

## A LEITURA FARABIANA DOS ESCRITOS LÓGICOS ARISTOTÉLICOS

Francisca Galiléia Pereira da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Assim como ocorreu entre os herdeiros da escola de Alexandria, o pensamento filosófico de Abū Nāṣr al-Fārābī (870-950) é marcado por uma forte influência das teses aristotélicas. Entretanto, não se trata, somente, de uma leitura puramente aristotélica, mas de um aristotelismo neoplatonizado, algo que conduz ao questionamento de quão profundo foi o conhecimento que al-Fārābī tinha do Primeiro Mestre. Neste sentido, o presente artigo se destina a desenvolver um estudo sobre a leitura farabiana dos escritos lógicos aristotélicos, de como se deu o contato, a leitura e qual papel a lógica aristotélica ocupa no interior do pensamento filosófico farabiano. Salienta-se, em primeiro lugar, quais textos aristotélicos que versam sobre a lógica foram os que mais serviram como ferramenta de fundamentação das escrituras sagradas, cristãs ou muçulmanas, no oriente arabizado. E, em segundo lugar, que o Segundo Mestre (assim chamado em referência a Aristóteles) foi considerado como a grande referência nos estudos da lógica aristotélica entre os árabes. Para tanto, serão elencados os escritos lógicos do Estagirita que são referenciados nos textos de al-Fārābī – em especial nos que pautam a lógica de Aristóteles.

**Palavras-chaves:** Al-Fārābī; Aristóteles; Lógica; Neoplatonismo; Filosofia Árabe.

**Abstract:** As it happened among the heirs of the school of Alexandria, the philosophical thought of Abū Nāṣr al-Fārābī (870-950) has a strong influence of Aristotelian theses. However, it is not a purely Aristotelian reading, but a Neoplatonized Aristotelianism, which leads to the questioning of how deep was al-Fārābī's knowledge of the First Master. So, this paper aims to develop a study on the Farabian reading of Aristotelian logical writings, how contact was made and which role Aristotelian logic occupies within Farabian philosophical thought. It should be noted, firstly, that Aristotelian texts about logic served as a tool to the fundamentation of the sacred scriptures, Christian or Muslim, in the Arabized East. And, secondly, that the Second Master (so named in reference to Aristotle) was regarded as the great reference in the studies of Aristotelian logic among the Arabs. Therefore, the Aristotle's logical writings which are referenced in the texts of al-Fārābī will be listed.

**Keywords:** Al-Fārābī; Aristotle; Logic; Neoplatonism; Arabic Philosophy.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia, professora Adjunta da Universidade Federal do Ceará – UFC/ Fortaleza – Ceará, Brasil. Email: [chicagalileia@gmail.com](mailto:chicagalileia@gmail.com).  
Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4717509J8>

## 1. Introdução

Assim como ocorreu entre os herdeiros da escola de Alexandria, o pensamento filosófico de Abū Nāṣr al-Fārābī (875-950) é marcado por uma forte influência das teses aristotélicas. Entretanto, não se trata, somente, de uma leitura puramente aristotélica, mas de um aristotelismo neoplatonizado, quer dizer, lido e interpretado a partir de um viés neoplatônico. Estes traços neoplatônicos que a leitura de Aristóteles apresenta nos textos farabianos conduz ao questionamento de quão profundo foi o conhecimento que al-Fārābī tinha do Primeiro Mestre. Neste sentido, o presente artigo se destina a desenvolver um estudo sobre a leitura farabiana dos escritos lógicos aristotélicos ressaltando, já de início, que esse aristotelismo neoplatonizado não é originário do filósofo árabe e sim algo característico da escola de Alexandria.

A presença de Aristóteles no mundo árabe esteve diretamente vinculada à tradição presente nas escolas de Alexandria e Atenas. Ou seja, o Estagirita que foi recepcionado no contexto do Islã tinha suas teses envoltas de uma constante tentativa de conciliação com o pensamento platônico, uma vez que, nestas escolas, acreditava-se que a distinção entre os dois mais importantes filósofos gregos era somente aparente. Assim, o Aristóteles que se conheceu, o Mestre que foi apresentado aos árabes já estava marcado pelas influências das escolas neoplatônicas, como bem ilustra D’Ancona: “The Aristotelian commentaries that have come down to us follow the post-Plotinian tradition of reading Aristotle's logic and cosmology as fitting perfectly with Plato's metaphysical doctrine” (D’ANCONA, 2005, p. 17).

Há, pois, uma “neoplatonização” de Aristóteles, uma intenção constante de harmonizar os dois grandes pensadores gregos; algo que está relacionado com a tentativa de unir a Filosofia com a Religião, uma vez que se compreendia Platão como o divino e Aristóteles como o sábio. Sabedoria e religião caminhariam, de acordo com esta proposta, juntas e em busca de um mesmo fim. Configurando-se como o foco principal da influência da tradição grega tardia sobre o pensamento árabe, a harmonização entre Filosofia e Religião se apresentava como uma grande contribuição para a solução de distintas questões problemáticas do Islam. Isto é, uma vez resolvidos os problemas da eternidade do mundo ou da unidade divina (para citar alguns exemplos) de acordo com os cânones aristotélicos, significava que a doutrina da religião islâmica poderia ser atestada a partir da verdade filosófica<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> De Boni, observando esta característica tão presente na filosofia árabe, conclui que “a Filosofia árabe constitui-se de uma mescla de Teologia corânica, de aristotelismo e de neoplatonismo, sendo que boa parte dos

Mesmo dando continuidade à tentativa de conciliação das filosofias de Platão e Aristóteles e destinando grande admiração ao centro cultural que Alexandria representava no período, al-Fārābī não segue a proposta alexandrina de interpretação dos clássicos da filosofia grega. Isto é, de que a leitura de Aristóteles se configurava como propedêutica para o entendimento de Platão<sup>3</sup>. O Segundo Mestre não só não compreendia o estudo dos textos aristotélicos como introdutórios para a leitura dos textos platônicos como defendia a filosofia platônica como base para o verdadeiro entendimento da filosofia de Aristóteles (MAHDI, 2003, pp.235-237). Na obra *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*, o filósofo deixa evidente a relevância da filosofia platônica como fundamento para o pensamento aristotélico ao explicar que o método silogístico utilizado pelo Estagirita é herdeiro do método analítico originado por Platão:

Se Platão não tivesse seguido esse método, tampouco o sábio Aristóteles tivesse, após dele, empreendido o mesmo caminho (...) Aristóteles foi muito cuidadoso em aplicar seus esforços e usar seu trabalho no desenvolvimento do método silogístico, e com clareza e precisão estabeleceu como lei o uso de silogismo e demonstração apodíctica com respeito a qualquer tese que a análise exigisse. (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 29)

Seguindo nessa perspectiva, ao desenvolver uma análise do pensamento de Platão, al-Fārābī realiza uma espécie de revisão histórica do pensamento clássico<sup>4</sup>, tornando notória a pretensão de proporcionar elementos introdutórios para a compreensão do pensamento aristotélico<sup>5</sup>. De modo diferente, ao discorrer acerca de Aristóteles, o filósofo árabe produz uma profunda interpretação dos textos aristotélicos, desenvolvendo um exame cuidadoso quanto à metodologia utilizada pelo Estagirita, discutindo, com grande precisão, acerca da forma com que Aristóteles expõe suas ideias em seus livros científicos e ponderando sobre o

---

filósofos pensava mesmo que era possível conciliar Aristóteles a Platão” (DE BONI, L. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010. p. 39). Para mais informações sobre o tema, sugere-se as leituras de FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Trad. Marwan Nars. Paris: Cerf, 1989; Ramón Guerrero, Rafael. *Filosofía árabe y judía*. Madrid: Síntesis, 2004; Badawi, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde árabe*. Paris: VRIN, 1968.

<sup>3</sup> Sobre isto, afirma Vallat: “les Alexandrins faisaient de la lectura des œuvres d’Aristote la nécessaire introduction à l’étude des dialogues de Platon. Il convenait selon eux de partir de l’Organon et de son introduction, l’Isagoge, pour finir avec le Parménide où ils voulaient voir, à la suite de Syrianus et Proclus, le traité par excellence de la théologie platonicienne, c’est-à-dire de la vraie théologie ” (Vallat, Philippe. *Fārābī et l’École d’Alexandrie: Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004, p. 43)

<sup>4</sup> Entretanto, isto não é válido no que respeita à política, tendo em vista que, pelo desconhecimento da *Política* de Aristóteles, foi a *República* de Platão que deu suporte filosófico ao pensamento político farabiano. Como afirma Peters: “(...) the Aristotelian correspondence in Arabic had no visible effect on the political theories of Fārābī, they ended instead, frequently ground exceedingly fine, in the somewhat shapeless pages of the Arabic gnomologies, like most of al-Mubashshir ibn al-Fatik and Hunayn ibn Ishaq”( PETERS, E.F. *The origins of Islamic Platonism: the school tradition*. New York: New York University Press, 1979. p. 29).

<sup>5</sup> Sobre o assunto, cf. SILVA, Francisca G. P. da. As raízes platônicas do pensamento filosófico de Abu Nasr Al-Fārābī. In: Pich, R; Correia, A (Orgs.). *Filosofia Medieval*. São Paulo: ANPOF, 2017, pp: 62-71.

objeto, a sistematização e as conclusões a que chegou o Mestre grego. Porém, isto não anula o fato de que al-Fārābī não tenha tido conhecimento de todo o *corpus aristotelicum*<sup>6</sup>.

Além disso, deve-se destacar que, como aponta Vallat, é questionável o fato de que al-Fārābī tenha aprendido a língua grega, tendo em vista que, como é observado na análise de M. Grignaschi, todos os comentários realizados por ele foram feitos após a tradução dos textos filosóficos gregos para o árabe. Por isto, “il ne se reporte jamais au grec pour s’assurer de l’exactitude de son texte” (VALLAT, 2004, p.13). Com esta constatação, a ideia de que al-Fārābī seria herdeiro direto da Escola de Alexandrina se esvai, de certa forma. Em realidade, ele se configuraria como o primeiro filósofo árabe a utilizar os cursos alexandrinos sobre Aristóteles.

De todo modo, ainda que não tenha tido acesso à totalidade dos escritos de Aristóteles ou mesmo realizado uma leitura direta do grego, al-Fārābī demonstra ter certa intimidade com os escritos aristotélicos. Realiza, portanto, afirmações como: “se suas cartas [de Aristóteles] forem bem consideradas, se verá nelas uma maneira bem desenvolvida e disposta de falar com descrições e ordenações bem diferentes daquelas daqueles livros” (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p.34), pois, “Próprio é o método dos sábios e filósofos distinguir idéias e juízos em diferentes ciências” (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 35); e aponta deficiências nos escritos do grande mestre grego, apresentando uma leitura aprofundada tanto das edições dos textos quanto de comentários que já haviam sido feitos. Um exemplo do que acaba de ser afirmado se encontra no texto da *Concórdia*, no qual al-Fārābī expõe certas carências nos argumentos aristotélicos:

(...) em seus raciocínios [de Aristóteles] se encontram omissões de uma das premissas necessárias a respeito de muitos silogismos pertencentes à *Metafísica*, *Física* e *Ética*, coisas que costumam aduzir os comentadores para declarar tais passagens. Acrescenta-se, por fim, a omissão de muitas autoridades, ou a omissão de uma conclusão por parte delas, limitando-se tão só a essa (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 33).

Pretende-se, a partir desta breve introdução, desenvolver o estudo de como se deu o contato, a leitura e qual papel a lógica aristotélica ocupa no interior do pensamento filosófico farabiano. Para tanto, serão elencados os escritos lógicos aristotélicos que se encontram referenciados nos textos de al-Fārābī. Salienta-se, em primeiro lugar, que textos aristotélicos que versam sobre a lógica foram os que mais serviram como ferramenta de fundamentação das escrituras sagradas, cristãs ou muçulmanas, no oriente arabizado. E, em segundo lugar,

---

<sup>6</sup> Como acaba de ser citado (nota 06), a *Política* aristotélica não foi conhecida entre os filósofos da *Falsafa* – o que inclui al-Fārābī.

que o Segundo Mestre (assim chamado em referência a Aristóteles – Primeiro Mestre) foi considerado como a grande referência nos estudos da lógica aristotélica entre os árabes.

## 2. Dos escritos aristotélicos que versam sobre a Lógica

Iniciando pela *Retórica*, observa-se que, durante o período que remonta à tradição neoplatônica, esta obra foi compreendida como o sétimo livro dos textos aristotélicos que versam sobre os cânones da lógica. O texto aristotélico correspondia, conforme a leitura de al-Kindi, a uma das artes vinculadas à teoria da argumentação e, por esta razão, era visto como próprio do campo da lógica. Em um de seus textos, al-Kindi afirma que, no conteúdo da *Retórica*, Aristóteles pretendia “(...) tratar das três classes de persuasão: a persuasão no governo, a persuasão na assembléia e a persuasão no elogio e na crítica” (AL-KINDI, 1986, p.36). Sendo assim, a *Retórica* aristotélica foi, durante um longo período, referenciada como parte dos livros do *Organon*, de maneira que os pensadores árabes a estudaram como um dos conteúdos aristotélicos por meio do qual era possível a obtenção da verdade. Não por menos este texto foi traduzido para o árabe, no mínimo, três vezes durante o medievo.

No que respeita ao contato de al-Fārābī com esse texto aristotélico, verifica-se que o Segundo Mestre também localiza a *Retórica* entre os textos cujo conteúdo concerne à lógica. Na parte do *Catálogo das Ciências* destinada a analisar a utilidade da Lógica, o filósofo define o livro da *Retórica* como aquele que

(...) contém os cânones, mediante os quais se examina e aquilata o valor das elocuições retóricas, das várias espécies do discurso oratório, das maneiras de falar empregadas pelos literatos e oradores, a fim de averiguar se se adéquam ou não ao método próprio da retórica (...) dando a conhecer a maneira engenhosa de compor, em cada matéria, as elocuições desta arte e os recursos pelos quais deve resultar o mais excelente e perfeito possível, e suas operações os mais eficazes e eloquentes que seja possível. (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p.34)

Pela importância conferida ao conteúdo do texto aristotélico, verifica-se a existência de dois comentários farabianos sobre a *Retórica*: o *Kitāb al-hatāba* e a *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabii* (este só existente em versão latina)<sup>7</sup>. O primeiro versa, especificamente, sobre o capítulo segundo do livro II do texto aristotélico, de maneira que discute acerca da persuasão, suas causas e o silogismo retórico bem como determina a

---

<sup>7</sup> Tais textos se encontram na edição de Langhade e Grignaschi: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitāb al-hatāba. II Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glossa Alfarabii*, ed. J. Langhade y M. Grignaschi. Beirut: Dar el-Machreq, 1971. Um estudo sobre o conteúdo do primeiro pode ser encontrado em: RAMÓN GUERRERO, Rafael. Ética y Retórica en el Comentario de Al-Fārābī a la Retórica de Aristóteles. In: COSTA M. R., e DE BONI, L. A. (eds.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp.137-158.

essência da retórica. Ou seja, como indica Ramón Guerrero, al-Fārābī realiza tão somente “uma descrição lógica da retórica”.(RAMÓN GUERRERO, 2004, p. 156). O segundo comentário se destina a examinar os diferentes procedimentos oratórios, de maneira que os dois textos terminam por constituir um estudo sobre os princípios últimos da retórica e o que lhe é de mais essencial<sup>8</sup>.

No que respeita à *Poética*, al-Fārābī a compreende como um texto cujo conteúdo corresponde a uma arte importante para a elaboração de um discurso religioso. Nela, ressalta o Segundo Mestre, o Estagirita argumenta acerca da arte da poesia, de modo que suas elocuições são examinadas como parte da lógica. De acordo com o filósofo árabe, busca-se, na *Poética*, verificar os recursos da poesia, os elementos que contribuem para a sua beleza, ênfase ou algo que possa chamar a atenção do ouvinte com a finalidade de produzir, nele, o maior efeito possível. Destaca-se, com a inserção da *Poética* no campo da lógica, o grande interesse de al-Fārābī em introduzir as artes relacionadas à argumentação (incluindo, como se pôde notar, a retórica) no conjunto que constitui toda a lógica.

Famoso por seus trabalhos na ciência da lógica, a inserção da retórica e da poética entre os estudos lógicos poderia, em uma leitura descuidada, significar uma pouca compreensão dos textos de Aristóteles pelo filósofo árabe. Entretanto, por meio de um estudo mais atento dos escritos farabianos, tem-se que isto se trata, na verdade, de uma relação proposital cuja pretensão se consolidará nas teses políticas do Segundo Mestre<sup>9</sup>. Ademais, defende o filósofo:

O nome de “lógica” procede do termo “logos” que indica, segundo os antigos, três coisas. Em primeiro lugar, a faculdade pela qual o homem entende as ideias, são adquiridas as ciências e as artes e são discernidas as ações boas das más. Em segundo lugar, as ideias que são produzidas pela reflexão do homem em si mesmo se chama logos interno. O terceiro lugar, a expressão por meio da linguagem daquilo que está no pensamento se chama logos externo. Uma vez que esta arte proporciona, à faculdade racional, regras para o logos interno, que são as ideias, e regras comuns a todas as línguas para o logos externo, que são as palavras, e por meio dela a faculdade racional se dirige em ambos os assuntos ao mesmo tempo até o que é correto, preservando-a, também, em ambos os casos, chama-se, então, “lógica”. (AL-FĀRĀBĪ, 1987, p.448)

---

<sup>8</sup> Sobre o assunto, vale a leitura de: AOUD, Maroun. Les Fondements de la *Rhétorique* d’Aristote reconsiderés par Fārābī, ou le concept de point de vue immédiat et commun. In: *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol 2. (1992), pp. 133 – 180.

<sup>9</sup> As teses farabianas centrais no que respeita à política podem ser vistas em: AL-FARABI, Abū Nasr. *Obras Filosófico-Políticas*. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

Dando, então, continuidade, parte-se para a análise da *Sofística*. Na obra aristotélica, o filósofo árabe identifica que são enumerados os meios pelos quais é possível reconhecer as elocuições sofísticas e identificar o falsário e o farsante. O texto contribuiria, desta forma, para que o indivíduo não fosse vítima de um sofisma ao buscar o conhecimento de algo, ou mesmo não conduza os demais ao engano, resguardando-se no que há de verdadeiro. Estando situada entre os textos que compõe a arte da lógica, a sofística tem, para o filósofo, a função de “extraviar a compreensão do caminho da verdade, enganá-lo e deixá-lo perplexo”(AL-FĀRĀBĪ, 1953, p.33). Corresponde, por esta via, a uma reunião de métodos cujo usuário pode se servir para alterar e falsificar a verdade, tornando-se, assim, uma “sabedoria falsificada” (Idem).

Não menos interessante é a defesa que o Segundo Mestre faz, no *Catálogo das ciências* (p.31) e no *Comentário do livro de Aristóteles conhecido como Peri Hermenéias* (p.1), de que no *Peri Hermenéias* são apresentados os cânones das elocuições simples com somente duas ideias isoladas; ao passo que, na *Epístola de introdução à arte da lógica*, afirma que o texto contém as ideias e as expressões compostas, com as quais se formam as premissas que constituem um silogismo (Al-Fārābī, *Epístola de introd.*, p.450). Isto, como se pode notar, consistiria em definições contrárias acerca do conteúdo do texto aristotélico. No entanto, esta imprecisão talvez se deva ao fato de que o *Peri Hermenéias* ocupasse um lugar secundário nos estudos farabianos. Pois, como explica Zimmerman na introdução da sua tradução do *Comentário* de al-Fārābī: “Al-Farabi too treated it as little more than a preliminary to the *Prior Analytics*. His best effort is likely to have gone into his treatment of the book he saw at the heart of the whole of logic: the *Posterior Analytics*” (ZIMMERMAN, 1987b, p. IX).

No que respeita aos *Primeiros Analíticos*, encontra-se, no *Catálogo das ciências*, a menção ao texto na parte em que discorre acerca da lógica. O filósofo árabe explica que neste escrito aristotélico estão localizados os cânones “mediante os quais se aquilata o valor das espécies de demonstração comum às cinco artes demonstrativas” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 32.). Corresponderia, então, a uma das oito partes da lógica, sendo seguido pela parte cujo conteúdo se refere ao livro dos *Analíticos posteriores*. Destaca-se, neste momento, o modo como se deu o contato farabiano com este texto aristotélico. Para tanto, vale fazer uso de um relato biográfico no qual é exposta uma viagem feita por al-Fārābī a Harran<sup>10</sup> no propósito de

---

<sup>10</sup> Sobre a presença e desenvolvimento dos estudos da Filosofia e Ciência gregas em Harran, recomenda-se a leitura do texto: PEREIRA, R. H. Do Ocidente para o Oriente: Harrān, último reduto pagão e

finalizar os estudos da filosofia aristotélica. Tendo iniciado o curso em Bagdá (em meados do século IX), a ida a Harran demonstra o anseio por aprofundar no conhecimento da lógica de Aristóteles e, especificamente, no estudo dos *Primeiros Analíticos*. Aqui o texto de Vallat que resume a viagem feita pelo Segundo Mestre sob a perspectiva de diferentes biógrafos:

(i)selon Ibn Abī Uṣaybi'a, ce n'est pas avec Mattā, à Bagdad, mais avec Ibn Ḥaylān que Fārābī a achevé l'étude des Premiers analytiques et son cursus aristotélicien ; (ii) selon Ibn Ḥallikān, c'est à Ḥarrān que Fārābī rejoignit Ibn Ḥaylān pour finir l'étude des Premiers analytiques, (iii) selon Ḥaṭṭābī, c'est dans une région appelée Yūnān, où il aurait séjourné huit ans, que Fārābī, après avoir suivi une série de cours (qaar'a) sur les Premiers analitiques, acheva le cursus scientifique (atamma 'l-'ilm) est s'instruisit de la totalité des livres de sagesse ('alima tamān kutūb al-hihma)'. Ici, il nous semble que la chronologie de Ḥaṭṭābī n'est pas fiable et que'il faut plutôt suivre les deux autres biographes : c'est bien pour parfaire la compréhension des Premiers analytiques ou achever son cursus aristotélicien que Fārābī rejoignit Ibn Ḥaylān. – (iv) Selon Ibn Ḥallikān, enfin, c'est après son séjour à Ḥarrān que Fārābī, 'de retour à Bagdad étudia les sciences philosophiques et recueillit l'ensemble des livres d'Aristote. (VALLAT, 2004, p.18)

Em relação ao texto dos *Analíticos posteriores*, este é apresentado como um escrito que “contem as regras particulares pelas quais se rege a arte da filosofia em particular” (AL-FĀRĀBĪ, 1987, p.451). Na *Concórdia*, a referência ao texto aristotélico se dá no momento em que o autor realiza uma distinção entre contingência e necessidade das conclusões dos silogismos compostos. Desenvolvendo seu argumento de concordância entre os dois grandes filósofos gregos, al-Fārābī faz menção a pensadores como Amônio e Temístio, acusando-os de não ter compreendido bem o significado da expressão *dictum de omni* no âmbito da lógica (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 37-38). Com isto, acusa al-Fārābī, seus oponentes buscavam demonstrar, também na *Lógica* e na *Física*, como os dois mestres gregos se distinguiam, pois entendiam que, para Aristóteles, em um silogismo cuja premissa maior é necessária, a conclusão vai ser, de igual maneira, necessária. Nesta parte do texto, e contrapondo a tal argumento, o filósofo árabe defende que não existe nenhuma atribuição de necessidade ou contingência das conclusões nos silogismos em Aristóteles. (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 35).

Mais adiante, no mesmo texto, o Segundo Mestre discorre sobre algumas incompreensões presentes nos *Analíticos*. Para tanto, ele realiza um levantamento das distintas interpretações sobre os métodos utilizados por Aristóteles no que respeita à aquisição do conhecimento e à definição das coisas existentes. Ressalta que, no processo de definição,

---

centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: De BONI, L. A.; PICH, R. H.. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.



Aristóteles parte das características mais gerais até as mais essenciais e próprias dos seres. Porém, de acordo com al-Fārābī, “só em algumas passagens [Aristóteles] diz isto com clareza” (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 36) de modo que, se for analisado com mais afinco, notar-se-ia “(...) que o que Aristóteles pretendeu com este silogismo é algo que, realmente, corresponde a sua pretensão; mas em Platão não há uma só palavra em que declare algo que venha a se opor às palavras de Aristóteles” (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 39), argumenta.

Deixando evidente seu contato com o texto dos *Analíticos*, al-Fārābī afirma que Aristóteles, nesta obra, não exclui o uso da analítica, ainda que não a compreenda como um método especial senão como mais uma forma de adquirir o conhecimento. Desta maneira, o que é apresentado nos *Analíticos posteriores* é o modo com o qual “se aquilata o valor das elocuições apodíticas e aqueles pelos quais se ordena a sistematização dos problemas da filosofia para que suas análises tenham o êxito mais perfeito, mais excelente e mais completo” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 33). Em seguida, o Segundo Mestre destaca que o mestre do Liceu afirma ser, alguns de tais métodos, utilizados para a aquisição do conhecimento verdadeiro, daqueles compreendidos aos moldes platônicos, pela via do método dedutivo. Enquanto isto, é o método indutivo que al-Fārābī defende ser o mais próprio do Estagirita (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 36). Conclui, na *Concórdia*, que a dedução e a indução se configuram como a distinção específica de método entre os dois clássicos gregos, mas ressalta que isto não interfere em nada na equivalência do objetivo entre eles.

Discorrendo sobre teoria do conhecimento, al-Fārābī também se utiliza dos *Analíticos posteriores* para mostrar, aos distintos intérpretes das obras do Estagirita, que toda doutrina tem sua origem em um conhecimento precedente. Em outras palavras, que a apreensão de um objeto é algo precedido de uma forma de conhecimento anterior, já presente no homem, ou seja, de categorias universais deste mesmo objeto. Portanto, a apreensão do objeto particular, presente no âmbito do sensível, pressupõe o conhecimento dos universais, próprios dos inteligíveis (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 47). Por esta via, as formas de aquisição do conhecimento apresentadas nos *Analíticos posteriores*, assim como as que se apresentam no livro *De Anima*, se assemelham muito ao discurso platônico presente no *Fédon*. A distinção existente entre os dois mestres se apresentaria somente no que respeita aos distintos caminhos percorridos por cada um deles. Nas palavras de al-Fārābī:

O sábio Aristóteles traz isto no mesmo lugar onde queria declarar a questão da ciência e do silogismo, enquanto que Platão o traz quando quer declarar as questões da alma. Por isto, fica certa perplexidade em muitos dos que consideram as expressões de ambos. Mas o que temos alegado é bastante para quem se propõe a ir por um caminho plano. (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 49)

Para um melhor entendimento do que al-Fārābī compreende por “conhecimento anterior”, faz-se fundamental a leitura do texto da *Filosofia de Aristóteles*. Logo no início de sua exposição, al-Fārābī alerta para a exigência, apresentada por Aristóteles, do indivíduo adquirir o conhecimento acerca de seu fim e dos meios de como alcançá-lo. Quer sozinho ou com a ajuda de outros, a busca por este conhecimento é um trabalho, ao mesmo tempo, útil e necessário, visto que a alma sente um desejo de conhecer a causa das coisas sensíveis, sejam existentes no céu ou na terra. Assim, de acordo com a leitura farabiana, a alma, para Aristóteles, tem uma grande atração por alcançar a verdade, um desejo que pode fazer parte da alma desde o início ou que foi, de algum modo, estimulado por algo exterior. Acerca disto, Mahdi afirma que al-Fārābī “no establece la cuestión de si son deseadas y buscadas de hecho por naturaleza y, si así fuera, qué se quiere decir aquí por la expresión ‘por naturaleza’. Resulta que no es la naturaleza específicamente humana, sino aquella naturaleza que el hombre comparte con otros animales” (MAHDI, 2003, p. 243).

De toda forma, explica al-Fārābī, uma vez adquirindo o verdadeiro conhecimento das causas, o indivíduo sente um enorme prazer por compreendê-lo:

Posteriormente, o homem chega à visão de que ele possui, por causa dessa apreensão, uma certa excelência, nobreza, posição elevada e posição exaltada, embora outros homens não reconheçam isso. Como resultado de sua reflexão, ele vê que alcançou excelência e perfeição, embora outros não a percebam. Ele se considera exaltado e de alto nível, e se maravilha consigo mesmo e com o que ele apreendeu (AL-FĀRĀBĪ, 1962, p.72)

No que concerne ao contato de al-Fārābī com o livro das *Categorias*, no *Catálogo das ciências* o filósofo esclarece se trata de um livro “que contém os cânones das ideias isoladas e das palavras que as expressam” (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 32). Enquanto isto, na *Epístola de introdução à arte da lógica*, afirma que as *Categorias* se configuram como a primeira parte dos livros da lógica, uma vez que se destina a expor as ideias, o que são e o que significam as expressões simples (/Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1987a, p.450). Já na *Concórdia*, o Segundo Mestre manifesta seu contato com o texto aristotélico em distintos momentos, principalmente quando argumenta sobre a definição do conceito de substância presente no *Livro das Categorias* e no *Livro dos silogismos condicionais*<sup>11</sup>. De acordo com sua interpretação, nestas obras, o Estagirita afirma ser mais nobres as substâncias primeiras e que estão mais próximas dos

---

<sup>11</sup> De acordo com uma nota explicativa de Alonso na sua tradução da *Concórdia*, este texto não é, exatamente, um livro aristotélico. (cf. ALONSO, P. In: AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Concórdia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Madrid: Pensamiento. 1969. p.42, not. 17)

indivíduos enquanto que, para Platão, são mais nobres aquelas que estão mais distantes do que pode ser compreendido pelos sentidos (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 34-35).

Mediante essa afirmação, e seguindo na proposta de dar respostas às tentativas de encontrar discrepâncias entre as ideias de Platão e Aristóteles, o filósofo busca provar que, na realidade, o que se observa é tão somente uma distinção metodológica - algo que, aparentemente, não é percebida pelos demais leitores dos mestres gregos. De acordo com o filósofo árabe, é evidente que um mesmo objeto possa ser analisado a partir de diferentes perspectivas ou mesmo serem atribuídas distintas categorias sem que se configure uma oposição ou contradição. Desta forma, exemplifica:

É por acaso que você não vê que a mesma pessoa, Sócrates por exemplo, na categoria de substância *enquanto* é homem; e sob a categoria de quantidade *enquanto* dotado de extensão; e sob a categoria de qualidade *enquanto* é branco ou excelente ou outra coisa; e sob a categoria de relação *enquanto* é pai ou filho; e sob a de situação *enquanto* está sentado ou deitado, e o mesmo se diz sobre outras coisas semelhantes a estas?. (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 35)

No que se refere à leitura dos *Tópicos* de Aristóteles, é possível notar, também na *Concórdia*, que com base na obra aristotélica o filósofo árabe tenta demonstrar que tampouco há teses opostas entre os textos platônicos e aristotélicos que versam sobre a eternidade e a temporalidade do mundo. Inicia, assim, destacando a verdadeira intenção de Aristóteles quanto ao conteúdo deste texto e, por conseguinte, afirmando que estavam equivocados os estudiosos que viam, em Aristóteles, a defesa de um mundo eterno enquanto que, em Platão, temporal (AL-FĀRĀBĪ, 1969, p. 49). Recorda que o tema central dos *Tópicos* não é a demonstração acerca da eternidade do mundo, senão os silogismos lógicos de premissas prováveis<sup>12</sup>. Os *Tópicos*, como apresenta no *Catálogo das ciências*, seriam exatamente onde se encontram as elocuições polêmicas, quer dizer, é o lugar próprio do método da objeção e da resposta dialética, na qual se postula a sistematização da arte da controvérsia a fim de que o resultado seja mais perfeito e eficaz possível. (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 33).

---

<sup>12</sup> O Segundo Mestre também faz referência aos textos aristotélicos *De caelo et mundo*, *Física* e *Metafísica* com o propósito de explicar que quando alguns dizem – com base no *De caelo*— que se o mundo não tem uma origem temporal resulta que este é eterno, afirmam-no por desconhecimento ou desconsideração da argumentação desenvolvida por Aristóteles na *Física* e na *Metafísica* sobre o tempo. Desta maneira, e evidenciando a leitura destes textos, assevera que: “(...) o tempo não é mais do que o número do movimento da esfera celeste e, deste movimento, provém o tempo. Pois bem, provir de uma coisa não é o mesmo que compreendê-la dentro de si a coisa mesma” (AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Concórdia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Madrid: Pensamiento. 1969. p. 50).

### Considerações finais

Evidencia-se, portanto, que o filósofo árabe atribui grande relevância à lógica, tendo em vista que a compreende como instrumento ou arte pela qual o indivíduo se torna capaz de averiguar os conhecimentos que obtém, podendo considerá-los verdadeiros ou não. Nas palavras de al-Fārābī:

(...) se ignoramos a lógica, não poderemos certificar com quem está a verdade nem como coincidiu com ela aquele que coincidiu, nem por que razão acertou, nem como se chegou a concluir que seus argumentos demonstram, necessariamente, a verdade de sua tese. Então, em tal caso, nós nos exporemos, ou ficaremos perplexos diante de todas as opiniões sem saber qual delas é verdadeira e qual é a falsa, ou suspeitar que todas elas são igualmente verdadeiras, apesar de serem contraditórias, ou acreditar que em nenhuma delas está a verdade, ou resolvemos admitir umas e rejeitar outras, sem saber por qual razão as admitimos ou a rejeitamos. Portanto, se algum dos concorrentes nos contradiz em algo que admitimos ou rejeitamos, não poderemos demonstrar-lhe a razão pela qual fundamos. (AL-FĀRĀBĪ, 1953, p. 17)

Pertencendo à famosa escola dos lógicos que se desenvolveu em Bagdá, seu contato com o pensamento grego é fruto da herança dos comentários elaborados nas escolas de Alexandria e Antenas e das traduções que foram feitas na segunda metade do século VIII até o começo do século XI, para o árabe, dos clássicos da filosofia – desde o original grego ou a partir das versões em siríaco (Cf. RAMÓN GUERRERO, 2006, p.26). Durante este período, Aristóteles, considerado o grande mestre da Filosofia, teve a quase totalidade de suas obras traduzidas vindo, em seguida, a se tornar figura central no pensamento árabe. Por esta razão, tanto pelo interesse e dedicação aos estudos dos clássicos como pelo prestígio e destaque que adquiriu entre os pensadores no mundo árabe, al-Fārābī pôde acessar o legado filosófico grego, em especial o aristotélico, que se encontrava nas terras do Islã. A lógica, por sua vez, tornou-se sua principal referência enquanto filósofo e estudioso do pensamento clássico.

Tem-se, por conseguinte, registros da existência de dois comentários farabianos do texto completo do *Organon*, ainda que se tenha, atualmente, ciência somente de uma parte deles. Tais comentários parecem, segundo Ramón Guerrero<sup>13</sup>, consistir nos textos que iniciaram os muçulmanos no conhecimento e aprofundamento desta arte de origem aristotélica. Entre eles, tem-se o já citado *Risāla šudira bi-hā al-kitāb* (Epístola com a qual começa o texto<sup>14</sup>) que parece ser, na realidade, uma espécie de introdução das obras farabianas que se destinam a comentar o *Organon*, ao mesmo tempo em que apresenta uma

---

<sup>13</sup> Na Introdução de sua tradução da *Epístola de introducción al arte de la lógica*. Cf. da AL-FARABI, Abu Nasr. *Epístola de introducción al arte de la lógica*. Granada: Universidad de Granada, 1987a. p.445.

<sup>14</sup> Na tradução de Ramón Guerrero, tem-se: “Epístola de introdução à arte la lógica”.

visão panorâmica do que se compreende por lógica. Al-Fārābī, então, se destacou entre os filósofos do contexto do Islã como grande mestre da arte da lógica, demonstrando propriedade no conhecimento do que havia sido produzido neste tema, reunindo e realizando comentários dos materiais, difundindo o raciocínio silogístico e a maneira de melhor aplicá-lo.

Nas palavras de Ṣā'id al-Andalusī, em sua obra *Tabaqat al-umam*, al-Fārābī é exposto como um pensador que: “Estudou a lógica com Yuhannā b. Haylān (...) Ultrapassou a todos os muçulmanos nesta ciência e os superou pelo profundo conhecimento que adquiriu dela; explicou suas partes obscuras, descobriu seus segredos e facilitou a compreensão deles” (ṢĀ'ID AL-ANDALUSĪ, apud, RAMÓN GUERRERO, 1987a, p.446). Embora isto evidencie o conhecimento de al-Fārābī da lógica, ainda fica a pergunta: qual o papel dos textos lógicos aristotélicos na filosofia farabiana? Para melhor respondê-la, nada mais oportuno que referenciar o texto da *Concórdia entre o divino Platão e o sábio Aristóteles*: primeiramente, porque não corresponde a um comentário ou explicação dos escritos platônicos e aristotélicos. Em segundo lugar, porque, dada pretensão de conciliar as teses destes dois pensadores, al-Fārābī precisava demonstrar que os conhecia bem. E, em terceiro lugar, porque se trata de um texto que aponta para um propósito prático do filósofo diante do aporte teórico dos pensadores gregos.

Sucedem que, mesmo sendo a filosofia farabiana herdeira das escolas neoplatônicas e que seja de origem neoplatônica a proposta de unidade filosófica entre os grandes mestres gregos, o que se verifica, em al-Fārābī, não é uma simples continuidade da tendência de seus antecessores. Na leitura, em especial, da *Concórdia*, é visível seu conhecimento tanto de Aristóteles quanto de Platão (mesmo que deste tenha sido em menor grau) para além da camada neoplatônica. Porém, o filósofo segue na mesma proposta neoplatônica com um objetivo que fica evidente nos seus escritos políticos: a defesa de que Filosofia e Religião são caminhos distintos para se chegar a uma só e mesma verdade e que, portanto, não deve haver conflitos entre elas ou entre religiões que também possuem o mesmo fim. A fim de dar suporte a tal defesa, nada melhor do que unir aquele filósofo que é tido como *divino* àquele que é o *sábio* por excelência.

Assim, ao passo que, na *Concórdia*, a leitura neoplatônica da lógica de Aristóteles contribui para a articulação com Platão, na *Filosofia de Aristóteles*, as obras do Estagirita são expostas num curso que parte das *Categorias* até a *Metafísica*, demonstrando que a lógica é a base. A lógica serve como verificação da verdade contida nos argumentos (filosóficos ou religiosos) apresentados, não permitindo que indivíduo seja enganado quanto àquilo que

conduz a seu fim último, que é a felicidade. Esta, por sua vez, pode ser alcançada tanto pela via religiosa quanto pela filosófica, dado que o objetivo da fé e da razão deve ser a única e mesma verdade. Sendo a lógica compreendida como o lugar do *logos* e Aristóteles seu grande criador, a fé que passa pelo exame da lógica aristotélica se prova como em nível de igualdade com os resultados da razão. Isto demonstra que o interesse de al-Fārābī com os escritos lógicos de Aristóteles não se restringe ao âmbito teórico, mas segue nas perspectivas práticas, fruto de uma preocupação com as questões religiosas éticas e políticas do contexto que vivenciou.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. trad. de Ángel González Palencia, 2 ed., Madrid: CSIC, Instituto Miguel Asín, 1953.

\_\_\_\_\_. *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Trad. Intr. and not. F.W. Zimmermann. New York: Oxford University Press, 1987b.

\_\_\_\_\_. *Epístola de introducción al arte de la lógica*. Intr. trad. y not. Rafael Ramón Guerrero. In: Homenaje al Prof. Dário Cabanela Rodriguez, OFM, com motivo de su LXX aniversario. Granada: Universidad de Granada. Departamento de estudios semíticos, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Obras Filosófico-Políticas*. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Debate – C.S.I.C., 1992.

\_\_\_\_\_. The philosophy Aristotle. In: MAHDI, Mushin (org.). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. trans. introd. and not. Mushin Mahdi, New York: The Free of Glencoe, 1962.

\_\_\_\_\_. *Concórdia entre el divino Platón y el sabio Aristóteles*. Trad. pról. not. de P. Manuel Alonso y Alonso. Madrid: Pensamiento, 1969.

\_\_\_\_\_. *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique: I. Kitâb al-hatâba. II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*. ed. J. Langhade y M. Grignaschi. Beirut: Dar el-Machreq, 1971.

AL-KINDI. *Obras Filosóficas*. Trad. introd. y not. de Rafael Ramón Guerrero e Emilio Tornero Poveda, Madrid: Coloquio, 1986.

AOUD, Maroun. Les Fondements de la *Rhétorique* d'Aristote reconsiderées par Fārābī, ou le concept de point de vue immédiat et commun. In: *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol 2. (1992), pp. 133 – 180.

Badawi, Abdurrahman. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: VRIN, 1968.

D'ANCONA, Cristina. Greek into Arabic: Neoplatonism in translation. In: ADANMSON, Peter, TAYLOR, Richard. (Org.). *Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 2005.

De Boni, Luiz. A. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST/Ulysses, 2010.

FAKHRY, Majid. *Histoire de la philosophie islamique*. Trad. Marwan Nars. Paris: Cerf, 1989.

MAHDI, Muhsin. *Alfarabi y la fundación de la filosofía política islâmica*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Barcelona: Herder, 2003.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: De BONI, L. A.; PICH, R. H.. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.

PETERS, E.F. *The origins of Islamic Platonism: the school tradition*. New York: New York University Press, 1979.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. “Neoplatonismo árabe: Lectura de Aristóteles por al-Fārābī”. In *Anais do I Encontro Nacional de Estudos Neoplatônicos. Ontologia e Liberdade*, Aracaju (Sergipe, Brasil), Editora Universidade Federal de Sergipe, 2006, pp. 26-44.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. Ética y Retórica en el Comentario de Al-Fārābī a la Retórica de Aristóteles. In: COSTA M. R., e DE BONI, L. A. (eds.). *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.*, Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 137-158.

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

SILVA, Francisca G. P. da. As raízes platônicas do pensamento filosófico de Abu Nasr Al-Fārābī. In: Pich, R; Correia, A (Orgs.). *Filosofia Medieval*. (Coleção XVII Encontro ANPOF). São Paulo: ANPOF, 2017, pp: 62-71.



VALLAT, PHILIPPE. *Fārābī et l'École d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.