

Ontologia, cosmologia e epistemologia: acerca dos primeiros princípios da realidade em Al-Fārābī

Ontology, cosmology and epistemology:
about the first principles of reality in Al-Fārābī

Francisca Galiléia Pereira da Silva

<https://orcid.org/0000-0002-8001-2129> – E-mail: galileia@ufc.br

Virgínia Braga da Silva Santos

<https://orcid.org/0000-0002-7171-9253> – E-mail: virginia.santos@prof.ce.gov.br

RESUMO

O presente artigo visa desenvolver uma análise das três formas pelas quais o filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī identifica os primeiros princípios da realidade, a saber: ontológica, cosmológica e epistemologicamente. Esta proposta segue na consideração das categorias filosóficas farabianas a fim de evitar possíveis confusões quanto aos distintos modos como o filósofo trabalha os conceitos acerca dos primeiros princípios. Para tanto, é realizado um exame das três abordagens seguindo a linha expositiva dos seis princípios (Causa Primeira, as Causas Segundas, o Intelecto Agente, a Alma, a forma e a matéria) de acordo com a sequência hierárquica presente no interior da filosofia farabiana. Nesta via, além do uso de estudos acerca do pensamento farabiano, serão destacados os conteúdos presentes, principalmente, nos textos *A Cidade Ideal (Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, o *Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)* e os *Artigos de Ciência Política (Fusūl al-madani)* de al-Fārābī.

Palavras-chave: Al-Fārābī. Ontologia. Cosmologia. Epistemologia. Primeiros Princípios.

ABSTRACT

The present article aims to develop an analysis of the three ways in which the Muslim philosopher Abu Nasr al-Fārābī identifies the first principles of reality, namely: ontologically, cosmologically, and epistemologically. This proposal considers al-Fārābī's philosophical categories to avoid potential confusion regarding the different ways the philosopher approaches the concepts of first principles. To this end, an examination of the three approaches will be conducted, following the exposition of the six principles (the First Cause, the Secondary Causes, the Agent Intellect, the Soul, form, and matter) according to the hierarchical sequence present within al-Fārābī's philosophy. Along this line, in addition to studies on al-Fārābī's thought, the analysis will emphasize the content found primarily in *The Virtuous City (Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, *The Book of Politics (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)*, and *The Aphorisms of Political Science (Fusūl al-madānī)* by al-Fārābī.

Keywords: Al-Fārābī. Ontology. Epistemology. Cosmology. First Principles.

Introdução

O presente artigo visa desenvolver uma análise das três formas pelas quais o filósofo muçulmano Abu Nasr al-Fārābī identifica os primeiros princípios da realidade, a saber: ontológica, cosmológica e epistemologicamente.

O filósofo muçulmano Abu Nasr al-Farabi identifica ontologia, cosmologia e epistemologia com os três primeiros princípios da realidade. Estes princípios possuem particularidades que, se não compreendidas, podem levar a confusões no entendimento das diferenças entre eles. Diante disto, neste trabalho, buscamos precisar tais particularidades, a fim de permitir o melhor entendimento destas perspectivas. Para tanto, especificaremos as características centrais de cada uma das abordagens acerca dos primeiros princípios, mostrando como elas se relacionam entre si e carregam, igualmente, características pelas quais os primeiros princípios podem ser compreendidos. O interesse, neste sentido, é evitar confusões quanto aos distintos modos como o filósofo trabalha os conceitos próprios da sua argumentação acerca dos primeiros princípios, seja no âmbito ontológico, cosmológico ou epistemológico.

A presente proposta, então, segue uma dupla orientação aristotélica: 1. aquela presente no início da *Metafísica*, quando o filósofo afirma que "Todos os seres humanos (ἄνθρωποι), por natureza, tendem ao saber" (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 980a 1) e; 2. aquela que, no mesmo livro, recorda que "[...] pelo nome de sapiência todos entendem a pesquisa das causas primeiras e dos princípios" (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 981b28). Sigamos, portanto, pelo entendimento dos primeiros princípios em al-Fārābī recordando que, como aristotélico, o muçulmano também segue na consideração de que a verdadeira sapiência é o conhecimento das causas. Por esta via, desenvolvemos a análise das três abordagens seguindo a linha expositiva dos seis princípios (Causa Primeira, as Causas Segundas, o Intellecto Agente, a Alma, a forma e a matéria) de acordo com a sequência hierárquica proposta no interior da filosofia farabiana.

1 Perspectiva ontológica dos primeiros princípio

Iniciando a identificação das particularidades relacionadas à noção ontológica dos primeiros princípios da realidade, ressaltamos que nela há uma clara influência aristotélica e neo-

platônica. Tanto do aristotelismo como do neoplatonismo, al-Fārābī herda a ideia de uma hierarquização dos seres segundo graus de perfeição ontológica. No ápice da perfeição, encontra-se uma realidade una e simples – a Causa Primeira ou o Ser Primeiro – do qual se seguem os demais seres que aumentam em multiplicidade e, conseqüentemente, em imperfeição. Classificando a totalidade dos seres que constituem a realidade, desde o Primeiro até os demais que procedem Dele, o filósofo indica que tudo o que existe possui seis princípios distribuídos em seis graus (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 53): no primeiro grau está a Causa Primeira; no segundo, as Causas Segundas; no terceiro, o Intelecto Agente; no quarto, a Alma; no quinto, a forma e; no sexto e último grau, a matéria. Os três primeiros princípios não são corpos e nem estão em corpos, enquanto os três últimos estão em corpos apesar de, em si mesmos, não serem corpos. Desta forma, unindo os conceitos de unidade e multiplicidade, matéria e forma, alma e corpo, comuns tanto nas tradições aristotélicas como neoplatônicas, o filósofo desenvolve sua ontologia.

Para além de uma hierarquização ontológica, o filósofo muçulmano acrescenta um exame das condições de existência que diferenciam os tipos de seres. Segundo ele, quanto à existência, os seres podem ser compreendidos a partir de três formas: “[...] o que não pode não existir; o que não pode existir em absoluto; e o que pode existir e não existir” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 204, tradução nossa). Os seres que não podem não existir são chamados de necessários e, por esta razão, são mais perfeitos e adquirem uma maior relevância na constituição da realidade. Os seres que não podem existir em absoluto são os impossíveis que, devido a impossibilidade de sua existência, não se pode afirmar nada acerca deles. Quanto aos últimos, que podem existir ou não, eles são os seres possíveis dado que, em si mesmo, só tem a possibilidade da existência, isto é, a potência de ser e não a necessidade de ser. A partir dessa distinção, al-Fārābī transforma as duas categorias de existentes em três: “[...] o que não pode não existir em absoluto, o que não pode não existir em um certo momento e não pode existir em outro momento, e o que pode existir e não existir” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 205, tradução nossa). Aqui, tem-se: o ser necessário por si (o que não pode absolutamente não existir sendo, assim, plenamente perfeito); o ser necessário por outro (o ser necessário que pode não existir em um determinado momento); e os seres possíveis.

Com base nestes fundamentos, tem-se um ponto de partida para uma melhor compreensão da ordem dos seres apresentada pelo filósofo ao longo, principalmente, dos textos *A Cidade Ideal (Mabādi’ arā ahl al-madīna al-fāḍila)*, o *Livro da Política (Kitāb al-siyāsa al-madaniyya)* e os *Artigos de Ciência Política (Fusūl al-madani)*. Sendo assim, seguimos para uma exposição mais específica da ordem dos seres elencando as características de cada um deles conforme uma abordagem ontológica.

1.1 A causa primeira

A Causa Primeira, também identificada como Ser Primeiro, é definida por al-Fārābī (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 72) como aquela a partir da qual todos os demais seres têm existência. Desde o Ser Primeiro, origina-se uma hierarquia ontológica tendo este como o ser mais perfeito enquanto os demais, à medida que se distanciam dele, diminuem seu grau de perfeição. Devido a sua perfeição absoluta, o Primeiro é o ser que possui a mais elevada majestade, grandeza e glória. Por estar no mais excelente estado de existência, é dotado de suprema beleza, brilho e esplendor. Nele, o belo e a beleza são uma única e mesma essência, conferindo-lhe prazer, alegria e gozo, pois estes se manifestam quando o belo é apreendido da maneira mais certa. Ademais, uma vez que o Primeiro é o mais belo e a sua apreensão de si e o conhecimento de si é o mais excelente, o prazer que desfruta de si mesmo é em um nível incompreensível. Logo,

quanto mais se alegra em sua essência, tendo prazer e felicidade nela, mais a admira, ama e deseja. Devido a sua perfeita identidade e prioridade diante de todos os demais seres, al-Fārābī sintetiza o Primeiro dizendo que “[...] o que ama, o que admira e o que deseja são o mesmo que o que é amado, admirado e desejado em si mesmo [...]. Quanto ao Primeiro, o que deseja é o que é desejado, e o que ama é o que é amado” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 91, tradução nossa).

Ao longo da exposição das características que definem a Causa Primeira, o filósofo ainda afirma, no *Livro da Política*, que Ela é aquela que se acredita ser Deus (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54), havendo aqui uma mescla com uma perspectiva religiosa. Motivado pelo interesse filosófico, mas comungando com a principal tese do Islamismo, o filósofo enfatiza a unidade da Causa Primeira ao pôr em relevo que não há nada que seja semelhante, melhor ou anterior a Ela. Ele afirma que, se ela não fosse absolutamente simples, os elementos que a compõem seriam sua causa e, além disto, a causa de sua composição lhe seria anterior – inviabilizando-a de ser chamada de Primeira. Daí, ressalta, com grande afinco, a unidade absoluta do Primeiro, defendendo que sua substância não é constituída por coisas distintas de seu todo. Por esta razão, cada definição que explica a Sua essência não pode ser interpretada como parte constitutiva de sua substância, estando esta isenta de toda matéria e de todo substrato, não sendo derivada de nada.

O Primeiro é, então, incausado, o que garante ser o princípio de tudo o que existe e, por conseguinte, ser eterno, dado que não há nada anterior a Ele. Não tem qualquer contrário pois, refletindo logicamente, o ser do contrário de algo está no mesmo grau de ser daquilo que o contradiz, mas não pode haver outro ser que compartilhe o mesmo grau de ser com o Primeiro - isto lhe conferiria uma multiplicidade. Resulta, por conseguinte, que a Causa Primeira existe em si mesma, diferenciando-se de todos os seres por sua unidade e essência, sendo Ela a única na qual a essência é igual a existência:

Por isso, a existência do Primeiro, da qual emana a existência para outro, está na sua essência, e a sua existência, que produz a sua substancialização na sua essência, é em si mesma a sua existência, através da qual outros obtêm existência, a partir do Primeiro. O Primeiro não se divide em duas coisas, uma através da qual se daria a substancialização da sua essência, e outra através da qual outra coisa surgiria dele - como em nós há duas coisas, uma através da qual somos substância, ou seja a racionalidade, e outra, através da qual escrevemos, a saber, a arte da escrita. O Primeiro é uma só essência e uma só substância, através da qual é substância e através da qual, em si mesma, surge dele outra coisa (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 93, tradução nossa).

Dito de outro modo, por ter uma existência própria, a Causa Primeira é a causa da existência de todos os seres possíveis e todos estes recebem seu ser Dela por meio da emanação. Ademais, para que da Causa Primeira surjam os outros seres, não precisa de nada além da própria essência. Portanto, de sua substância emana a totalidade dos existentes, por mais diferentes que sejam. Estes se organizam segundo uma ordem decrescente de perfeição, isto é, hierarquizam-se iniciando com um ser mais perfeito até chegar em um menos perfeito, esgotando-se ao se aproximar daquilo que não pode existir. Assim, a emanação se encerra ao alcançar o último ser possível, abaixo do qual encontra-se o que não existe e nem é possível que exista. Ressalta-se, por fim, que a emanação não proporciona nenhuma perfeição ao Primeiro, tampouco deve-se considerar que emanar é a causa de sua existência. Em suma,

Por emanação, deve-se entender um curso no qual a multiplicidade dos seres adquire sua realidade a partir da unidade do Ser Primeiro sem que isto resulte em qualquer diminuição da substância ou mesmo se configure como uma atividade Dele. Ademais, a emanação não é a finalidade do primeiro nem mesmo algo do qual depende sua perfeição. Ao contrário, o princípio dos demais seres é resultante da própria substância generosa do

Primeiro que, sendo justo, distribui “a cada um a medida de entidade conforme seu grau” (al-Fārābī, 1995, p. 24) (SILVA, 2024, p. 21).

De acordo com este processo, decorrem, de imediato, as Causas Segundas da realidade.

1.2 As causas segundas

Na continuação da exposição dos seres que não são corpos e nem estão em corpos, tem-se a realidade das Causas Segundas. Enquanto tais, estas são isentas das imperfeições próprias dos seres dotados de matéria e forma, porém, não são autossuficientes nem possuem existência em si mesmas. Devido a isto, estas causas necessitam da Causa Primeira para serem o que são e é delas que provêm a existência das esferas celestes e os corpos celestes. Ou seja, das Causas Segundas se tem a origem dos corpos que compõem o universo cosmologicamente considerado. Além disso, nos *Princípios dos seres* (que corresponde à primeira parte do *Livro da Política*), a partir da perspectiva ontológica, o filósofo muçulmano atribui, às Causas Segundas, outra identificação. De acordo com al-Fārābī, “[...] as causas segundas são aquelas das quais se deve dizer que são os ‘seres espirituais’, os ‘anjos’ e outros termos semelhantes” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54-55, tradução nossa).

A identificação das Causas Segundas como anjos ou “outros termos semelhantes” é algo cuja observação se faz importante porque indica que uma mesma realidade pode ser compreendida de maneiras distintas. Isto é, de acordo com as formas de apreensão dos objetos, o modo como os sujeitos se relacionam com eles ou mesmo segundo os paradigmas sob os quais os analisa, eles adquirem significados diferentes. Neste sentido, é sempre pertinente especificar sob qual lente a realidade está sendo examinada, a fim de que não resultem problemas de compreensão dos seus seres. Conforme o comentário de Ramón Guerrero, se nota que, ao utilizar nomes vinculados à terminologia religiosa, al-Fārābī evidencia o fato de que a religião é um dos meios de transmitir, com o uso de símbolos, a verdade que se obtém com a recurso da filosofia, logo, “[...] al-Fārābī transforma la escala de seres divinos de la metafísica griega en los ángeles coránicos” (RAMÓN GUERRERO in AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 55, nota 6).

1.3 Intelecto agente

Quanto ao exame do Intelecto Agente, desde uma abordagem ontológica, seu ser consiste no décimo intelecto emanado, situado entre as Causas Segundas e o mundo composto de matéria e forma. Localizando-se, imediatamente, depois da esfera da Lua, entre os inteligíveis e os sensíveis, o Intelecto Agente atua no processo de informar a matéria e, por conseguinte, de dar origem aos seres corpóreos. Em tal engenho, ele se vale da matéria oriunda dos corpos celestes e insere, nela, a forma inteligível que lhe é própria. A partir desta operação, o mundo sensível é originado como um composto de forma (aquilo que é ato no corpo) e matéria (aquilo que é potência no corpo) sendo a forma o que há de inteligível nos seres materiais. Portanto, devido estarem mesclados com a matéria, os sensíveis estão em potência e não podem se converter em ato sem a ação de algo que esteja, plenamente, em ato. Como ser que está no limite entre o sensível e o inteligível, o Intelecto Agente adquire, também, uma função de mediação entre estes dois mundos, mais especificamente, cabe a ele a tarefa de contribuir para a atualização dos seres que, por si sós, não são capazes de sair de seu estado de potência.

Na função de mediação e de atualização do que se encontra em potência nos corpos, o Intelecto Agente busca enaltecer o que há de inteligível nas realidades sensíveis. Para tanto, e levando em consideração que a matéria é o que impede o corpo de ser inteligível em ato, o Agente empenha-se na diminuição da ação da matéria como elemento inibidor deste processo de atualização. Age, assim, no aperfeiçoamento dos seres corpóreos por meio da alma, fazendo com que o intelecto, tendo estado, até então, em potência no corpo em virtude da ação da matéria, venha a se transformar em ato. Logo, o intelecto em potência, presente nos corpos compostos de matéria e forma, necessita do concurso de um intelecto em ato para aproximar-se ou, até mesmo, converter-se em inteligível. É o Intelecto Agente que possibilita os seres sensíveis, potencialmente inteligíveis, a se tornarem em inteligíveis em ato. Em outras palavras, como resultado do processo de ação do Intelecto Agente, o ser atualizado se torna semelhante àquilo que o atualizou, sendo esta relação com a inteligência a característica principal do ser do Intelecto Agente.

Tendo compreendido a ação do Intelecto Agente sobre a realidade sensível e dando continuidade à exposição seguindo a ordem hierárquica em que estão estruturados os primeiros princípios, segue-se para a análise das três realidades que não são corpos, mas estão em corpos, isto é: a alma, a forma e a matéria.

1.4 Alma, a forma e a matéria

Retomando a ordem da hierarquia ontológica, recordamos que os três primeiros princípios dos seres (Causa Primeira, Causas Segundas e Intelecto Agente) não são corpos e nem estão em corpos. Por esta razão, não possuem qualquer imperfeição. A alma, a matéria e a forma não são definidas como corpos, contudo, por estarem em corpos, já se relacionam com certa imperfeição. No caso da alma, ela ocupa, na ordem dos seres, a quarto grau dos princípios que constituem os corpos e os acidentes. Ela é definida como o princípio que dá vida e anima o corpo sendo, desse modo, forma de todo corpo animado. Pela qualidade própria de não ser corpo, mas nele atuar, a alma é o nexa que une e possibilita um retorno dos seres corpóreos à realidade plenamente inteligível. Ou seja, embora as realidades compostas por matéria e forma não possuam o mesmo grau de perfeição dos três primeiros princípios da realidade, a alma serve de meio para o aperfeiçoamento ontológico dos seres compostos.

Tendo em vista o estreito vínculo da alma com o mundo material, al-Fārābī retoma a divisão aristotélica e estabelece, no *Catálogo das Ciências*, que a Física possui oito partes na qual a oitava contém o livro dos animais e o livro da alma (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 32-34). De acordo com esta divisão, o filósofo muçulmano insere o estudo acerca da alma na parte que compete à Física¹. Esta, então, é definida como a área que discorre acerca “[...] dos corpos físicos e os acidentes que existem nestes corpos; e permite conhecer as coisas das quais, pelas quais e com as quais existem estes corpos e os acidentes que neles há” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 30, tradução nossa). Na interação com o mundo físico, a alma, quanto menos envolvida com a matéria, mais

¹ É Aristóteles que inclui o estudo da alma na Física e os árabes estavam cientes desta divisão, como aponta o *Fihrist (O catálogo)* do escritor e bibliógrafo árabe Al-Nadīm (935-995) ao citar a grande divisão da obra aristotélica em: Lógica, Física, Metafísica e Ética; incluindo o *Livro da Alma* na Física (Cf. AL-NADĪM, 1970, p. 598-605). Dos filósofos árabes Al-Kindī (801-873) rompe com esta divisão ao incluir o estudo da alma entre a Física e a Metafísica, pois para ele a alma é intermediária entre o mundo físico e o metafísico. Segundo Ramón Guerrero, essa consideração se aproxima mais da escola neoplatônica de Atenas, precisamente, da obra de Simplicio (490-560) (Cf. RAMÓN GUERRERO, 1992, p. 122). Seguindo o exemplo farabiano, Avicena (980-1037) divide a sua obra *Al-Šifā (A Cura)* em quatro tomos: *Lógica, Física, Matemática* e *Metafísica*; no qual a *Física* contém oito livros, sendo o sexto o *Livro da Alma* (Cf. ATTIE FILHO, 2007, p. 17, nota 1).

busca seguir rumo às realidades superiores em um curso de aperfeiçoamento ontológico. Para isto, cada uma das faculdades que constitui a alma nos seres humanos atua de maneira específica, sendo elas: faculdade sensitiva; faculdade apetitiva; faculdade imaginativa e faculdade racional. O modo como se dá o aperfeiçoamento ontológico do corpo, tendo em vista a realidade material da qual pertence, está relacionado a uma dimensão epistemológica.

Uma vez esclarecida a natureza da alma, seguimos para a compreensão dos outros dois princípios próprios da realidade corpórea: a forma e a matéria. No corpo, a matéria é substrato para sustentação da forma, não podendo haver uma matéria cuja existência não esteja vinculada a uma forma. Sendo assim, entende-se que a razão de ser da matéria é a forma, ao passo que a forma não é uma existência em função da matéria. Por outro lado, a matéria, diferente da forma do corpo, não precisa de um substrato para existir. Em síntese, a matéria é aquilo que há de potência no corpo enquanto a forma é ato de um corpo material. Conseqüentemente, está na forma a possibilidade de uma substância corpórea passar da potência ao ato. Diante disto, por corpóreos, tem-se:

Os corpos naturais, de entre estes existentes, são os elementos, como o fogo, o ar, a água e a terra, e as coisas que pertencem ao mesmo género, como o vapor, a chama e outras coisas semelhantes; como os minerais e aquilo que pertence ao mesmo género, bem como as plantas, os animais irracionais e os animais racionais (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 101, tradução nossa).

Tendo realizado o recorte da abordagem ontológica sobre os primeiros princípios, damos continuidade com a perspectiva cosmológica. No recorte cosmológico, o propósito é mostrar como o filósofo associa os princípios dos seres com a ordem do universo, destacando a presença dos corpos celestes e o modo como podem influenciar a realidade terrena e sublunar.

2 O paradigma cosmológico: a ordem do universo e os corpos celestes

Al-Fārābī reserva um lugar de destaque para cosmologia transformando-a em uma base de importante conhecimento para a observação das influências recebidas. Sua abordagem cosmológica propõe uma hierarquização existente entre as orbes celestes que, por sua vez, compreendem uma multiplicidade de corpos celestes e as realidades presentes abaixo da esfera da lua. Em sua interpretação, constata-se a presença de uma dupla tradição:

[...] an astronomical one embodied chiefly in the Ptolemaic works, as well as perhaps in some minor astronomical treatises by various Greek authors; and a philosophical one contained in the Aristotelian corpus and its commentaries, as well as the Arabic adaptations of Neoplatonic works, especially the *Proclus arabus* and *Plotinus arabus* (JANOS, 2012, p. 11, grifo do autor).

Nessa orientação, encontram-se realidades distribuídas em graus que estão acima da esfera lunar e que são responsáveis pela existência de tudo aquilo que se situa no mundo sublunar. No mais alto grau, como origem primeira de todo universo e sua ordem, está o Ser Primeiro. Sendo completo, perfeito e com características que o isentam da necessidade de buscar qualquer coisa que pudesse lhe ser externa, al-Fārābī esclarece que nada pode alterar Sua substância. É, então, eterno e imutável pois se se modificasse, algo deveria existir externo a Ele provocando tal mudança e isto não é possível porque, como afirma o filósofo, a Causa Primeira é “[...] o único ser que, absolutamente, não pode ter causa: nem eficiente, nem material

ou formal, nem final” (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 4, tradução nossa). A Causa Primeira dá, pois, origem a todos os seres que fazem parte da ordem do universo por meio da emanação.

Na defesa de que a origem do universo, a partir do Primeiro, ocorre por meio da emanação, afirma Druart, “[...] al-Fārābī has presented an argument to refuse the status of ultimate cause to the mover of the first heaven. It is obvious that he borrows many elements of interpretation from Neoplatonic commentaries on *De Anima* and from Alexander of Aphrodisias” (DRUART, 1992, p. 135). Sendo assim, além da semelhança com o sistema plotiniano, no que concerne à emanação, verifica-se que há um acréscimo de concepções astronômicas na filosofia farabiana. Neste sentido, “[...] así, el universo es concebido, en la tradición de los sistemas astronómicos de Aristóteles y de Ptolomeo, como un conjunto de esferas concéntricas en torno a la Tierra” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 124). Portanto, mesclando com o modelo ptolomaico, al-Fārābī distribui os seres emanados em onze esferas, sendo a Causa Segunda o nível imediatamente posterior à Causa Primeira. Emanados do Ser Primeiro, cada um dos dez inteligíveis correspondem às Causas Segundas (quer dizer, às nove esferas dos corpos celestes) e ao Intelecto Agente².

Por identificar uma atividade diferente no décimo intelecto, al-Fārābī faz uma distinção terminológica entre os nove intelectos separados, os denominando de *al-thawānī*, enquanto o décimo é chamado de Intelecto Agente (*al-‘aql al-fa‘‘āī*). Portanto, como afirma Janos, é mais conveniente considerar que

In total, then, there are nine *thawānī*, which correspond to the nine main celestial orbs of al-Fārābī’s cosmology, as well as one Agent Intellect, which does not correspond to a celestial orb, but whose task is to govern the sublunary world. Although al-Fārābī’s cosmology has been called “decadic” (due to the existence of ten separate intellects after the First), it would be more precise to call it an “ennadic” system, because there are nine main celestial orbs and nine *thawānī*, and because this symmetry breaks down with the Agent Intellect. The idea of an ennadic system is also reinforced by the differences that distinguish the *thawānī* from the Agent Intellect (JANOS, 2012, p. 144).

Assim, na hierarquia cosmológica, a esfera da Lua e o Intelecto Agente são os últimos da ordem dos inteligíveis. A partir deles, segue-se a realidade sublunar que é compreendida por aqueles corpos cuja natureza não os permite obter, por si mesmos, a perfeição em seu ser. Pela proximidade do mundo sublunar, al-Fārābī afirma que os corpos celestes também podem influenciar na geografia e paisagem deste mundo. Tal observação se adequa, perfeitamente, à concepção astronômica do filósofo que, inclusive, chama a atenção ao fato de que as posições dos corpos celestes não são fixas:

Por razão da diversidade das posições de uns em relação aos outros e por razão da diversidade de suas posições em relação à Terra, ocorre aos corpos celestes que, às vezes, estão mais próximos e outras mais distantes, que, em certos momentos, entram em conjunção e em outros, em oposição, que, em alguns momentos, estão visíveis e em outros estão ocultos. Além disso, também acontece que, em algumas ocasiões, movem-se rapidamente e, em outras, lentamente. Essas oposições não dependem de suas substâncias, mas das relações entre si, de suas relações com a Terra ou de suas relações com ambos ao mesmo tempo (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 80-81, tradução nossa).

No que concerne à abordagem cosmológica acerca da alma, ressalta-se que os seres sublunares, por serem compostos pela matéria e pela forma, executam um movimento circular a

² Para melhor visualização deste sistema, (Cf. FILHO, 2002, p. 214).

fim de sair de seu estado de potência para converter-se em ato. Tal movimento está relacionado à alma vinculada ao mundo material. Neste sentido, almejando a perfeição de suas realidades materiais, como bem explica Ramón Guerrero, “Las almas se mueven por deseo y mueven a las esferas; buscan lo mejor: asemejarse a su intelecto del que proceden, y al Amado Primeiro, del que todo ser recibe su forma y su perfección. Así, el alma es el motor que da a los seres un impulso dinámico” (RAMÓN GUERRERO, 1992, p. 163). Contudo, adverte o filósofo muçulmano quanto aos seres materiais, pois pela “[...] baixeza de seu ser não podem dirigir-se e tender, espontaneamente, à sua perfeição a não ser por um motor externo. Seu motor externo é o corpo celeste e suas partes e, em seguida, o Intelecto Agente” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 79, tradução nossa).

Diante disso, destaca-se a compreensão de como o universo se organiza de acordo com al-Fārābī. Ademais, chama-se atenção ao fato de como o filósofo identifica a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível com mundo sublunar e mundo supralunar. Igualmente, ressalta-se a influência dos corpos celestes na realidade material ao mesmo tempo que os seres materiais buscam a perfeição daqueles celestes. Esta perfeição e possibilidade de aperfeiçoamento, contudo, é melhor entendida não pela abordagem cosmológica, mas epistemológica dos primeiros princípios.

3 O paradigma epistemológico dos primeiros princípios

Uma vez traçados os limites que distinguem ontologia e cosmologia no sistema farabiano, seguimos para a análise da dimensão epistemológica dos primeiros princípios. Para tanto, é preciso entender que o sistema filosófico desenvolvido por al-Fārābī articula ontologia e epistemologia na medida em que toda a existência emana da Causa Primeira a partir de um processo de autoconhecimento desta. Daí, ao adquirirem a existência, os seres podem conhecer e ser conhecidos de acordo com as especificidades do modo em que existem: quanto mais próximos ao Primeiro, mais perfeitos e, portanto, com maior potência de intelecto. Desta maneira, resulta que os que estão no limite da perfeição da hierarquia ontológica, ou seja, os que constituem o mundo sensível, só podem elevar-se ontologicamente pelo aperfeiçoamento da razão, pela via epistemológica. Por esta razão, a dimensão epistemológica dos primeiros princípios pode ser compreendida como uma chave importante tanto para identificar as características de cada um dos graus dos seres como para conhecer a via epistemológica de ascensão ontológica.

Antes de iniciar o exame epistemológico de cada uma das realidades que constituem os princípios dos seres, vale elucidar alguns pontos acerca do termo *intelecto* em al-Fārābī. Em sua *Epistola sobre o Intelecto (al-Risāla fī-l ‘aql)*, o filósofo esclarece que:

O termo intelecto é dito de várias maneiras: A. a coisa para a qual a multidão recorre para dizer do homem que ele é inteligente; B. o intelecto que os teólogos constantemente têm em suas bocas, dizendo: isto é o que é afirmado pelo intelecto ou negado pelo intelecto; C. o intelecto mencionado pelo mestre Aristóteles no *Livro da Demonstração*; D. o intelecto que ele menciona no sexto tratado do *Livro de Ética*; E. o intelecto que ele menciona no *Livro da Alma*; F. o intelecto que ele menciona no *Livro da Metafísica* (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 61-62, grifo do autor, tradução nossa).

Sendo assim, pode-se dizer que: (A e B) são sentidos pré-filosóficos; (C e D) são sentidos pré-gnoseológicos; (E) é um sentido gnosiológico e; (F) é sentido metafísico. Os sentidos pré-filosóficos incluem as opiniões do vulgo sobre a inteligência e a sensatez de um indivíduo bem como a perspectiva teológica para o qual o sentido de intelecto se refere à autoridade da razão para negar ou confirmar algo. Tais sentidos não se baseiam em premissas demonstrativas, logo

não têm caráter científico ou filosófico. Os sentidos pré-gnoseológicos são aqueles abordados por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* e na *Ética a Nicômaco*. Nos *Analíticos Posteriores*, tem-se os que se referem ao intelecto teórico pelo qual o ser humano adquire a certeza das proposições universais e conhece os primeiros princípios. Na *Ética a Nicômaco*, é abordado o intelecto prático a partir do qual se identifica o bem e o mal nas ações. Quanto ao sentido gnosiológico, ele é aquele apresentado por Aristóteles no *De Anima* sob quatro formas: potência, ato, adquirido e agente. O último sentido, isto é, o metafísico, corresponde ao apresentado por Aristóteles na *Metafísica* XII, 7-9., com o qual al-Fārābī identifica o Primeiro Princípio (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 61-62). Tendo essas definições esclarecidas, segue-se para o estudo epistemológico dos princípios dos seres.

3.1 A causa primeira

A Causa Primeira possui, no sistema farabiano, a prioridade ontológica e epistemológica. Definida, substancialmente, como intelecto em ato, ela é puramente inteligível. Sendo intelecto e inteligível em ato, entende e contempla a si mesmo, a sua própria essência como perfeição absoluta, não gerando qualquer multiplicidade³ pois identifica-se como sujeito que contempla e objeto contemplado. Devido a isto, é inteligível na medida em que é intelecto e para ser inteligível não necessita de uma essência fora de si para entendê-la, ela mesma entende a própria essência. Sendo assim, al-Fārābī segue a tradição aristotélica segundo a qual, “Se, portanto, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma e seu pensamento é pensamento de pensamento” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b.34–35). Por esta razão, o filósofo muçulmano inicia, na filosofia árabe, a identificação da Causa Primeira como Intelecto.

Pela relevância da intelecção da Causa Primeira, al-Fārābī analisa três possíveis conhecimentos do Primeiro nos *Artigos de Ciência política*:

Alguns dizem, a respeito da Causa Primeira, que ela não entende nem conhece nada fora de si mesma. Outros afirmam que todos os inteligíveis universais estão presentes para ela de uma só vez, que ela os conhece e compreende conjuntamente, sem qualquer referência ao tempo, e que todos eles estão reunidos em sua essência, sendo conhecidos por ela desde sempre e de forma incessante, em ato. Há ainda aqueles que sustentam que, embora os inteligíveis estejam presentes a ela, a Causa Primeira também conhece todos os particulares sensíveis, pois os concebe e estes lhe são impressos; além disso, concebe e conhece o que ainda não existe mas existirá no futuro, o que foi no passado e já deixou de existir, e o que existe no presente. (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 215, tradução nossa).

A partir desta citação, constata-se que a primeira visão se baseia na defesa aristotélica, presente no livro XII da *Metafísica*, de que a Causa Primeira só conhece a própria essência. A segunda perspectiva está mais próxima de uma abordagem platônica e neoplatônica, pro-

³ Al-Kindī, antecessor de al-Fārābī, nega que o Primeiro seja intelecto afirmando que “[...] el uno verdadero no es ninguno de los inteligibles, ni materia, ni género, especie, individuo, diferencia específica, propiedad, accidente común, movimiento, alma, intelecto, todo, parte, conjunto, fracción, ni uno por relación a otro, sino que es uno absoluto, no multiplicable, ni compuesto, ni múltiple [...]” (AL-KINDĪ, 1986, p. 85). Tal negação reside na preocupação de preservar a absoluta unidade divina. Sob a mesma motivação, nosso filósofo enfatiza que a Causa Primeira “[...] es indivisible en sí mismo por definición; quiero decir que no se divide en cosas por las que se constituya en substancia. Es a saber, que cada una de las partes de la definición que explica su esencia no puede designar una parte de aquello por lo que se constituye en substancia. Si fuera así, entonces las partes que constituirían su substancia serían causas de su ser, de la misma manera que los conceptos a los que las partes de la definición se refieren son causas del ser de la cosa definida, y de la misma manera que la materia y la forma son causas del ser de aquello que está constituido por ellas. Pero esto es imposible en él, puesto que es Primero. Y si no es divisible así, menos aún lo es por la división de la cantidad y por las restantes clases de división. Bajo este otro aspecto también es uno” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 69).

pondo que, pelo conhecimento não discursivo, a Causa Primeira conhece todos os inteligíveis universais instantaneamente. Quanto à terceira posição, ela é familiar aos *Mutakalimún* sendo totalmente rejeitada por al-Fārābī, pois sugere que o Primeiro conhece todos os detalhes perceptíveis pelos sentidos. Sobre as duas primeiras posições, elas são articuladas por al-Fārābī em um único argumento que diz: “[...] quando entende sua essência, entende, de certa forma, todos os existentes, porque cada um dos demais existentes somente adquire a existência a partir do ser do Primeiro” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 59, tradução nossa).

Ao sintetizar dessa forma, a concepção filosófica farabiana acerca do conhecimento do Primeiro enfrenta problemáticas que são sintetizadas, por Janos, do seguinte modo: “a) the First knows all things, with the implication that whatever comes into existence is an effect of its contemplation and knowledge of that thing, or b) Its knowledge is restricted solely to its own essence, in which case causation of other existents would not be possible” (JANOS, 2012, p. 188). Apesar das problemáticas levantadas, o filósofo é claro na defesa de que a Causa Primeira conhece a si mesma absolutamente e não tem conhecimento dos existentes enquanto particulares.

Portanto, pelo fato do Primeiro ser essencial e substancialmente intelecto, a emanção da sua existência é, também, um ato de intelecção. Sendo assim, “El Ser necesario es pensamiento que se piensa a sí mismo y que, al pensarse, crea la multiplicidad de todas las cosas por vía de la emanación” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 123). Em outras palavras, e como afirma Silva, “[...] a origem da multiplicidade dos seres se dá a partir de um processo claramente intelectual do Primeiro que, conhecendo a si mesmo, dá realidade a tudo o mais que existe” (SILVA, 2024, p. 22). O primeiro intelecto emanado, a Causa Segunda, se entende diferente do Primeiro e, por perceber-se distinto, inicia a multiplicidade. Ao conhecer-se a si e voltar-se para o conhecimento do Primeiro, este segundo intelecto origina nove intelectos – nove esferas celestes (Primeiro Céu, Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua)⁴ – e um décimo intelecto denominado Intelecto Agente.

3.2 As Causas Segundas e o Intelecto Agente

Diferente da Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente não são autossuficientes para encerrarem-se em sua autorreflexão, necessitando da contemplação do Primeiro. Do mesmo modo, não o são as esferas celestes. Estas, como resultantes das Causas Segundas, são dotadas de um substrato e uma forma, que é a sua alma, cuja atividade é puramente intelectual. Permitindo entender a si mesma, a Causa Segunda que a originou e a Causa Primeira, a alma das esferas celestes possibilita que estas, mesmo não sendo tidas como intelectos por estarem unidas a um substrato, possuam os inteligíveis desde o começo e sempre. Não possuindo ou vinculando-se a qualquer substrato, as Causas Segundas e o Intelecto Agente são, por sua vez, inteligíveis em ato, possuindo a perfeição inteligível ainda que necessitem voltar-se para a Causa Primeira de onde se originaram.

⁴ Nas palavras de Ramón Guerrero: “[...] al conocer al Ser primero, el primer intelecto emanado da lugar a un segundo intelecto; al conocerse a sí mismo, produce la esfera del primer cielo, dotada de un cuerpo, que es su materia, y de un alma, que es su forma. A su vez, este segundo intelecto da origen, por el mismo proceso, a un tercer intelecto y a una nueva esfera. El procedimiento continúa idéntico hasta llegar al décimo intelecto, con el que finalizan los intelectos separados, y a la novena esfera, la de la luna, último de los cuerpos celestes” (RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 124).

No que respeita ao Intelecto Agente, ele é o décimo intelecto emanado. Embora al-Fārābī o identifique como um dos Intelectos, ele o particulariza por sua atuação no mundo sublunar e pela multiplicidade intelectual que possui. Janos esclarece que:

[...] the Agent Intellect is distinguished by having a three fold intellection, instead of a twofold intellection like the thawani. As al-Farabi explains in Siyasaḥ: 'As for the Agent Intellect, it contemplates the First, all the thawani, and its own essence'. Hence, in terms of the structure of its intellection, the Agent Intellect is comparable to the celestial souls, whose contemplation encompasses three different kinds of intelligibles. There is, however, an important difference. Whereas each celestial soul contemplates only the separate intellect to which it owes its existence, the Agent Intellect apprehends all the prior intellects in one sweep (wa-l-thawani kullaha). The conclusion is that the Agent Intellect has a unique kind of intellection, which sets it apart from that of the other separate intellects and the celestial souls (JANOS, 2012, p. 174-175, grifo do autor).

Enquanto intelecto em ato, sua função é “[...] tornar os inteligíveis em potência inteligíveis em ato, e tornar o intelecto em potência intelecto em ato, e é a faculdade racional que se torna intelecto em ato” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 148, tradução nossa). O pensador elucidava essa atuação a partir da alegoria do sol:

A visão é uma faculdade e uma disposição na matéria e é, antes de ver, visão em potência. E as cores, antes de serem vistas, são visíveis e apreensíveis pela visão em potência. A substância da faculdade da visão que se situa no olho não é suficiente para e tomar visão em ato, nem as substâncias das cores são suficientes para se tomarem visíveis e apreensíveis pela visão em ato. É o Sol que fornece à visão a luz que une ambos e fornece às cores a luz que os une. Assim, com a luz que recebe do Sol, a visão começa a ver em ato e toma-se visão em ato e as cores tomam-se, através dessa luz, visíveis e apreensíveis pela visão em ato após terem sido visíveis e apreensíveis pela visão em potência. Do mesmo modo o intelecto que está em ato fornece ao intelecto material algo que se inscreve nele e que em relação ao intelecto material é como a luz em relação à visão. Tal como a visão pela luz em si mesma vê a luz que é a causa do eu ver e vê o Sol, que é a causa da luz, e pela luz em si vê as coisas que são visíveis e apreensíveis em potência, de forma que se tomam visíveis e apreensíveis pela visão em ato, assim o intelecto material entende essa própria coisa que está para ele como a luz está para a visão. Através dela, entende o intelecto em ato, que é a causa da impressão dessa coisa no intelecto material, e, através dela, as coisas que eram inteligíveis em potência tomam-se inteligíveis em ato. Também se toma intelecto em ato após ter sido intelecto em potência. A ação deste intelecto separado no intelecto material assemelha-se à ação do Sol sobre a visão (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 139-140, tradução nossa).

Tendo em vista que o ser humano, devido à faculdade racional da alma, é o único ser na esfera sublunar capaz de atualizar o intelecto, o Intelecto Agente se encarrega de atualizar o intelecto humano. Resulta, diante do exposto, que são três as ações específicas do Intelecto Agente: dar as formas aos seres sublunares; atualizar o que se encontra em potência e tornar possível a conquista da felicidade pelo ser humano – algo que se alcança quando este tem a perfeição no entendimento.

3.3 Alma, matéria e forma

É preciso pensar, agora, a realidade epistemológica da matéria, da forma e da alma. Iniciando pela realidade da matéria e da forma, tendo em vista que são aquelas que compreendem os corpos sensíveis, vale recordar que a matéria sensível é oriunda dos corpos ce-

lestes enquanto a forma sensível é advinda da ação do Intelecto Agente sobre a matéria. Por esta razão, como afirma Silva:

[...] há uma correlação de existência entre a matéria e forma, de maneira que não é possível uma subsistir sem a outra e; é função própria do Intelecto Agente atuar na junção da matéria com a forma na formação do mundo sensível. Logo, constata-se que toda a realidade sensível resulta da junção inevitável entre a matéria primeira (advinda da perfeição dos corpos celestes) com uma forma inteligível (oriunda da ação do Intelecto Agente). Sendo a matéria a potência e a forma o ato inteligível dos corpos, ambas possuem, entre si, uma co-dependência existencial e estão sob a ação substancial do Intelecto Agente. Portanto, pode-se concluir que a realidade sensível é consubstancial à inteligível, seja pela origem da matéria seja pela aplicação da forma, o que indica que, tal como os inteligíveis, também goza de uma natureza onto-epistemológica (SILVA, 2024, p. 24).

Por seu caráter potencial, é a matéria que impede os corpos de pertencerem ao mundo inteligível. A forma, por sua vez, é o que há de inteligível no corpo, dada a ação do Intelecto Agente. Quanto à alma, pelo caráter ambíguo de não ser corpo, mas nele atuar, serve como nexos que une e permite o retorno dos seres emanados à fonte da sua emanação mediante o processo de conhecimento. Assim, a função da alma no mundo material é estimular o desejo pelo conhecimento das causas. Deste modo, todas as faculdades da alma atuam, direta ou indiretamente, no processo de conhecimento – sendo a faculdade racional aquela que possibilita o conhecimento mais perfeito. Diante disto, dentre os seres sublunares, apenas o ser humano pode alcançar a atualização que o conduz a assemelhar-se aos seres superiores. Assim, pela atuação do Intelecto Agente, a realidade material, precisamente aquela cuja alma é dotada de faculdade racional, pode distanciar-se do vínculo com a matéria e aproximar-se do mundo inteligível.

A prioridade da faculdade racional decorre do fato de que, de acordo com o pensamento farabiano, o intelecto humano “[...] é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis e é em potência intelecto (e intelecto material), e também é inteligível em potência” (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 138, tradução nossa). Ou seja, o intelecto humano é “[...] uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo” (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 70, tradução nossa). Quando o intelecto em potência se apropria das formas, ele se atualiza e transforma-se em intelecto em ato. Assim, quando as formas são abstraídas da matéria, os inteligíveis, no ser humano, deixam de ser potência e se tornam ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato.

Contudo, não se deve concluir que este segundo estado do intelecto significa uma perfeição ontológica nos seres racionais, pois nesse momento o intelecto é ato em relação às formas que já tem apreendido, mas permanece em potência a respeito das formas que ainda não possui. Entretanto, ao passo que o ser humano apreende as realidades inteligíveis (aquelas que são independentes da matéria) ele se aproxima do inteligível e aperfeiçoa-se. Afinal, ocorre a identificação entre a faculdade que apreende e o objeto que é apreendido, logo: “[...] ser inteligente para el intelecto significa converterse en la forma que recibe; ser inteligible para la forma significa ser recibida en el intelecto. Intelecto y forma constituyen, pues, una sola cosa” (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 25).

Isto se dá porque toda forma inteligível apreendida, uma vez em ato, perde as características individuais que a particularizava quando unida a uma matéria e converte-se em universal. Este é, segundo al-Fārābī, o primeiro nível do conhecimento intelectual. Em seguida, o intelecto passa a estar apto para abstração de formas mais elevadas que as materiais, ou seja, pode

voltar-se para si mesmo, compreendendo-se, agora, como realidade separada da matéria, assim como pode inteligir os seres superiores. Neste momento, tem-se o intelecto adquirido que torna o ser humano capaz de realizar a intelecção de formas puras. E, uma vez que há um processo de identificação⁵ entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido, com o nível do intelecto adquirido se assemelha às realidades superiores que inteligem. Assim, nesse nível, o ser humano alcança a perfeição ontológica e a felicidade, logo, “Nada mais, exceto o homem, pode ser assim; esta é a felicidade última, que é a perfeição mais excelente que o homem pode alcançar” (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 79-80, tradução nossa).

Em suma, esclarece o filósofo:

Cada pessoa cujo intelecto passivo se aperfeiçoou - através da apreensão de todos os inteligíveis, tornando-se intelecto em ato e inteligido em ato, sendo o inteligido nele o que inteligem - recebe então um intelecto em ato cujo nível está acima do nível do intelecto passivo, e que é mais perfeito e imaterial do que o intelecto passivo; chama-se o intelecto adquirido, e situa-se entre o intelecto passivo e o Intelecto Agente, não existindo entre ele e o Intelecto Agente outra coisa. O intelecto passivo é como a matéria e o sujeito do intelecto adquirido, e o intelecto adquirido é como a matéria e o sujeito do Intelecto Agente (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p. 159, tradução nossa).

Diante do exposto, nota-se que seja no processo de existência dos seres a partir do Primeiro, seja no retorno dos seres para a realidade Primeira, a atividade epistemológica se faz presente e é característica marcante nos princípios dos seres. Isto porque não somente garante a existência dos seres mas possibilita a ascensão ontológica e, inclusive, ética do ser humano.

Conclusão

Diante do exposto, nota-se que o sistema filosófico desenvolvido por al-Fārābī articula, no que respeita aos primeiros princípios, abordagens ontológicas, cosmológicas e epistemológicas. Tal articulação se dá de tal modo que, por vezes, pode-se confundir a identidade de cada um dos princípios dos seres conforme os âmbitos que são trabalhados. Julga-se que esta “confusão” ocorre devido a uma nobreza de coerência presente na argumentação do filósofo. Afinal, ao manter a mesma construção hierárquica nas diferentes análises acerca destas realidades, ele trabalha os princípios dos seres sob diferentes perspectivas sem perder de vista a potência do grau hierárquico que cada um deles possui. Por esta razão, a Causa Primeira, por exemplo, mantém sua prioridade e superioridade entre os demais princípios, sendo entendida, ao mesmo tempo, como Ser Primeiro (ontologicamente), princípio do universo (cosmologicamente) e Primeiro Intelecto (epistemologicamente). Isto é, as diferentes abordagens mantêm a unidade e consistência na especificação de cada primeiro princípio.

Ademais, pode-se afirmar que cada uma das realidades que são identificadas como primeiros princípios possuem uma identidade que enfatiza uma das perspectivas analisadas. O Intelecto Agente, para citar outro caso, possui a função de dar forma aos seres sublunares (o que aproximaria de uma dimensão cosmológica, por localizar tais seres em uma ordem do universo) e de atualizar o que está em potência nos sensíveis (indicando uma abordagem ontológica, pois se refere à própria especificidade de ser potência e ato dos seres compostos de matéria e forma). Porém, a dimensão epistemológica do Intelecto Agente possui maior destaque,

⁵ Sobre este tema, cf. (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 215-223); (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p.19-31).

tendo em vista a ênfase na natureza mediadora entre a compreensão sensível da realidade e o entendimento dos universais, do que há de inteligível nos seres.

Por fim, é importante ressaltar que cada uma das abordagens, mesmo que uma possa vir a ser mais enfatizada do que outra, se complementam no processo de compreensão global dos primeiros princípios e sua função dentro da argumentação filosófica de al-Fārābī. Para exemplificar este caráter de complementariedade, tem-se que: a matéria é substrato da forma e, por ser substrato, é potência (pois pode adquirir várias formas) e, por particularizar a forma em uma realidade sensível, impede o conhecimento dos universais – próprios da realidade inteligível. Ou seja, ainda que pontuando particularidades específicas de cada abordagem, as características se associam e se complementam no fluxo do entendimento dos primeiros princípios.

Referências

- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *A Cidade Virtuosa*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciência política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Traducción de Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L'épître sur l'intellect*. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.
- AL-KINDĪ. *Metafísica*. In: *Obras Filosóficas de al-Kindī*. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ATTIE FILHO, M. *Falsafa, a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- ATTIE FILHO, M. Notas e glossário. In: AVICENA. *Livro da Alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. Prefácio de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2010.
- DRUART, T. A. 1992. Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics. In: PARVIZ, M. *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: Suny Press, 1992.
- JANOS, D. *Method, structure, and development in al-Farabi's Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- MAIMÔNIDES. *Guia dos Perplexos* (Parte 1). Tradução e prefácio de Uri Lam. São Paulo: Landy, 2004.
- RAMÓN GUERRERO, R. El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue um filósofo šī'ī?. *Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islâmica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 463-477. 1985.

RAMÓN GUERRERO, R. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2004.

RAMÓN GUERRERO, R. La concepción del hombre en al-Fārābī. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*. Sección Árabe-Islam, Norteamérica, v. 23, p. 63-83. 1974.

RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Fārābī*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones científicas, 1992.

RAMÓN GUERRERO, R. *Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoría de la virtud en la Filosofía islámica In Studia graeco-arabica*. Itália: Pacini Editore, 2014.

SILVA, F. G. P. A natureza onto-epistemológico da realidade segundo al-Fārābī. In: VASCONCELOS, M; VALENTIM, U. *Rumo à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024.

Sobre as autoras

Francisca Galileia Pereira da Silva

Doutora em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri (UCM). Professora do curso de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Coordenadora do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM - UFC CNPq).

Virgínia Braga da Silva Santos

Doutoranda e mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professora de Filosofia na rede de educação básica do estado do Ceará.

Recebido em: 08/12/2024

Received in: 12/08/2024

Aprovado em: 19/12/2024

Approved in: 12/19/2024