

Virginia Braga da Silva Santos¹

Philosophy and religion as methods of learning in the pharabian virtuous city

Resumo:

Al-Fārābī (872-950) elabora um sistema filosófico no qual a perfeição humana e a felicidade dependem do conhecimento das realidades superiores. Trata-se de um saber acessado quando o intelecto humano deixa o estado material e converte-se em ato, estágio no qual está apto para apreensão dos seres inteligíveis. Contudo, o pensador árabe compreende que os seres humanos são formados com distintas disposições, logo, de que maneira é possível tornar o conhecimento metafísico acessível a todos? Pensando nisso, o filósofo propõe que o ser humano é um ser político e, enquanto tal, a perfeição e a felicidade são obtidas na comunidade. Assim, pensa uma Cidade Virtuosa onde todos estão engajados para aquisição da verdadeira felicidade e são guiados por um governante virtuoso. Na obra *A Cidade Virtuosa* é destacado que o governante deve ser amante do ensino, conseqüentemente ele é estabelecido como o educador da comunidade, para esse fim dispõe de dois modos para tornar as realidades metafísicas compreensíveis: as fazendo perceptíveis por si mesmas ou as apresentando por uma imitação. A primeira via é a filosofia, a segunda é a religião, ambas, embora distintas, conduzem para o mesmo objetivo. A partir disso, o presente trabalho se propõe a investigar a filosofia e a religião como métodos de aprendizagem na filosofia política farabiana. Para tanto, serão utilizadas como obras principais *A cidade ideal*, *o Livro da política* e *O caminho da felicidade*. A partir disso ficará esclarecido o papel pedagógico da filosofia e da religião na Cidade Virtuosa.

Palavras-chave: Filosofia. Religião. Método de Aprendizagem. Cidade Virtuosa. Al-Fārābī.

Abstract:

*Al-Fārābī (872-950) elaborated a philosophical system in which human perfection and happiness depend on knowledge of higher realities. This knowledge is accessed when the human intellect leaves the material state and becomes an act, a stage in which it is able to apprehend intelligible beings. However, the Arab thinker understands that human beings are formed with different dispositions, so how is it possible to make metaphysical knowledge accessible to everyone? In this sense, the philosopher proposes that human beings are political beings and, as such, perfection and happiness are achieved in the community. Thus, he imagines a Virtuous City where everyone is committed to acquiring true happiness and is guided by a virtuous ruler. In *The Virtuous City*, it is emphasized that the ruler must be a lover of learning and, consequently, he is established as the educator of the community. To do this, he has two ways of making metaphysical realities comprehensible: by making them perceptible in themselves or by presenting them through imitation. The first way is philosophy, the second is religion, both of which, although different, lead to the same goal. From this, the present work proposes to investigate philosophy and religion as learning methods in Farabian political philosophy. For this purpose, the main works will be used *The ideal city*, *The book of politics* and *The path to happiness* will be used. From this, the pedagogical role of philosophy and religion in the Virtuous City will be clarified.*

Keywords: Philosophy. Religion. Learning method. Virtuous City. Al-Fārābī.

1. Mestra em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professora de Filosofia da Secretaria de Educação do Estado do Ceará.

1. INTRODUÇÃO

Abū Nasr Al-Fārābī (870-950) define a felicidade como o maior bem que pode ser obtido, transcendendo todos os bens sensíveis uma vez que estes são passageiros, enquanto a verdadeira felicidade é perene. A definição farabiana destaca a excelência desse bem, mas o que efetivamente ele é? Investigar a sua natureza é o primeiro passo para obtê-lo, pois, como o filósofo afirma: "[...] é necessário que, para alcançá-la, conheça a felicidade, a estabeleça como seu fim e seja objeto de seus olhares" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 102, tradução nossa). Na obra *O Caminho da Felicidade*, Al-Fārābī argumenta que "[...] somente obtemos a felicidade quando estamos em posse das coisas belas [...]" (AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 68, tradução nossa). O pensador árabe define que o belo possui uma parte que depende apenas do conhecimento e outra que articula conhecimento e ação. Com isto, se entende que para alcançar a felicidade é preciso conhecer o belo e agir conforme ele. O que nos humanos desempenha a atividade teórica e prática é a razão, portanto, ela é apta para conhecer o belo e agir com base nele, logo, é por ela que "[...] o homem entende, pela qual tem reflexão, pela qual adquire as ciências e as artes e pela qual distingue entre o belo e o deplorável das ações" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 168, tradução nossa). Definida nesses termos, a conquista da felicidade depende do aperfeiçoamento da razão.

A justificativa para conquista da felicidade ser através da razão é exposta na *Epístola sobre o Intelecto* quando se diz que é pela faculdade intelectual que os humanos alcançam o conhecimento das realidades imateriais, chegando a identificar-se com elas, atingindo esse saber é a [...] felicidade suprema e a vida última [...]" (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 88, tradução nossa). Desta forma, entende-se que o belo ao qual o pensador se refere na obra *O Caminho da Felicidade* (ao afirmar que só é possível obter a felicidade na posse do belo) são as realidades superiores imateriais que são a Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente, realidades que "[...] não são corpos, nem estão em corpos [...]" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 54, tradução nossa).

Diante disso, fica estabelecido que o principal conhecimento humano é de caráter metafísico. Contudo, ao analisar a natureza do intelecto evidencia-se um problema quanto ao conhecimento humano sobre as realidades metafísicas. Al-Fārābī argumenta que em um primeiro momento o intelecto é potência, isto é: "[...] uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a

essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo" (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 70, tradução nossa). Portanto, o intelecto em potência é a parte da alma que abstrai as essências e as formas de tudo o que existe, a fim de que essas formas constituam uma forma por si, sem matéria. Quando abstrai as formas da matéria, os inteligíveis deixam de ser potência e se tornam em ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato. Com isto, o filósofo identifica o ato de abstrair com o ato de entender, de modo que ter a inteligência de algo significa "[...] que as formas que estão nas matérias estão separadas de suas matérias e que uma outra existência diferente da sua primeira existência lhe advém" (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 78, tradução nossa). Todavia, se o conhecimento humano das formas se realiza pela abstração da matéria, como é possível conhecer as realidades metafísicas uma vez que elas nunca estão em uma matéria de modo que possam ser abstraídas?

Ainda na *Epístola*, Al-Fārābī elucida a questão expondo que o intelecto ao ser atualizado reflete sobre as formas abstraídas que possui, assim, converte-se em intelecto adquirido. Ao pensar-se a si mesmo e ao conhecer os seus próprios conteúdos em ato, o intelecto cria a possibilidade de adquirir as formas separadas. A solução proposta pelo pensador destaca a forma como esse conhecimento se realiza em um indivíduo, mas no *Livro da Política* é destacado que "[...] os indivíduos humanos foram criados por natureza com diferentes faculdades e com distintas disposições" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 99, tradução nossa), fato que demonstra que isoladamente um ser humano tem condições de obter o conhecimento para felicidade, sendo preciso a vida em comunidade. No entanto, por si só, a vida social não é o motivo pelo qual a felicidade pode ser obtida, razão pela qual nem toda associação humana possibilita a conquista desse fim, apenas na Cidade Virtuosa essa meta é realizável. Logo, é preciso indagar: de que maneira é possível tornar a felicidade acessível a todos nessa comunidade? Para resolução desta questão, este artigo se propõe a investigar de que modo a felicidade conceituada por Al-Fārābī pode ser entendida por todos. A fim disso, é realizada uma pesquisa bibliográfica centrada, sobretudo, em dois aspectos do sistema farabiano: epistemologia e política.

2. O CONHECIMENTO HUMANO

A tese aristotélica segundo a qual a sapiência é o

juízo do intelecto. Deste modo, entende-se que provém da imaginativa: "[...] um conhecimento imperfeito dos inteligíveis: ao não poder conhecê-los da mesma maneira que o intelecto, se representa uma imagem que representa o objeto inteligível mesmo, podendo conhecer deste modo os objetos mais perfeitos, tais como os seres imateriais ou a Causa Primeira" (RAMÓN GUERRERO, 1985, p. 472, tradução nossa). A partir disto, se reconhece o valor desta faculdade em poder conhecer os inteligíveis, mas evidencia-se a possibilidade de equívocos.

Tendo em vista que os sentidos, bem como a imaginação só podem alcançar uma compreensão passível de engano, Al-Fārābī afirma que é pela razão que se alcança a certeza do conhecimento metafísico. O pensador árabe afirma que inicialmente o intelecto humano "[...] é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis e é em potência intelecto (e intelecto material), e também é inteligível em potência" (AL-FĀRĀBĪ, 2018, p.138). Por sua natureza, é responsável por receber as formas materiais existentes nos objetos particulares. Ao denominar esse intelecto de potencial Al-Fārābī não pretende relegá-lo a uma passividade, pois a função que lhe é própria é a abstração das essências e formas de tudo o que existe, a fim de que essas formas constituam uma forma sem matéria. Pode-se, assim, dizer que nesse ato ocorre a identificação entre a faculdade que apreende e o objeto que é apreendido, logo: "[...] ser inteligente para o intelecto significa converter-se na forma que recebe; ser inteligível para forma significa ser recebida no intelecto. Intelecto e forma constituem, então, uma única coisa [...]" (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 25, tradução nossa). Quando o intelecto em potência se apropria das formas, se atualiza e transforma-se em intelecto em ato. Assim, quando as formas são abstraídas da matéria, os inteligíveis deixam de ser potência e se tornam ato, fazendo que o intelecto em potência se torne intelecto em ato.

Ao abstrair as formas da matéria o intelecto sai do estado material e se converte em ato. Assim, "Quando os inteligíveis que ele [intelecto material] separou da matéria entram nele, então esses inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato" (AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 72, tradução nossa). Contudo, não se deve concluir que este segundo estado do intelecto significa uma perfeição ontológica nos seres racionais, pois nesse momento o intelecto é ato em relação às formas que já tem apreendido, mas permanece em potência a respeito das formas que ainda não possui. Por outro lado, toda forma inteligível apreendida, uma vez em ato perde as características

individuais que a particularizavam quando unida a uma matéria, ou seja, a partir desse momento converte-se em universal. Al-Fārābī identifica esse estágio do conhecimento como primeiro nível do conhecimento intelectual, o segundo nível é caracterizado pelo terceiro grau de intelecto: o intelecto adquirido.

Nesse último estágio de apreensão o intelecto está atualizado pelas formas inteligíveis, estando apto para abstração de formas mais elevadas que as materiais, ou seja, pode voltar-se sobre si mesmo, compreendendo-se, agora, como realidade separada da matéria, assim como pode entender os seres superiores. A compreensão das realidades superiores constitui-se, inicialmente, em uma dificuldade para o ser humano, pois, dada a natureza do seu intelecto material, está apto para abstração de formas da matéria, logo como seria possível conhecer os seres primeiros imateriais? Além de todos os universais que têm realidade ontológica imaterial? A solução deste problema é dada com o intelecto adquirido que alcançou o estatuto ontológico que o torna apto a refletir sobre seus próprios conteúdos e conceitos. Nessa reflexão, não há abstração, pois as formas possuídas já estão em ato, não sendo necessário separá-las da matéria. Por torna-se apto à intelecção de formas puras, também cria possibilidade de entender os seres supralunares que nunca estiveram unidos a uma matéria, isto, pois "[...] sendo inteligíveis em ato por si mesmos, têm um ser semelhante ao das formas inteligíveis que vieram da matéria depois de terem sido abstraídas e pensadas. Por esta semelhança, essas formas puras podem ser conhecidas em um ato de intuição intelectual [...]" (RAMÓN GUERRERO, 2002, p. 26, tradução nossa). Acrescenta-se que devido o ato de intelecção implicar a identificação entre sujeito e objeto o ser humano, ao chegar ao nível do intelecto adquirido se assemelha às realidades superiores que entende. Assim, nesse nível alcança a perfeição ontológica e a felicidade: "[...] os inteligíveis que estão em potência tornam-se inteligíveis em ato; e da mesma forma, o intelecto que está em potência se realiza como intelecto em ato. Nada mais, exceto o homem, pode ser assim; esta é a felicidade última, que é a perfeição mais excelente que o homem pode alcançar" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 79-80, tradução nossa).

3. A CIDADE VIRTUOSA E A CONQUISTA DA FELICIDADE

Al-Fārābī elabora um sistema filosófico no qual a

conhecimento das causas² é refletida no sistema filosófico de Al-Fārābī, cujo cerne é o conhecimento dos seres primeiros. Conhecê-los é condição para obter a felicidade, finalidade última da vida humana. Ao argumentar sobre a vida feliz, o filósofo árabe afirma que ela só é possível mediante a posse do belo, pois ele é um fim em si mesmo³. No decurso de suas obras o belo é identificado com as realidades primeiras, sendo assim, conhecer e identificar-se com elas é a felicidade última (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2001, p. 88). Com isto, a epistemologia ganha destaque no sistema filosófico farabiano, precisamente o estudo da alma, pois é através dela e de suas faculdades que o conhecimento se desdobra.

A função da alma é mover os humanos à sua causa, mas de que maneira ela atua no corpo para que este objetivo se realize? A resposta à esta questão é obtida ao analisar a faculdades da alma, pois todas contribuem, direta ou indiretamente, para o processo de conhecimento. As faculdades são cinco: nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa e racional. Al-Fārābī as trata de modo hierarquizado, por considerar o ser humano um microcosmo, reflexo da ordem que há nas realidades superiores. Portanto, aquilo que deve comandar o corpo humano é a razão, do mesmo modo que a Causa Primeira, puro intelecto, dirige o universo. Com isto, o processo de hierarquização das faculdades é definido do seguinte modo:

Quando o homem nasce, a potência que primeiro aparece nele é aquela pela qual pode alimentar-se - a potência nutritiva-. Depois aparece a potência com a qual percebe os objetos do tato, tal como, o calor e o frio. Na sequência surge o sentido do paladar, do olfato, da audição e o sentido próprio das cores e dos visíveis, como os raios de luz. Com esses sentidos, desperta-se um apetite ou tendência a respeito do objeto percebido,

o desejando ou o repudiando. Depois destas, desenvolvem-se outras potências para conservar os traços dos sentidos mesmo depois de cessada a observação dos sentidos (externos). Tal é a imaginação, da qual também é próprio compor alguns sensíveis com outros - assim como separá-los e dividi-los - com diferentes composições e divisões, algumas falsas, outras verdadeiras. A estes está também ligado um certo apetite ou tendência para o que foi imaginado. Após isso, desenvolve-se a potência racional com a qual o homem pode conhecer os inteligíveis e distinguir entre o bom e o mau, e é a mesma que torna possíveis as artes e as ciências. A essa potência está, também, associado um apetite ou uma tendência para o que é conhecido (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 55-56).

O conhecimento desenvolve-se precisamente na faculdade sensível, na imaginativa e na racional. Seguindo Aristóteles, Al-Fārābī afirma que sem a experiência não é possível conhecer, de modo que o saber inicia com os sentidos. A faculdade imaginativa é intermediária entre os sentidos e a razão, o que acaba refletindo em suas funções: a primeira de suas atividades é a memorativa, uma vez que conserva as formas sensíveis na ausência do objeto sensível; a segunda diz respeito a capacidade de unir e dividir as impressões que possui, podendo gerar verdadeiras ou falsas composições⁴. Para além dessas duas atividades, o filósofo árabe atribui uma terceira habilidade à imaginativa: a imitação. Através da imitação a imaginação transforma em símbolos a realidade metafísica. Aqui o pensador árabe lança a possibilidade de acessar as realidades inteligíveis por uma via distinta da racional, deste modo, se o conhecimento dos inteligíveis não é exclusivo da razão por que ela ainda é posta como superior às demais faculdades? O fato é que o conhecimento obtido pela imaginativa é imperfeito, susceptível de erro e, portanto, dependente do

2 Aristóteles inicia a *Metafísica* afirmando que "Todos os homens, por natureza, tendem ao saber" (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 980 a 1). Embora afirme isso baseado no fato dos humanos amarem as sensações, propõe que a forma mais elevada é o conhecimento das causas e princípios. A justificativa está no fato de as sensações apenas apontarem para o fato e não explicarem o porquê. Assim, o Filósofo estabelece que a arte e a teoria se sobrepõem à experiência, visto esta se limitar ao fato dado enquanto a arte alcança a causa. Disto também se diz que o traço característico da sapiência é o ensino, afinal, apenas quem conhece as causas é capaz de ensinar. Conseqüentemente, o ensino é um aspecto do sábio, pois "Em geral, o que distingue quem sabe de quem não sabe é a capacidade de ensinar: por isso consideramos que a arte seja sobretudo a ciência e não a experiência; de fato, os que possuem a arte são capazes de ensinar, enquanto os que possuem a experiência não o são" (ARISTÓTELES, *A Metafísica*, 981 b 7-9).

3. Al-Fārābī baseia a sua argumentação sobre a felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Portanto, segue a justificativa de que a felicidade é o maior dos bens e fins para os quais os humanos se direcionam, pois ela é um fim em si mesmo e não meio para obter outro bem. A importância da *Ética a Nicômaco* está no fato de ter germinado no mundo árabe as discussões no âmbito ético e político, pois na ausência da *Política*³ foi na *Ética* que os filósofos árabes encontraram as principais orientações sobre a vida individual e alguma antecipação acerca da vida social. Assim, a *Ética* do Filósofo grego cumpre para Falsafa o papel de escrito ético e político, disso se entende que: "Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, sin embargo que la *Ética Nicomaquea* la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana" (RAMÓN GUERRERO, 2014, p. 317, tradução nossa).

4. Aristóteles já admitia a possibilidade de falsas formulações ao dizer que "[...] a imaginação também pode ser falsa" (ARISTÓTELES, *De Anima*, 428 a 18). De modo semelhante, Al-Fārābī argumenta que "[...] algunas de estas composiciones y separaciones son verdaderas y otras son falsas" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 57).

conquista da felicidade depende da comunidade, de modo a convertê-la em uma preocupação política, isto, pois:

É impossível ao homem obter a perfeição para a qual seus dons naturais foram criados a não ser formando sociedades gerais e muito variadas onde se ajudem mutuamente e se ocupem uns em favor de outros, em nome do que necessitam para viver. Eles se associam, então, para que possam encontrar no trabalho de todos o que necessitam para que cada um subsista e obtenha a perfeição (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 82, tradução nossa).

Toda comunidade pode permitir que um humano satisfaça as suas necessidades básicas, mas apenas a Cidade Virtuosa sob a liderança de um governante virtuoso possibilita a conquista da felicidade. Entende-se isto, pois, se a verdadeira felicidade é de caráter racional, apenas uma comunidade dedicada à razão poderá obtê-la. Sendo assim, a Cidade Virtuosa é aquela que se volta para razão e o seu governante é o mais o sábio, de modo que: "Se houvesse uma época em que o governante não fosse dotado de sabedoria, embora todas as outras condições fossem cumpridas nele, então o Estado Modelo estaria sem um rei, o chefe que ocupasse o comando daquele Estado não seria rei e o Estado arruinaria" (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 94-95, tradução nossa). Assim, destaca-se que é pelo governante que a Cidade Ideal se mantém, sendo ele a sua causa eficiente:

[...] é necessário que o chefe do Estado Modelo seja o primeiro e que logo dê, ele mesmo, existência ao Estado e suas partes, formando nos demais aqueles hábitos voluntários que terão suas partes de modo que fiquem ordenadas em seus graus, e se uma se perturba, o primeiro deve ajudá-la a sair dessa perturbação (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 87, tradução nossa).

Dessa forma, é partir do governante que todas as partes se ordenam e trabalham mutuamente para o mesmo fim. Para conduzir a Cidade Ideal, é preciso que ele possua as seguintes virtudes intelectuais e morais: "[...] sabedoria, prudência perfeita, excelência em persuadir, excelência em poder evocar imagens, capacidade de guerra em pessoa, e que não haja nada em seu corpo que o impeça de se engajar nos assuntos de guerra" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 195-196, tradução nossa). Toda virtude do governante farabiano, tem como finalidade a aquisição do fim último da cidade que é a felicidade. Para conduzir os humanos à felicidade uma qualidade mencionada na obra *A Cidade Virtuosa* se destaca: "Deve ser amante do ensino e da instrução e ser dócil e fácil em aceitá-la sem se entristecer pelo cansaço do ensino e sem que o

incomode o trabalho que o ensino tem que produzir" (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 93, tradução nossa). A partir dessa característica se deduz a tese de que o governante é o educador da comunidade, devendo empenhar-se para que cada indivíduo aprenda os conhecimentos e habilidades práticas que o conduzirão à perfeição e conseqüentemente à felicidade.

Diante disso, entende-se que o governante virtuoso é aquele que sabe que a verdadeira felicidade depende do conhecimento das realidades metafísicas, atualizou todo o seu intelecto ao ponto de compreendê-las e, com isso, estabelece a Cidade Virtuosa com objetivo de fazer os demais humanos percorrem o mesmo caminho que ele para, assim, alcançarem a felicidade. Portanto, o governante é como aquele que se libertou da caverna mencionada por Platão e retorna no propósito de ajudar os seus companheiros a enxergarem além das sombras (Cf. VALLAT, 2004, p. 156). Conseqüentemente, é na capacidade de ensinar que repousa a possibilidade de todos obterem a felicidade, logo, afirma-se que o governante deve ser o educador Cidade Virtuosa. Todavia, de que maneira ele deve agir para que o conhecimento seja acessível a todos?

4. A FILOSOFIA E A RELIGIÃO ENQUANTO MÉTODOS DE APRENDIZAGEM

Sendo a felicidade o fim da vida humana, quem deseja obtê-la deverá seguir um caminho que consiste na realização das atividades segundo as quais, quando realizadas nas cidades pelos cidadãos, é possível obter a felicidade. Diante disto, questiona-se: qual ciência se ocupa do estudo da felicidade e do modo como obtê-la? Trata-se da filosofia, pois se ocupa do estudo do belo e uma vez que só se alcança a felicidade quando se possui as coisas belas, conclui-se que é pela filosofia que se chega à felicidade. Disto resulta que o governante deve ser um filósofo. Contudo, embora utilize a filosofia para orientar os cidadãos no caminho que conduz à felicidade, deve atentar-se para o fato de que nem toda pessoa conseguirá absorver as instruções da via filosófica. Dado que a comunidade deve funcionar como uma unidade, pois só em uma cidade onde todos cooperam para obtenção do mesmo fim é possível alcançar a felicidade, qual o meio de orientação dos cidadãos que não compreendem os argumentos filosóficos? Para resolver esse impasse, Al-Fārābī se apropria de algo comum à comunidade muçulmana e lhe atribui um valor racional: a religião. Com isto,

considera que "De duas maneiras podem conhecer estas coisas: ou as imprimindo na alma como elas são em si ou imprimindo se na alma mediante analogias e semelhanças enquanto se produz na alma uma imagem que as representa" (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 110, tradução nossa). Nesta perspectiva, a religião ganha o caráter de uma via educacional indispensável à comunidade, pois sempre surgirão indivíduos que têm disposições cognitivas diferentes, carecendo de variados modos para apreensão da verdade.

O fundamento para essa utilização se encontra na lógica que indica cinco métodos de argumentação: demonstrativo, dialético, sofisticado, retórico e poético. A religião se utiliza dos dois últimos, logo é uma ferramenta persuasiva para o governante. Com isto, Al-Fārābī propõe que a "A religião consiste em opiniões e ações, determinadas e delimitadas por regras que promulga para uma comunidade seu governante primeiro; pelo uso que faz da religião, ele tenta obter, para ela ou através dela, um certo objetivo que é seu" (AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 135, tradução nossa). Como consequência, a religião será um reflexo das intenções do governante, de modo que se ele é virtuoso, a religião será virtuosa e conduzirá à verdadeira felicidade; mas se os seus interesses não são virtuosos pode persuadir os cidadãos com a religião para aquisição de interesses pessoais. Diante disso, questiona-se: como é possível que a religião seja virtuosa? Al-Fārābī propõe que a religião, enquanto fenômeno humano, é posterior à filosofia e virtuosa enquanto se sujeita a ela, logo:

[...] se a religião é uma religião humana, deve ser temporalmente posterior à filosofia. Uma vez que, em geral, é somente através dessa religião que se tenta instruir as pessoas nas questões teóricas e práticas, que foram descobertas pela filosofia, através de métodos que produzem no público a compreensão dessas coisas, através da persuasão, imaginação ou através de ambos (AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 57-58, tradução nossa).

É por meio da filosofia, e da razão, que a religião é garantida. Assim, religião e filosofia embora distintas e com seus métodos próprios conduzem ao mesmo fim. A filosofia conduz racionalmente os cidadãos à verdade; enquanto, a religião traduz a verdade em símbolos, utilizando-se da faculdade imaginativa. O conhecimento da verdade conduz o ser humano à felicidade absoluta, independente da via pela qual é obtido. Por esta razão se diz que a religião leva à felicidade, mesmo através de imitações. Acerca disso, Al-Fārābī acrescenta que as imitações dependerão das distinções naturais e culturais

de cada povo, razão pela qual existem diversas religiões. Portanto, compreende-se que apesar da Verdade ser única, ela terá, por meio da singularidade de cada comunidade, representações simbólicas diferentes. Diante disto, destaca-se que os seres inteligíveis são unos e imutáveis, mas os símbolos que os representam são múltiplos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Al-Fārābī, ao permitir a problematização dos métodos de aprendizagem, sinaliza a necessidade da política e da comunidade como um todo ser inclusiva. Embora o objetivo comunitário seja um, os indivíduos são múltiplos e pensar a cerca disso é determinante para manter a unidade. Como Al-Fārābī menciona, a Cidade Virtuosa é como um corpo, cujos "[...] membros são diferentes e de distintas propriedades e energias [...]" (AL-FĀRĀBĪ, 1995, p. 83, tradução nossa), portanto, foi preciso na Cidade Ideal o estabelecimento que um discurso que representasse a todos. Assim, nas palavras de Nogales, entende-se que o objetivo do filósofo árabe, e que deve ser partilhado pelos líderes políticos, é fazer que "[...] cada um dos indivíduos seja capaz de inserir-se na sociedade criando nela a unidade indissolúvel de um verdadeiro organismo social" (NOGÁLES, 1985, p. 246, tradução nossa).

Para que a comunidade inclua a todos o pensador árabe se utiliza da filosofia e da religião como vias de orientação e diálogo, mas deixando claro que a comunidade é regida pela razão e que a religião virtuosa se submete à filosofia (Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2004, p. 57-58). Com isto, Al-Fārābī ressignifica o valor da religião para o seu sistema filosófico. Tendo nascido em um contexto em que a religião é um fator determinante para formação política, o pensador a traz para Cidade Virtuosa, mas deixando claro a necessidade da razão e, portanto, da filosofia. Ambas funcionam como métodos de aprendizagem, de modo que a política farabiana converge necessariamente em um sistema pedagógico no qual os conhecimentos teóricos e práticos que conduzem todos à felicidade são partilhados pelo governante que é o educador.

Pensando em todos, Al-Fārābī considera que o político mesmo sendo o filósofo e podendo ensinar por uma via filosófica, deve se utilizar de um meio secundário: a religião. Pela religião a grande maioria de moradores da Cidade Virtuosa pode ter acesso aos conhecimentos

para felicidade. Contudo, entenda-se que a religião é um instrumento de manipulação do político e só trará benefícios à cidade se estiver sujeita à filosofia e nas mãos de um governante virtuoso. Diante de tudo isto é possível dizer a filosofia desenvolvida por Al-Fārābī conduz a uma reflexão sobre qual o papel do político, a

influência que ele exerce sobre a comunidade e os meios que ele utiliza para isso. Nas mãos de um governante ignorante a comunidade pode padecer na ruína, mas quando guiada por um bom líder todos obtêm o que é preciso para sua subsistência física e adquirem o bem maior.

REFERÊNCIAS

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El camino de la felicidad**. Traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **L'èpître sur l'intellect**. Traduction, introduction et notes de Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Libro de la política In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: LibertyFund y Editorial Trotta, 2008.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **A Cidade Virtuosa**. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Artículos de la ciencia política In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: LibertyFund y Editorial Trotta, 2008.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **El libro de las letras**: El origen de las palabras, la filosofía y la religión. Traducción, introducción y notas de José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **La ciudad ideal**. Apresentação de Miguel Cruz Hernández, traducción y notas de Manuel Alonso Alonso. 2ª Ed. Madrid: Tecnos, 1995.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. **Libro de la religión In Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: LibertyFund y Editorial Trotta, 2008.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale, tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

AVICENA. **Libro da Alma**. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário de Miguel Attie Filho. Prefácio de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Globo, 2010.

NOGALES, Don Salvador Gómez. Papel de la educación en el sistema filosófico-religioso de al-Fārābī. **Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica**. Madrid. p. 241-249. 1985.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. El compromiso político de Al-Fārābī: ¿fue um filósofo šīī?. **Actas de las II Jornadas de cultura arabe e islámica**. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 463-477. 1985.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. El intelecto agente en Al-Fārābī: Un comentario a su epístola sobre el intelecto. **Revista Española de Filosofía Medieval**, 9 (2002), pp. 19-31.

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

VALLAT, Philippe. **Farabi et l'école d'Alexandrie**: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique. Paris: VRIN, 2004.