



O PENSAMENTO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE AL-KINDĪ

Maykel Honney Souza Lobo¹
Francisca Galiléia Pereira da Silva²

The philosophical-theological thought of Al-Kindī

Resumo:

O presente trabalho tem por objetivo analisar o pensamento filosófico-teológico de Abu Yūsuf Ibn Ishāq al-Kindī (801-873 d.C) a fim de explicar como o filósofo defende a conciliação entre Filosofia e Religião. Nesse sentido, parte-se da demonstração da forma que o autor desenvolve um sistema metafísico que se sustenta sem entrar em conflitos com as crenças islâmicas. Para tanto, será realizada uma análise das teses do autor discutindo sobre suas posições filosóficas acerca da eternidade do mundo, da sua defesa de um *Creatio ex nihilo* e da unicidade de Deus. Além disso, as conclusões do autor serão examinadas conjuntamente a passagens corânicas, no propósito de estabelecer conexões do seu pensamento com a religião islâmica. Com vistas nestes objetivos, fez-se uma pesquisa bibliográfica que se baseou, principalmente, nos textos: Sobre os livros de Aristóteles e o que se precisa saber para alcançar a filosofia; Metafísica; Sobre o Agente primeiro e o escrito do Corão.

Palavras-chave: al-Kindī; Corão; Islamismo; Metafísica.

Abstract:

*The present work aims to analyze the philosophical-theological thought of Abu Yūsuf Ibn Ishāq al-Kindī (801-873 AD) to explain how the philosopher defends the conciliation between Philosophy and Religion. In this sense, it starts with the demonstration of the way the author develops a metaphysical system that is sustained without conflict with Islamic beliefs. In order to do so, we will analyze the author's theses, discussing his philosophical positions on the eternity of the world, his defense of a *Creatio ex nihilo* and the uniqueness of God. Furthermore, the author's conclusions will be examined together with Quranic passages, in order to establish connections between his thought and the Islamic religion. With these objectives in mind, a bibliographic research was carried out, based mainly on the following texts: About Aristotle's books and what you need to know to achieve philosophy; Metaphysics; On the First Agent and the writing of the Quran.*

Keywords: al-Kindī; Quran; Islam; Metaphysics.

1. Graduando em Licenciatura em Filosofia plena na Universidade Federal do Ceará; bolsista de Iniciação Científica (PIBIC-UFC); pesquisador do projeto intitulado "O processo de recepção da filosofia Grega entre os árabes: ou das raízes gregas do pensamento político no mundo islâmico" e membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1408-2110>

2. Doutora em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid; professora da graduação e pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8001-2129>

1. INTRODUÇÃO

Durante o século IX, a cultura islâmica estava em processo de ascensão no que respeita ao desenvolvimento de um pensamento intelectual formulado a partir do contato dos árabes com a ciência elaborada, especialmente, na Grécia Clássica. Dentro desse contexto, Abu Yūsuf Ibn Ishāq al-Kindī (801-873), considerado o primeiro filósofo árabe, foi um dos principais responsáveis pela introdução do saber estrangeiro à cultura árabe, a partir da elaboração de um pensamento filosófico que, ao mesmo tempo que valorizava o saber agora conhecido, não ignorava as preocupações próprias do contexto de sua região.

Além de al-Kindī, importantes grupos de intelectuais estavam interessados no conhecimento vindo "de fora" e questionavam sobre a utilidade do pensamento grego para a cultura islâmica. Entre tais grupos, encontram-se os Mu'tazilitas, que passaram a utilizar o método filosófico como um instrumento para fundamentar teses teológico-corânicas. Mesmo não sendo Mu'tazilita, al-Kindī foi responsável por sistematizar um pensamento filosófico e metafísico compatível com a religião islâmica, defendendo, por exemplo, que a Verdade filosófica e a Verdade religiosa não eram verdades distintas, mas uma única e mesma Verdade. A diferença, segundo al-Kindī, entre a verdade religiosa e a verdade filosófica está apenas no método, isto é, na forma que essa Verdade é descoberta.

Para a realização deste artigo, foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfica dos textos de al-Kindī (801-873), analisando a sua filosofia conjuntamente ao estudo do Corão, o livro sagrado do Islamismo. Com esse objetivo, foi feita a leitura do Corão, analisando sobretudo as passagens que afirmavam as questões da natureza divina, da criação do mundo e da impossibilidade de descrever Deus por meio da linguagem. Após o estudo do Corão, a pesquisa centrou-se em buscar identificar as aproximações do pensamento filosófico de al-Kindī com as crenças islâmicas.

Nesse estudo, obteve a conclusão de que, para o filósofo, o pensamento filosófico e o pensamento religioso não são conflitantes, pois ambos falam sobre uma mesma Verdade. Por conseguinte, levando em consideração esta tese, a pesquisa partiu para uma análise aprofundada acerca do modo como o filósofo argumentou, nos seus tratados filosóficos, em favor da defesa da possibilidade de uma conciliação entre

Filosofia e Religião e de que modo ele se utiliza das categorias filosóficas para provar racionalmente as crenças islâmicas.

Diante disto, o presente artigo tem por objetivo analisar: 1) a compreensão sobre a natureza divina na religião islâmica; 2) a forma como o filósofo estabelece a compatibilidade entre Religião e Filosofia, 3) a possibilidade de as passagens corânicas serem passíveis de uma explicação filosófica e, por fim; 4) as teses metafísicas do pensador sobre a criação do mundo – bem como da refutação da eternidade do mundo – e a Unicidade divina.

Além disso, tem-se por objetivo demonstrar que o pensamento do autor visa fundamentar as teses da doutrina islâmica e fortalecê-las por uma via filosófica, não se utilizando de argumentos de autoridade. Al-Kindī segue uma metodologia rigorosa e demonstrativa, própria de uma atividade filosófica, evidenciando a importância da filosofia. Ademais, o autor deixa claro, para os pensadores árabes de seu tempo, que a Filosofia não representa uma ameaça, mas um recurso para refletir acerca da realidade islâmica.

2. A COMPREENSÃO DO DIVINO NA RELIGIÃO ISLÂMICA

A fim de demonstrar a compatibilidade entre Religião e Filosofia no pensamento kindiano, este artigo tem por objetivo realizar, primeiramente, uma breve análise do livro sagrado do islamismo, o Corão, e de Deus na religião islâmica.

Inicialmente, vale destacar que, para o islamismo, o texto corânico é considerado a própria palavra de Deus revelada a Muhammad: "Ele te revelou (ó Mohammad) o Livro (paulatinamente) com a verdade corroborante dos anteriores, assim como havia revelado a Tora e Evangelho" (CORÃO, 3:3). Segundo essa compreensão, o profeta é considerado o mensageiro da palavra divina, é quem recebe e repassa o conteúdo da revelação. Assim, o profeta se estabelece como um mediador entre o divino e a realidade humana. Segundo Souza (2015, p. 811),

O Corão, milagre supremo do Islã, é o livro da grande teofania que é a revelação mesma de Allāh, a Palavra "enlavrada", tendo o mesmo significado para os

muçulmanos que a encarnação de Jesus Cristo tem para os cristãos. Ele é a Palavra eterna e inciada proposta no "tempo" dos seres humanos por inspiração direta de Deus. É o "Verbo Enlavrado", "que se fez escrita".

O Corão versa sobre temas variados, desde assuntos da vida prática dos muçulmanos - explicando suas obrigações enquanto adeptos da religião, fornecendo-lhes um código de condutas para guiar as suas vidas, etc. - abordagens sobre o contexto histórico da época, sobre outras religiões e seus profetas (como o judaísmo e o cristianismo) até, por fim, assuntos da própria natureza do ser divino.

Acerca deste último ponto, o islamismo compreende Deus como um ser agente, que criou toda a realidade a partir do nada: "É o Originador dos céus e da terra" (CORÃO, 42:11), Absoluto transcendente e Indizível, pois a linguagem humana é incapaz de falar propriamente sobre Ele, é um Deus único. Partindo destas definições, não é possível estabelecer uma relação entre a natureza do Criador e a do criado, visto que nada pode ser comparado a Ele: "Nada se assemelha a Ele, e é o Oniouvinte, o Onividente" (CORÃO, 42:11).

Vale destacar que, no Corão, Deus é referenciado a partir de 99 nomes que podem ser compreendidos como símbolos ou propriedades de Sua natureza. O uso de tantos nomes expressa, ao mesmo tempo, a grandeza do divino e a limitação humana ao tentar descrevê-lo, pois, por mais que existem diversas nomeações e definições, nenhuma delas apreende inteiramente a natureza do divino. Deus se encontra, portanto, além da compreensão humana e é incapaz de ser perfeitamente definido pela linguagem.

Apesar da incapacidade de uma apreensão da natureza divina em toda a sua grandeza, o Corão não nos revela um Deus distante e impessoal, pois sempre se encontra presente na realidade sensível. Na passagem 2:164 do Corão, tem-se o seguinte:

Na criação dos céus e da terra; na alteração do dia e da noite; nos navios que singram o mar para o benefício do homem; na água que Deus envia do céu, com a qual vivifica a terra, depois de haver sido árida e onde disseminou toda a espécie animal; na mudança dos ventos; nas nuvens submetidas entre o céu e a terra, (nisto tudo) há sinais para os sensatos.

Defendendo a unicidade de Deus, o Islã se configura como uma doutrina religiosa monoteísta, assim como o

Judaísmo e o Cristianismo. No entanto, a unicidade de Deus no Islã não assume, por exemplo, a ideia da trindade cristã. Uma famosa passagem do Corão declara, enfaticamente, a forma única divina: "Dize: Ele é Deus, o Único. Deus! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!" (CORÃO, 112:1-4) Assim, ainda que expresso de maneira sucinta, é possível compreender as linhas gerais sobre a natureza de Deus na religião islâmica. Adiante, pretendemos demonstrar de que forma esses pontos fundamentais da religião islâmica são incorporados, por al-Kindī, em uma linguagem filosófica.

3. O SABER FILOSÓFICO E O SABER RELIGIOSO

Apesar de grande admirador do saber helênico, al-Kindī não considerava dogmaticamente a filosofia grega, mas a utilizava segundo um entendimento próprio, delimitando o que poderia ser compreendido como válido e o que deveria ser problematizado. Desse modo, como filósofo e religioso, o autor buscou sintetizar o pensamento filosófico de maneira que pudesse se fundamentar tanto no modo grego de filosofar quanto na doutrina religiosa islâmica.

Portanto, o estudo das ideias gregas não tinha, na perspectiva alkindiana, o papel de helenizar os árabes, realizando um domínio intelectual, mas de ser utilizado dentro do paradigma islâmico. Ou seja, o pensamento grego era compreendido como uma forma de melhor refletir sobre o contexto e a recente configuração de sociedade que se construía. Contudo, para realizar esta tarefa, era necessário demonstrar que a Verdade poderia ser encontrada fora da religião islâmica e que o conhecimento vindo de outras culturas não representava uma ameaça para os árabes. Al-Kindī enfatiza bem este ponto em seu texto, como podemos constatar no seguinte trecho de seu tratado metafísico (AL-KINDI, 1986b, P. 48):

Não devemos nos envergonhar, portanto, de encontrar a bela verdade e de adquiri-la de onde quer que ela venha, mesmo que seja de povos e raças diferentes e distantes de nós. Não há nada antes da verdade para aqueles que buscam a verdade. A verdade não deve ser subestimada, nem deve ser humilhado quem fala dela ou quem é portador dela. Ninguém foi rebaixado pela verdade; pelo contrário, pela verdade tudo se enobrece.

No entanto, não era uma tarefa simples demonstrar que há uma Verdade fora do Islã, pois seria preciso defender de que forma essa verdade poderia ser conciliada com a doutrina corânica. Para tanto, se fazia necessário, antes de tudo, entender o que é a Filosofia e incorporar seu vocabulário na cultura islâmica. Por esta razão, al-Kindī elaborou uma série de tratados que tinham o objetivo de fornecer uma introdução à linguagem filosófica, ao significado dos termos⁴ e ao método de estudo filosófico.

Diante desta preocupação de preparar um ambiente para o desenvolvimento da Filosofia, al-Kindī via a doutrina aristotélica como o melhor referencial para se compreender a metodologia filosófica e as distintas áreas de estudo da Filosofia. Visando esclarecer este ponto, na obra *Sobre os livros de Aristóteles*, al-Kindī descreve o corpo das obras aristotélicas estabelecendo um método de leitura delas que, segundo ele, teria como resultado levar o leitor à compreensão da Filosofia. Segundo al-Kindī (1986a, p. 25)

Os livros de Aristóteles, cuja ordem e disposição o estudioso deve seguir de modo sucessivo para se tornar um filósofo por meio deles e uma vez que tenha adquirido a ciência da Matemática, são de quatro classes: os livros lógicos, os livros físicos, os que versam sobre aquilo que pode prescindir do físico, subsistindo por si mesmo sem necessitar de corpos, mesmo que esteja unido aos corpos por algum tipo de união, e os que versam sobre aquilo que não necessita de corpos nem estão unidos a eles de modo algum.

A partir desta passagem, é possível destacar duas informações acerca do estudo filosófico: 1) antes de se iniciar propriamente na Filosofia, deve-se ter um conhecimento da matemática, compreendida como uma propedêutica para a Filosofia e; 2) o estudo filosófico se inicia a partir da lógica, seguido pela física, pela psicologia e pela metafísica⁵.

Portanto, a única maneira de se alcançar a Verdade filosófica é seguindo esta metodologia de estudos. Na

ausência deste conhecimento, a Ciência Divina poderia ser compreendida somente por uma outra via: a via que só é destinada aos profetas. O profeta, segundo al-Kindī, é aquele que recebe a verdade sem esforço, sem estudo e sem "tempo", pois a recebe de uma forma imediata. Em outras palavras, o profeta é aquele que, mesmo que não conheça os estudos filosóficos nem a metodologia filosófica, sabe da Verdade, pois esta Verdade lhe foi dada pelo próprio ser divino.

A descoberta imediata da Verdade pelo profeta é seguida pela tarefa de transmiti-la para aqueles que não a conhecem. De acordo com al-Kindī, na relação entre o profeta e o ouvinte, pode ocorrer do ouvinte aceitar tudo aquilo que o profeta dissemina ou pode acontecer de o ouvinte se negar ou questionar o que é dito pelo profeta. Neste último caso, há, segundo o filósofo, uma atitude crítica, uma atitude de questionamento.

O questionamento em si pode ser transformado em um meio para descobrir o que, de fato, é a verdade. Neste ponto, a Filosofia possui um papel central. Afinal, ao contrário da verdade descoberta pelo profeta, a verdade filosófica é encontrada por meio de esforços, da especulação, da dedicação e de tempo destinado à reflexão profunda. Como al-Kindī (1986a, p. 30) afirma,

Se alguém considera, cuidadosamente, as respostas dos Profetas aos assuntos ocultos e verdadeiros que lhes foram colocadas, não descobrirá que o filósofo, ao tentar respondê-las aplicando seu recurso, que é o que o faz adquirir seu conhecimento por meio de um longo esforço na investigação e no exercício, dê uma resposta que seja semelhante na concisão, na clareza, no modo de acesso e na compreensão do que foi perguntado.

A Verdade filosófica, nesse sentido, nada mais é do que a mesma Verdade do profeta, mas alcançada de modo diferente e reproduzida sob outra forma de linguagem. Neste sentido, são a mesma Verdade, a única Verdade. É a partir deste ponto da Verdade que a Filosofia e a Religião se aproximam.

4. Na sua Epístola sobre as definições e descrições das coisas, al-Kindī elabora um dicionário filosófico com 104 termos, apresentando o significado de cada um deles. A título de exemplo, tem-se a definição de causa primeira, como uma causa "criadora, agente, perfectiva do todo, imóvel". A elaboração dessa epístola representa, assim como muitos dos seus tratados explicativos, um meio pelo qual o filósofo tenta introduzir, na cultura intelectual islâmica, a Filosofia como um saber válido. Cf., AL-KINDI. *Sobre las Definiciones y Descripciones de las Cosas*. In: *Obras Filosóficas de al-Kindi*. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986c, p. 16

5. Posteriormente, al-Kindī cita os estudos dos tratados éticos de Aristóteles como sendo posterior ao da Metafísica. Portanto, após a compreensão da Filosofia Primeira, tem-se o estudo do que ele define como "dos costumes da alma e de seu governo, para que ela possa perseverar na virtude humana e esteja conforme a esta", cf., AL-KINDI. *Ibid.*, p. 27

4. A EFETIVAÇÃO DA COMPATIBILIDADE NA FILOSOFIA DE AL-KINDĪ

Diante do exposto, compreende-se que, segundo a defesa alkindiana, a Filosofia e a Religião possuem um ponto em comum: a Verdade Absoluta. No entanto, não há, até o momento, uma argumentação de como realizar, na prática, a conciliação entre Filosofia e Religião. Não é suficiente afirmar que são conciliáveis, é preciso demonstrar de que modo ocorre esta conciliação. Visando atingir este objetivo, o próximo passo é analisar como al-Kindī soluciona esta problemática.

Assumindo, então, a tarefa de defender que a Filosofia é útil para o Islã, al-Kindī nos apresenta posições filosóficas que, ao fim de sua exposição e defesa, podem ser proveitosas para o seu contexto religioso. Dentre estas posições, têm-se: 1) a tese de que o corpo, o tempo e o movimento não são eternos, mas criados simultaneamente; 2) a tese da criação do mundo a partir do nada, segundo um ato divino e; 3) a tese de que há uma Unidade Absoluta, que se identifica com a Unicidade de Deus⁶.

Para al-Kindī, a Filosofia é a ciência mais excelente, mais nobre e elevada, pois nos permite encontrar a verdade última da realidade. Segundo o autor, a filosofia pode ser definida como o "conhecimento das coisas em sua realidade, na medida do possível ao homem" (AL-KINDI, 1986b, P. 46). Dentro do estudo filosófico, tem-se o estudo da Filosofia Primeira, ou metafísica, que é o conhecimento da Verdade Primeira, causa de toda verdade posterior. Segundo Staley (1989, p. 358)

First Philosophy is the most certain of the human sciences. Because the First Cause is independent of matter and motion, man's knowledge of this cause is independent of sensation and imagination. First Philosophy is not, therefore, subject to the error and vicissitudes of sense and fancy. Beginning with truths grasped by the intellect alone, First Philosophy attains to the apodictic certitude proper to demonstrative sciences.

A Filosofia Primeira ou conhecimento metafísico é apodictico e demonstrativo. Devido a isso, a metafísica

possui uma metodologia própria que, na perspectiva de al-Kindī, não estaria associada a nenhum aspecto da representação ou da imaginação. Com o objetivo de destacar a singularidade do estudo da metafísica, al-Kindī explica que a percepção humana transcende a esfera do sensível, pois ela é dupla, isto é, por um lado, o ser humano possui a capacidade perceptiva para a realidade sensível – e aqui é onde se encontra o conhecimento empírico, a percepção do movimento, das coisas que são iguais, das coisas que são desiguais, do que é semelhante, do que é dessemelhante etc. –; por outro lado, o ser humano possui a capacidade perceptiva para a realidade não-sensível, para aquilo que se encontra além da matéria e da sensibilidade⁷.

Segundo o autor, ao que é conteúdo da imaginação somente é possível a partir de um objeto sensível. Logo, aquilo que está além da sensibilidade também está além da imaginação e, por conseguinte, não pode ser representado na alma. Por não ser possível representar por meio de imagens a coisa transcendente, é impossível compreender a metafísica por uma via representativa e alegórica. Segundo al-Kindī (1986b, p. 54),

Assim, devemos procurar o que é necessário para cada objeto buscado e não aplicar convicção na matemática, nem a sensação, nem a alegorização na metafísica, nem as proposições gerais do pensamento nos princípios da física, nem a demonstração na retórica, nem nos princípios da demonstração.

O autor, ao estabelecer a distinção de cada classe de conteúdo e expressar o rigor exigido por cada campo científico específico, parece buscar livrar do campo teórico da metafísica a possibilidade de fundamentação a partir de uma posição arbitrária. Ora, se a metafísica assume uma via necessariamente demonstrativa, não há espaço para arbitrariedade e opiniões pessoais, mas apenas para aquilo que se segue por necessidade.

Dessa forma, sendo a metafísica um conhecimento necessário, apodictico e demonstrativo, as conclusões do autor acerca dela não podem ser compreendidas como arbitrárias, mas como conclusões compatíveis com um método filosófico rigoroso. Diante disto, al-Kindī,

6. É preciso destacar que as posições defendidas pelo autor também possuem motivações religiosas. No Corão, podemos nos deparar, por exemplo, com as seguintes afirmações: "Deus é o Criador de todas as coisas, porque Ele é o Único, o Irresistibilíssimo" (CORÃO. 13:16), "Não há mais divindade além d'Ele, Criador de tudo! Adorai-O, pois porque é o Guardião de todas as coisas" (CORÃO. 6:102). 7. Cf. AL-KINDI, Metafísica. In: Obras filosóficas de al-Kindi. Tradução e comentários de Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986b, p. 50

ao explicar as teses doutrinárias do islamismo por meio de uma via estritamente filosófica, visa demonstrar que a linguagem religiosa do Islã não se distingue da linguagem filosófica e universal. Afinal, sendo uma linguagem que se utiliza apenas de princípios lógicos e de argumentos demonstrativos, ela pode ser compreendida por todos os povos e desassociada de uma crença específica.

4.1 A tese da criação do mundo ex nihilo

Compreendido o significado do conhecimento metafísico em al-Kindī e a defesa que o filósofo faz da congruência entre a linguagem filosófica e religiosa, selecionamos algumas teses filosóficas do autor a fim demonstrar como elas podem ser associadas a determinados conteúdos da fé islâmica. Assim, inicia-se, aqui, mais propriamente, uma análise dos argumentos metafísicos do filósofo.

No capítulo segundo do seu tratado metafísico, al-Kindī tem por objetivo apresentar a tese da criação do mundo a partir do nada (ex nihilo). Sob esse objetivo, o filósofo inicia sua argumentação a partir da definição daquilo que é eterno. Para al-Kindī (1986b, p. 54),

O eterno é o que não foi não-ser de forma alguma; o ser do eterno não tem um "antes" existencial; a subsistência do eterno não depende de outro; o eterno não tem causa; o eterno não tem sujeito, nem predicado, nem agente, nem motivo – isto é, aquilo pelo qual é –, porque não há outras causas anteriores a esta.

Além destas condições, o eterno não é corruptível, não tem gênero nem espécie, não se altera e é perfeito em si mesmo. Partindo desta definição, algo corpóreo dificilmente pode se enquadrar como algo eterno, pois o que é corpóreo pode ser classificado segundo o gênero e a espécie, pode sofrer alterações em seu ser, sendo

incompleto e imperfeito. Em suma, o que é corpóreo não pode ser eterno.

Todavia, um argumento por definição não parece ser suficiente para a demonstração. Por conseguinte, o filósofo prepara um outro argumento partindo de premissas básicas, a saber: 1) se entre dois ou mais corpos não há um maior que outro, então estes corpos são iguais; 2) a distância que há entre os extremos de corpos iguais é igual em ato e em potência; 3) o que está limitado não é infinito; 4) Quando se adiciona um corpo a um de dois ou mais corpos iguais, aquele que teve o acréscimo se torna o maior entre os corpos que eram iguais e passa a ser maior do que era antes; 5) Quando se unem dois corpos de magnitude finita, o corpo resultante de ambos também é de magnitude finita e; 6) aquilo que é menor de cada duas coisas genericamente relacionadas é inferior àquilo que é maior, ou inferior a uma parte daquilo que é maior⁸.

Dada as premissas acima, o filósofo busca compreender se é possível existir um corpo infinito em ato. Partindo deste objetivo, o autor supõe a existência de um corpo infinito e conjectura que, deste corpo, uma parte (um outro corpo) seja retirada dele e que esta parte é finita. Inicialmente, o corpo era infinito. No entanto, após a retirada de uma parte sua, o que resta do corpo infinito será ou infinito (ele permanece infinito) ou será finito (ele passa a ser finito).

Se o que resta do corpo após a remoção de uma parte sua é de magnitude finita e se a parte removida retorna àquele corpo, então o corpo resultante de ambos é um corpo finito⁹. Todavia, o retorno da parte para aquele corpo do qual ela foi removida tem por resultado o mesmo corpo inicial, a saber, o corpo de magnitude infinita. Assim, se o resultado é o corpo de magnitude infinita, o corpo resultante seria, ao mesmo tempo, finito e infinito, o que é uma contradição. Logo, a tese de que o que resta do corpo infinito é um corpo finito é uma tese falsa.

8. A premissa 6 se apresentou como uma premissa de difícil tradução. Na edição de Ramón Guerrero, tem-se o seguinte: "De dos cosas que son homogéneas, la más pequeña es la que mide a la más grande de ellas o a una parte suya". Já na edição de Alfred L. Ivy, a premissa é traduzida da seguinte maneira: "the smaller of every two generically related things is inferior to the larger, or inferior to a portion of it". Apesar deste problema, de um modo geral, o que esta premissa quer dizer é o seguinte: o menor de duas coisas é igual a uma parte do maior. Cf., AL-KINDI, Metafísica. In: Obras filosóficas de al-Kindi. Tradução e comentários de Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986b, p. 55; AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. On first Philosophy. In: Ivy, Alfred L. Al-Kindi's Metaphysics. Trad. Introd. e coment. de Alfred L. Ivy. Albany: State University of New York Press, 1974. p. 68

9. Isso está de acordo com a premissa 5: "Quando se unem dois corpos de magnitude finita, o corpo resultante de ambos também é de magnitude finita".

Se o que resta do corpo após a remoção de uma parte sua é de magnitude infinita e a parte removida retorna àquele corpo, então o resultado será um corpo maior ou igual ao que era antes da adição. Analisando o primeiro caso, parece fazer sentido dizer que a junção da parte removida (finita) com a parte que havia restado (infinita) será maior do que somente a parte que havia restado. No entanto, isto tem por conclusão a ideia de que o infinito (resultado da junção) será maior do que o infinito (o corpo que havia restado anteriormente). Do mesmo modo, o corpo infinito da parte que havia restado será menor do que o corpo infinito resultante da junção. Isto é, o corpo infinito menor será tão infinito quanto a parte do corpo infinito maior. Parece, assim, afirmar que um infinito pode ser maior ou menor do que outro.

Além da ideia de que há um infinito maior e um infinito menor, segue-se a proposta de que há uma igualdade entre a parte do infinito maior com o infinito menor. Considerando que há esta igualdade, al-Kindī afirma que “*Dos cuerpos iguales son aquellos que, siendo semejantes, las dimensiones que hay entre sus extremos son las mismas; entonces, ambos tienen límites*” (AL-KINDI, 1986b, p. 56) – isso está de acordo com a premissa 2. Se o corpo infinito menor é igual a uma parte do maior, o corpo infinito se encontra limitado e, segundo a premissa 3, o que é limitado não é infinito. Por conseguinte, o infinito menor seria também finito e isto seria contradição.

Se o corpo infinito resultado da junção não é maior do que o corpo infinito da parte que havia restado, então um corpo teria sido adicionado a outro corpo sem aumentar a quantidade deste corpo. Neste caso, o conjunto (corpo infinito + parte removida) é igual ao corpo infinito que havia restado (isto é, o corpo infinito menos a parte removida). Contudo, o corpo infinito que havia restado é uma parte do conjunto. Por conseguinte, a parte seria igual ao todo, o que implica em uma contradição.

Desse modo, al-Kindī conclui seu argumento afirmando que a existência de um corpo infinito em ato é impossível. Desta conclusão, segue-se também que tudo aquilo que é quantitativo não pode ser infinito em ato, pois o corpo infinito era infinito em sua quantidade e, se é impossível que sua quantidade seja infinita, então é impossível que tudo aquilo que possui quantidade seja infinito.

Se todo ser que possui quantidade não a possui de forma infinita em ato e o tempo é algo quantitativo, então o tempo não pode ser infinito em ato. Tem-se, portanto, a ideia de que o tempo possui um começo e não é eterno. Todavia, esta ideia não impede a possibilidade do infinito, ou melhor, a ideia de que, apesar de não ser infinito em ato, tudo aquilo que é quantitativo pode ser infinito em potência. De acordo com al-Kindī (1986b, p. 56)

Uma vez que se pode, incessantemente, acrescentar algo ao corpo do universo por meio da imaginação, se imaginarmos algo maior do que ele e depois algo ainda maior – pois a adição é infinita como possibilidade – então é infinito em potencial, pois potência não é outra coisa além da possibilidade, isto é, que a coisa de que se diz está em potência. E tudo que está no infinito em potência, também é infinito em potência. Isso inclui tempo e movimento. E uma vez que o infinito é apenas potência, então não pode haver nada infinito em ato.

Portanto, tudo que é quantitativo não pode ter uma quantidade infinita em ato, mas somente em potência. Esta potência se revela tanto pela possibilidade de se adicionar algo – um objeto, por exemplo – a alguma outra coisa quanto pela possibilidade de simplesmente imaginar algo sendo maior do que o que ele já é.

Da tese de que tudo que é quantitativo não pode ser infinito em ato, o autor parte para uma segunda conclusão do seu argumento: a tese de que o universo, como um todo, tem um início no tempo. Para chegar a esta conclusão, é preciso articular o modo como as coisas quantitativas – a saber, o tempo, o corpo e o movimento – estão relacionadas entre si. Essa articulação é necessária, pois, apesar de todas estas coisas serem quantitativas e possuírem um início, a conclusão do primeiro argumento não nos leva à compreensão sobre se o início do tempo é simultâneo ao início do corpo e ao início do movimento. A intenção do autor, deste modo, é de solucionar o seguinte problema: o início do tempo, do movimento e do corpo são simultâneos ou ocorrem em “tempos” distintos?

Supondo que ocorram em “tempos” distintos, pode-se pensar, por exemplo, na ideia de que o corpo do universo poderia ter surgido antes do início do movimento e que, nesta condição, ele seria um corpo em repouso. Em outras palavras, ele seria um corpo não sujeito ao movimento e, assim, um corpo eterno¹⁰. Neste caso, a

1. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-1068-7515>.

condição do devir presente no corpo do universo seria uma espécie de "evento" e não estaria sempre unida ao corpo, pois o corpo existiria antes do devir.

De acordo com al-Kindī, essa opinião é falsa e conduz a duas possibilidades: se o corpo do universo estivesse originalmente em repouso e tivesse passado a estar sujeito ao movimento; 1) o corpo do universo teria sido gerado do nada ou; 2) seria eterno. Se tivesse surgido a partir do nada, ele seria convertido em ser a partir do nada sendo, pois, gerado. A geração é uma classe de movimento e, se o corpo foi gerado a partir do nada, a conclusão é que o corpo não existiria antes do movimento. No entanto, se o movimento é apenas uma "fase" do corpo do universo, estando presente somente em um determinado momento e não a todo momento, então o corpo do universo existiria antes da sua geração, o que implica que ele existiria e não existiria antes do movimento, o que é uma contradição.

Se o corpo fosse eterno, tendo um momento em repouso e outro em movimento, o corpo eterno mudaria da condição de repouso para uma condição de movimento. No entanto, segundo a própria definição daquilo que é eterno, é impossível que algo eterno esteja sujeito ao movimento e à mudança. Portanto, nestas condições, se o corpo do universo fosse eterno, ele mudaria e não mudaria, resultando numa contradição. Segundo al-Kindī (1986b, p. 58)

Portanto, é impossível que o corpo do universo seja eterno, estando em repouso em ato e depois mudando ao mover-se em ato. O movimento existe nele e, então, nunca precede o movimento. Por conseguinte, se houver movimento, haverá necessariamente um corpo e, se houver um corpo, haverá necessariamente movimento.

Conforme o argumento, segue-se que o corpo e o movimento existem de modo simultâneo: só há corpo se houver movimento e só há movimento se houver corpo. Além disso, segundo o autor, o tempo é o que numera o movimento e, devido a isso, o tempo só existe se houver movimento: se não há movimento, não há tempo. Portanto, tempo, movimento e corpo estão relacionados e somente existem conjuntamente, não podendo haver um corpo sem tempo, nem um movimento sem corpo etc.

Agora que o argumento obteve as duas conclusões necessárias, a saber: 1) a tese de que o que é quantitativo não pode ser infinito em ato e; 2) o tempo, o movimento e o corpo são simultâneos, pode-se afirmar que o tempo, o movimento e o corpo possuem um início e este início é simultâneo. Assim, quando há corpo, há tempo e movimento; quando há tempo, há corpo e movimento e; quando há movimento, há tempo e corpo.

4.2 Da Unidade Criadora

A fim de concordar a sua metafísica à doutrina islâmica, al-Kindī defende a tese de que há uma Unidade Absoluta, criadora e que não está, em nenhum de seus aspectos, associada à multiplicidade. Conforme será exposto, esta Unidade Absoluta não pode ser plenamente descrita, pois toda tentativa de definição dela tem por consequência a atribuição da multiplicidade à sua natureza. Um dos exemplos da defesa desta Unidade Criadora se encontra na epístola Sobre o Agente Primeiro, cujo objetivo do autor é defender a tese de que o verdadeiro ato criador e primeiro é o ato da criação do ser a partir do não-ser. De acordo com al-Kindī (1986d, p. 100),

[...] o ato verdadeiro e primeiro é o fazer com que os seres sejam do não-ser. Este ato, é evidente, é próprio e exclusivo de Deus Altíssimo, que é o cume de toda causa, pois o fazer ser aos seres a partir do não-ser não é próprio de outro que não Ele. Este ato é singularizado pelo nome de "criação". [...] o agente verdadeiro que não é paciente de forma alguma é o Criador, agente do todo. Por outro lado, tudo o que está abaixo dele, me refiro a suas criaturas, são chamados de agentes em um sentido metafórico, não verdadeiramente. Ou seja, todos eles são, na realidade, pacientes, o primeiro em relação ao Altíssimo Criador, uns em relação aos outros. A primeira sofre a ação e de sua afecção sofre a ação outra, e a outra, por sua vez, sofre a ação da afecção daquela, e assim sucessivamente até chegar ao último paciente.

O Agente Primeiro, sendo aquele que verdadeiramente cria, não sofre influência de seu efeito na sua criação, ou seja, ele atua sem sofrer qualquer forma de alteração¹¹. Por outro lado, toda coisa criada sofre influência daquilo que é a sua causa. Por conseguinte, as coisas criadas, apesar de também atuarem e exercerem influência sobre as outras coisas, são agentes metafóricos, pois a sua forma de atuação não é livre de influências e causas

11. O Agente Primeiro, entendido aqui como Deus, é o verdadeiro criador e atuante. Em consonância com o que descreve al-Kindī, tem-se, por exemplo, a seguinte passagem: "Apesar de Deus vos ter criado, bem como o que elaborais" (CORÃO, 37:96)

externas a si, isto é, apesar de criar, também é passível de ser influenciado e sofrer alterações.

Para o filósofo, os agentes metafóricos se dividem em duas classes de ato: 1) quando o efeito do ato desaparece e; 2) quando o efeito permanece mesmo após a finalização da ação. No primeiro caso, tem-se, por exemplo, o ato de caminhar: o indivíduo, ao encerrar a ação de caminhar, não resta nenhum efeito, ou seja, a ação de caminhar se encerra no momento em que se encerra o caminhar e não há continuidade. Por outro lado, na segunda classe de ato, ocorre uma persistência do efeito. Neste último, pensa-se, por exemplo, na ação de construir uma casa ou algum objeto: neste caso, o efeito não se encerra após o encerramento da ação, pois a casa permanece existindo mesmo após o indivíduo terminar de construí-la.

No entanto, todas as ações que se sucedem na realidade sensível são, para o autor, ações metafóricas, porque não são ações puras, mas ações envolvidas com alguma forma de causalidade e influência exterior e anterior. Assim, segundo al-Kindī (1986d, p. 100)

O Criador Altíssimo é realmente a causa primeira de todos os pacientes com ou sem mediação, porque ele é um agente, não paciente, embora seja a causa próxima do primeiro paciente e causa mediada das coisas produzidas que existem depois do paciente primeiro.

Portanto, o Agente Primeiro é somente Deus e a sua atuação é uma atuação pura, desprovida de qualquer forma de influência externa. Todavia, resta ainda uma outra questão a ser solucionada, a saber: se esta realidade divina e primeira existe e, se existe, qual seria a sua natureza.

5.3 Da prova da existência da Unidade Criadora

Para provar a existência necessária da realidade divina, al-Kindī afirma que a realidade sensível, como um todo, é uma realidade sujeita a dois aspectos: unidade e multiplicidade. Um ser humano, por exemplo, pode ser descrito como apenas uma unidade. No entanto, não é somente unidade, visto que possui partes, como o corpo, a alma, possui acidentes, realiza ações, sofre ações, está sujeito ao tempo etc. Para exemplificar melhor a

coexistência da unidade com a multiplicidade na realidade sensível, Adamson (2007, p. 48) destaca que

[...] in every case, when we speak of something's being "one" it turns out that this oneness is qualified by some sort of multiplicity. For example, though we would be right to insist that animal is one genus, we must also admit that this single genus can be divided into multiple species. Differences, accidents, and species are similarly all applicable to multiple individuals.

Ou seja, toda forma de unidade presente na realidade sensível está sujeita a alguma forma de predicação e, em virtude disso, toda forma de unidade na sensibilidade não é puramente unidade. Por predicação, al-Kindī compreende os seguintes termos: gênero, espécie, diferença específica, indivíduo, acidente próprio e acidente comum¹².

Dado que há uma unidade que coexiste com a multiplicidade, deve haver uma razão para esse aspecto da realidade sensível. Em outros termos, deve haver uma causalidade para a coexistência da unidade com a multiplicidade. A relação de ambas não poderia ocorrer por simples accidentalidade, pois a multiplicidade, para existir, depende necessariamente da unidade, visto que aquilo que é múltiplo, para ser múltiplo, deve possuir alguma forma de unidade¹³. Como afirma al-Kindī (1986b, p. 72) "A multiplicidade só é multiplicidade de unidades, quer dizer, reunião de várias unidades."

Por conseguinte, a causalidade da unidade com a multiplicidade pode ocorrer de duas formas: ou ela causa a si mesma ou esta causa provém de algo distinto. No primeiro caso, tem-se uma regressão ao infinito, pois, se a relação da unidade com a multiplicidade fosse causada por ela mesma, ela teria uma parte anterior a si que causaria a parte posterior. Todavia, a parte anterior também teria de possuir uma causa que seria anterior a ela mesma, e isso segue-se até o infinito, tendo em vista que não haveria um princípio primeiro que causasse aquela unidade que coexiste com a multiplicidade. Além disso, já foi demonstrado anteriormente que, para al-Kindī, não é possível que alguma coisa quantitativa, como o corpo do universo, exista enquanto infinito em ato. Logo, seria impossível admitir que exista uma causalidade infinita em ato.

12. Com relação aos termos, ou predicções, al-Kindī utiliza a mesma nomenclatura dada por Porfírio na Isagoge. Cf., PORFÍRIO. Isagoge. Introdução, tradução e comentários: Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002

13. Para uma explicação mais aprofundada sobre o tema, cf. LOBO, M. H. S.; GALILÉIA, F. O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA METAFÍSICA DE AL-KINDI. Revista Occursus, v. 6, p. 89-105, 2021.; ADAMSON, Peter. AL-KINDI. New York: Oxford University Press, 2007, p. 50

Por esta razão, segundo al-Kindī, a causalidade da realidade sensível não se encontra nela mesma, mas em alguma coisa distinta que não é sensível e que é, por fim, unidade pura. Esta unidade pura é a verdadeira causa da unidade e de sua criação. Para diferenciar a unidade pura da unidade metafórica associada com a multiplicidade, al-Kindī afirma que a unidade pura é uma unidade sem predicação, pois toda forma de predicação é uma forma de multiplicidade. Se a Unidade Pura possuísse predicados, ela não seria somente ela mesma, mas também seria alguma outra coisa que não unidade e, portanto, seria unidade e multiplicidade, o que implica numa contradição. Deste modo, para al-Kindī (1986b, p. 85),

O verdadeiro uno, portanto, não possui matéria, nem forma, quantidade, qualidade, relação, nem é qualificado por nenhum dos outros inteligíveis, nem possui gênero, nem diferença específica, indivíduo, propriedade, acidente comum, nem é móvel, nem é qualificado por nada do que se nega que seja um em verdade. Consequentemente, é só unidade pura, isto é, não tem nada distinto da unidade. Todo um distinto dele é multiplicidade. Portanto, quando a unidade é um acidente em todas as coisas, é diferente do um verdadeiro, como expusemos. O um verdadeiro é um por si mesmo; nunca é múltiplo sob nenhum aspecto, nem é divisível de forma alguma nem por si mesmo, nem por outro distinto; não é tempo, nem lugar, sujeito, predicado, todo, parte, substância, acidente, nem qualquer tipo de divisão ou multiplicidade jamais.

Ao determinar que a Unidade Absoluta não pode possuir nenhuma forma de predicação, al-Kindī determina a unidade criadora como uma unidade que não está sujeita a nenhuma forma de descrição plena, isto é, não há nada comparável com a natureza do criador, pois toda forma de comparação demanda o uso de predicados e, se ele está além dos predicados, ele está além de toda comparação. Ademais, por não estar sujeito a nenhum gênero, a Unidade Criadora não compartilha nenhum tipo de semelhança com as coisas criadas. De acordo com Adamson (2007, p. 53),

For this reason, al-Kindī's treatment of how we speak of God—what one might call "theological discourse"—is usually thought of as being thoroughly negative. If this is right then in the end all al-Kindī has to say about God is that we can say nothing: He is utterly ineffable, inaccessible to language or thought.

A partir disso, é possível afirmar que a compreensão teológica de al-Kindī com relação à natureza divina parte da tese de uma teologia negativa. Em outras palavras, se

toda forma de descrição é uma forma de atribuição de multiplicidade a uma coisa, Deus não poderia ser passível de descrição. Sendo, portanto, indescritível, a compreensão da natureza divina só ocorreria por uma via negativa, ou seja, uma via da negação de predicados a fim de, partindo da negatividade, afirmar a pura Unidade divina.

Ao determinar a Unidade Absoluta e Divina como uma pura unidade, incapaz de ser descrita sob algum critério da multiplicidade, al-Kindī estaria estabelecendo mais uma concordância entre as crenças islâmicas e a ciência metafísica e filosófica, pois, conforme foi descrito na seção 2, a compreensão humana acerca de Deus é sempre limitada, visto que Ele transcende toda forma de tentativa de expressão de sua natureza. Em suma, Deus, em toda a sua grandeza, não adentra o universo linguístico e, por conseguinte, toda forma de predicação não consegue apreender completamente a sua natureza. Partindo deste ponto, torna-se claro que, ao afirmar a pura Unidade, afirma-se também, necessariamente, a incapacidade de uma plena definição linguística da sua natureza.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o que foi exposto acima, pode-se chegar à conclusão de que a filosofia de al-Kindī procurou, de forma intencional, defender teses metafísicas que se encontram em acordo com as crenças da religião islâmica. Como o próprio filósofo admite na epístola Sobre os livros de Aristóteles, a verdade filosófica e a verdade religiosa são uma mesma verdade, distinguindo apenas na forma como essa verdade é encontrada.

Nesse sentido, não poderia haver, segundo al-Kindī, um verdadeiro conflito entre Filosofia e Religião, visto que a filosofia, na sua perspectiva, significava mais um meio de fortalecer as crenças islâmicas pela via apodictica. Admitindo este ponto, a filosofia poderia assumir, por exemplo, o papel de fornecer explicações a passagens obscuras do Corão.

6. REFERÊNCIAS

ADAMSON, Peter. **Al-Kindi**. New York: Oxford University Press, 2007.

ALCORÃO. Trad. Samir el Hayek. 14ª ed. São Paulo: MarsaM, 2009.

AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. Sobre los libros de Aristoteles y lo que se precisa saber para alcanzar la Filosofia. In: **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986a.

AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. Metafísica. In: **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986b.

AL-KINDI. Sobre las Definiciones y Descripciones de las Cosas. In: **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986c.

AL-KINDI. Sobre el Agente Primero In: **Obras Filosóficas de al-Kindi**. Trad., introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero y Emilio Tornero Poveda. Madrid: Coloquio, 1986d.

AL-KINDI, Ya'qub ibn Ishaq. On first Philosophy. In: Ivy, Alfred L. **Al-Kindi's Metaphysics**. Trad. Introd. e coment. de Alfred L. Ivy. Albany: State University of New York Press, 1974.

LOBO, M. H. S.; GALILÉIA, F. O CONCEITO DE UNIDADE NA OBRA METAFÍSICA DE AL-KINDI. **Revista Occursus**, v. 6, p. 89-105, 2021

PEREIRA, Rosalie Helena de S. Bayt al-Ḥikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico. Disponível em: https://www.academia.edu/3342900/Bayt_al_Hikma_e_a_Transmiss%C3%A3o_da_Filosofia_Grega_para_o_Mundo_Isl%C3%A2mico. Acesso em: março de 2022.

SOUZA, C. F. B. DE. A singularidade da experiência religiosa islâmica: contexto histórico, revelação e concepção de Deus. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 13, n. 38, p. 803-828, 3jul. 2015.

STALEY, K. Al-Kindi on Creation: Aristotle's Challenge to Islam. **Journal of the History of Ideas**, Vol. 50, No. 3 (Jul. - Sep., 1989), pp. 355-370