

A VIDA E TRABALHOS DE IBN SINA E SUA IMPORTÂNCIA

Hossein Nasr

Abu 'Ali al-Husain ibn 'Abdallah ibn Sina, ou Avicena, entitulado al-Shaik al-Ra'is, ou Hujjat al-haqq pelos seus compatriotas, ou Shaikh (xeque) simplesmente, por seus discípulos, e Príncipe dos Médicos para o mundo ocidental, nasceu perto de Bucara no ano 980 (370 da Hégira), durante o reinado de Amir Nuh ibn Mansur al-Samani.

Seu pai, originário de Balkh, veio a se radicar próximo à Bucara como governante de uma cidade próxima.¹

Naquela época, Bucara era a capital e centro intelectual da dinastia de Samanid, que governou a maior parte da Pérsia oriental em Khurasan e Transoxiana, um governo que perdurou até a ascensão do poder turco, durante o reinado de Mahmud de Ghazna.

Quando Ibn Sina tinha cinco anos de idade, ele e sua família se mudaram para a própria cidade de Bucara, onde o jovem alcançou uma melhor oportunidade para os seus estudos. Aos dez anos, ele já conhecia a gramática, literatura e a teologia, bem como todo o Corão.

O seu pai, que era ismaelita e simpatizante dos Fatimid, tinha grande interesse na educação de seu filho. Ele enviou Ibn Sina para estudar aritmética com um vendedor de verduras, o qual era aparentemente, naquele momento, o único professor disponível desta matéria, e jurisprudência (fiqh) com Isma'il al-Zahid. Mais tarde, quando o famoso matemático Abu 'Abdallah al-Natili veio à Bucara, ele foi convidado a permanecer na casa de Ibn Sina, a fim de lhe ensinar matemática. Sob sua Tutela, Ibn Sina veio a dominar o Almagest, os Elementos de Euclides, e um pouco de lógica, sendo que logo conhecia tudo isto melhor que o seu mestre.

Tendo adquirido domínio em matemática, ele voltou então a sua atenção para a física, a metafísica e a medicina, as quais ele provavelmente estudou sob orientação de Abu Sahl 'Isa ibn Yahya al-Masihi al-Jurjani, e, talvez, Abu Mansur Hasan ibn Nuh al-Qamari.

Por volta dos dezesseis anos, Ibn Sina dominava todas as ciências de sua época, e era um médico bem conhecido. Dois anos após, graças ao comentário de al-Farabi, ele completou

¹ O relato mais autêntico e autorizado sobre a vida de Ibn Sina é o de seu discípulo favorito, 'Abd al-Wahid Abu 'Ubaid al-Juzjani, que se juntou a ele em 403/1012, e com ele permaneceu até o final da venturosa vida do mestre, tendo também completado partes do *Danishnama-yi 'ala'i*. Veja-se A. U. Juzjani, *Sarguzasht-i Ibn-i Sina*, trad. Sa'id Naficy (Teerã, 1331 [1952]); e W. E. Gohlman, *The Life of Ibn Sina* (N. Iorque, 1974). Para uma descrição da vida e trabalhos de Ibn Sina baseado primariamente neste relato de Juzjani, veja-se também: Ibn Abi Usaibi'ah, 'Uyün al-anba' fi tabaqat al-atibba', II, 2-20; Zahir al-Din al-Baihaqi, *Tatimmah siwan al-hikmah*, pp.38-62; Ibn al-Qifti, *Akhbar al-hukama*, trad. Dia al-Din Durri (Teerã, 1316 [1937]), pp. 126-137; Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan* (Cairo, 1310 [1892]), pp. 152-154; Nizami 'Arudi, *Chahar maqalah*, pp.150 ff; Muhammad Khwansari, *Rawdat al-jannat* (Teerã, 1306 [1888]), pp. 241-246, e outras fontes tradicionais. Para relatos modernos de sua vida, consulte-se Jalal Homa'i, "Ibn Sina", *Mihr*, 5: 25-32, 147-154, 249-257 (1316 [1937]); Sayyid Sadiq Gawharin, *Hujjat al-haqq Abu 'Ali Sina* (Teerã, 1331 [1952]); Sa'id Naficy, *Avicenna* (Teerã, 1333 [1954]); *Avicenna Commemoration Volume* (Calcutá, 1956), pp. 29-45 e Introduction; G. M. Wickens, ed., *Avicenna: Philosopher and scientist* (Londres, 1952), cap. I; Y. A. al-Kashi, *Aperçu sur la biographie d'Avicenne*, ed. Fu'ad al-Ahwani (Cairo, 1952); e S. M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (Londres, 1958), cap. II.

também sua compreensão da metafísica de Aristóteles, a qual se apresentara, a princípio, consideravelmente difícil para ele.

A fama mundial alcançou Ibn Sina em 387/997, quando Nuh ibn Mansur al-Samani ficou seriamente doente, e foi tratado pelo estudioso com sucesso. Daí em diante, as portas da biblioteca do palácio permaneceram abertas para o jovem Ibn Sina, e aí, em meio a uma das melhores coleções de livros do conhecimento medieval, ele saturou a sua mente com tudo o que foi capaz de manejar. Conforme declarou muitos anos depois a Juzjani, "Eu domino agora o mesmo volume de conhecimentos que antes, porém com maior maturidade e profundidade; a não ser por isso, a legitimidade do aprendizado e do conhecimento é a mesma."²

Em 391/1001, aos 21 anos de idade, Ibn Sina escreveu os seus primeiros livros, sobre os quais nenhuma notícia chegou até nós. Estes trabalhos eram o *Kitab al-majmu*, sobre matemática, o *Kitab al-hasil wa'l-mahsul*, totalizando vinte volumes sobre todas as ciências, e o *Kitab al-birr wa'l-ithm*, sobre ética.

No ano seguinte, em meio a tumultos políticos e à guerra, o seu pai faleceu. A combinação de tais condições o forçou a deixar Bucara, e rumar para Jurjaniyah, que era então a capital da dinastia de Kwarazmia. Na corte de 'Ali ibn Ma'mun Khwarazmshah, Ibn Sina encontrou muito encorajamento e um grande patrono na figura do vizir Abu'l-Hasan Ahmad ibn Muhammad al-Suhaili, para quem ele escreveu o *Kitab al-tadarik li anwa' al-khata' fi'l-tadbir* e o *Qiyam al-ard fi wasat al-sama'*, volumes sobre matemática e astronomia. Contudo, o crescente poder de Mahmud de Ghazna, por quem Ibn Sina tinha pequena apreciação, começava a se fazer sentir na corte de Khwarazmi, de modo que, uma vez mais, Ibn Sina teve que fugir.

Desta vez ele rumou para Jurjan, onde o nome do Sheik al-Ma'ali Qabus ibn Wushmgir era celebrado como o de um amante do conhecimento. Por volta de 403/1012, possivelmente após visitar o sábio Sufi Abu Sa'id ibn Abi'l-Khair, ele chegou ao reinado de Qabus, apenas para descobrir que o rei já falecera. Desencorajado com a perda de seu esperado patrono, Ibn Sina retornou a uma vila em Khwarazm, e dali para Jurjan mais uma vez, onde se reuniu a seu companheiro para toda a vida, Juzjani. Foi nessa época que Ibn Sin compôs o *Kitab al-mukhtasar al-awsat*, o *Kitab al-mabda' wa'l-ma'ad*, e o *al-Arsad al-kulliyah*, além de capítulos mais tarde reunidos como partes do *Najat* e do *Qanun*³.

Em algum momento entre 405/1014 e 406/1015 ele se dirigiu a Rai, onde curou a esposa e o filho de Fakhr al-Dawlah al-Dailami, e escreveu o seu *Kitab al-ma'ad*. Mas a parcela venturosa da vida de Ibn Sina não chegara a seu fim ainda aqui. Ele partiu novamente em viagem, indo primeiramente a Qazwin, e então para Hamadan com a intenção de encontrar o famoso governante de Buwaihîd, Shams al-Dawlah.

O destino facilitou este encontro, pois logo após sua entrada em Hamadan, Ibn Sina foi chamado para tratar de Shams al-Dawlah, que acabara de adoecer. A maestria de Ibn Sina em curar o governante fez dele não apenas um favorito da corte, como deu ensejo a sua indicação para vizir (wazir), posição que iria lhe arranjar muitos inimigos políticos. Até 411/1020, enquanto permaneceu sobrecarregado com deveres de Estado, ainda assim

² J. Homa'i, "Ibn Sina," *Mihr*, 5: 32 (1937)

³ A palavra Qanun em árabe origina-se do termo grego kanon, que significa um conjunto de princípios (derivados da divisão pitagórica da escala musical), e não uma enciclopédia, como é usualmente traduzido.)

continuou a escrever numerosos trabalhos, inclusive a obra-prima da filosofia peripatética, o *Kitab al-shifa'*.

Em 412/1021, Shams al-Dawlah morreu, sendo substituído por seu filho, Sama' al-Dawlah. O novo governante solicitou a Ibn Sina que continuasse como wazir, mas agora, cansado da corte de Hamadan e aguardando reunir-se ao círculo de 'Ala al-Dawlah em Ispahan, Ibn Sina declinou a oferta. A recusa iria lhe trazer amargas repercussões. Taj al-Mulk, inimigo de longa data de Ibn Sina, tirou vantagem da situação, e conseguiu por intrigas o aprisionamento de Ibn Sina no castelo Fardjan, próximo a Hamadan. A sós consigo mesmo por quatro meses, al-Shaik al-Rais compôs vários importantes tratados na prisão, incluindo o *Kitab al-hidayah*, o *Kitab al-qulanj* e o *Risalah Hany ibn Yaqzan*.⁴

Passado este intervalo de quatro meses, aproveitou-se do ataque de al-Dawlah a Hamadan, e escapou da prisão vestido como um dervixe, e, junto com Juzjani alcançou Ispahan em segurança. A cidade sob o governo de 'Ala' al-Dawlah havia se tornado um grande centro de aprendizado, e Ibn Sina, tratado com muita honra e respeito, fundou aí um refúgio pacífico para estudos e produção escrita. Durante os quinze anos de sua calma estadia em Ispahan, ele redigiu alguns de seus mais afamados trabalhos, entre os quais o *Najat* e o *Danishnama-yi 'ala'i*, escritos em persa e dedicados a seu benevolente patrono e governante. Ele também iniciou a construção de um observatório que jamais foi completado.

Finalmente mesmo este longo período de paz foi perturbado. Mas'ud, o filho de Mahmud de Ghazna, atacou Ispahan, e em sua pilhagem alguns dos escritos do Shaikh foram irremediavelmente perdidos. Enfraquecido por um ataque de cólicas, e perturbado com todo aquele tumulto, Ibn Sina retornou a Hamadan, onde faleceu durante o Ramadã de 428/1037.

A despeito da perda parcial ou *in toto* de vários de seus mais importantes trabalhos, tal como a obra em vinte volumes *Kitab al-insaf* acerca da arbitragem entre as filosofias "oriental" e "ocidental", além do *Lisan al-'arab*, em dez volumes, mais de 250 livros, tratados e cartas de Ibn Sina sobreviveram.⁵

Estes trabalhos abarcam desde os volumosos *Kitab al-shifa'* e *al-Qanun fi'l-tibb*, até tratados de poucas páginas, como os *Risalat al-fi'l wa'l- infi'al* e *Risalat fi sirr al-qadar*. Embora a maioria dos textos discorra sobre assuntos que atualmente pertenceriam aos campos da filosofia, ciências e religião simultaneamente, não seria talvez incorreto dividir os seus trabalhos em quatro grupos separados: trabalhos filosóficos, religiosos, cosmológicos e físicos, e finalmente o conjunto de suas narrativas simbólicas e metafísicas. É desnecessário dizer que uma tal divisão não pode ser precisa, uma vez que a maioria de seus trabalhos contém elementos das quatro divisões.

⁴ Também se diz ter composto o seguinte verso sarcástico: "Minha entrada é certa, como podeis observar; A única incerteza resume-se ao momento da partida." (Ibn Abi Usaibi'ah, 'Uyun al-anba', II, 6.)

⁵ Uma bibliografia exaustiva de Ibn Sina é fornecida por Yahya Mahdavi, em sua *Bibliographie d'Ibn Sina* (Teerã, 1954); veja-se também G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Cairo, 1950), e O. Ergin, *Ibn Sina Bibliografyasi* (Istambul, 1956). Para uma listagem dos livros e artigos em alemão acerca de Ibn Sina, veja-se O. Spies, "Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas", in *Avicenna Commemoration Volume*, pp. 93-103. A *Bibliographie...* de Y. Mahdavi contém também uma lista bastante completa dos livros e artigos de Ibn Sina em árabe, persa, e línguas européias (ver pp. 401ff); e veja-se também S. Naficy, *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne* (Teerã, 1953).

Os trabalhos primariamente filosóficos incluem o famoso *Shifa'*, o *Najat*, o *Danishnama-yi 'ala'i*, *'Uyun al-hikmah*, *al-Isharat wa'l-tanbihat*, e numerosos tratados pequenos sobre lógica e vários assuntos filosóficos. Os trabalhos religiosos abrangem vários comentários sobre diversas suras do Corão, inclusive as Sura *al-ikhlas*, Sura *al-nas* e Sura *al-a'la*, além do *Risalat al-nairuziyah* e tratados acerca da peregrinação e do destino.⁶

Os trabalhos cosmológicos de Ibn Sina consistem não apenas naquilo que hoje são denominadas ciências naturais, mas também nos princípios subjacentes à toda a "filosofia natural". O *tabi'iyat* dos *Shifa'*, *Najat*, e o *Danishnama-yi 'ala'i* tratam em grande detalhe desta temática. Existem mormente tratados individuais acerca da hierarquia do ser, dos Céus, das Inteligências, e questões similares.

Como parte integrante de seus trabalhos cosmológicos também devem ser considerados aqueles textos que tratam de ciências individuais _ Metereologia, Psicologia, Música e, naturalmente, Medicina, sobre a qual ele escreveu não apenas o *Qanun*, mas também o *al-Urjuzah fi'l-tibb* e um grande número de tratados sobre patologias específicas.

Finalmente existem vários trabalhos de Ibn Sina de caráter diverso dos textos acima mencionados.

Infelizmente, grande secções do importante *Kitab al-hikmat al-m(a)shriqiyah*, no qual ele expõe suas doutrinas a respeito da "ciência da elite" (*'ilm al khawass*), parecem ter se perdido ou, de toda forma, não foram localizados com grande grau de certeza. Contudo, a maior parte das três narrativas visionárias ou recitais, ou, melhor dizendo, da narrativa em três partes: *Hayy ibn Yaqzan*, *Risalat al-tair*, e o relato de Khwajah Nasir al-Din al-Tusi do *Salaman wa Absal*, juntamente com o *Risalat fi'l-ishq* e uns poucos textos menores permaneceram intactos. Os capítulos finais do *Isharat wa'l-tanbihat* também pertencem a este último gênero de escritos, embora a sua primeira parte seja sobretudo um sumário conciso da filosofia do *Shifa'*. Estes escritos simbólicos e metafísicos observam a Natureza de um modo que difere profundamente daquele dos filósofos peripatéticos. Em nosso estudo, eles serão tratados separadamente por causa da clareza com que eles ilustram uma outra perspectiva do Islã que não tivemos ocasião de discutir até agora neste tratado.

Ibn Sina e a Religião Islâmica

A posição de Ibn Sina em relação à *Shari'ah* é algo difícil de se determinar porque, embora ele certamente fosse um muçulmano fiel, que chegava mesmo a se dirigir à mesquita para pedir o auxílio de Deus na solução de suas questões filosóficas e científicas, ele deixou poucas indicações em seus trabalhos sobre suas crenças exatas. Do mesmo modo que o seu contemporâneo al-Biruni, Ibn Sina não quis se comprometer com relação à divisão entre Sunismo e Xiísmo (*Sunni -Shi'ah*).

⁶ Em seus comentários corânicos, Ibn Sina deu prosseguimento à tentativa de al-Farabi em reconciliar religião e filosofia, ou fé e razão. Este objetivo foi perseguido em séculos posteriores por uma série de sábios como o Shaikh al-ishraq Shihab al-Din al-Suhrawardi, algumas vezes denominado Shaikh al-ishraq, ou "mestre da iluminação", ou 'Ai ibn Turkah Ispahani, e Mir Damad, e encontrou sua mais perfeita solução nas mãos de Sadr al-Din Shirazi, mais conhecido como Mullah Sadra. Veja-se S. H. Nasr, sobre a Escola de Ispahan, e Mullah Sadra, Vol. 2, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden, 1966).

Sabe-se que seu pai era ismaelita, mas que, desde o princípio, Ibn Sina não se sentiu atraído por este ramo do Xiismo.⁷ Ainda assim, em alguns dos seus tratados sobre o simbolismo numérico e alfabético, ele mostra uma clara simpatia pelas doutrinas ismaelitas. Como afirmou Massignon: "*En fait Ibn Sina n'a pas innové son alphabet en s'inspirant d'une source hellénistique, mais a été guidé par une tradition orientale ismaélienne.*" ("De fato, Ibn Sina não inovou seu alfabeto ao inspirar-se em alguma fonte helênica, mas foi guiado por uma tradição oriental ismaelita.")⁸

Próximo ao final de sua vida, Ibn Sina mostrou mais simpatia em relação ao Xiismo dos Doze Imãs, ou talvez seja mais seguro dizer em relação à casa de 'Ali ibn Abi Talib _sobre a qual haja paz. A influência subsequente de suas doutrinas sobre os *Ishraqis* foi, de fato, confinada, sobretudo ao mundo da *Shi'ah*. Suhrawardi, Qutb al-Din al-Shirazi, Mir Damad, Mulla Sadra e Hajji Mullah Hadi Sabziwari, todos eles tomaram com seriedade as interpretações *Ishraqi* da filosofia de Ibn Sina, e a maioria deles veio do mundo do Xiismo dos Doze Imãs da Pérsia. Eles interpretaram simbolicamente, ou por *ta'wil*, que o sábio que guiou Ibn Sina em sua narrativa visionária foi 'Ali ibn Abi Talib, que eles consideravam como estando em relação aos outros Companheiros do Profeta, do mesmo modo que o mundo inteligível está para o mundo sensível.⁹ Mesmo assim existem muitas questões não respondidas, que tornam difícil a identificação exata de Ibn Sina com os vários elementos da ortodoxia muçulmana.

A fidelidade de Ibn Sina ao Islã foi questionada por muitos doutores exotéricos da lei, desde a época da disseminação de seus ensinamentos. A despeito das interpretações simpatizantes de muitas de suas doutrinas pelos *Ishraqis*,¹⁰ ele não foi aceito nem pelos doutores da lei, nem pelos ramos de *tasawwuf* existentes fora do mundo da *Shi'ah*. Corbin afirma corretamente:

"É certo que nem Avicena, nem Suhrawardi poderiam ser adotados nem pelos literalistas puros (*hashwiyan*), ou pelos teólogos do tipo de Majlisi ou pelos Sufis puros. Mas é sem dúvida a originalidade do Islã xiíta iraniano que, a despeito de tudo, permitiu o emergir de uma posteridade Aviceno-Suhrawardiana."¹¹

Durante o próprio curso de sua vida, Ibn Sina esteve sensível às acusações de heresia apresentadas contra ele, e ele se considerava um muçulmano sincero, a despeito das críticas de seus contemporâneos. Em um poema famoso ele defende as suas crenças religiosas nestes termos:

⁷ Barani, "Ibn Sina e Alberuni", in *Avicenna Commemoration Volume*, p.7.

⁸ L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique," *Mémorial Avicenne* (Cairo, 1952), IV, 4.

⁹ H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp.242 ff. Todas as citações em língua inglesa deste trabalho partem da tradução de W. R. Trask, publicada pela Pantheon Books (Nova Iorque, 1960).

¹⁰ Nós utilizamos aqui a palavra *Ishraqi* não em seu significado genérico de "iluminacionista", mas num sentido técnico indicando a escola de seguidores do Shaikh al-ishraqi Shihab al-Din al-Suhrawardi. Apesar de que muitos dos mestres desta escola foram Sufis do mais alto estabelecimento/estado (*maqam*), como é o caso de Ibn Turkah, Ibn Abi Jumhur, Sayyid Haidar Amuli, e Sadr al-Din Shirazi, existiram outros membros que estudaram esta forma particular de sabedoria apenas de uma perspectiva teórica, sem a realização espiritual efetiva, a qual no Islã depende da graça do Profeta (*al-barakat al-muhammadiyah*) e da cadeia espiritual (*silsilah*) que é transmitida a partir dele.

¹¹ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 278.

Não é tão fácil e trivial chamar-me herege;
Nenhuma crença em religião é mais firme que a minha própria.
Eu sou a única pessoa em todo o mundo, e, se eu sou herege,
Então não existe um único muçulmano em nenhuma parte do mundo.¹²

Foi apenas no mundo xiíta que a filosofia de Ibn Sina, conforme interpretada por Suhrawardi, combinou com as doutrinas gnósticas de Ibn 'Arabi, e foi integrada por Mullah Sadra na perspectiva intelectual do Xiísmo, permanecendo assim como uma tradição viva na Pérsia até os dias de hoje.

A *Shifa'* e outros tratados peripatéticos menores de Ibn Sina representam os textos básicos daquela escola no Islã.¹³ A filosofia grega nunca encontrou um intérprete mais profundo na porção oriental do mundo muçulmano do que Ibn Sina, que combinou, naquilo que julgou ser filosofia aristotélica, as doutrinas do Estagirita, de seus comentaristas alexandrinos, e especialmente dos neoplatônicos, todas interpretadas a partir de suas próprias intuições, e, em muitas instâncias, de acordo com a perspectiva monoteísta.¹⁴

A filosofia de Ibn Sina produziria um profundo impacto não apenas sobre a Escolástica latina, mas também sobre a filosofia islâmica, da qual ela é a base, e mesmo sobre a teologia islâmica, a despeito dos ataques contra certos aspectos de seu pensamento pelo Imam al-Ghazzali e por Fakhr al-Din al-Razi. Ibn Sina de fato tem sido chamado o "primeiro Escolástico"¹⁵, com muito de sua terminologia relativa à ontologia aparecendo em textos posteriores do *kalam*, e a sua cosmologia, que nos interessa particularmente aqui, influenciando até mesmo o próprio Al-Ghazzali.

Ibn Sina, apesar de sua grande admiração pelos filósofos gregos, sempre deu o melhor de si para fazer sua filosofia em conformidade com a perspectiva islâmica.¹⁶ É verdade que em

¹² Aqui encontramos estes versos escritos em caligrafia árabe... Traduzido por Barani, "Ibn Sina and Alberuni", *Avicenna Commemoration Volume*, p. 8.

¹³ A *Shifa'* é indubitavelmente a maior enciclopédia de conhecimento jamais composta por um único indivíduo. Ela permanece até nossos dias, juntamente com o *Sharh al-isharat* de Khwajah Nasir al-Din al-Tusi, o *Asfar* de Mullah Sadra, e o *Sharh-i manzumah* de Hajji Mullah Hadi Sabziwari, como o mais importante texto versando sobre a *hikmah*, ou teosofia tradicional, na Pérsia, que tem mantido uma contínua tradição viva desde os dias de Ibn Sina até o presente. Veja-se S. H. Nasr, escrevendo sobre Hajji Mulla Hadi Sabziwari, na *History of Muslim Philosophy*, vol. 2.

¹⁴ Por exemplo, ao contrário de Ibn Rushd e dos Gregos, que admitiam provas físicas da existência de Deus, Ibn Sina considerava apenas as provas metafísicas como sendo válidas. "*Avicenne, au contraire (aux Grecs), représente la radition juive la plus consciente d'elle-même, car son Dieu, qu'il nomme strictment et absolument le Premier, n'est plus le premier de l'univers, il est premier par rapport à l'être de l'univers, antérieur à cet être et, par conséquent aussi, hors de lui.*" ("Avicena, ao contrário (dos gregos), representa a tradição judia como a mais consciente de si mesma, pois seu Deus, que ele nomeia como estrita e absolutamente o Primeiro, não é mais o primeiro do universo; ele é primeiro em relação ao ser do universo, anterior a este ser, e como conseqüência também, independente dele.") E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Paris, 1932), p. 83.

¹⁵ "*Il trouve les matériaux préparés, et déjà un certain travail d'adaptation à l'Islam était commencé. Mais c'est lui qui fut le premier des scholastiques au sens exact du terme.*" ("Ele encontra as matérias preparadas, e já iniciado um certo trabalho de adaptação ao Islã. Mas é ele o primeiro dos escolásticos no sentido exato do termo.") A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne* (Paris, 1933), *Introduction*, p. xvii.)

¹⁶ Uma discussão da relação entre Ibn Sina e a ortodoxia islâmica pode ser vista em L. Gardet, "Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane," *La Revue Thomiste*, 45: 537-575 (1939). Infelizmente, tanto neste como em outros artigos semelhantes, a ortodoxia de Ibn Sina é

muitos de seus escritos ele não expressa o sentido da clara nulidade do finito diante da Majestade do Divino, que é característica da espiritualidade islâmica, mas ele tentou de fato conformar as suas idéias à Revelação Corânica tanto quanto lhe permitia a abordagem racionalista da Escola Peripatética.¹⁷ Ele sempre manteve diante de si o ideal de combinar a filosofia dos gregos com a *hikmah*, ou sabedoria, que foi originalmente o legado dos profetas hebreus, e, mais tarde, revelada em toda a sua inteireza no Islã.¹⁸ A partir desse esforço, originou-se a filosofia que fez Ibn Sina famoso no Ocidente, uma filosofia que é a expressão mais refinada da Escola Peripatética no Islã.¹⁹

sempre julgada através das doutrinas exóticas dos juristas e teólogos, sem consideração pelas doutrinas gnósticas que são os critérios definitivos de ortodoxia em seu sentido universal, e sem consideração pelo meio intelectual xiíta em que a escola de Ibn Sina iria encontrar o seu futuro lar.

¹⁷ "Certes, Ibn Sina était avant tout un philosophe, un philosophe largement inspiré par la grande pensée hellénistique, à la fois aristotélien et (sans le savoir) néoplatonicien, plus profondément néoplatonicien qu'aristotélien au demeurant; ou si l'on préfère: croyant trouver dans la pseudo Théologie d'Aristote cet accord entre Aristote et Platon que Farabi déjà avait voulu affirmer. Il est très vrai que l'adhésion à l'Islam ne semble point se présenter pour Ibn Sina avec l'absolue rigueur d'une adhésion de foi totale au mystère divin, à une Parole irréductible, émanée de la Volonté inscrutable de Dieu Très Haut, comme nous en trouvons le témoignage en certains hanbalites surtout, voire en certains ash'arites primitifs, et certains grands sufis. Sa non croyance en une réurrection corporelle le prouve. Mais, à notre sens, c'est très sincèrement et très spontanément qu'Ibn Sina, sur le plan philosophique même, voulut établir, à l'aide d'une exégèse allégorique, l'accord de ses propres conclusions et des données coraniques." ("É certo, Ibn Sina foi antes de tudo um filósofo, um filósofo amplamente inspirado pelo grande pensamento helênico, ao mesmo tempo aristotélico e (sem o saber) neoplatônico, mais profundamente neoplatônico que aristotélico, ao que parece; ou caso se prefira: que acreditava encontrar na falsa Teologia de Aristóteles este acordo entre Aristóteles e Platão que Farabi já desejara afirmar. É bem verdade que a adesão ao Islã não parece se apresentar para Ibn Sina com o rigor absoluto de uma adesão de fé total ao mistério divino, à Palavra irredutível, emanada da Vontade inescrutável do Deus Altíssimo, cujo testemunho encontramos sobretudo em certos hanbalistas, e se observa em certos ash'aristas primitivos, e em certos grandes sufis. A sua falta de crença em uma ressurreição corporal assim o prova. Mas, em nosso entendimento, é muito sinceramente, e muito espontaneamente que Ibn Sina, no próprio plano filosófico, desejou estabelecer, com o auxílio de uma exegese alegórica, o acordo entre suas próprias conclusões e os dados corânicos") L. Gardet. *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)* (Paris, 1951), p. 202.

¹⁸ "Il y a tout lieu de penser qu'Ibn Sina entendait réaliser ainsi une conciliation entre la philosophie grécque, falsafah, et la sagesse sémitique traditionnelle, hikma." ("Há muita razão em se pensar que Ibn Sina pretendeu realizar assim uma conciliação entre a filosofia grega, *falsafah*, e a sabedoria semítica tradicional, *hikma*.") Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sina. . .," *Mémorial Avicenne*, IV, 1.

¹⁹ "Le Néoplatonisme arabe, tel que nous le trouvons formulé dans les traités divers d'Avicenne et dans l'admirable Philosophie d'Al Gazali, ne se présente pas à nous comme une juxtaposition de théories disparates, mais comme une synthèse d'une extrême unité, où se coordonnait, suivant les principes d'une Métaphysique très définie et très pénétrante, la Théologie, la Psychologie, l'Astronomie et la Physique. Oeuvre collective longuement préparée par les Écoles d'Alexandrie et d'Athènes, dont le Livre des Causes et la Théologie d'Aristote ont transmis la Tradition aux Arabes, cette synthèse a, de la pensée musulmane, reçu son complet achèvement. En rigoureuse unité, en harmonieuse beauté, elle ne le cède guère à cette merveilleuse production du génie hellénique qu'est la Philosophie d'Aristote." ("O Neoplatonismo árabe, tal como o encontramos formulado nos diversos tratados de Avicena e na admirável Filosofia de Al Gazali, não se apresenta a nós como uma justaposição de teorias disparatadas, mas como uma síntese de uma unidade extremada, onde se coordenam, seguindo os princípios de uma Metafísica muito definida e penetrante, a Teologia, a Psicologia, a Astronomia e a Física. Obra coletiva longamente preparada pelas Escolas de Alexandria e Atenas, em que o Livro das Causas e a Teologia de Aristóteles transmitiram a Tradição aos Árabes, esta síntese recebeu a partir do pensamento muçulmano a sua realização completa. Marcada por rigorosa unidade e harmoniosa beleza, nada deixa a dever nesta maravilhosa produção do gênio helênico que é a Filosofia de Aristóteles.") P. Duhem, *Le Système du monde*, IV, 495.

A filosofia aristotélica e, de fato, a filosofia em geral, iria desempenhar um papel muito diferente no mundo ocidental, em relação ao que ocorre no Islã. Pode se dizer que a filosofia, entendida como um sistema puramente racionalista que tenta abarcar a realidade, é algo peculiar ao mundo ocidental. No Islã ela é um desenvolvimento incidental e secundário, que não chega a tocar o coração da Tradição. Portanto, o aspecto puramente racional dos escritos dos filósofos muçulmanos _especialmente Ibn Rushd, que foi o mais racional entre eles_ exerceu maior influência no mundo latino do que no islâmico. A interpretação agostiniana de Ibn Sina envolveu a aceitação de muito daquilo que era essencialmente filosófico, e a rejeição de sua cosmologia e angeologia. O "banimento" dos anjos do Universo Aviceniano por autores como William de Auvergne ajudou a laicizar o cosmos e preparar a Revolução de Copérnico.²⁰

No Islã, pelo contrário, as doutrinas filosóficas de Ibn Sina foram interpretadas metafisicamente pelos *Ishraqis* e desta forma se transformaram em uma doutrina que, sendo composta por filosofia peripatética, hermética e antigas idéias persas,²¹ e por doutrinas sufis, serviu ao propósito de conduzir a razão para longe do erro, e levá-la a alcançar a visão da verdade, preparando a alma para a catarse (*tajrid*) do mundo dos sentidos, culminando na iluminação e na gnose. Aquilo que no mundo ocidental tornou-se em última instância o campo de batalha de disputas entre filósofos e teólogos, no mundo islâmico, em especial na Pérsia, tornou-se o guia que conduziu a alma humana dos debates da lógica para os êxtases da gnose.

Em conexão com o estudo do significado da filosofia de Ibn Sina, a sua "Filosofia Oriental" produziu o mais desconcertante arranjo de opiniões entre os eruditos. Veja-se a tradução da denominação em árabe de *al-hikmat al-m(a)shriqiyah*²², que Ibn Sina menciona em seus escritos simbólicos. A palavra árabe [caracteres árabes], cuja raiz (*shrq*) pode ser vocalizada (receber a vogal, que normalmente não é escrita nestes caracteres, ficando subentendida, N. do T.) tanto como *mashriqiyah*, ou como *mushriqiyah*, sendo que a primeira palavra significa "oriental", e a segunda quer dizer "iluminativa". Desde a publicação do bem conhecido artigo de Nallino,²³ contudo, tornou-se axiomático para a maioria dos estudiosos europeus aceitar a vocalização *mashriqiyah*, e considerar a outra como falsa.²⁴ Frequentemente eles descuidaram da sabedoria própria da língua árabe, na qual "luz" ou "iluminação" possui a mesma raiz de "leste" ou "oriental", em conformidade

²⁰ H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, pp. 101 ff.

²¹ H. Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran," *Eranos Jahrbuch*, 17: 159 (1949).

²² Conforme mencionado acima, Ibn Sina também escreveu um trabalho com este nome, como é atestado por ele próprio, bem como por Ibn Tufail em seu *Hayy ibn Yaqzan*, e por muitos autores muçulmanos posteriores. Existem presentemente três manuscritos de um trabalho que leva este título, e são atribuídos a Ibn Sina, um deles em Bodleian, em Oxford (Pocock 181), escrito em caracteres hebraicos, o segundo em Nur 'Uthmaniyah (nº 489475) em Istambul, e o terceiro na Aya Sophia (nº 2403), também em Istambul. Não se pode afirmar com certeza que este trabalho é uma secção do tratado aludido por Ibn Sina e Ibn Tufail. Ele trata da filosofia natural, e parece ser sobretudo um sumário da filosofia natural da *Shifa'*. Cf. Mahdavi, *Bibliographie*. . . , p. 270. O primeiro muçulmano a se referir a uma filosofia "oriental" e "iluminacionista" foi Abu Hayyan al-Tawhidi, em seu *Fi kamal al-naw' al-insani*. Veja-se L. Massignon, "Contribution de la France à la commémoration d'Avicenne", *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad* (Cairo, 1952).

²³ A. Nallino, "Filosofia 'orientale' ed 'illuminativa' d'Avicenna", *Rivista degli studi orientali*, 10: 367-433 (1925).

²⁴ Impossibilitados de transmitir este duplo significado na transliteração latina, escolhemos escrever a palavra *m(a)shriqiyah*, conservando o "a" em parênteses.

com seu óbvio simbolismo solar.²⁵ De fato este duplo significado da raiz (*shrq*) exerce ele próprio um importante papel no plano geral das narrativas visionárias, onde o Leste/Oriente é identificado com o reino das essências espirituais e inteligíveis, ou reino da luz, e o Oeste/Ocidente corresponde ao mundo material e corpóreo, ou reino da escuridão.

No *Mantiq al-m(a)shriqiyyin*, que mais provavelmente é uma secção sobre lógica do *al-Hikmat al-m(a)shriqiyyah*, que atualmente encontra-se em sua maior parte perdido, Ibn Sina "desautoriza" seus próprios trabalhos peripatéticos anteriores como sendo destinados ao vulgo, e anuncia que irá expor seus reais pontos de vista em sua "Filosofia Oriental". Em vista da grande importância desta declaração, nós fornecemos uma tradução completa da passagem em que Ibn Sina apresenta a sua própria visão de sua "ciência da elite". Ele escreve:

“Fomos inspirados a conciliar escritos acerca da questão que tem sido a fonte de diferenças entre as pessoas dispostas à argumentação, e não ao estudo através dos olhos do fanatismo, desejo, hábito ou apego. Não temos temor em encontrar diferenças relativas àquilo que as pessoas instruídas por livros gregos se tornaram familiarizadas devido à sua própria negligência e estreiteza de compreensão. E não temos medo de revelar aos filósofos algo diverso daquilo que temos escrito para as pessoas comuns: as pessoas comuns que se enamoraram dos filósofos peripatéticos, e que pensam que Deus não guiou ninguém a não ser eles próprios, e que ninguém alcançou a Misericórdia Divina exceto eles mesmos.

“Embora admitamos a sabedoria do mais erudito predecessor desses filósofos (isto é, Aristóteles), e que saibamos que ao descobrir aquilo que seus mestres e companheiros não sabiam, ao distinguir entre várias ciências, ao arranjar as ciências de melhor maneira que a anterior, ao descobrir a verdade de muitos assuntos...ele foi superior aos que vieram antes dele, os homens que vieram depois dele devem ter trazido ordem a qualquer confusão que tenha havido em seu pensamento, emendado as possíveis fissuras que encontrassem em sua estrutura, e ampliado os seus princípios. Mas os que vieram depois dele não poderiam transcender aquilo que dele herdaram. O fanatismo a respeito daquilo que ele não descobriu tornou-se uma muralha, de modo que eles permaneceram presos ao passado, e não encontraram oportunidade de fazer uso de seus próprios intelectos. Se surgiu uma oportunidade assim, eles não acharam admissível usá-la para ampliar, corrigir e examinar os trabalhos de seus predecessores.

“Quando voltamos nossa atenção a seus trabalhos, contudo, desde o princípio a sua compreensão tornou-se fácil para nós. E com frequência nós ganhamos conhecimento a partir das fontes não-gregas. Quando iniciamos este projeto, estávamos no começo de nossa juventude, e Deus encurtou o tempo necessário para nós apreendermos os trabalhos de nossos predecessores. Então comparamos tudo, palavra por palavra, com a ciência que os gregos chamaram lógica, e não é improvável que os orientais tivessem um outro nome para ela. Tudo o que se mostrou contrário através deste meio de comparação, nós rejeitamos. Nós buscamos a razão para tudo, até que a Verdade se tornasse separada do erro.

“Visto que aqueles que eram as pessoas de conhecimento eram fortemente a favor dos gregos peripatéticos, não consideramos apropriado nos separarmos e falarmos diferentemente de todos os demais. Assim, tomamos o seu partido, e, ao lado dos filósofos que foram mais fanáticos do que qualquer uma das facções gregas, nós também nos tornamos fanatizados. O que quer que eles tivessem buscado, mas não encontrado, e que a sua sabedoria não penetrou, nós completamos. Nós deixamos passar as suas falhas, e providenciamos um líder e tutor para eles, embora estivéssemos cientes de seus erros. Se revelamos alguma oposição foi apenas em questões nas quais nenhuma paciência era possível.

²⁵ Em inglês e francês, o duplo significado da palavra "Oriente" aponta para o mesmo simbolismo.

“Mas, na maioria dos casos, nós negligenciamos e desconsideramos as suas falhas... Nós fomos forçados a nos associar a pessoas vazias de compreensão, que consideravam a profundidade do pensamento como inovação (*bid'ah*) e a oposição à opinião comum como pecado...

“Debaixo de tais condições, nós ansiamos por escrever um livro contendo os aspectos importantes do real conhecimento. Apenas alguém que pensou muito, que meditou profundamente, e que não carece da excelência da intuição intelectual pode fazer deduções a partir disto...

“Nós compusemos este livro apenas para nós mesmos, isto é, para aqueles que são como nós. Para as pessoas comuns, que se envolvem com a filosofia, nós fornecemos no *Kitab al-shifa'* mais do que elas podem precisar. Logo mais, nos suplementos nós apresentaremos o que quer que lhes seja adequado, além daquilo que elas já viram até agora. E, em todas as condições, nós buscamos a assistência do Deus Único.”²⁶

Os pontos de vista dos estudiosos modernos diferem grandemente quanto ao que precisamente Ibn Sina quer dizer com esta passagem e outras semelhantes, nas quais ele se refere a esta "Filosofia Oriental" dirigida à elite. Entre os europeus, um dos primeiros autores em filosofia oriental, L. Gauthier, identifica a "Filosofia Oriental" com *tasawwuf*, que ele chama de "*la tendance mystique de l'Orient*" (a tendência mística do Oriente).²⁷ Entre os estudiosos contemporâneos, A. M. Goichon identifica o "Oriente" com a escola médica de Jundishapur, e, portanto, dá-lhe um significado puramente geográfico. Acima de tudo, ela enfatiza as tendências experimentais dessa escola, e acredita que a "Filosofia Oriental" indica a conexão do experimento com a razão, e a aceitação de causas empíricas como o termo intermédio dentro de um silogismo.²⁸

O interesse na experimentação e observação direta, contudo, não significa necessariamente que ele deva estar conectado com o racionalismo, como tem sido o caso no mundo Ocidental, a partir do século dezessete. Como Louis Gardet comenta com justiça:

"Nous ne nierons point qu'en cette tradition à résonances ésotériques ne se puisse relever un goût prononcé pour les sciences expérimentales. Mais tout au cours de l'histoire, ne verrons-nous pas de

²⁶ Ibn Sina, *Mantiq al-m(a)shriqiyyin* (Cairo, 1328 [1910]), pp. 2-4 (negrito acrescentado pelo presente autor). No *Danishnama-yi 'ala'i*, pela primeira vez no Islã, Ibn Sina começa com a metafísica (*ilahiyat*), e a partir daí prossegue até a filosofia natural (*tabi'iyat*), em contraste com Aristóteles e muitos autores islâmicos como Abu'l-Barakat al-Baghdadi (em seu *Kitab al-mu'tabar*), e Fakhr al-Din Shirazi (em seu *al-Mabahith al-mashriqiyah*), os quais principiam com a filosofia natural, e então prosseguem até a metafísica. Mais tarde, autores Safavid e Qajar, entre os quais Sadr al-Din Shirazi, Mula Muhsin Fa'id, e Hajji Mulla Hadi Sabziwari, acompanharam o precedente aberto pelo *Danishnamah*. . .

²⁷ "*La doctrine qui s'y trouve exposée sous forme d'alogories souvent abstruses mais parfois très belles n'est autre que le mysticisme des Soufis amalgamé avec la théorie aristotélicienne de l'intellect actif. Le soufisme, on le sait, représente moins une école qu'une tendance; c'est la tendance mystique de l'Orient, qui entrait déjà pour une part dans le péripatétisme alexandrin, et qui, dans la doctrine d'Avicenne, vient s'y mêler pour la seconde fois.*" ("A doutrina que se encontra exposta sob a forma de alegorias muitas vezes abstrusas, mas por vezes muito belas, não é senão o misticismo dos Sufis amalgamado com a teoria aristotélica do intelecto ativo. O sufismo, sabemos, representa menos uma escola que uma tendência; é a tendência mística do Oriente, que já entrara por uma parte através do peripatetismo alexandrino, e que, na doutrina de Avicena vem se misturar pela segunda vez.") L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (Paris, 1900), pp. 52-53.

²⁸ "*Il utilise toujours le syllogisme comme mode de raisonnement, mais il admet la cause empirique comme moyen terme, tandis qu'Aristote n'admettait là que la cause métaphysique.*" ("Ele utiliza sempre o silogismo como modo de raciocínio, mas admite a causa empírica como termo médio, ao passo que Aristóteles não admitia senão a causa metafísica.") A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, n.º. 20-21 (1952), p. 300.

forts courants platonisants liés maintes fois à un souci de recherches et d'expériences scientifiques? Ainsi déjà l'école de Chartres au moyen-âge latin, et plus encore le courant platonisant de la Renaissance du XVIe siècle. De ce point de vue, il nous semble que Mlle. Goichon a trop aisément tendance à unir recherches expérimentales et "rationalisme". Les Giordano Bruno, Campanella et Jean Bodin, le grand amateur de la kabbale, étaient tout autre chose que de purs "rationalistes." (Não se pode negar que nesta tradição de ressonâncias esotéricas não se pode pretender um gosto pronunciado pelas ciências experimentais. Mas, ao longo de todo o curso da história, não vemos nós fortes correntes platonizantes muitas vezes ligadas à uma preocupação por pesquisas e experiências científicas? Assim já se observa na escola de Chartres da Idade Média latina, e mais ainda na corrente platonizante da Renascença do século XVI. Sob este ponto de vista, nos parece que a Srta. Goichon muito sabiamente tende a unir pesquisas experimentais e "racionalismo". Giordano Bruno, Campanella e Jean Bodin, o grande amante da cabala, eram todos algo muito diferente dos "racionalistas" puros.)²⁹

Referente o ponto de vista do próprio Gardet a propósito da "Filosofia Oriental", ele considera que ela significa uma filosofia mais pitagórica, platônica e plotiniana, e menos aristotélica. Esta tendência explica o adjetivo "oriental" porque, embora todas essas escolas vieram do Ocidente, a origem da escola pitagórico-platônica foi o Oriente.³⁰ A *Shifa'*, e o Najat, de acordo com Gardet, são as doutrinas de Ibn Sina em roupagem aristotélica, a qual ele retiraria nos escritos posteriores; os últimos trabalhos são *"une prise de conscience plus nette et plus délibérée de son rapport personnel d'élaboration philosophique."*³¹ ("uma tomada de consciência mais clara e mais deliberada de sua relação pessoal de elaboração filosófica.") Gardet, do mesmo modo que Goichon, admite que, ao final de sua vida, Ibn Sina inclinou-se mais para a experimentação e observação, mas, ao contrário de Goichon, ele escreve:

*" Il se peut qu'à la fin de sa vie, Ibn Sina ait envisagé de mettre un accent plus délibéré sur des recherches "expérimentales", entendons ici astronomie (et astrologie), magie naturelle, chimie, médecine; et que ces recherches aient activé sa réflexion philosophique. Mais nous ne voyons aucune raison pour penser qu'il s'agisse alors d'une ligne rationalisante. (Pode-se afirmar que ao final de sua vida, Ibn Sina tencionou colocar um acento mais deliberado sobre as pesquisas "experimentais", entendendo-se aqui a astronomia [e a astrologia], a magia natural, a química, a medicina; e que estas pesquisas ativaram a sua reflexão filosófica. Mas nós não vemos qualquer razão para se pensar que se trata agora de uma linha racionalizante.)"*³²

Ele considera, ao contrário, que a tendência posterior de Ibn Sina foi a de *"une gnose intellectualiste."* Massignon, num levantamento geral, menciona o uso do termo técnico sufi *'ishq*, em lugar de *mahabbah*, e o simbolismo alfabético do *al-Risalat al-nairuziyah* para evidenciar que *"Avicenne a un génie originel, une philosophie orientale profonde qui n'a pas reçu suffisamment d'attention jusqu'ici."*³³ ("Avicena mostra um gênio original, uma filosofia oriental profunda que não recebeu suficiente atenção até o momento.")

Em um estudo notável, Pines revisou esta questão, fazendo uso de fragmentos de textos de Ibn Sina, até então não disponíveis, publicados por Badawi.³⁴ Um tratado desta coleção, o *Risalat al-kiya*, discute a arbitragem entre os filósofos "orientais" e "ocidentais" por Ibn

²⁹ Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, p. 26.

³⁰ Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p.27.

³¹ L. Gardet, "Avicenne et le problème de sa 'philosophie orientale'," *La Revue du Caire*, 27: 12 (1951).

³² Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, p.27.

³³ L. Massignon, "Avicenne et les influences orientales," *La Revue du Caire*, 27: 12 (1951).

³⁴ Badawi, *Aristu 'ind al-'arab* (Cairo, 1947), I, 121 ff.

Sina em seu *Kitab al-insaf*, texto que foi perdido no ataque-surpresa à Ispahan.³⁵ De acordo com a interpretação de Pines, o termo “oriental” refere-se a Bucara, a cidade de Ibn Sina, e “ocidental” a Bagdá, especialmente aos comentadores de Aristóteles, como Abu’l-Faraj e ‘Abdallah ibn al-Tayyib, que residiam nesta cidade. Embora os trabalhos deste último autor não tenham sobrevivido, permanecem os escritos de seu aluno Mukhtar ibn al-Hasan, chamado Ibn Butlan, que são uma indicação das doutrinas desta escola. Em seu *al-Maqalat al-misriyah*, Ibn Butlan rejeita a possibilidade da existência da alma sem um corpo, fora de Deus. Ibn Sina, pelo contrário, enfatiza a imortalidade da alma e, portanto, separa-se dos comentadores cristãos de Aristóteles em Bagdá, bem como dos comentadores gregos da Alexandria. Esta questão, segundo Pines, deve ter sido um problema central que distinguiu a “filosofia oriental” em relação à escola peripatética. Ele pensa também que a rejeição da filosofia aristotélica foi um modo de Ibn Sina abrir o caminho para a sua reflexão pessoal, e foi uma iluminação de seu próprio intelecto, e não uma tradição oriental. Ele pode, outrossim, ter sido influenciado por um “nacionalismo cultural” persa contra os “ocidentais”.

Um estudioso persa moderno, Qasim Ghani, do mesmo modo que outros autores persas contemporâneos, considera que a “Filosofia Oriental” encontra-se fora das escolas tanto aristotélicas como neoplatônicas. De acordo com ele, ela talvez refira-se à uma escola persa de filosofia do período Sassânida que deixou sua marca impressa em Mani, e mais ainda em Suhrawardi, o fundador da escola *Ishraq*.³⁶ Um outro estudioso persa, Dhabihallah Safá, contudo, compreende o termo “oriental” como se referindo aos comentadores de Aristóteles em Bagdá, contrastando com os discípulos alexandrinos do Estagirita.³⁷

Finalmente pode ser de ajuda considerar os pontos de vista de H. Corbin, que entre os eruditos ocidentais foi quem estudou a questão do *Ishraq* de modo mais completo e empático. Ele escreve a respeito da relação entre a *Ishraq* e Ibn Sina:

“Assim considerada no interior da vida da consciência individual, a “filosofia oriental” dos dois mestres [Ibn Sina e Suhrawardi] revela aquilo que eles têm em comum, de modo muito melhor do que o podem fazer quaisquer discussões teóricas ou hipóteses reportando-se a trabalhos perdidos. Porque os dois cânones, de um e do outro mestre, exibem este traço comum: colocam-se lado a lado como trabalhos sistemáticos extremamente sólidos, contêm ambos um ciclo de breves romances espirituais, narrativas de suas iniciações interiores, marcando uma ruptura de plano com o nível no qual estão interconectadas as potências sucessivamente adquiridas através das exposições teóricas.”³⁸

Corbin considera a palavra “oriental” primariamente como um termo simbólico designando o reino da luz, e não apenas uma designação geográfica. A “Filosofia Oriental” significa uma jornada ao reino do espírito, para fora da prisão dos sentidos e da matéria.

Um estudo mais próximo dos escritos “esotéricos” de Ibn Sina irá revelar que a “Filosofia Oriental” não é de modo algum uma filosofia no sentido racionalista, nem um sistema de

³⁵ S. Pines, “La Philosophie ‘orientale’ d’Avicenne et as polémique contre les Bagdadiens,” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 27: 5-37 (1952).

³⁶ Qasim Ghani, *Ibn Sina* (Teerã, 1313 [1936]), pp. 45-46.

³⁷ Dhabihallah Safa, “al-Hikmat al-m(a)shriqiyyah,” *Mihr*, 8: 36 (1331 [1952]).

³⁸ *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 6; ver também *ibid.*, pp. 271-278, onde vários estudos sobre a “filosofia oriental” de Ibn Sina são discutidos; e Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. H. Corbin (Teerã, 1977), I, xxxvii-lxii.

dialética que preencha certas necessidades mentais; antes ela é uma forma de sabedoria ou uma “teosofia” que tem como propósito a libertação do homem deste mundo de imperfeição para o “mundo da luz.” Ela é não-grega no sentido de que o “gênio” específico dos gregos deste período histórico era dialético. Eles chegaram mesmo a ocultar os mistérios egípcios, órficos e babilônicos, sobre os quais se baseava a escola pitagórica, debaixo de um véu de dialética. A “Filosofia Oriental” remove este véu, e busca apresentar a *philosophia perennis* não como algo para satisfazer a necessidade de pensar, mas como um guia, ou minimamente como um apoio doutrinário, para a iluminação do homem, que surge a partir da experiência interna de seu autor. Sua linguagem é, portanto, primariamente simbólica e não dialética, mesmo se começa com a lógica aristotélica e emprega algumas das idéias cosmológicas dos filósofos peripatéticos.

O que é difícil determinar é se a “Filosofia Oriental” foi apenas uma formulação teórica que emprestou a sua linguagem de símbolos extraídos de vários mistérios antigos, ou se existiu uma tradição esotérica viva que ainda possuía não apenas a doutrina, mas a graça e as técnicas espirituais necessárias à uma realização efetiva da teoria. No quarto século do Islamismo esta última possibilidade parece improvável de ocorrer fora da graça (*barakah*) do *tasawwuf*, pois parece difícil se conceber que algumas pequenas “chamas acesas” da espiritualidade pré-islâmica como, por exemplo, certos ramos do Hermetismo, pudessem permanecer intactas, sem se dissolver e ser integradas ao “sol” da espiritualidade islâmica, do mesmo modo que os mistérios greco-romanos foram eventualmente integrados ao Cristianismo. Mesmo no caso do Shaikh al-ishraq, a sua afiliação espiritual foi certamente completamente islâmica; onde ele diferiu de outros Sufis foi no uso de símbolos pré-islâmicos (tanto herméticos como zoroastristas), e numa certa quantidade de filosofia peripatética na formulação de suas doutrinas. Para aqueles que consideram o *tasawwuf* como o equivalente de sua expressão verbal, a distinção acima pode parecer crucialmente importante, mas a jornada interior, que depende absolutamente da graça (*barakah*) que se estende a partir do fundador da Tradição, é uma coisa, e a sua formulação teórica é outra. Nós devemos, em última instância, portanto, decidir sobre o significado interno da “Filosofia Oriental” à luz da relação de Ibn Sina com o esoterismo islâmico em geral, e o *tasawwuf* em particular.

A diversidade de pontos de vista dos estudiosos a respeito do significado da “Filosofia Oriental” de Ibn Sina existe também com relação ao problema da conexão de Ibn Sina com o *tasawwuf*, que é o aspecto esotérico do Islã, possuindo não apenas uma doutrina cujas formulações podem ter sido emprestadas de fontes externas, mas uma “alquimia espiritual” e uma graça cuja origem pode ser traçada até o Profeta Maomé_ sobre o qual haja paz.³⁹ O *Tasawwuf* não é idêntico a suas formulações teóricas; existiram grandes Sufis que não escreveram nem uma palavra acerca da teoria da espiritualidade islâmica, assim como existiram autores fora do *tasawwuf* que escreveram lucidamente acerca de certos aspectos de suas formulações teóricas. É esta distinção que torna tão difícil a identificação de Ibn Sina com o *tasawwuf*.

³⁹ Para uma descrição genuína do significado de *tasawwuf*, veja-se Abu Bakr Siraj ad-Din, “The origins of Sufism,” *Islamic Quarterly*, 3: 53-64 (1956); R. Guénon, “L’Esotérisme islamique,” in *Islam et l’occident* (Paris, 1947), pp. 153-159; e T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, trad. D. M. Matheson (Londres, 1976).

Os estudiosos ocidentais que foram influenciados, seja direta ou indiretamente, pelo aspecto particular da espiritualidade cristã como um caminho de amor, têm usualmente condenado o caráter primariamente gnóstico da espiritualidade islâmica como uma forma de “panteísmo”, “panenteísmo” e, recentemente, como um “misticismo natural”. Além disso, eles têm usualmente confundido as formulações teóricas com a experiência interior, e têm, portanto, postulado diversas origens para o *tasawwuf*, incluindo o Neoplatonismo, o Budismo, e a “reação ariana contra os semitas.” Sem tentar refutar aqui estas muitas teorias, todas elas falsas do ponto de vista do *tasawwuf*, nós baseamos nossa definição do *tasawwuf* no testemunho dos próprios Sufis. De acordo com eles, ele é um conjunto de doutrinas, técnicas espirituais, e finalmente uma graça, ou *barakah*, cuja totalidade constitui a essência do Islã, a realização da Unidade (*tawhid*).

Antes de nos voltarmos ao testemunho dos muçulmanos falando a partir da Tradição, contudo, vale a pena rever as opiniões de alguns estudiosos ocidentais acerca da relação de Ibn Sina com o *tasawwuf*, mantendo sempre em mente os diferentes conceitos que dele fazem, que são em sua maior parte inaceitáveis para as autoridades daquela Tradição. A. M. Goichon, que enfatiza o interesse observacional de Ibn Sina durante seu período final, nega qualquer conexão real entre Ibn Sina e os Sufis. Ela considera, pelo contrário, “*Ce ne sont donc pas des leçons de vie intérieure qu’il faut chercher auprès d’Avicenne. Son intérêt est lexicographique et philosophique seulement.*” (“Não são, então, as lições de vida interior que se deve procurar em Avicena. O seu interesse é lexicográfico e filosófico apenas.”)⁴⁰

O padre J. Houben, seguindo Massignon, distingue entre Sufis mais antigos e Sufis posteriores, chamando estes últimos de “panteístas”, e classifica a gnose (*ma’rifah*) de Ibn Sina como “um conhecimento natural de Deus,” implicando assim um “misticismo natural.”⁴¹ Gardet adota um ponto de vista semelhante, e afirma: “*Mais en fait, il s’agit chez Ibn Sina d’une réduction du tasawwuf a un plan philosophique, par une interprétation appropriée.*” (Mas, de fato, trata-se em Ibn Sina de uma redução do *tasawwuf* a um plano filosófico, por meio de uma interpretação apropriada.)⁴² Acima de tudo, ele identifica esta “redução do *tasawwuf*” com o misticismo natural. Como ele diz: “*Pour Ibn Sina donc, comme pour les Upanishads, c’est en se parachevant elle-même dans l’ordre de la nature que l’âme communique avec Dieu.*” (“Para Ibn Sina, então, bem como para os *Upanishads*, é ao se remeter à ordem da Natureza que a alma se comunica com Deus.”)⁴³ Em outra ocasião, ele afirma que “*l’élan mystique (mystique naturelle) plonge au contraire des*

⁴⁰ *Introduction à Avicenne*, p. xxiv e *Introduction*. Ela também argumenta que seria estranho para um tratado sobre o *tasawwuf*, como é o *Mantiq al-m(a)shriqiyyin*, começar com *mantiq*, isto é, lógica, que para ela implica o exato oposto de *tasawwuf*. A palavra *mantiq*, contudo, além de significar lógica, sempre carrega um sentido interno derivado da raiz (*ntq*), que significa articular um som ou falar, e, portanto, está relacionada com a Palavra Divina da qual todas as coisas derivam o seu ser. O *Mantiq al-tair* (usualmente traduzido como *Conferência dos Pássaros*) de Farid al-Din al-‘Attar é um dos mais celebrados tratados sufis, e faz uso de *mantiq* no seu aspecto simbólico mais do que lógico. O título do *Mantiq al-m(a)shriqiyyin*, portanto, não condena o trabalho a um plano “racionalista”. Acima de tudo, muitos trabalhos posteriores de Suhrawardi, Mulla Sadra e outros, cujo caráter gnóstico todos admitem, começam com a lógica e terminam com a metafísica sufi.

⁴¹ J. Houben, S. J., “Avicenna and mysticism,” *Indo-Iranica*, 6: 15 (1953).

⁴² L. Gardet, “L’Expérience mystique selon Avicenne,” *La Revue du Caire*, 27: 64 (1951).

⁴³ *Ibid.*, p. 63. Este ponto de vista pressupõe uma distinção absoluta entre a Natureza e a Supernatureza, esquecendo-se que existe algo “sobrenatural” na Natureza, assim como existe um aspecto “natural” na Supernatureza. Veja-se F. Schuon, “Is there a natural mysticism?” in *Gnosis, Divine Wisdom*, trad. G. E. H. Palmer, pp. 35-44.

racines profondes en ce système...il lui donne sa sève... (“o élan místico [mística natural] mergulha ao contrário das raízes profundas neste sistema...ele é a sua seiva...”)⁴⁴ E também: “*Le système avicennien ne se peut comprendre, selon toutes ses dimensions existentielles, que grâce au mouvement initial de mystique naturelle qui le traverse.*” (“Não se pode compreender o sistema aviceniano, em todas as suas dimensões existenciais, senão graças ao seu movimento inicial de mística natural que o perpassa.”)⁴⁵

Este “misticismo” é, segundo Gardet, uma combinação do intelectualismo plotiniano e da experiência descrita pelos grandes Sufis. Considerando o caráter indefinido e incorreto desta definição de “misticismo”, é difícil achar satisfatória esta conclusão. É garantido a nós que o sistema de Ibn Sina é profundamente dominado pelo misticismo natural, mas também sobre alguns dos maiores mestres do *tasawwuf* (Ibn ‘Arabi, por exemplo) tem sido dito não terem tido outra inspiração senão o misticismo natural. Portanto, como vamos distinguir entre Ibn Sina e todos os outros Sufis posteriores que possuíam ortodoxia esotérica e uma perfeita regularidade em sua cadeia iniciática (*silsilah*)?

As fontes muçulmanas poderiam talvez fornecer uma indicação mais clara, pois aqui lidamos com autoridades que falam a partir do interior do *tasawwuf*. No relato da vida do bem conhecido Sufi do século quatro, Abu As’id ibn Abi’l-Khair, no *Asrar al-tawid*,⁴⁶ existe uma descrição do encontro de Ibn Sina com o grande sábio Sufi, e o seu diálogo íntimo, que durou três dias. Além disso, em fontes muçulmanas tradicionais existe referência a um encontro entre Abu Sa’id e Ibn Sina em uma casa de banhos. De acordo com essas fontes, Abu As’id perguntou a Ibn Sina se era verdade que um corpo pesado busca o centro da terra. Ibn Sina respondeu que isto era absolutamente verdadeiro. Abu Sa’id subseqüentemente tomou o seu vaso de metal e o lançou no ar, quando então, ao invés de cair, ele permaneceu suspenso no ar. “Qual é a razão disto?”, ele perguntou. Ibn Sina respondeu que o movimento natural seria a queda do vaso, mas uma força violenta estava impedindo o seu movimento natural. “O que é esta força violenta?”, inquiriu Abu Sa’id. “A tua alma!”, afirmou Ibn Sina, “que atua sobre isto.” “Então purifica a tua alma,” Abu Sa’id rematou, “para que tu possas fazer o mesmo.”⁴⁷

Baha’ al-Din al-‘Amili, conhecido como Shaikh Baha’i, no seu *Kashkul*, conta a estória do Shaikh Majd al-Din al-Baghdadi, o famoso Sufi, que viu o Profeta em sonho, e perguntou sobre a condição de Ibn Sina. O Profeta respondeu: “Ibn Sina desejou alcançar Deus sem mim; assim eu toquei o seu peito, e ele caiu no fogo.”⁴⁸

Existe também a estória de um ouro mestre Sufi bem conhecido, ‘Ala’ al-Dawlah al-Simnani, que igualmente viu o Profeta em sonho, e perguntou: “O que tu dizes sobre a questão de Ibn Sina?”. O Profeta replicou: “Ele é um homem a quem Deus fez perder o seu caminho no conhecimento.” Novamente o mestre Sufi perguntou: “O que dizes tu respeito de Suhrawardi Maqtl?” Ele respondeu: “Ele também é um seguidor de Ibn Sina.”⁴⁹ Nós vemos que todas essas estórias consideram que Ibn Sina está fora da tradição do *tasawwuf*, ou no mínimo está fora do elemento central da ortodoxia Sufi.

⁴⁴ L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques* (Cairo, 1952), p. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁶ *Asrar al-tawhid fi maqamat al-Shaikh Abi Sa’id* (Teerã, 1313 [1934]), 159-160.

⁴⁷ Veja-se também Muhammad Tunikabuni, *Qisas al-‘ulama’* (Teerã, 1313 [1934]), p. 317.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Citado em Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, p. 244, n. 1.

Entre os estudiosos persas modernos, assim como no caso das autoridades européias, existe alguma diferença de opinião nesta questão. Nasrallah Taqawi, em sua introdução ao *Isharat wa'l-tanbihat*, considera que Ibn Sina era um Sufi em atividade e possuía um estabelecimento/estado espiritual (*maqam*).⁵⁰ Pelo contrário, Badi' al-Zaman Furuzanfar uma eminente autoridade persa contemporânea em *tasawwuf*, aponta que nem a jornada da alma em *Hayy ibn Yaqzan* ou *al-Tair*, nem a união dos intelectos passivo e Ativo são doutrinas sufis, mas que o *Risalat al-'ishq* e a última parte do *Isharat*...que trata dos graus da vida espiritual fazem parte da tradição e da linguagem do *tasawwuf*. De acordo com Furuzanfar, al-Shaikh al-Ra'is explicou os segredos e as dificuldades do “O Caminho” de modo excelente, e que isto tem sido uma defesa para os Sufis contra o racionalismo ao longo de séculos. Mas ele estava muito envolvido com os desejos deste mundo para ter participado da “pobreza de Maomé” (*al-faqr al-muhammadi*), a qual requer um certo desapego deste mundo e seus prazeres.⁵¹

A partir dessas passagens, parece certo que Ibn Sina coloca externamente à tradição pura do *tasawwuf*. Ele não é nem como Hallaj, que os estudiosos ocidentais consideram como um “verdadeiro místico”, nem como um Ibn 'Arabi ou al-Jili, a quem rotulam como “panteístas”. Observando-se exteriormente parece que a sua vida foi demasiado entrelaçada aos desejos da carne e a excessos de prazeres sensuais, e diferiu marcadamente da vida disciplinada daqueles que trilham “O Caminho” (*salikun*). Ainda assim, ele dispendeu provavelmente três dias sozinho com Abu Sa'id, em retiro espiritual (*khalwah*) e se encontrou com outros mestres sufis como Abu'l-Hasan al-Kharraqani.⁵² Conseqüentemente muito provavelmente ele foi tocado profundamente pelo *barakah* do *tasawwuf*, e mesmo que não tenha sido capaz de realizar as suas metas em sua vida, simpatizou grandemente por ele, e expressou muitas de suas verdades em seus trabalhos.⁵³

⁵⁰ Ibn Sina, *al-Isharat wa'l-tanbihat*, trad. Nasrallah Taqawi (Teerã, 1316 [1937]), Introduction, p. ('ain).

⁵¹ Badi' al-Zaman Furuzanfar, “Abu 'Ali Sina wa *tasawwuf*,” in *Le Livre du millénaire d'Avicenne*, ed. Dhahibillah Safa (Teerã, 1953), II, 188. O estudioso egípcio Abu'l-'Ala al-'Afifi também considera Ibn Sina como sendo mais um filósofo com inclinação para o Sufismo, do que um Sufi no sentido mais verdadeiro da palavra, embora ele acredite que a filosofia de Ibn Sina não é simplesmente uma mistura de filosofias aristotélica e neoplatônica, mas é fortemente influenciada pelo Gnosticismo, e especialmente pelo Hermetismo, sendo o *Hayy ibn Yaqzan* uma versão árabe do *Poimandres*. Veja-se 'Afifi, “L'Aspect mystique de la philosophie avicennienne,” *Millénaire d'Avicenne, Congrès de Bagdad*, pp. 399-449. Um outro famoso estudioso árabe contemporâneo, Ibrahim Madkour, conecta o Sufismo de Ibn Sina com as tendências e inclinações já encontradas em al-Farabi. Veja-se Madkour, *Fi'l-falsafat al-islamiyah* (Cairo, 1947), pp. 48-54.

⁵² Foi depois de seu encontro com al-Kharraqani em Hamadan que Ibn Sina escreveu a filosofia natural, ou *tabi'iyat*, da *Shifa'*.

⁵³ Um argumento em favor do ponto de vista de que Ibn Sina não foi apenas um filósofo no sentido ordinário da palavra é a sua poesia escrita junto com a prosa filosófica. Usualmente o único *background* comum a estes dois tipos diversos de atividade é a gnose em que a poesia é metafísica, do mesmo que a expressão da metafísica é poética. Para esclarecer adicionalmente esta questão deve-se voltar aos últimos séculos do Islamismo quando na Pérsia três escolas distintas podem ser discernidas. São elas a escola da gnose pura, representada por Ibn 'Arabi, Sadr al-Din al-Qunawi, 'Abd Al-Razzaq al-Kashani, e 'Abd al-Karim al-Jili; a escola da Iluminação, combinando filosofia com contemplação e intuição, como é o caso de Suhrawardi, Qutb al-Din al-Shirazi, Ibn Turkah e, mais tarde, Mir Damad e Mulla Sadra; e finalmente a escola Peripatética. Pode-se dizer com segurança que Ibn Sina não pertenceu à primeira escola. Mas ele não pode ser limitado à terceira escola tampouco. Existem elementos em seus escritos, baseados na intuição intelectual (*dhawq*), que tornaram possível para os sábios *Ishraqi* posteriores interpretar os seus em uma direção diametralmente oposta à filosofia de Ibn Sina no mundo medieval latino, de modo que podemos dizer, não sendo um Sufi, Ibn Sina expressa certas visões que fazem dele não apenas um filósofo peripatético, mas um pioneiro dos *Ishraqis* igualmente.

No domínio da cosmologia, os últimos trabalhos de Ibn Sina possuem muitos pontos de similaridade com a concepção da Natureza pelos gnósticos ('*urafa*'). Em ambos os casos, existe um conceito de interiorização do cosmos, a jornada através do Universo até aquilo que está acima dele, e uma interpretação simbólica de todos os fenômenos naturais. Portanto qualquer que tenha sido a efetiva realização e estabelecimento/estado espiritual de Ibn Sina, o seu consentimento teórico ao *tasawwuf* e a expressão de muitas doutrinas sufis na cosmologia de seus trabalhos sobre a "Filosofia Oriental" permite-nos estudá-lo de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, nós podemos identificar os seus primeiros trabalhos, especialmente a *Shifa'* e o *Najat*, como as expressões mais completas da filosofia da escola Peripatética no Islã, uma escola que foi muito influenciada, especialmente no caso de Ibn Sina, pela física de Aristóteles e pela cosmologia neoplatônica. Em segundo lugar, nós podemos estudar a cosmologia de seus trabalhos posteriores, de modo especial as narrativas visionárias, como uma expressão inicial das doutrinas da escola *Ishraqi*, que foram desenvolvidas mais amplamente nos séculos seguintes, e como uma descrição de certos elementos da concepção gnóstica da Natureza. Não devemos, entretanto, identificar o tratamento dado por Ibn Sina às doutrinas sufis como uma exposição mais universal do Sufismo, que iremos encontrar nos escritos de mestres tais como Ibn 'Arabi, al-Qunawi, Mahmud Shabistari e al-Jili.

Fonte:

Uma introdução às Doutrinas Cosmológicas Islâmicas

CONCEPÇÕES DA NATUREZA E MÉTODOS USADOS PARA SEU ESTUDO PELO
IKHWAN AL-SAFA, AL-BIRUNI, E IBN SINA

Seyyd Hossein Nasr

Tradução: www.imagomundi.com.br