estabelecido, então dizemos: a existência dessa disposição na faculdade apetitiva do animal é o mais óbvio de tudo para a maioria das pessoas, e não há necessidade de apresentá-lo como um fato. De um modo geral, o objeto do amor do animal irracional é idêntico ao das faculdades vegetativa, exceto que apenas da faculdade vegetativa tais ações derivam como pertencentes ao natural, de tipo menor e inferior, ao passo que das ações das faculdades animais, que são acompanhadas por livre-arbítrio, resulta o pertencimento ao tipo mais elevado e excelente e provém de uma

fonte mais refinada e bela, de tal forma que alguns animais, às vezes, empregam aí a faculdade da percepção sensorial. Geralmente as pessoas imaginam que o tipo de amor aludido aqui é específico a esta última, porém, na verdade, é específico à faculdade apetitiva, ainda que a faculdade sensorial tenha uma espécie de parceria mediadora. Muito frequentemente, a faculdade apetitiva animal assemelha-se à vegetativa em razão da ausência de livre-arbítrio nela, enquanto, por outro lado, a faculdade vegetativa assemelha-se, às vezes, à apetitiva, porque atinge a sua finalidade por meio do livre-arbítrio.

Assim, é verdade que existe uma diferenciação na maneira que a atividade aflora a partir destas faculdades de acordo com a presença ou ausência de livre-arbítrio, como se vê, por exemplo, no caso da propagação das espécies. Não obstante, em outro sentido, mesmo o conjunto de animais irracionais impulsionados por um amor inato e natural, possui também algum impulso de livre-arbítrio e isto ocorre em razão da providência divina. Aqui, a finalidade imediata não é projetada *per se*, uma vez que esse tipo de amor possui duas classes de finalidade. Ao afirmá-lo, isso é o que pretendemos dizer: A Providência Divina, necessariamente, determina a preservação da sementeira e da colheita; mas isso não pode ser alcançado por meio do prolongamento da duração dos indivíduos que venham a existir em virtude da ocorrência necessária de destruição onde quer que haja geração; portanto, Sua Sabedoria determina, por necessidade, um tipo de providência que mantém estas duas em espécies e gêneros, e que imprime em cada indivíduo, por meio da *representação* das respectivas espécies, o desejo de buscar a propagação de seu semelhante, e para este fim, prepara instrumentos adequados.

Uma vez que o animal irracional é inferior ao nível ao qual a faculdade da razão é obtida, - a faculdade por meio da qual um ser pode permanecer na verdade dos universais -, ele não pode ter o benefício que deriva da penetração de uma finalidade específica dentre os universais. Por essa razão, sua faculdade apetitiva assemelha-se à faculdade vegetativa na medida em que obtém o mesmo fim.

O que afirmamos nesse capítulo, assim como naquele que o precedeu, será útil nas definições de muitas coisas que se seguirão nesse tratado, com a ajuda de *Deus* e da bondade de Sua ordenança.

5. Sobre o amor daqueles que são de espírito elevado e jovens (na primavera da vida) pela beleza exterior

Devemos apresentar diante do objetivo que temos, uma introdução dividida em quatro partes:

(i) Sempre que qualquer das faculdades da alma está em conjunção com outra mais elevada na dignidade, então ela entra em uma conexão íntima com a última, e o resultado dessa aliança com tal excelência será um aumento em nobreza e ornamento para a faculdade inferior, de tal forma que as funções que a partir daí emanam ultrapassam aquilo que elas deveriam ser, ou a faculdade em um estado de separação em número, ou na qualidade da persistência, nobreza e o método de atingir sua finalidade. Uma vez que a faculdade superior apoia e fortalece a inferior e, prevenindo-a de danos, faz com que receba um aumento na excelência e perfeição; e lhe auxilia de várias formas que sejam em benefício da beleza e alta hierarquia. Assim, por exemplo, a faculdade apetitiva do animal auxilia a vegetativa; e a faculdade da cólera

afasta as coisas passíveis de ferir sua matéria, - ao menos contanto que seu tempo natural de definhamento não tenha chegado -, e isto, geralmente, evita coisas perigosas. Como exemplo adicional, a faculdade racional da alma auxilia a faculdade animal em seus propósitos, melhorando a qualidade e a hierarquia desta última, assegurando sua ajuda para os seus próprios objetivos.

É por esta razão que não se encontram, com frequência, as faculdades de sentido e desejo no homem, ultrapassando sua justa medida na maneira pela qual funcionam. Às vezes, isto conduz ao ponto no qual as finalidades tornam-se completamente transformadas durante seu funcionamento e não mais subsistem em sua realização (na realização das faculdades de sentido e desejo), mas, puramente, naquilo que concerne à faculdade da razão.

Da mesma forma, a faculdade da razão, às vezes, transforma a faculdade da imaginação em algumas de suas finalidades por meio da garantia de seu apoio, e desta última deriva um aumento na força e energia a partir do fato de que a faculdade da razão se apoia nela. Às vezes, isto leva a um ponto onde a faculdade estimativa aspira à obtenção de tal finalidade independentemente da razão. Então, ela rebela-se contra a razão, adorna-se a si mesma com sua natureza e caráter, torna os pedidos devidamente feitos pela razão e imagina obter completa e independente contemplação dos seres inteligíveis com os quais, em verdade, a alma (isto é, a alma racional) sozinha é familiar e onde, no entendimento, encontra descanso. Em tudo isto, ela age como uma má serva à qual seu mestre ordenou que o auxiliasse reunindo-se a ele em um importante empreendimento; e pensa, após sua bem-sucedida realização, que ele mesmo atingiu o fim almejado, que ele o fez sem o seu mestre, que seu mestre teria sido inapto para realizá-lo, e que ele mesmo é o

verdadeiro mestre, - quando, na verdade, ele meramente realizou o fim almejado, cuja obtenção o mestre havia planejado; mas sobre isso ele nada sabe. Semelhante é a situação no caso da faculdade humana do desejo. Verdadeiramente, essa faculdade é uma das causas da corrupção, porém, é necessária na ordem geral desejada, que é boa, e não faz parte da divina sabedoria abandonar um grande bem devido a um caráter adverso de um mal que é menor em relação a ele.

(ii) Muitas atividades humanas, impressões e reações pertencem à alma animal, só e por si mesma, tal como a percepção sensorial, a imaginação, a relação sexual, o espírito agressivo e a guerra. Entretanto, porque a alma animal do homem adquire alguma excelência devido à proximidade com a alma racional, ela executa tais funções de uma maneira mais nobre e refinada, e ela busca, entre os objetos sensoriais que são mais bem constituídos e possuem uma composição e um relacionamento mais sólidos -, coisas às quais os outros animais não são atentos, tampouco almejam.

Assim, também, o homem aplica sua faculdade de imaginação em direção à nobreza, mais do que a assuntos comuns, tanto que a atividade de sua imaginação muitas vezes quase se assemelha àquela do intelecto puro. Quanto aos vários tipos de ações próprias da cólera, ele prefere agir em conformidade com a opinião de pessoas de bom gosto, perfeitas, justas e inteligentes.

Com frequência, as ações humanas são, evidentemente, baseadas em uma parceria essencial entre a faculdade racional e a animal, como, por exemplo, quando a faculdade racional de um homem faz uso de sua faculdade

sensorial a fim de obter universalidade dentre as particularidades por meio de indução. A mesma coisa ocorre quando, em sua reflexão, ele recorre à faculdade da imaginação. Isto leva, por vezes, a um ponto no qual ele alcança, com isso, a penetração dos objetos do intelecto, sejam quais forem as coisas em meio as quais sua finalidade possa estar. Outro exemplo disso encontramos quando a faculdade racional impõe à faculdade apetitiva sexual algo que não seja sua finalidade essencial e diferente de prazer, a saber, a imitação da Primeira Causa por meio da preservação das espécies, especialmente o mais excelente dentre eles, a espécie humana; ou quando a faculdade racional ordena a faculdade apetitiva a lutar por comida e bebida, não ao acaso, porém a partir da perspectiva de finalidades diferentes do mero desejo de prazer, a saber, com o propósito de preservar, visando auxiliar a constituição natural, um indivíduo pertencente à espécie de maior excelência, ou seja, o indivíduo humano; ou quando faz a faculdade da cólera desejar lutar contra heróis e aderir a guerra em prol de afastar um inimigo para longe de uma cidade próspera ou de um povo justo. Assim, as ações, que parecem derivar puramente da faculdade racional, tal como a concepção de seres inteligíveis, resultam, às vezes, do desejo por propósitos elevados, do amor ao mundo por vir e da intimidade com o Misericordioso.

(iii) Existe um tipo de bondade em todas as situações divinas estabelecidas, e cada um destes bens é almejado. Entretanto, a procura de um desses bens mundanos frequentemente interfere na aquisição de um bem de elevado valor. Assim, é geralmente aceito que um amplo gozo da vida buscado de forma aleatória deveria ser evitado, embora isto possa, em si, ser desejável. Doravante, este prejudicaria algo mais desejável do que ele, a saber, a

abundância de riqueza e a suficiência de propriedade. Aqui há outro exemplo retirado das funções dos corpos: beber uma pequena quantidade de ópio é desejável e bom para parar o sangramento do nariz, mas, no entanto, isto deve ser descartado devido ao dano que faz a algo mais desejável do que isso, ou seja, boa saúde, em geral, e vida. Semelhantemente, aquelas características da alma animal que são consideradas como um excesso quando são encontradas no animal irracional, - entretanto, tal excesso não é considerado um vício em animais, mas, sim, uma excelência de suas faculdades -, são considerados vícios no caso do homem, devido ao dano que eles causam à faculdade racional; e é adequado abster-se e afastar-se deles. Isto eu expliquei no tratado intitulado “O Presente”.

(iv) Ambas as almas racional e animal - esta em razão de sua proximidade com a anterior - invariavelmente amam o que tem a beleza da ordem, composição e harmonia, como os sons harmônicos, os sabores harmoniosamente misturados em pratos bem preparados e afins. Porém, visto que na alma animal isto ocorre devido ao instinto natural, no caso da alma racional isto resulta de sua ocupação com a concepção de ideias que são mais elevadas que a natureza. Reconhece-se que quanto mais próxima uma coisa é do Primeiro Objeto de amor, mais constante ela é em sua ordem e mais bonita em sua harmonia e, reconhece-se também que aquilo que O segue atinge, imediatamente, um grau maior de unidade e de tais qualidades a partir daí resultantes, a saber, harmonia e concordância, - ao passo que, ao contrário, quanto mais remota uma coisa é Dele, mais próxima é da multiplicidade e de tais atributos daí provenientes, a saber, contraste e desarmonia. Isto os

metafísicos explicaram inteiramente. Sempre que a alma racional obtém a posse de uma coisa de bela harmonia, ela a vigia com um olhar ansioso.

Depois de ter estabelecido essas premissas, podemos agora fazer a afirmação de que é parte da natureza dos seres dotados de razão desejar uma bela visão; e, que esta é, às vezes, - com certas condições -, a serem consideradas como refinamento e nobreza. Essa disposição é ou específica, exclusivamente, à faculdade animal, ou resulta de uma parceria [das faculdades racionais e animais]. Mas, se ela é específica, exclusivamente, à faculdade animal, os sábios não a consideram como um sinal de refinamento e nobreza. Pois, é uma verdade incontestável que, quando um homem expressa desejos animais de forma animalesca, ele torna-se envolvido no vício e é prejudicado em sua alma racional. Por outro lado, [esse tipo de amor] é tampouco específico, exclusivamente, à alma racional, pois o esforço deste requer universais inteligíveis e eternos, não características sensíveis e perecíveis. Este [tipo de amor], então, resulta de uma aliança entre os dois.

Isso também é óbvio de outro ângulo: se um homem ama uma bela forma com o desejo animal, ele merece repreensão, até mesmo condenação e a acusação de pecado, como, por exemplo, aqueles que cometem adultério antinatural e, em geral, as pessoas que se desviam. Mas, sempre que ele amar uma forma agradável com uma consideração intelectual, da maneira como explicamos, então, isto deve ser considerado como uma aproximação à nobreza e um aprimoramento em bondade. Para isso, ele cobiça algo por meio do qual se aproximará da influência Daquele que é a Primeira Fonte de influência e o Primeiro Objeto de amor, e mais semelhante aos seres exaltados e nobres. E isto irá dispô-lo à graça, à generosidade e à gentileza. Por esta

razão, nunca se encontrará o sábio - aqueles que pertencem à nobreza e receberam instrução, e que não seguem o caminho daqueles que fazem demandas gananciosas e avarentas – para ser livre de ter seus corações ocupados com uma bela forma humana. Portanto, se um homem adquire mais e acima dessas perfeições que os seres humanos possuem, além disso, [para aqueles possuídos por outros seres] / a excelência de uma forma harmoniosa, - que deriva da integridade e harmonia da natureza e da exposição de uma impressão divina -, então aquele homem tem a reivindicação mais forte para receber o próprio núcleo do fruto do coração e a própria essência do tipo mais puro de amor. Por esse motivo, o profeta diz: *Buscai a satisfação de vossas necessidades naqueles de belo semblante (formosa fisionomia)*, o significado claro disso é que a beleza da forma deve ser encontrada apenas onde há uma boa composição natural, e que esta boa harmonia e composição sirvam para melhorar a disposição interna e purificar o caráter. Às vezes, isto ocorre, entretanto, de maneira que um homem seja feio em sua forma externa e belo em sua disposição interna. Em tal caso, apenas duas explicações são possíveis: ou essa *feiúra* externa não é devida a uma *feiúra* de harmonia que jaz na própria essência da composição, mas, a um dano accidental externo; ou, ao contrário, a beleza de sua disposição interna não é devida à natureza, mas a longo hábito. Semelhantemente, isto ocorre, às vezes, de maneira que um homem que é belo em sua forma externa seja de uma disposição feia. Nesse caso, novamente, apenas duas explicações são possíveis: ou a *feiúra* de seu caráter é algo que aconteceu accidentalmente à sua natureza após a realização, por completo, de sua composição, ou ela é devida a uma forte influência do hábito.

Três coisas decorrem do amor à uma forma humana bela: (i) o desejo de abraçá-la, (ii) o desejo de beijá-la e (iii) o desejo de união conjugal com ela.

Quanto ao terceiro, é óbvio que é específico, exclusivamente, à alma animal, e seu domínio sobre este é muito forte, tanto que ele mantém a posição de um companheiro constante, mais, de um mestre e, certamente, não de um instrumento. / É muito hediondo. Amor racional pode, portanto, não ser puro, exceto quando a faculdade animal está inteiramente subjugada. Com respeito ao desejo de união conjugal, é adequado que um amante que seduz o objeto de seu amor com este propósito em mente, deveria ser posto sub suspeita, exceto se a sua necessidade tiver um propósito racional, isto é, se o seu propósito for a propagação das espécies. Isso é impossível com um homem, e com uma mulher que é proibida pela lei religiosa isso é abominável. Isto é permitido, e pode encontrar aprovação, apenas no caso de um homem ou com sua esposa ou com uma escrava.

Quanto ao abraçar e ao beijar, o propósito que há neles é a aproximação de um com o outro e sua união. A alma do amante deseja alcançar o objeto de seu amor com os seus sentidos do tato e da visão, e, assim, ele se deleita em abraçá-lo. E ele anseia ter a própria essência de sua faculdade da alma, ter o seu coração a se misturar com o do objeto de seu amor, e, assim, ele deseja beijá-lo. Essas ações, portanto, não são, em si, condenáveis. No entanto, sentimentos e ações de luxúria excessiva, por acaso, costumam acompanhá-los com frequência, e isso faz com que seja necessário estar em guarda contra eles, exceto se a completa ausência de apetite físico e imunidade esteja fora de dúvida, até mesmo de suspeita. Por essa razão, não é repreensível beijar crianças, embora isto seja, em princípio, aberto à mesma suspeita, com a

condição de que sua finalidade deva ser direcionada à união de um com o outro, sem pensamentos secretos sobre coisas vergonhosas e corrompidas.

Aquele que for preenchido com esse tipo de amor será um homem de nobreza e refinamento, e esse tipo de amor é um ornamento e uma fonte de riqueza interior.

6. O amor das Almas Divinas

Sempre que uma coisa realmente existente penetra ou adquire algum bem, / ele ama este último por sua própria natureza, como, por exemplo, as almas animais amam as belas formas. Mais uma vez, sempre que uma coisa realmente existente penetra com os sentidos ou com o intelecto algo que é de vantagem para seu ser, e sempre que é levado em direção a isso por instinto natural, então ele ama essa coisa por sua própria natureza, especialmente quando a coisa em questão é vantajosa para seu ser específico. Exemplos disso são o amor do animal pelo alimento, e aquele das crianças pelos pais. Novamente, sempre que for evidente para um ser que é conducente a um aumento em excelência e hierarquia imitar certo ser, para aproximar-se dele e estabelecer uma relação especial, então o anterior amará, invariavelmente, este último por sua própria natureza. Um exemplo disso é o caso de um aprendiz e seu mestre.

Assim, podemos dizer o seguinte: as almas divinas, sejam elas humanas ou angelicais, não têm nenhuma reivindicação, seja qual for a divindade, se elas não adquirirem conhecimento do Bem Absoluto. Pois é óbvio que estas almas são caracterizadas pela perfeição só depois de terem adquirido conhecimento daqueles objetos do intelecto que são causados, e a única

maneira de concebê-los é deixar sua concepção ser precedida pelo conhecimento das verdadeiras causas, especialmente o da Primeira Causa; assim como é impossível para os seres inteligíveis existir, exceto se as causas, em si mesmas, e especialmente a Causa Primeira, existem anteriormente a eles. Tudo isso nós explicamos em nosso comentário sobre o início do primeiro capítulo da *Física*.

A Primeira Causa é idêntica ao Bem Puro, que está, absolutamente, em Sua essência. [Isto é comprovado da seguinte forma:] realidade é absoluta Nele, e a realidade do nada que *existe* é desprovida de qualquer bondade. Agora, bondade ou é absoluta e parte da essência ou é derivada de outra coisa. A bondade da Primeira Causa - que é boa - ou será, portanto, essencial / e absoluta, ou derivada de outra coisa. Mas, se for derivada de outra coisa, pode ser tão somente de uma dentre duas maneiras: ou a existência de Sua bondade é necessária para a existência da Primeira Causa, - neste caso, aquela a partir da qual a bondade deriva, será a causa da Primeira Causa, o que é absurdo; ou a existência de Sua bondade não é necessária para a Sua subsistência, e isto também é absurdo, como explicamos anteriormente. Devemos, no entanto, não admitir o absurdo da última alternativa, então a questão ainda está em aberto. Em outras palavras, se permitirmos que essa bondade seja não-essencial e a eliminarmos como tal, então, claramente, a Sua essência ainda permanecerá existente e dotada de bondade. Essa bondade ou será necessária e essencial ou derivada de outra coisa. Se a última alternativa é aceita, somos reduzidos a uma regressão infinita que envolve uma impossibilidade. Se, por outro lado, essa bondade é postulada como essencial, então nós alcançamos o que nós buscávamos.

Mais uma vez, é impossível que a Causa Primeira deva derivar algures de uma bondade que não faz parte de Sua essência e não, necessariamente, pertença a Ela. Pois, a Primeira Causa alcança, necessariamente, a perfeição por sua própria substância. Pois, se a Primeira Causa não recebe completamente, a partir de Sua própria essência, todas aquelas qualidades, que, em sua relação com Ele, merecem de verdade serem classificadas como “bondade”, e se houve algum elemento de potência em Sua bondade, a Causa Primeira derivaria esta bondade de outra coisa. Mas, desde que não exista nada fora Dela, exceto a soma das coisas por Ela causadas, aquela a partir da qual Ela derivaria a bondade seria algo por ela causado. Ora, aquilo que é causado por ela, não tem bondade seja em sua natureza ou em seus derivados para além daquilo que é derivado da Causa Primeira. Por isso, se aquilo que é causado por Ela é concedido pela emanção de bondade sobre Ela, pode conceder somente tal bondade sobre Ela como se fosse derivada Dela originalmente. Mas, no caso em questão, a bondade derivada da Causa Primeira deverá ter a sua origem fundamental em outra coisa. Nesse caso, essa bondade teria de estar não na Causa Primeira, mas em algo fora Dela, a partir do qual a Causa Primeira derivaria. / Mas já foi dito que ela deve estar (existir) na Causa Primeira. Assim, toda a sugestão [que qualquer bondade Nela é não-essencial] é um absurdo.

Na Causa Primeira não pode haver defeito de qualquer espécie ou em qualquer aspecto. [Isto é comprovado da seguinte forma:] uma perfeição, que é o oposto de um defeito, é (I) ou impossível, e, nesse caso, não pode haver nenhum defeito relativo a ela, ou (II) é possível. Agora, para conceber a possibilidade desse tipo de coisa, cuja existência não repouse em qualquer

outra coisa, deve-se conceber junto à coisa em si mesma, a causa que conduz à realização efetiva que, em si, tem unicamente a potência para isto. Mas nós já deixamos claro que a Causa Primeira tem por Sua perfeição nenhuma causa externa de qualquer espécie ou em qualquer aspecto. Assim, não há nenhuma possibilidade real de uma perfeição "possível" Nela e, conseqüentemente, nenhum defeito correlativo. A Causa Primeira alcança *per se*, completamente, qualquer coisa que possa, em sua relação a Ela, ser caracterizada como boa. Esses bens exaltados, que são bons em todos os aspectos, não são relativos, e este é o tipo de bem, com o qual a Causa Primeira tem uma relação de posse completa.

É claro, então, que a Causa Primeira possui *per se* a soma completa dessas perfeições que, em relação a Ela merecem esse nome, e que não há nenhum elemento de possibilidade Nela. É também claro que a Causa Primeira é boa não somente em Sua substância, mas também nas suas relações com todos os outros seres, porque Ela é a Causa Primeira de sua existência e preservação, mais especialmente, do seu ser e de seu desejo por suas respectivas perfeições. Portanto, a Primeira Causa é boa, absolutamente e em todos os aspectos.

A perfeição de ambas as almas humana e angelical reside em duas coisas: (i) a concepção / daqueles seres inteligíveis com os quais tem possível relação, - cada um de acordo com a sua capacidade; isto é, em um esforço para ser assimilado à essência do Bem Absoluto -, e (ii) na conseqüente emanção de si em ações em harmonia com sua natureza, e que sejam apenas em relação a este último. Exemplos de tais ações são os feitos nobres dos homens e os movimentos transmitidos às substâncias elevadas pelas

almas angelicais cuja finalidade é preservar geração (procriação) e destruição, novamente, em um esforço para tornar-se assimilada à essência do Bem Absoluto. Essas imitações não ocorrem para outro propósito além de tornar possível uma aproximação ao Bem Absoluto, de modo que a excelência e a perfeição devam resultar dessa proximidade. Agora, isso pode acontecer somente em razão de uma ajuda concedida por Ele, e eles consideram isso como provenientes Dele. E nós já explicamos que, em tal situação, um ser ama a coisa para a qual ele se move. De acordo com o discurso anterior é necessário, então, que o Bem Absoluto deva ser amado por todas as almas dotadas de uma natureza divina.

Este amor existe nelas sem nunca cessar. Pois elas estão sempre ou no estado de perfeição ou no de preparação. Nós já explicamos que o amor existe nelas por necessidade, sempre que estiverem no estado de perfeição. Quanto ao estado de preparação, este deve ser encontrado apenas nas almas humanas, e não nas almas angelicais. Pois estas possuem eternamente a perfeição na qual suas existências repousam. As outras, que podem estar no estado de preparação, são, enquanto estiverem nesse estado, preenchidas por um desejo natural pelo conhecimento dos seres inteligíveis, que é sua perfeição, / especialmente pelo conhecimento daquilo que leva a conceber o que é mais eficaz para a aquisição da perfeição. Isto conduz à concepção do que é semelhante a Elas (outras inteligências), e essa qualidade do Primeiro Objeto do intelecto é a causa pela qual todos os outros objetos do intelecto tornam-se objeto da intelecção das almas, e é também a causa de sua existência.

Não é uma coisa absurda dizer que essas almas têm um amor inato em sua natureza, primeiramente pela Realidade Absoluta e, em segundo lugar, para os outros objetos do intelecto. Se não fosse assim, seus estados específicos de preparação para suas respectivas perfeições ficariam sem efeito.

Portanto, o objeto real do amor de ambas as almas humana e angelical é o Puro Bem.

7. Encerramentos dos Capítulos

Nós queremos mostrar nesse capítulo (i) que todo ser singular ama o Bem Absoluto com um amor inato, e (ii) que o Bem Absoluto manifesta-se a Si mesmo a todos aqueles que O amam. Entretanto, a capacidade deste de receber essa manifestação difere em grau, assim como a conexão que tem com Ele (Bem Absoluto). O grau mais elevado de aproximação com Ele é a recepção de Sua manifestação em sua plena realidade, ou seja, na forma mais perfeita possível, e isto é o que os Sufis chamam de unificação (*ittihād*). Em Sua excelência, Ele deseja que Sua manifestação deva ser recebida, e a existência das coisas depende disso.

Desse modo, nós afirmamos: uma vez que todo ser possui um amor natural por sua perfeição, - e “perfeição” significa a aquisição de sua bondade - é óbvio que o termo em razão do qual a sua bondade resulta para a coisa - não importa qual a situação ou forma de realização – deva, necessariamente, ser amado como a fonte a partir da qual sua bondade se ramifica. Mas, na medida em que essa função está relacionada, não há nada mais perfeito do que a Causa Primeira e nada anterior a ela (Causa Primeira). Daí resulta que Ela é

amada por todas as coisas. O fato de que a maioria das coisas não A conhece não contradiz o fato de que o amor a Ela é inato nelas - um amor que é, nestas coisas, direcionado às suas perfeições. Na medida em que Sua essência está envolvida, Ela se revela e se manifesta a todos os seres. Se Ela fosse, em Sua natureza, velada para todas as coisas e não manifesta a elas, não poderia ser conhecida e nada poderia ser obtido a partir Dela. Se, por outro lado, Ela fosse manifesta, mas apenas sob a influência de algo a mais, então deveria ser uma influência externa em Sua essência, que é muito elevada para ser submetida a tal influência; e isto é impossível. [A verdade é essa:] Na medida em que Sua essência esteja envolvida, Ela se manifesta. Se isso parece velado, isto é devido à impotência de algumas coisas de receber adequadamente a Sua manifestação. Assim, na verdade, o véu repousa naqueles que estão encobertos, e esse véu consiste em impotência, fraqueza e defeito. Na medida em que Sua manifestação esteja envolvida, isso não é nada além de Sua própria essência. Pois, como os metafísicos expuseram, até onde Ela (Causa Primeira) *per se* esteja envolvida, Ela nunca se manifesta exceto em Sua essência pura e simples. Esta é a Sua própria essência nobre que se manifesta, e por essa razão os filósofos A chamam de “a Forma do Intelecto”.

O primeiro beneficiário (destinatário) dessa manifestação é o anjo divino, que é chamado de "intelecto universal". Sua substância recebe Sua manifestação no estilo de uma forma refletida em um espelho de modo que o indivíduo, do qual é uma imagem, torna-se manifesto. Aquilo que tem sido dito sobre o intelecto agente como sendo uma imagem Dele está relacionado a esse conceito. E deve-se ter o cuidado ao dizer que ele é a Sua imagem, isto é, do Necessário e Verdadeiro. Tudo o que é trazido para a existência por alguma

causa imediata passa a existir por meio da mediação de uma imagem que ocorre no intelecto universal sob Sua influência. Isto é provado por indução. Por exemplo, o calor do fogo exerce sua influência sobre um corpo apenas por meio da mediação de sua imagem, a saber, calor. A mesma coisa é válida para outros tipos de faculdades. / A alma racional age sobre outra alma racional impondo sobre ela a sua imagem, ou seja, a forma inteligível. A espada corta através da força que exerce sobre tudo que afeta sua imagem, sua forma. A pedra de amolar afia a faca colocando em suas bordas a semelhança da parte com a qual ela a toca, ou seja, a lisura.

Caso alguém levante a objeção de que o sol provoca calor e escuridão sem que estes sejam as suas imagens, diríamos em resposta: nós não reivindicamos que toda influência de um agente sobre aquilo que ele afeta realize-se de tal maneira que uma imagem da qualidade original que existe no agente proceda deste para a entidade afetada. O que nós reivindicamos é que a influência do agente imediato na entidade afetada seja mediada por uma imagem que ocorra nesta sob a influência daquele. Esse é também o caso do sol; por isso, também, atua sobre a entidade imediatamente afetada por meio da imposição de sua imagem, o brilho, sobre ela. Nessa entidade afetada surge uma nova qualidade sob a influência desse brilho, ou seja, calor. E o que é, assim, afetado, por sua vez, afeta, com o calor, outra entidade ao impor-lhe a sua imagem, que é o seu calor. Portanto, com a ocorrência de calor, ele aquece e escurece. Acerca disso, muito pode ser concluído por indução. Mas, para uma demonstração geral, esse não é o lugar para isso.

Voltando agora ao nosso assunto real, afirmamos o seguinte: o intelecto agente recebe a manifestação sem mediação, penetrando a sua essência e

aquela dos outros seres inteligíveis por meio dele, o que ele faz *per se*, efetiva e eternamente. Pois aquelas entidades que concebem os seres inteligíveis sem a assistência da percepção sensorial ou da imaginação conhecem o que é posterior como implícito no que é anterior, o que é causado como implícito naquele que o causa e o inferior como implícito no superior.

Em seguida, as almas divinas recebem a manifestação, novamente, sem mediação. Ou melhor, se quisermos dizer mediação, nós queremos dizer a assistência dada pelo intelecto agente que leva da potência / ao ato e adquire os recursos para a formação e a preservação de concepções.

Em seguida, a faculdade animal a recebe, e então a vegetativa e, logo, a natureza. Toda entidade que recebe a manifestação o faz com o desejo de assimilar-se a Ela em toda a extensão de sua capacidade. Assim, os movimentos naturais dos corpos naturais imitam-Na em suas finalidades, - que consistem em permanecer nas posições específicas a eles quando atingem seus lugares naturais - mesmo se eles não tiverem nenhuma semelhança com essa finalidade em seu início, ou seja, o movimento. Da mesma forma, as substâncias animal e vegetal imitam-Na em suas finalidades, quando realizam as ações específicas a elas. A finalidade é, aqui, a preservação das espécies, ou dos indivíduos, ou o desenvolvimento do poder e da força destes e de semelhantes, mesmo que em seus primórdios finalidades como a relação sexual e a nutrição não tenham semelhanças com ela. Da mesma forma, as almas humanas realizam as suas boas ações, intelectuais e práticas, imitando-A em suas finalidades. Essa assimilação é provocada pelo exercício da justiça e inteligência. No entanto, não há, novamente, nenhuma semelhança com Ela nos primórdios dessas finalidades, por exemplo, a autoinstrução e coisas do

gênero. As almas angelicais divinas, também, imitam-Na quando desempenham seus movimentos e outras atividades por meio das quais mantêm a continuidade da geração e da destruição, e da sementeira e da colheita.

A razão pela qual os poderes animal, vegetal, natural e humano assemelham-se a Ele nas finalidades de suas atividades, mas não nas origens destas, reside no fato de que essas origens são meramente estados preparatórios e potenciais - e o Bem Absoluto deve ser declarado livre de qualquer comunhão com estados de preparação e potência -, visto que suas finalidades são perfeições reais, e deve ser atribuída à Primeira Causa a perfeição real e absoluta. / Assim, é possível que eles devam assemelhar-se a Ele nas perfeições que constituem suas finalidades, mas é impossível que eles devam assemelhar-se a Ele em seus estados incipientes de preparação.

Quanto às almas angelicais, elas adquirem semelhança a Ele nas formas de sua essência e, portanto, possuem-No eternamente em realidade completa. Pois elas contemplam-No e amam-No eternamente, já que elas O contemplam. E elas são eternamente assemelhadas a Ele na medida em que O amam. Seu desejo reside em sua penetração e na concepção Dele, - o tipo mais excelente de penetração e concepção. Devido a essas coisas, eles afastam-se da penetração direta de tudo que resta e da concepção direta do que é a Ele semelhante dentre os outros seres inteligíveis. No entanto, Seu verdadeiro conhecimento torna-se também, indiretamente, o conhecimento do resto da existência. Eles O concebem, por assim dizer, intencionalmente (propositadamente) e com desejo, e, concomitantemente, concebem o que Lhe é similar.

Se pudesse ocorrer que o Bem Absoluto não manifestasse a Si mesmo, nada poderia ser obtido Dele, e se nada fosse obtido Dele, nada poderia existir. Assim, nada pode haver se Sua manifestação não está presente, uma vez que é a causa de toda a existência. Ele deseja manifestar-se porque, por Sua própria natureza, ama a existência do que é por Ele causado. E, uma vez que o amor do Mais Perfeito por Sua própria perfeição é o amor mais excelente, ele tem como seu objeto verdadeiro a recepção de Sua manifestação pelos outros, e isto é mais adequadamente sua recepção por aquelas almas divinas que alcançaram o grau mais elevado de assimilação a Ele. Dessa forma, é possível que eles se tornem o objeto de Seu amor. Esse é o significado da tradição: *Deus disse: o servo de tal e tal qualidade Me ama e Eu o amo.* Assim como a sabedoria, em geral, não permitirá que qualquer coisa preciosa em algum aspecto seja negligenciada, ainda que esteja aquém do topo de excelência, o Bem Absoluto deseja em Sua sabedoria, que as coisas obtenham alguns de Seus dons, mesmo que o grau no qual eles serão obtidos não alcance a perfeição. Assim, o Rei, Exaltado seja, deseja que os outros O imitem, em oposição aos reis mundanos / que se irritam quando alguém ousa imitá-los. Pois o Rei Exaltado não ordenará àqueles que desejam imitá-Lo que se desviem de suas finalidades, ao passo que os reis mundanos sim.

Como completamos, agora, a tarefa desse tratado, nós o concluiremos nesse ponto. Deus é o Senhor de todas as palavras, e somente por meio de Seu auxílio, é que esse tratado foi completado.