

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO - UNIFESP
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANA PAULA BATISTA

**A INFLUÊNCIA DA REPÚBLICA DE PLATÃO NA POLÍTICA DE
AL-FĀRĀBĪ**

GUARULHOS
2018

ANA PAULA BATISTA

**A INFLUÊNCIA DA REPÚBLICA DE PLATÃO NA POLÍTICA DE
AL-FĀRĀBĪ**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de
São Paulo como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

GUARULHOS

2018

Batista, Ana Paula.

A Influência da República de Platão na Política de Al-Fārābī / Ana Paula Batista. – Guarulhos, 2018.
125 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

Orientador: Jamil Ibrahim Iskandar.

Título em inglês: The influence of Plato's Republic in Al-Fārābī policy.

1. Al-Fārābī. 2. Falsafa. 3. Filosofia Medieval Árabe. 4. História da Filosofia. I. Iskandar, Jamil Ibrahim. II. A influência da República de Platão na Política de Al-Fārābī.

ANA PAULA BATISTA

**A INFLUÊNCIA DA REPÚBLICA DE PLATÃO NA POLÍTICA DE
AL-FĀRĀBĪ**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de
São Paulo como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia

Aprovação: 22/05/2018.

Orientador Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar
Universidade Federal de São Paulo

Profa. Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Andrey Ivanov
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Unesp.

Dedico este trabalho à minha mãe, que sempre acreditou nos meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

A Deus por me guiar, iluminar e me dar tranquilidade para seguir em frente com meus objetivos e não desanimar perante as dificuldades.

Aos meus pais, que sempre me motivaram e me incentivaram a estudar, também por me ensinar que não há nada impossível quando há dedicação e trabalho.

Ao meu esposo, Reginaldo, pela paciência, atenção, cuidado e interesse em todas as minhas questões.

Ao Eliel e a Vanessa, que não mediram esforços para me ajudar durante minha correria.

Aos meus professores que foram como alicerces ao longo da minha vida e que ajudaram a compreender o que eu queria ser quando crescesse.

À professora Dr. Célia Aparecida Ferreira Tolentino que sempre me deu todo o apoio e incentivo para que eu pudesse seguir minha jornada na pesquisa. Obrigada pelas orientações, grandes análises e conversas maravilhosas.

Ao meu orientador Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, que teve importância fundamental não apenas para o desenvolvimento do meu trabalho, mas como conselheiro. Obrigada por toda a paciência.

À professora Dra. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo e o professor Dr. Maurício Pagotto Marsola, cujas pontuações e correções foram indispensáveis para a conclusão deste trabalho.

Ao professor Dr. Andrey Ivanov, pois as discussões em suas aulas foram de grande importância e auxiliaram minhas leituras.

Aos meus amigos, das escolas da vida, das graduações e mestrado que compartilham comigo o interesse pelas questões humanas, pelas longas conversas que me auxiliaram a lidar com minha ansiedade. Os momentos que tivemos juntas(os) me auxiliaram em minha caminhada.

Às funcionárias do PPFG da Unifesp, Daniela Gonçalves e Jane Yamaguti, pelas constantes ajudas, disponibilidade, simpatia e gentileza.

Ninguém vence sozinho...

A todos.

Gratidão!

*“(...) Só minha alma é livre, pois a poesia
desprende suas asas, e ela alçou voo mais alto
do que as águias, em direção ao mundo eterno,
para viver livre, entre seus jardins e suas águas.”*

(Fauzi Maaluf)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo a análise das obras políticas do filósofo muçulmano Al-Fārābī. Este pensador é uma das figuras mais importantes da *falsafa*¹ e está na origem do desenvolvimento da filosofia grega em terras islâmicas. Alguns de seus escritos buscavam estabelecer uma harmonia entre os pensadores gregos Platão e Aristóteles, marcando uma tradição neste âmbito. É com base nessa ideia que o presente trabalho se estrutura, com a proposta de fazer uma análise e estudo dos conteúdos dos escritos políticos de Al-Fārābī e investigar a influência e assimilação da *República* de Platão no trabalho deste filósofo. Para isto, tomamos como objeto de investigação o *Livro das opiniões dos habitantes da cidade ideal* (*Kitāb Arā' ahl al-Madinah al-Fāḍila*) e *O caminho da felicidade* (*Kitāb al-Tanbih 'ala sabīl al-Sa'āda*), buscando responder ao seguinte questionamento: “Qual é, efetivamente, a influência da República de Platão na política de Al-Fārābī?”.

Palavras chave: Al-Fārābī. Falsafa. Filosofia Islâmica. Filosofia Medieval Árabe. Política Farabiana.

¹ Termo árabe que, literalmente, significa filosofia. Entretanto, no âmbito da história da filosofia representa a recepção e o desenvolvimento da filosofia grega, particularmente no mundo islâmico, entre os Sécs. VIII e XIII da Era Cristã.

ABSTRACT

This work aims to analyze the political works of the Muslim philosopher Al-Fārābī. This thinker is one of the most important historical figures of the falsafa (Term that dominates the philosophy in Arabic) and he is in the origin of the development of the Greek philosophy in the Islamic lands. Some of his writings sought to establish a harmony between the Greek philosophers, Plato and Aristotle, marking a tradition in this context. It is based on this idea that the present work is structured, with the proposal of making an analysis and study of the contents of the Al-Fārābī's political writings and investigate the influence and assimilation of the *Republic* of Plato in the work of this philosopher. For this purpose, we take as object of investigation the books "On the Views of the People of the Ideal City" (*Kitāb Arā' ahl al-Madinah al-Fāḍila*) and "Guidance on the Path to Happiness" (*Kitāb al-Tanbih 'ala sabīl al-Sa'āda*), seeking to answer the following question: "what, in effect, is the influence of Plato's Republic in Al-Fārābī policy?".

Keywords: Al-Fārābī. Falsafa. Islamic Philosophy. Arabic Middle Age Philosophy. Farabian Policy.

TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DAS LETRAS ÁRABES²

Letra árabe	Transliteração	Pronúncia
ء	'	é como se fosse um hiato.
ب	b	é a letra b normal.
ت	t	é a letra t normal
ث	ṭ	é semelhante à letra z espanhola (pronuncia-se com a língua entre os dentes).
ج	j	é a letra j normal.
ح	ḥ	é a letra h aspirada fortemente.
خ	ḫ	é semelhante à pronúncia da letra j da língua espanhola, como em Juan, por exemplo.
د	d	é a letra d normal.
ذ	ḏ	é próximo ao th da língua inglesa, como em Those.
ر	r	é a letra r normal.
ز	z	é a letra z sonora.
س	s	é a letra s normal.
ش	š	é semelhante ao sh da língua inglesa, como em she.
ص	ṣ	é a letra s bem enfática.
ض	ḍ	é a letra d bem enfática.
ط	ṭ	é a letra t bem enfática.
ظ	ẓ	é a letra z bem enfática.
ع	‘	é semelhante à letra a gutural e deve ser emitida

² Esta tabela é a utilizada no livro *A Origem e o Retorno* do Prof. Jamil Ibrahim Iskandar, editado pela Martins Fontes em 2005.

com a laringe comprimida.

غ	ġ	é semelhante à pronúncia do r francês.
ف	f	é a letra f normal.
ق	q	é um k gutural, porém articulado na garganta.
ك	k	é a letra k normal.
ل	l	é a letra l normal.
م	m	é a letra m normal.
ن	n	é a letra n normal.
ه	h	é a letra h aspirada.
و	w e ū	w e u
ي	y e ī	y e i
ى	ä	a
ا	ā	é semelhante à letra a com pronúncia forte.
آ	â	é semelhante à letra a com acento circunflexo.

Vogais

a a e ā

i i e ī

u u e ū

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. FORMAS DE GOVERNO E O GOVERNO DA CIDADE VIRTUOSA.....	15
1.1 A FINALIDADE DAS AÇÕES	19
1.2 AS AÇÕES BOAS E RUINS.....	22
2. O MODELO DA CIDADE IDEAL DE PLATÃO	32
2.1 A EDUCAÇÃO PARA O POVO NA CIDADE IDEAL	38
2.2 A FORMAÇÃO DOS GUARDIÕES DA CIDADE	39
2.3 A EDUCAÇÃO DOS GOVERNANTES: O FILÓSOFO-REI	43
3. A CIDADE VIRTUOSA DE AL-FĀRĀBĪ	50
3.1 A HIERARQUIA DOS SERES.....	51
3.2 HIERARQUIA DOS ORGÃOS CORPORAIS E DAS FACULDADES DA ALMA	59
3.3 AS CARACTERÍSTICAS DA CIDADE VIRTUOSA E SEU GOVERNO.....	62
3.4 AS CARACTERÍSTICAS DO CHEFE PRIMEIRO	67
3.4.1 Sobre as características do segundo chefe	74
3.5 OS HABITANTES DA CIDADE VIRTUOSA	75
3.5.1 Sobre os conhecimentos dos habitantes da cidade virtuosa	77
4. AS DEMAIS FORMAS DE GOVERNO EM PLATÃO.....	86
4.1 TIMOCRACIA	86
4.2 OLIGARQUIA	87
4.3 DEMOCRACIA	89
4.4 TIRANIA	90
5. AS DEMAIS FORMAS DE GOVERNO EM AL-FĀRĀBĪ	95
5.1 AS CIDADES IGNORANTES	96
5.1.1 A cidade da necessidade	97
5.1.2 A cidade da vileza	98
5.1.3 A cidade da depravação.....	98
5.1.4 A cidade das honrarias.....	99
5.1.5 A cidade do poder	100
5.1.6 A cidade geral	103
5.2 A CIDADE IMORAL OU CORROMPIDA	106
5.3 A CIDADE ALTERADA	107
5.4 A CIDADE EXTRAVIADA	107
5.5 DOS SURTOS NA CIDADE VIRTUOSA	108
5.6 SOBRE AS OPINIÕES DOS HABITANTES DOS ESTADOS DE OPOSIÇÃO	109
CONCLUSÃO.....	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121

INTRODUÇÃO

O interesse acadêmico pela filosofia em árabe é relativamente novo no Brasil e, conseqüentemente, a ênfase que se dá à relação existente entre a filosofia dos gregos antigos e a filosofia medieval árabe-islâmica é ainda pequena.

O estudo da história da filosofia consiste no engajar-se em uma análise e discussão sobre temas filosóficos que perduram há séculos. É impossível participar deste debate sem, por exemplo, recorrer a nomes como Platão, Aristóteles, Plotino, Descartes, entre outros que contribuíram notavelmente com o conteúdo destas discussões no Ocidente. Por outro lado, estudar a história da filosofia árabe-islâmica é buscar a contribuição de filósofos como al-Kindī, al-Fārābī, Avicena (Ibn Sīnā), Averróis, entre outros, que também contribuíram significativamente com o conteúdo destas discussões.

A valorização do contato que os árabes tiveram com os escritos gregos e do conhecimento resultante desse contato, assim como a valorização da necessidade de ampliação dos estudos da filosofia no período medieval, abrangendo também outras filosofias além da filosofia cristã concorda com o que diz De Libera (2004) ao afirmar que

Um historiador da filosofia tem, portanto, uma dupla tarefa: ele deve seguir os mundos múltiplos que são simultâneos no tempo da ‘nossa’ história. Fazer coexistir, numa mesma história geral, tempos que não coincidem para os que nela vivem, eis o problema posto pela história da filosofia medieval³.

Essa investigação também considera o que disse De Libera (2004), quando afirmou que o debate limitado dentro da filosofia fixa os objetos, delimita as áreas de investigação, avalia, distribui, poda, reparte de acordo com suas perspectivas, interesses, tradições, impõe esquecimentos e imprime suas diretivas e direções, desconsiderando outros pontos de vistas, acontecimentos, opiniões e histórias que ocorreram no mesmo plano histórico.

O estudo da filosofia árabe consiste em investigar a filosofia que se expandiu pelas terras islâmicas, em buscar, sobretudo, a contribuição de pensadores como al-Kindī, al-Fārābī, Ibn

³ DE LIBERA, 2004, p. 8-9.

Sīnā, Averróis entre outros, sem deixar de valorizar o grande movimento de traduções que teve início no século VIII e foi significativo para a história da filosofia em árabe em solo islâmico.

Contudo, o objeto específico de investigação da presente pesquisa é a obra do filósofo muçulmano al-Fārābī, ou 'Abu Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Tarjan Ibn Uzlağ al-Fārābī, devido à importância que teve no desenvolvimento da *falsafa*.

Al-Fārābī nasceu próximo à cidade de Farab na Transoxiana em 872 d. C. (259 H), região da Ásia Central, atual Turquistão. Foi professor em Bagdá e morreu em Damasco, na Síria, possivelmente no ano 950 d. C (339 H.).

Diferentemente de Ibn Sīnā, que ditou a seu discípulo al-Juzjānī a sua própria biografia, não há muitos detalhes sobre a vida de al-Fārābī. O que se sabe é que ele fez várias viagens para os centros culturais conceituados da época. Residiu em Bagdá, onde teve aulas de medicina com o cristão nestoriano Yuḥana ben Ḥaylan, aulas de gramática árabe com Abu Bakr ben al-Saraj e aulas de lógica com Abu Biṣr Mata, outro cristão nestoriano.

Viveu em Bagdá até o ano de 941, período no qual ensinou lógica e em seguida, foi para a Síria, residindo na cidade de Alepo, onde viveu junto ao príncipe Sayf al-Dawla. Depois foi para Damasco, oportunidade em que foi guardador de um jardim, período no qual não deixou de dar continuidade aos seus estudos de filosofia e conviver com os homens letrados⁴.

Atribui-se a al-Fārābī um extenso conhecimento científico. Teve a fama de saber muitos idiomas, foi versado em música e matemática, sendo considerado o “filósofo-músico”. Sua grande produção bibliográfica chega aos 120 títulos, abrangendo Lógica, Metafísica, Música, Política, Ética e comentários de obras de Platão e de Aristóteles.

Era uma pessoa de hábitos simples que se vestia com modéstia, mas devido à sua importância e contribuição para o desenvolvimento da filosofia árabe (*falsafa*), ficou conhecido pela alcunha de “Segundo Mestre” porque, entre os árabes, Aristóteles é conhecido como o “Primeiro Mestre”. Al-Fārābī morreu aos oitenta anos de idade em Damasco na Síria, onde encontra-se sepultado.

Mas como é possível estabelecer uma relação entre al-Fārābī e os gregos? Especificamente, entre al-Fārābī e Platão?

⁴ ATTIE, M., 2002, p. 195-196.

Al-Fārābī é considerado uma das figuras centrais da história da filosofia que foi feita em árabe, pois, está na origem dos principais desenvolvimentos que a filosofia grega conheceu nas terras do Islã Oriental. Sua proposta de uma leitura “harmonizante” de Platão e Aristóteles marcou uma tradição ulterior, inclusive latina como nos trabalhos de Alberto Magno.

Além de alguns pontos comuns, na obra *A Filosofia Farabiana de Platão e Aristóteles*⁵, al-Fārābī faz uma síntese de obras dos dois pensadores estabelecendo uma relação entre eles. As sínteses eram comumente utilizadas pelo filósofo nas aulas de filosofia, como material de estudo, mas a influência do pensamento de Platão em sua obra vai além dos comentários.

Da *República* de Platão e do texto alcorânico, al-Fārābī herdou a proposta de que a verdade não está no mundo sensível. No *Livro das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa* (*Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila*), o nosso filósofo afirma que a verdade pode ser adquirida através da busca filosófica ou pela revelação, apresentada ao homem como símbolos que podem ser verbais, visuais ou de outro tipo. Assim, somente quem se torna consciente da verdade, como o filósofo ou o profeta, pode transmiti-la aos seus seguidores e aos demais habitantes da cidade ideal.

Deste modo, al-Fārābī estabelece uma distinção entre verdade filosófica, que é universal para todos os seres humanos, mas acessível somente à mente filosófica, e os símbolos religiosos que expressam a mesma verdade, mas diferem em algumas nações. Também estabelece as características do governador de uma cidade virtuosa (*al-Madina al-Fāḍila*), que vão desde ter uma boa saúde, até boa oratória e capacidade de manter a justiça.

O filósofo muçulmano também discorre, neste sentido, sobre os inteligíveis, na obra *A consecução da Felicidade* (*Thaṣīl al-Sa'āda*), oportunidade em que afirma que é evidente que quando se procura trazer à existência os inteligíveis, deve-se descrever as condições que tornam possível sua existência real. Havendo esta possibilidade, os inteligíveis são incorporados às leis.

Deste modo, o legislador é aquele que, por sua deliberação, tem a capacidade de encontrar as condições necessárias para a existência real dos inteligíveis, permitindo a realização da suprema felicidade. Quando os inteligíveis são oferecidos aos homens, naturalmente se desperta neles a consideração, a reflexão, a recordação e o desejo de conhecer;

⁵ A obra em inglês da qual foi traduzido este título e que consta no item Referências Bibliográficas deste trabalho, o título é Alfarab's Philosophy of Plato and Aristotle.

um apetite ou tendência tanto àqueles que já conhecem e amam, quanto àqueles que buscam conhecer.

Platão, assim como Aristóteles e, até mesmo Proclo, foram de fundamental importância para o pensamento de al-Fārābī, que foi o precursor do pensamento neoplatônico na filosofia islâmica⁶. Deste modo, o presente trabalho, como já mencionado, tem como meta avaliar a influência da obra *República* de Platão nos escritos políticos de al-Fārābī.

Para cumprir tal finalidade, o esquema metodológico se desenvolve da seguinte forma: o material desta investigação é a obra do próprio autor, em interlocução com o tempo histórico, com a filosofia grega e a religião islâmica. Considerando isto, foram selecionadas as obras de al-Fārābī que apresentam um pensamento político, como, o *Livro das opiniões dos habitantes da cidade ideal (Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila)*, *O caminho da felicidade (Kitāb al-Tanbih 'ala sabīl al-Sa'āda)*, *Livro da Religião (Kitāb al-Milla)*, *Livro da política (Kitāb al-siyāsa al-madanīyya)*, *Artigos de ciência política (fusūl [al-'ilm] al-Madanī)* e leituras complementares como *A Filosofia Farabiana de Platão e Aristóteles (Al Farabi's philosophy of Plato and Aristotle)*, *Resumo de al-Fārābī das Leis de Platão (Al Farabi's Summary of Plato's Laws or Compendium Legum Platonis)*, bem como as obras de Platão que tiveram maior importância para o pensador muçulmano como *A República* e *As Leis*. Depois deste levantamento, foi feita a leitura crítica deste material, apresentando os pontos nos quais aparecem conceitos de origem Platônica, como poderá ser constatado ao longo deste trabalho.

⁶ Cf. Majid Fakhry. *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneword, 2002.

1. FORMAS DE GOVERNO E O GOVERNO DA CIDADE VIRTUOSA

A maior influência de Platão no pensamento de al-Fārābī diz respeito à sua proposta de um modelo de cidade virtuosa que permita o desenvolvimento da justiça, da sabedoria e das virtudes em oposição aos demais modelos de cidades, as quais favorecem a prática e expansão da injustiça.

Para al-Fārābī, a sociedade é de importância fundamental para o homem, pois para que este possa alcançar sua perfeição final, que vai além da total satisfação de todas as suas necessidades, é preciso que viva em sociedade com outros homens.

Nosso filósofo, sob a influência de Platão e Aristóteles, distingue as cidades em dois tipos: *necessária* e *virtuosa*. Assim, descreve como necessária a cidade “cujas partes se ajudam para que possam alcançar o que é indispensável para a subsistência do homem, para viver e conservar a vida⁷”. Por outro lado, é virtuosa a cidade cujos habitantes se ajudam mutuamente para alcançar a mais excelente das coisas pela qual se dá sua existência, subsistência, vida e conservação da vida. No entanto, para alguns, o mais excelente é desfrutar os prazeres, outros creem que é as riquezas e outros pensam que a soma destas duas coisas é o mais excelente.

Nesta classificação, al-Fārābī dá ênfase às concepções de Platão, Sócrates e Aristóteles e enfatiza⁸ que estes filósofos opinaram que o homem tem duas vidas: uma que depende dos alimentos e das coisas externas para a subsistência, que é chamada de vida primeira; e outra que subsiste por sua própria essência e não precisa das coisas externas para subsistir e é chamada de vida última. Sobre isto, o filósofo muçulmano escreve que⁹, certamente o homem tem duas perfeições, a primeira e a última, de modo que a primeira se dá nesta vida e a última só se dá além desta vida¹⁰.

⁷ AL-FĀRĀBĪ. Artículos de la ciencia política, *In*, GUERRERO, R. R., 2008, p. 180, tradução nossa.

⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ. Op. Cit., p. 180

⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ. Op. Cit., p. 180.

¹⁰ Sobre isto Ramón Guerrero (2008, p. 212, nota 122) expõe o seguinte questionamento: “É a vida futura, da qual fala al-Fārābī, um certo estado de êxtase místico? No qual se percebe, diretamente, a Suprema Realidade, considerando que claramente diz que o corpo não morre quando atinge esta vida última?”. Al-Fārābī descreve este estado de perfeição na obra *fusūl [al-‘ilm] al-Madanī* na qual relata que, a separação do corpo e alma não é uma separação espacial nem ideal, na qual perece o corpo e permanece a alma ou perece a alma e permanece o corpo sem alma. Esta separação do corpo com a alma significa que, para subsistir, ela não necessita que o corpo seja sua matéria, também não precisa do corpo em nenhuma de suas operações; nem precisa utilizar nenhuma faculdade em um corpo, pois se precisar de alguma destas coisas, não está separada. Quando este indivíduo não tem necessidade do corpo para alimentar-se e sentir-se, nem suas operações tem

Assim, a perfeição primeira está relacionada com a realizações de ações virtuosas e a perfeição ultima é resultado destas ações. Esta perfeição última ou final é a felicidade suprema ou bem absoluto, ou seja, a finalidade das ações humanas¹¹.

De acordo com o autor, muitas coisas só podem ser adquiridas em grupo, ou em sociedade, onde cada um se ocupa de uma determinada função e contribui para o bem-estar de toda a coletividade. Vejamos a seguinte exposição de al-Fārābī:

aquele a quem se encomenda algo não pode realizá-lo, nem fazê-lo sem que outro [indivíduo], com as ações que lhe são confiadas, lhe ajude a realizá-lo; e nem este [indivíduo] pode realizar seu objetivo sem que um terceiro, com o que é de sua incumbência, lhe ajude a realizá-lo [...] pode haver algum deles que não consiga concluir a ação que lhe foi confiada sem que um grupo deles [de indivíduos], com as ações das quais são encarregados, lhe ajude a realizá-la; exemplo disto é aquele a quem se confiou a tarefa da agricultura: não pode cumprir perfeitamente seu dever sem a ajuda do carpinteiro que é quem lhe prepara o timão do arado, do ferreiro que lhe prepara a relha do arado, e do vaqueiro que lhe prepara a junta de bois¹².

E, ainda, é considerando isto que al-Fārābī escreve que:

É impossível que o homem obtenha a perfeição para a qual seus dotes naturais foram criados, a não ser formando sociedades gerais e muito diversas onde mutuamente se ajudam e se ocupam uns em favor dos outros, no que diz respeito ao que necessitam para viver¹³.

necessidade de sentir e imaginar, ou seja, não precisa da faculdade sensível, da imaginativa e da apetitiva, terá atingido a vida última. Neste estado, sua concepção da essência do Primeiro Princípio será mais perfeita. Só assim o intelecto se apoderará de sua essência sem a necessidade de fazer comparações por analogias. “Esta é a vida futura em que o homem verá seu Senhor e não se prejudicará nem se atormentará por vê-lo”. (2008, p. 212).

¹¹ De acordo com Ramón Guerrero (2002, p. 28) a felicidade é estudada em várias obras de al-Fārābī. A finalidade da vida humana é alcançar a felicidade, porém o autor não se ocupa da felicidade do modo como esta é entendida no Alcorão, que faz alusão ao estado que os bem-aventurados alcançarão em outra vida: “dos homens, uns serão desventurados e outros felizes [...] os que são felizes estarão no Jardim eternamente”(Alcorão, 11. 105-108). A felicidade descrita por al-Fārābī é a que se alcança neste mundo, que se aplica a todos os homens e não apenas ao homem muçulmano. É uma felicidade que se alcança por duas vertentes: uma individual e outra social. Esta felicidade o homem só pode alcançar através da atualização de suas potencialidades individuais, através do cultivo das virtudes morais e intelectuais, mas que só pode se realizar dentro de uma sociedade. De origem grega, seu conceito de liberdade está impregnado da tradução muçulmana, como se percebe no uso abundante da terminologia islâmica.

¹² AL- FĀRĀBĪ, Libro de la religión, In. GUERRERO, R. R. *Obras Filosóficas y Políticas*, 2008, p. 147, tradução nossa.

¹³ AL- FĀRĀBĪ. *La ciudad Ideal*, 1985, p. 82, tradução nossa.

Nosso autor segue as concepções de Platão e Aristóteles que discorrem sobre a importância da sociedade. Neste sentido cabe recordar a seguinte exposição de Platão na *República*, através de Sócrates, ao afirmar que: “O que dá nascimento à cidade é a impotência de cada indivíduo a bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma multidão de coisas; ou pensas existir outra causa qualquer na origem de uma cidade?¹⁴”.

Ao discorrer sobre a gênese da cidade¹⁵, Platão afirma que é a multiplicidade de necessidades, como a de alimentação, habitação, vestuário, entre outras coisas, que reúne em um mesmo local, como a cidade, um grande número de associados e auxiliares. Pois, para que as necessidades de todos sejam satisfeitas, é preciso que os indivíduos assumam as mais diversas funções na *polis*¹⁶. Com isto, os cidadãos se dedicam às mais diversas artes como a agricultura, a construção, a arte de tecer roupas, entre outras. Deste modo, a cidade proposta por Platão não pode ser formada por apenas quatro ou cinco indivíduos, mas sim, por um número cada vez maior de lavradores, artesãos e comerciantes.

De acordo com este filósofo grego, para que haja a satisfação das necessidades de todos na cidade, é preciso que cada pessoa se dedique a uma função específica. Assim, é possível garantir uma produção suficiente para todos seus cidadãos e manter as relações de troca e comércio de mercadorias com outras cidades. Sobre isto, escreve: “Por conseguinte, produzimos todas as coisas em maior número, melhor e mais facilmente, quando cada um, segundo suas aptidões e no tempo conveniente, se entrega a um único trabalho, ficando dispensado de todos os outros¹⁷”.

Já Aristóteles¹⁸, afirma que as cidades e os estados surgem para assegurar aos homens o viver e, depois, o viver bem. Para o autor, a natureza do homem é viver em associação política, deste modo, a cidade é a finalidade natural do homem, pois, lhe garante a autossuficiência. Neste sentido, também declara que um indivíduo isolado tem muitas necessidades e que estas necessidades só podem ser satisfeitas em comunidades. Sobre isto, o Filósofo afirma:

¹⁴ *República*, 369 a - c.

¹⁵ *República*, 369b-371e.

¹⁶ A *pólis* (πόλις) - plural: *poleis* (πόλεις) - era o modelo das antigas cidades gregas, desde o período arcaico até o período clássico, vindo a perder importância a partir do domínio romano. Devido às suas características, o termo pode ser usado como sinônimo de cidade-Estado.

¹⁷ *República*, 369e – 370d.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 8-10.

A prova de que o Estado é uma criação da natureza e tem prioridade sobre o indivíduo é que o indivíduo, quando isolado, não é autossuficiente; no entanto, ele o é como parte relacionada com o conjunto. Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser autossuficiente, será uma besta ou um deus, não uma parte do Estado¹⁹.

Al-Fārābī concilia as concepções de Platão e Aristóteles e afirma que a multiplicidade de necessidades justifica a grande quantidade de indivíduos humanos agrupados na parte habitável da Terra. Ele justifica, também, a grande variedade de sociedades humanas que classifica como perfeitas e/ou imperfeitas.

Neste sentido, considera as sociedades que têm um maior agrupamento de pessoas, como as cidades, as nações e a reunião universal de homens que habitam a terra, como sendo modelos de sociedades perfeitas²⁰. Isto não indica que são sociedades ideais, mas sim, que há uma maior possibilidade de satisfação das necessidades nestes agrupamentos, devido à quantidade de pessoas que exercem as mais diversas funções. E, por outro lado, considera imperfeitas as sociedades incompletas, como a casa, a rua, o bairro e as aldeias; agrupamentos nos quais seus habitantes vivem em função ou a serviço da cidade. Nestes agrupamentos é impossível a satisfação de todas as necessidades; são considerados sociedades imperfeitas porque pertencem a um grupo maior.

Para al-Fārābī²¹, o agrupamento de casas que formam a cidade é semelhante aos órgãos do corpo humano que, são partes diferentes, umas superiores às outras e ordenadas em graus, que realizam uma função específica e cujas funções cooperam para a finalidade do todo. Deste modo, a associação que se dá na casa, é apenas uma parte da associação da rua, que por sua vez, é parte da associação do bairro, que é parte da associação da cidade. A casa, assim como todas as partes da cidade são úteis para a subsistência da cidade, e assim, cooperam pra que toda a cidade alcance a finalidade de suas ações.

No entanto, os bairros são diferentes das aldeias, pois os primeiros constituem a cidade, já as aldeias estão a serviço da cidade.

¹⁹ *Política*, I, 2, 10.

²⁰ Cf. AL- FĀRĀBĪ. *La ciudad Ideal*, 1985, p. 82.

²¹ *Idem.*, Artículos de la ciencia política, *In*, GUERRERO, R. R., 2008, p. 177.

1.1 A FINALIDADE DAS AÇÕES

Nosso autor defende que o bem mais soberano e excelente, assim como a mais elevada perfeição, não é adquirido quando um indivíduo se encontra isolado ou em agrupamentos menores e imperfeitos, pois o bem só é adquirido por meio da liberdade e da vontade. Assim, afirma que só pode obter a felicidade a cidade que voluntária e livremente ajuda a aniquilar os males, dado que esta é a finalidade das ações humanas.

Para al-Fārābī, todas as coisas são conduzidas pela própria natureza e pelos princípios de organização dos seres na direção de um objetivo, uma finalidade. É importante ressaltar que a tradição filosófica de al-Fārābī, assim como a tradição grega apresentada nos escritos de Platão e Aristóteles, é teleológica, ou seja, é orientada tendo em vista uma finalidade.

Na *República*²², Platão apresenta o bem como sendo o alvo da vida, o objeto supremo de todo o desígnio e de toda a aspiração, isto é, a finalidade das ações. Segundo ele, o bem é também a condição de conhecimento; é o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E por fim, é também a causa criadora que sustenta o mundo e tudo o que nele contém e, deste modo, dá a tudo o mais a própria existência²³.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma: “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem [...]”²⁴. Neste sentido, defende²⁵ que as ações práticas são realizadas em vista de um fim, por exemplo, a medicina tem como fim a saúde; a construção naval tem como fim o navio; a estratégia tem como fim a vitória.

Assim, há uma relação entre as ações e os fins, de modo que, o que é fim de uma ação se torna meio para outra ação. Se estabelece uma cadeia de meios e fins, como o que acontece na atividade da selaria, que tem como fim construir a sela; e ter a sela, tem como fim ter um acessório para o cavalo, que é meio para a estratégia de guerra. Aristóteles afirma que esta cadeia de meio e fins iria até o infinito se não existisse um fim último em vista do qual todas as

²² Cf. *República*, Livro VI, 508 d- 509b.

²³ RAVEN. 1965. p. 170

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094 a 1-3.

²⁵ Cf. *Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 5-20.

coisas são realizadas. Este fim último é o que vai presidir a cadeia de fins e é considerado bem supremo. O bem supremo é o que merece ser buscado por si mesmo e não em relação à outra coisa.

De acordo com o filósofo grego²⁶, o estudo do fim pertence à mais prestigiosa das artes, isto é, à *política*, pois, é esta que determina quais ciências devem ser estudadas em um Estado e quais não devem, de modo que todos na *polis* possam alcançar um bem. Para o autor, o bem do estado é um bem maior e mais completo do que o do indivíduo, por ser o mais belo e divino que todos podem alcançar.

Aristóteles chama este bem absoluto de *Eudaimonia* (εὐδαιμονία), ou seja, felicidade, que é o bem que é almejado por si mesmo, diferente da honra, do prazer, da razão e outras virtudes que são almejados tendo em vista a felicidade. A felicidade é considerada o bem supremo porque é autossuficiente. Para Aristóteles, é autossuficiente o que torna a vida desejável e carente de nada.

Nas palavras do autor:

ora, por autossuficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania [...] por ora, definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada²⁷.

É fundamentado nestas propostas que al-Fārābī estabelece condições racionais pelas quais os indivíduos poderão alcançar ou conhecer o fim último que direciona todas as coisas. Este bem, em sua filosofia, é denominado de felicidade²⁸ (*al-sa'ādā*).

Na obra *O caminho da felicidade* (*Kitāb al-tanbīh 'alā sabīl al-as'ādā*), al-Fārābī discorre sobre a finalidade das ações humanas. Nas palavras do autor, “Toda perfeição e todo fim que o homem deseja, são desejados por ele enquanto são um bem, e todo bem é

²⁶ Cf. *Et. Nic.*, I, 2, 1094 a 25 a 1094b 5.

²⁷ *Et. Nic.*, I, 7, 1097 b 5-15.

²⁸ GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 31.

necessariamente preferível²⁹”. Para nosso filósofo³⁰, não existe apenas um bem, mas uma hierarquia de bens, de modo que a felicidade é o maior dos bens, o mais preferível e o mais perfeito pelo qual o homem se esforça.

Em sua filosofia, al-Fārābī considera perfeito o ser ou algo que, fora ele, não existe outro com as mesmas qualidades ou com qualidades superiores. Em seus escritos sobre o tema, o autor estabelece esta hierarquia com relação aos seres, às qualidades dos seres, às funções corporais e ao bem. Assim, há muitos bens que são bons e preferíveis, porém, a felicidade é o bem último, está acima de todos os bens na hierarquia de bens e é preferível acima de todos os bens.

De acordo com o nosso autor, semelhante ao que propõe Aristóteles³¹, há muitos bens e a maioria deles são preferíveis na medida em que são meios para que se possa alcançar outra finalidade. No entanto, há bens que são preferíveis por si mesmos, e estes são mais perfeitos que os anteriores e encerram a cadeia de meios e fins, pois, caso contrário, esta se estenderia ao infinito. Nesta segunda categoria de bens está a felicidade.

O que diferencia a felicidade dos demais bens é que a felicidade é suficiente por si mesma, assim sendo, uma vez que o indivíduo adquire a felicidade, não tem necessidade alguma de se dirigir a outro fim distinto deste³². Neste sentido, al-Fārābī adota a definição de autossuficiência de Aristóteles descrita anteriormente no presente capítulo.

Para al-Fārābī, “a felicidade é o bem absoluto³³”, mas, nem todos sabem o que é a felicidade e a define como sendo outros bens como a riqueza, o poder, a ciência ou outra coisa, devido ao sentimento de bem-estar momentâneo que estes bens produzem. Como vemos na seguinte nota:

Uns julgam que a riqueza é a felicidade, outros creem que desfrutar dos prazeres é a felicidade, outros opinam que o poder é a felicidade e outros sustentam que a ciência é a felicidade, mas outros, distintos, creem que a

²⁹ AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 43, tradução nossa.

³⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *op. cit.*, p. 43.

³¹ Cf. *Et. Nic.*, I, 7, 1097a – 1097b.

³² Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 44.

³³ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Política. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 98.

felicidade está em outra coisa. Cada um deles crê que aquilo que eles supõem como a felicidade absoluta é o mais preferível, maior e mais perfeito bem³⁴.

Compreender as diferentes opiniões sobre o que é a felicidade, é de importância fundamental para que se possa compreender a forma de governo proposta por al-Fārābī em seus escritos políticos, porque as diferentes opiniões justificam os diferentes tipos de cidades e estados que surgem nas comunidades humanas.

1.2 AS AÇÕES BOAS E RUINS

É considerando as diferentes opiniões e a posição da felicidade entre os demais bens humanos que nosso autor estrutura as condições necessárias para que os indivíduos possam atingir tal finalidade através de uma educação para as boas ações em sociedade. Mas como direcionar as ações para esta finalidade, ou seja, para a conquista da felicidade, que é preferível por si mesma e não em razão de outro fim?

De acordo com al-Fārābī o caminho para conquistar a felicidade se inicia com a análise das ações dos indivíduos na cidade. Para nosso filósofo, os indivíduos agem motivados por um agente externo que, neste caso, é o elogio ou a reprovação. Assim, as ações belas e boas são elogiadas, e as ações feias³⁵ e inconvenientes são reprovadas. Em Aristóteles³⁶, as ações que são elogiadas são chamadas de virtudes.

O filósofo muçulmano diferencia as ações em três tipos: as ações físicas, as ações da alma e do discernimento. São físicas as ações que dependem do uso do corpo como instrumento, por exemplo, as ações de levantar, sentar, ouvir, cavalgar, entre outras. As ações da alma dizem respeito ao apetite, ao prazer, ao gozo, e outras semelhantes. Entretanto, o discernimento se dá através da mente.

É interessante observar que a aprovação e a reprovação ocorrem nos três tipos de ações. Assim, as ações físicas podem ser aprovadas ou reprovadas, o mesmo se dá com as ações da

³⁴ AL-FĀRĀBĪ, 2002, p. 45, tradução nossa.

³⁵ Feias: as que, do ponto de vista moral, são desaprovadas.

³⁶ Cf. *Et. Nic.*, I, 13, 1103 a 10.

alma quando são como convém ou não convém e as ações do discernimento, quando o indivíduo emite uma opinião verdadeira ou falsa. Mas, como o homem pode agir moralmente bem com ações belas e adequadas que o conduz à felicidade?

Segundo al-Fārābī, a felicidade ocorre somente quando as ações belas forem escolhidas voluntariamente. É comum que as escolhas das ações se deem aleatoriamente ou em função de outros objetivos e outros bens, tais como a riqueza e o poder; porém, a felicidade só pode ser alcançada se o homem fizer esta escolha em tudo o que faz e em toda a vida. No entanto, al-Fārābī³⁷ defende que, o mal não existe em absoluto e não está nas coisas cuja existência não se deve à vontade humana; para o autor, tudo que existe nestas coisas é um bem.

Deste modo, postula que o mal está relacionado à escolha voluntária e o classifica em dois tipos: 1) a infelicidade, que se opõe à felicidade e; 2) as coisas pelas quais se alcança a infelicidade. Assim, a infelicidade e as ações voluntárias pelas quais se alcança a infelicidade constituem o mal na medida em que são finalidades da vida. A estes dois males se opõem dois bens, ou seja: 1) a felicidade e, 2) as ações voluntárias pelas quais se alcança a felicidade.

Uma característica de ambas as coisas é que estas ocorrem através da escolha voluntária das ações. Assim, quando as ações são escolhidas em função de outras coisas, não se tem a felicidade. Esta somente será possível quando o homem escolher as belas³⁸ ações por si mesmas e não para adquirir outros bens.

Nesta perspectiva, nosso autor concorda com o que disse Aristóteles³⁹ ao enfatizar que, para que os atos sejam praticados de maneira justa ou temperante, é preciso que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los. Deste modo, é preciso que, em primeiro lugar, tenha conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos por si mesmos; em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável.

Estas são as condições defendidas por nosso filósofo para a posse das virtudes e são válidas para os três tipos de ações. No discernimento, a felicidade só ocorre se a opinião se der com exercício, disciplina e consciência. Nas palavras de al-Fārābī:

³⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Artículos de la ciencia política. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 206-207.

³⁸ Belas: belas no sentido de moralmente aprovadas.

³⁹ Cf. *Et. Nic.*, II, 4, 1105 a 31-32.

A desgraça aflige o homem quando suas ações, as afecções de sua alma e seu discernimento são contrários ao que se acaba de dizer, (ou seja): quando realiza ações feias voluntariamente e as escolhe em tudo o que faz e durante toda a vida. O mesmo se dá com as afecções de sua alma e quando tem um mau discernimento no que compete ao homem discernir e em cada um dos momentos de sua vida⁴⁰.

Mas, de que modo as afecções da alma podem conduzir o homem à felicidade ou à desgraça?

Para al-Fārābī, desde o começo da existência, o homem foi criado com uma faculdade responsável por regular as ações, as afecções da alma e o discernimento. Por essa faculdade o homem pode realizar tanto as ações belas quanto as feias, ou seja, tanto o bem quanto o mal, com a mesma possibilidade de praticar uma ou outra ação. Deste modo, o indivíduo pode ou não adquirir a excelência no discernimento, nas afecções da alma e nas ações devido à possibilidade de escolha entre realizar ações boas ou ruins.

Além da faculdade reguladora de ações, também há uma disposição que aumenta a possibilidade de ocorrer um tipo de ação em relação a outro tipo. A diferença entre a faculdade e a disposição é que uma é natural e a outra é adquirida. Ademais, a faculdade natural regula as ações, as afecções da alma e o discernimento; já a faculdade adquirida permite a escolha entre as ações belas ou feias. A disposição pertence à faculdade adquirida e é dividida em duas classes: a classe pela qual o discernimento é somente bom ou somente mau, e a classe pela qual as ações e as afecções da alma são somente belas ou somente feias.

Al-Fārābī afirma que o discernimento que se faz bom ou ruim, divide-se em duas classes: a primeira é chamada potência da mente na qual se dá a excelência do discernimento, e a segunda é chamada debilidade ou imbecilidade.

A disposição que faz com que as ações e afecções da alma sejam belas ou feias é chamada de hábito moral (*julq*⁴¹). Para o nosso filósofo, o hábito moral belo é resultante das ações e afecções da alma que são belas, enquanto que o hábito moral feio procede das ações feias. Existe uma relação entre a felicidade e as ações e afecções da alma na medida em que o indivíduo pratica uma bela ação. Nesse sentido, al-Fārābī afirma o seguinte:

⁴⁰ Al-FĀRĀBĪ. 2002, p. 48, tradução nossa.

⁴¹ Termo *julq* em árabe que designa “modo de ser”, “carácter”. Opção pela tradução “hábito moral” distinto de *āda* que significa “costume” ou “prática habitual”.

Consequentemente, as ações e as afecções da alma só podem proceder de nós na medida em que através delas obtemos a felicidade, indubitavelmente, quando atualizamos um hábito moral belo. E teremos a excelência do discernimento de modo que por ela, sem dúvida, alcançaremos a felicidade quando a potência da mente se converte em nós em um hábito cuja desapareição seja impossível ou muito difícil⁴².

A virtude humana é constituída pelo hábito moral belo e pela potência da mente, pois na definição de al-Fārābī, a virtude de cada coisa é o que lhe faz adquirir excelência e perfeição em suas ações. Esta definição semelhante à de Aristóteles⁴³ que afirma que a virtude do homem é uma disposição de caráter que o torna bom e o faz desempenhar bem a sua função. Também é considerando a distinção da virtude apresentada por Aristóteles⁴⁴ que o filósofo muçulmano classifica⁴⁵ a virtude em: virtudes racionais e virtudes éticas.

São racionais as virtudes da parte racional como a sabedoria, o intelecto, o talento, a acuidade mental e a excelente compreensão. E são éticas as virtudes da parte apetitiva como a temperança, a força, a liberalidade e a justiça. Os vícios também são classificados segundo essas duas classes.

É pela virtude que os indivíduos se tornam nobres, bons e virtuosos. Também por ela, a conduta e os demais comportamentos se tornam virtuosos e aceitáveis. Porém, como pode se fazer com que as ações morais belas e aceitáveis se tornem um hábito (*malaka*⁴⁶)?

Conforme escreve o nosso filósofo, todos os hábitos morais, tanto os belos, os louváveis, quanto os feios e os reprováveis, entre outros, podem ser adquiridos. Porém, quando se descobre, por acaso, que se tem um hábito moral belo ou feio, é possível alterá-lo voluntariamente para o seu oposto através do costume. Como vemos na seguinte nota:

As virtudes éticas e os vícios se originam e se fortalecem na alma somente pela repetição das ações procedentes de um hábito moral, muitas vezes, durante certo tempo e por nos habituarmos a elas. Se estas ações são boas, o

⁴² Al-FĀRĀBĪ. 2002, p. 50, tradução nossa.

⁴³ Cf. *Et. Nic.*, II, 6, 1106a 15-24.

⁴⁴ Cf. *Et. Nic.*, I, 13, 1103a 4-5.

⁴⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ. Artículos de la ciencia política, *In*, GUERRERO, R. R., 2008, p. 177

⁴⁶ Termo árabe da raiz *m-l-k* que significa “possuir”, “ter”, “dominar”. O hábito é aquilo que se possui de modo permanente, que sua desapareição é impossível ou muito difícil.

que aparece em nós é a virtude; se são maus, o que resulta em nós é o vício. É o que sucede nas artes, como na escrita, por exemplo: pela repetição dos atos de escrever muitas vezes e por nos habituarmos a eles, aparece e se fortalece em nós a arte da escrita. Se os atos de escrever que repetimos e aos quais nos habituamos são atos ruins, se firmará em nós uma escrita ruim, mas se são atos excelentes, se fortalecerá em nós uma escrita excelente⁴⁷.

Por costume al-Fārābī se refere ao hábito ou repetição frequente de uma mesma coisa por muito tempo ou intervalos próximos. Assim, quando imitamos, através da educação, os hábitos morais belos que procedem das pessoas, obtemos um hábito moral belo. Se, ao contrário, imitarmos e repetirmos os hábitos morais feios, isso nos fará adquirir hábitos morais feios. Para al-Fārābī, os hábitos morais belos são adquiridos do mesmo modo que as artes, mas é preciso que exista no homem a disposição para determinado hábito. Tal proposta é elaborada sob a influência de Aristóteles que escreve:

Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito. Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos [...] com as virtudes dá-se exatamente o oposto: adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos que aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.⁴⁸.

Tendo em vista esta proposta, al-Fārābī insere a possibilidade de uma educação para o homem na ética, fundamentada na possibilidade da escolha voluntária das ações. Segundo ele, a prova de que os hábitos morais são adquiridos através do costume reside no que acontece nas cidades. Assim, no mesmo sentido que Aristóteles⁴⁹, nosso filósofo enfatiza que, se uma cidade possui um bom governo, certamente terá uma boa proposta de educação para as belas ações. Por outro lado, se a cidade tem um mau governo, a educação não terá como finalidade a felicidade e não conduzirá os indivíduos neste sentido através das belas ações; é disto que decorre a diferença entre as nações. Deste modo, é possível estabelecer uma relação entre o

⁴⁷ Al-FĀRĀBĪ., 2008, p. 170, tradução nossa.

⁴⁸ *Et. Nic.*, II, 1, 1103a 25 – 1103b.

⁴⁹ Cf. *Ibidem.*, II, 1, 1103b 5.

hábito moral e a perfeição dos indivíduos, pois, é apenas através do hábito moral que se chega à perfeição, similar ao modo que acontece com o corpo.

Vejamos a respeito as palavras de al-Fārābī:

Do mesmo modo que a saúde deve ser conservada quando a possuímos, e deve ser adquirida quando não existe (em nós), assim também o hábito moral belo deve ser conservado quando é adquirido e deve ser adquirido quando não existe. E assim como a saúde é alcançada pelas coisas através das quais é alcançada somente quando essas coisas estão em um estado intermediário, assim também as ações que conduzem ao hábito moral belo só se alcança quando, também, estão em um estado intermediário, pois só se alcança a saúde quando o alimento está no meio-termo e só se alcança a força quando o esforço está no meio-termo; do mesmo modo, se alcança o hábito moral belo quando as ações estão no meio-termo⁵⁰.

A saúde não é possível com o desequilíbrio, o mesmo se diz das ações que, afastadas do equilíbrio, se tornam habituais e não resultam em um hábito moral belo. Para al-Fārābī⁵¹, assim como afirma Aristóteles⁵², o afastamento do equilíbrio, ou do meio-termo, ocorre por excesso ou por falta, deste modo, as virtudes são disposições e hábitos intermediários e os vícios correspondem ao excesso ou a falta. No entanto, como avaliar e medir as ações para que se possa escolher agir com equilíbrio?

O filósofo muçulmano afirma que as ações não podem ser avaliadas separadamente e afastadas de seu contexto. É preciso considerar as circunstâncias nas quais ocorrem e conhecer o tempo da ação, o lugar em que ocorrem, de quem procede e a quem se dirige; de que é ação, por qual meio se faz, por que e para que se faz. O meio-termo se altera para diferentes pessoas e de acordo com as diferentes épocas. Somente estabelecendo a ação segundo a medida de cada uma destas coisas podemos obter a ação intermédia, pois de acordo com al-Fārābī:

Quando a ação é medida com estas coisas em sua totalidade, será intermediária; quando não é medida por todas elas, a ação será um excesso ou falta. Considerando que as medidas destas coisas não são sempre as mesmas,

⁵⁰ AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 53, tradução nossa.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, 2002, p. 60

⁵² Cf. Et. Nic., II, 6, 1106 b 26-34.

em abundancia e em escassez, segue-se que as medidas das ações intermediárias não são sempre as mesmas medidas⁵³.

Al-Fārābī ilustra os hábitos morais considerados belos e suas respectivas ações intermediárias com exemplos retirados da *Ética a Nicômaco*, a saber: a coragem⁵⁴ é o primeiro exemplo utilizado e consiste no meio termo entre fazer coisas temíveis e não fazer. O excesso é chamado de temeridade e a falta é a covardia, ambas são consideradas ações feias.

O segundo exemplo é a liberalidade⁵⁵, ou seja, ação situada entre conservar a riqueza, que em excesso é chamada de avareza, e o gasto excessivo que é a prodigalidade. Também a temperança⁵⁶ é o meio-termo entre o prazer excessivo que leva à avidez, e a falta de sensibilidade ao prazer, que resulta do defeito desta ação.

A timidez⁵⁷ é resultado de uma postura intermédia no uso das brincadeiras. Para o nosso filósofo, o meio-termo na brincadeira é a graça; o excesso conduz ao ridículo enquanto que a falta produz a grosseria. Ademais, a afabilidade⁵⁸ é um hábito moral que se dá no homem no contato com outras pessoas. O excesso desta resultará na adulação, sendo este um hábito moral feio e a falta, resultará na grosseria. Mas, como estes hábitos podem ser construídos?

De acordo com al-Fārābī, para construção do hábito moral, é preciso que o indivíduo enumere os hábitos morais um a um e as ações que procedem deles. Depois, é necessário o estudo de qual hábito moral possui; se o possui desde o início da existência e se é um hábito belo ou feio. Vejamos o que ele afirma a respeito:

O modo de saber isto consiste em que consideremos e estudemos qual é a ação que, praticando-a, nos produz o prazer e qual é aquela que, praticando-a, nos provoca dor. Sabendo disto, consideraremos se esta ação procede de um hábito moral belo ou de um hábito moral feio. Se provém de um hábito moral belo, diremos que temos um hábito moral belo; se provém de um hábito moral feio, diremos que temos um hábito moral feio. Deste modo saberemos que tipo de hábito moral se encontra em nós⁵⁹.

⁵³AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 55, tradução nossa.

⁵⁴ Cf. *Et. Nic.*, III, 6-9.

⁵⁵ Cf. *Ibidem.*, IV, 1.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, III, 10-12.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, IV, 8.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, IV, 6.

⁵⁹ AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 57-58, tradução nossa.

Al-Fārābī recorre ao exemplo da medicina⁶⁰ que, através da arte da medicina, investiga o estado de um corpo e consegue identificar se este está são ou se precisa ou não de meios para que a enfermidade desapareça. Para o autor, o mesmo se dá na identificação de um hábito moral. Se, através do estudo e enumeração destes hábitos houver a identificação de um hábito moral belo, é preciso conservá-lo; se é feio, é preciso um movimento do indivíduo em outro sentido para fazer com que este hábito desapareça.

Com tal estudo do hábito moral, nosso autor faz referência à educação proposta por Platão na *República*⁶¹ e na *Leis*⁶², e por Aristóteles na *Ética*⁶³. Para al-Fārābī, esta educação é a que prepara a alma para os conhecimentos que receberá, de acordo com sua natureza, para a vida de cidadão e de sábio.

O filósofo muçulmano considera o hábito moral feio como uma doença da alma que, similar ao modo como se age perante a doença do corpo, precisa ser cuidada para que desapareça. Mas, segue as orientações de Aristóteles⁶⁴ e afirma que, quando se identifica um hábito moral feio, é preciso que se avalie se é feio por excesso ou por falta.

A tarefa do indivíduo de identificar o meio-termo não é simples, pois uma vez identificada a natureza deste hábito, é preciso conduzi-lo e aproximá-lo o máximo possível do meio-termo. Deste modo, se há falta ou excesso, a aproximação é feita agindo de acordo com o contrário, e o homem terá uma das três classes de hábito moral, isto é: o que se inclina do meio-termo ao outro contrário, o meio-termo e o hábito anterior ao meio-termo.

Se um hábito é próximo ao meio-termo, é preciso que se persista nessas ações por um período, para que se chegue ao meio-termo. Já os hábitos que estão além deste termo, é preciso que se persista nos hábitos anteriores por um certo tempo para posteriormente fazer uma

⁶⁰ Nosso filósofo considera que a ação do governante é semelhante à ação do médico, por isto faz grandes comparações entre a arte médica e a arte política ao longo dos seus escritos. Para o autor, o médico precisa de uma formação teórica e uma formação prática através de sua atuação para que tenha sucesso em sua arte, o mesmo é preciso para o político que precisa ter o conhecimento teórico do que é a política e conhecimento prático com exercício nas ações que conduzem à virtude. Também, o médico oferece condições para que a saúde possa se desenvolver, o mesmo se diz do governante, que oferece meios para que todos possam ser direcionados para as belas ações. Sobre isto, Pereira (2015) afirma que a analogia entre o médico e o político adotada por Aristóteles, faz parte de uma tradição cuja origem remonta a Platão.

⁶¹ Cf. *República*, 401 – 402.

⁶² Cf. *Leis*, 365 ss.

⁶³ Cf. *Et. Nic.*, II, 3, 1104b 4-16.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*. II, 9, 1109 1-7.

segunda avaliação. Sobre isto, vejamos a seguinte passagem na qual al-Fārābī afirma: “Sempre que nos inclinamos para um lado, retornamos às ações do outro lado e não deixaremos de fazer isto até que cheguemos ao meio-termo ou nos aproximamos dele⁶⁵”. Mas, só é possível saber se o meio-termo foi atingido quando há uma facilidade na realização das ações que procedem do excesso ou da falta. Se ambas forem fáceis de realizar, ou são próximas de sê-lo, o meio-termo foi atingido, como afirma na seguinte passagem:

Considerando que o meio-termo se dá entre os dois extremos e considerando que nos extremos pode-se encontrar algo que se assemelha ao meio-termo, é necessário que nos protejamos de cair no extremo, que é semelhante ao meio-termo. Exemplos de semelhança: a temeridade é semelhante à coragem; a prodigalidade é semelhante à liberalidade; o sarcasmo é semelhante à nitidez [...]⁶⁶.

Assim, se o indivíduo possui uma inclinação para o extremo, é preciso evitar chegar a este extremo. Por conta disso, um dos passos necessários ao homem no caminho do hábito moral belo, consiste em conhecer a ferramenta que lhe permite ir de um extremo ao outro e ao meio-termo, já que apenas a deliberação não é suficiente. Tal ação não é simples, pois, al-Fārābī considera que é fácil a execução de um hábito moral feio quando cremos que este hábito nos produzirá um prazer. Em contrapartida, evitamos o hábito moral belo quando cremos que por este hábito seremos afetados por dor e sofrimento⁶⁷. Isto porque, o homem acredita que o fim de todas as ações é o prazer, assim, busca o prazer em tudo o que faz.

Seguindo uma divisão semelhante à de Aristóteles⁶⁸, al-Fārābī define os prazeres como os que dependem dos sentidos e estão relacionados a esses e envolve o que se vê, gosta, toca, etc. Outros prazeres dependem do conceito⁶⁹, como os que dependem do governar, do exercer poder, do dominar, da ciência, e de outras coisas.

Uma característica fundamental dos prazeres sensíveis é que são necessários para a manutenção da existência. É devido a este tipo de prazer que os indivíduos se alimentam e se

⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, 2002. p. 59, tradução nossa.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 60, tradução nossa.

⁶⁷ Al-Fārābī considera que o indivíduo que busca o caráter moral belo precisa abdicar-se de muitas coisas prazerosas e isto traz sofrimento para este indivíduo.

⁶⁸ Cf. *Et. Nic.*, X, 4-5.

⁶⁹ *Mafhūm* que literalmente significa “o que é entendido, compreendido ou percebido intelectualmente”.

reproduzem. Por crer que estes prazeres constituem a felicidade, o homem tende a eles com mais frequência, mas, apesar de alguns nos conduzirem para coisas necessárias em nossa vida e existência, a maioria destes prazeres nos afastam dos bens e da felicidade. É apenas resistindo a eles que podemos atingir o meio-termo e nos aproximar dos hábitos morais dignos de elogio.

As ações que dependem dos sentidos, ou seja, as ações sensíveis resultam em um prazer que, ou é imediato ou se dá no futuro. O mesmo ocorre com o desprazer que resulta destas ações. Assim, se uma pessoa pratica ações feias que são seguidas de um prazer, este se tornará um desprazer no futuro. Já as ações belas, que parecem resultar em um desprazer, resultarão em prazer no futuro. Deste modo, a avaliação do prazer e do desprazer que se dá em cada ação, através da reflexão, permitirá abandonar as ações feias e se ater às belas ações.

De acordo com al-Fārābī, seguindo Aristóteles⁷⁰, a ciência política (*al-‘ilm al-madanī*)⁷¹ se ocupa do prazer e da dor, pois considerando o modo como se dá o prazer e a dor com relação às ações, é possível educar as crianças no sentido de abandonar o mal e praticar as virtudes, assim como, é possível inserir nos cidadãos o meio-termo e os hábitos morais.

⁷⁰ Cf. *Et. Nic.*, X, 1, 1172a 20.

⁷¹ O termo “Ciência Política” utilizado na presente pesquisa não tem o significado do termo como é compreendido hoje, mas sim, é tradução literal do termo árabe “*al-‘ilm al-madanī*” utilizado por al-Fārābī em seus escritos.

2. O MODELO DE CIDADE IDEAL DE PLATÃO

Na *República*, Platão descreve um modelo de cidade que possui formas perfeitas e servirá de modelo para os sábios que queiram reformar as cidades existentes. Para ele⁷², diferente das demais cidades, neste modelo, o governante não busca o poder e nem vantagem própria, mas sim, o bem do governado.

Esta proposta é apresentada em um diálogo entre Sócrates, alguns discípulos e sofistas, os quais discutem sobre a natureza da justiça. Ao longo do discurso, várias definições de justiça são apresentadas, mas todas são apontadas por Sócrates como sendo frágeis e contraditórias, pois a justiça é retratada de modo que o justo também comete injustiça em suas ações⁷³.

Uma das definições, de importância fundamental para a proposta desenvolvida por Platão, é a de Trasímaco que define a justiça como: “o justo não é outra coisa senão o vantajoso ao mais forte⁷⁴”. De acordo com o jovem, o elemento mais forte de uma cidade é o governante, e este elabora as leis objetivando vantagem própria. Disto resulta que é justo o indivíduo que age de acordo com a lei do governante e é injusto e culpado de injustiça quem viola estas leis.

Através do discurso de Sócrates, Platão defende que as artes não têm como objetivo o benefício próprio, mas sim, o bem do mais fraco, e exemplifica com a arte médica que tem como finalidade o bem do doente, e a arte hípica, que objetiva o bem do cavalo. Neste sentido afirma que:

nenhum chefe, qualquer que seja a natureza de sua autoridade, na medida em que é chefe, se propõe e ordena a sua própria vantagem, mas a do súdito ao qual governa e para o qual exerce a sua arte; com vista ao vantajoso e conveniente a este súdito, é que ele diz tudo o que diz e faz tudo o que faz⁷⁵.

Para Platão, nenhuma arte visa a vantagem do mais forte, mas sim, do mais fraco, ou seja, do objeto que é governado por ela. Neste ponto, Platão, através de Sócrates, propõe⁷⁶ uma

⁷² Cf. *República*. 347c - 348b.

⁷³ *Ibidem*, 332 e – 336b.

⁷⁴ *Ibid.*, 337e – 338d.

⁷⁵ *Ibid.*, 342 c-e.

⁷⁶ *República*, 368b - 369.

análise do nascimento da cidade justa na qual se observa o nascimento tanto da justiça quanto da injustiça que está na origem desta cidade. De acordo com o autor, tendo em vista que a cidade é maior que o indivíduo, é mais fácil estudar a natureza da justiça na cidade e posteriormente examiná-la no indivíduo.

O filósofo grego defende que, as cidades possuem características semelhantes à de seus cidadãos, de modo que uma cidade que tem como fundamento a justiça terá cidadãos ordenados, justos e bons, que têm como fim a ciência. Porém, uma cidade que não tem como fundamento a justiça, tem em si a desordem e indivíduos que têm como finalidade os bens inferiores. Assim, propõe⁷⁷ uma cidade que é comparada ao corpo, na qual tanto a dor quanto o bem-estar afetam igualmente todos os cidadãos, ou seja, todos se rejubilam e se afligem igualmente pelos mesmos acontecimentos. Para Platão, “É necessário que assim seja numa cidade dotada de boas leis⁷⁸”.

Visando isto, o autor ressalta que o melhor bem para uma cidade é que esta, assim como um corpo, seja uma⁷⁹. Portanto, o maior mal consiste em uma cidade múltipla. Sobre isto o filósofo grego afirma que: “Se sobrevém, pois, a um cidadão um bem ou um mal qualquer, será principalmente uma cidade assim que tornará seus os sentimentos dele e partilhará totalmente de sua alegria ou de sua pena⁸⁰”.

Sob esta asserção, Platão⁸¹ apresenta um projeto de cidade que não tem como objetivo a felicidade de apenas uma classe de indivíduos, mas sim, de toda a cidade. Em vista disto, ressalta que, para que todos sejam felizes, é preciso que desempenhem, da melhor maneira possível, as funções das quais foram incumbidos na cidade. Assim, “quando a cidade crescer e estiver bem organizada, é só deixar que cada classe participe da felicidade, segundo sua natureza⁸²”.

Nesta cidade, todos colaboram para o bem de todos. Portanto, cabe recordar o que discorreremos no primeiro capítulo do presente trabalho, no qual o autor⁸³ defende que a gênese da cidade se dá na incapacidade dos indivíduos de suprirem as próprias necessidades. Destarte

⁷⁷ *Ibidem*, 462 a - d.

⁷⁸ *Ibid*, 462d – 463c.

⁷⁹ O termo “una” é aqui utilizado no sentido de que a cidade é uma unidade só; há interação entre seus cidadãos de modo que se algo ocorrer com um de seus cidadãos, afetará a todos os demais cidadãos.

⁸⁰ *República*, 462d.

⁸¹ Cf. *Ibidem.*, 519e.

⁸² *República*, 421c.

⁸³ Cf. *Ibidem*, 369e - 370 d.

nasce a associação política; primeiro um rudimento que depois se diferencia através da especialização das funções. Para Platão, é possível garantir tudo o que a cidade necessita quando cada um, segundo suas aptidões, e no tempo conveniente, se ocupa de um único trabalho e fica dispensado dos outros. Como vemos na seguinte nota, o filósofo grego defende que:

vedamos ao sapateiro empreender ao mesmo tempo o mister de lavrador, de tecelão ou de pedreiro; a fim de que sejam bem executados os nossos trabalhos de sapataria; a cada um dos outros artesãos, similarmente, atribuímos um só ofício, aquele para o qual é feito pela natureza, e que ele deve exercer durante a vida inteira, sendo dispensado dos outros, se é que pretende aproveitar as ocasiões favoráveis e realizar belamente sua tarefa⁸⁴.

Esta especialização de funções não apenas assegura tudo o que é necessário para a cidade, mas também, abre novos campos de atividades humanas, que possibilitam as relações necessárias com outras cidades e as atividades de exportação e importação de produtos. Com isto, Platão define a justiça do seguinte modo: “que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, aquela para a qual é melhor dotado por natureza⁸⁵”.

O filósofo grego parte da concepção de que a natureza não nos fez semelhantes, mas sim, com diferentes aptidões que são próprias para as mais variadas funções. É considerando as diferentes naturezas que propõe que cada indivíduo desenvolva uma função específica na cidade e se exercite em determinada arte de acordo com sua disposição natural. Assim, Platão⁸⁶ distingue os cidadãos da cidade em três classes, através de uma narrativa na qual defende que os indivíduos, em sua constituição, possuem na alma diferentes elementos como: o ouro; a prata e, por fim, uma mistura de ferro e bronze.

Portanto, tem-se os filósofos que possuem ouro na alma; os guardiões que possuem a prata e os lavradores e artesãos, que possuem o ferro e o bronze. Porém, não é possível compreender o modo como estas classes se organizam na cidade justa sem recorrer ao que Platão escreve sobre a alma do homem justo.

A tripartição da sociedade tem como base a tripartição da alma do homem, de modo que, a alma do indivíduo, em suas partes, e a cidade, são correspondentes em número e nas

⁸⁴ *República.*, 373e-374d.

⁸⁵ *Ibid.*, 432d – 433b

⁸⁶ *Ibid.*, Livro III, 414a - 415c.

respectivas funções. Nesta perspectiva, a alma do homem é dividida em: 1) *elemento racional*, que é a parte que possui um traço divino, está situada na cabeça e é responsável pelo conhecimento; 2) *elemento irascível* ou parte colérica, é aquela pela qual o indivíduo se irrita; e, 3) *elemento concupiscível* ou parte apetitiva, está situada no baixo-ventre, entre o diafragma e o umbigo.

O elemento racional diz respeito à função superior da alma e é imortal; já o elemento irascível, que é irracional e mortal, está localizado no peito, acima do diafragma, e sua função consiste em defender o corpo contra tudo o que ameaça a sua segurança. E o elemento concupiscível, que também é irracional e mortal, é a parte da alma que está relacionada à busca de bebida, comida, sexo, entre outros prazeres, ou seja, de tudo o que é necessário para a conservação do corpo e reprodução da espécie.

O indivíduo é sábio pela parte que comanda e governa toda a alma, ou seja, o elemento racional. Platão defende que é esta parte da alma que emite preceitos e possui a ciência do que é próprio para cada um dos demais elementos e todo o seu conjunto. Já o que torna o indivíduo temperante é a amizade e harmonia entre as partes de sua alma, ou seja, quando o elemento irascível e o concupiscível concordam que a razão deve governar e quando não há nenhuma sedição contra ela. Por consequência, o indivíduo será justo pela razão, pois, é a justiça na alma do homem que não permite que uma das partes cumpra a tarefa alheia. A justiça é que faz com que o homem assuma o comando de si próprio e estabeleça o perfeito acordo entre os três elementos de sua alma, deste modo, o indivíduo será único, temperante e harmonioso.

No que diz respeito à cidade, por ser bem fundada, esta é boa, sábia, corajosa, temperante e justa, afirma Platão, pois a sabedoria pode ser percebida na cidade devido à prudência de suas deliberações. É por ciência que se delibera bem e esta ciência se encontra nos chefes da cidade, ou seja, nos filósofos. A coragem diz respeito ao que se deve temer ou não temer, e é encontrada nos filósofos e nos guardiões da cidade. Já a temperança diz respeito à ordem e governo sobre os prazeres e paixões. De acordo com o autor, o indivíduo que é temperante é senhor de si mesmo e a cidade que é temperante apresenta opinião comum entre governante e governados devido à harmonia que se encontra espalhada em todo o conjunto do estado.

Platão enfatiza que quando cada uma de suas três partes se ocupa de sua própria tarefa, a cidade é temperante, corajosa e sábia pelas disposições destas partes; isto faz com que a cidade

se torne *una*⁸⁷. Para o autor, “A confusão e a mutação destas três classes entre si constituem, portanto, para a cidade, o supremo dano, e é com todo o direito que se chamaria tal desordem o maior dos delitos⁸⁸”.

Assim, o homem justo, enquanto justo, não diferirá em nada da cidade justa. Se a alma do indivíduo possui estas partes e apresenta a mesma organização, o indivíduo receberá o mesmo nome que a cidade. Com base nisto, o autor afirma⁸⁹ que há tantas almas quanto constituições políticas e distingue entre cinco espécies de constituições que discutiremos posteriormente no presente trabalho. Estes diferentes tipos de constituições têm como fundamento a injustiça e são consideradas pelo autor como desviadas e más; são apresentadas em oposição ao modelo de cidade ideal, que tem como fundamento o homem bom e reto.

Para compreender as demais formas de governo é preciso considerar o nascimento da injustiça no homem, que ocorre com a sedição dos três elementos da alma. Desta sedição surge a confusão, usurpação entre as tarefas e revolta de uma das partes contra o todo. O resultado é a servidão entre as partes, disto nasce a injustiça, a incontinência, a covardia, a ignorância e os vícios.

Platão defende que a ação justa é para a alma o mesmo que a saúde é para o corpo, a mesma comparação é feita com as ações injustas que são consideradas enfermidades. Deste modo, a saúde da alma consiste em estabelecer, de acordo com a natureza, as relações de domínio e sujeição entre os diversos elementos do corpo; e a doença consiste em permitir-lhes governar ou ser governados um pelo outro, contra a natureza.

Tal opinião nos escritos platônicos foi inspirada em Hipócrates que foi o primeiro a observar a influência dos climas no caráter dos homens e, conseqüentemente, em suas instituições políticas. Hipócrates, em sua teoria dos quatro humores, defende que o homem é composto de sangue, fleuma, bile amarela e bile negra e sua saúde resulta do equilíbrio entre estas quatro matérias vitais⁹⁰. Assim, a saúde se dá quando existe uma harmonia entre a proporção, propriedade, quantidade e mistura destes humores e a doença ocorre quando há falta ou excesso entre eles ou quando eles se separam no corpo e não se unem com os demais.

⁸⁷ Cf. *República*, 422d - 423b.

⁸⁸ *Ibidem*, 433e – 434 c.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 444d – 445d.

⁹⁰ Cf. CAIRUS, H. Da natureza do homem. In: CAIRUS, H. F., and RIBEIRO, JR., WA. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença* [online] Rio de Janeiro: Editora FIOCURZ, 2005.

É com base nesta tese que Hipócrates, estabelece uma relação entre os quatro humores e as quatro estações do ano, ao afirmar que cada humor se torna mais ou menos abundante de acordo com sua proporção e sua natureza em cada estação. Assim, cada ano compreende os princípios do calor, do frio, do seco e do úmido em cada estação, também no homem domina ora o fleuma, ora o sangue, ora a bile, primeiro a amarela e depois a negra. Segundo Hipócrates, a prova disto consiste no fato de que: “se quiseres dar o mesmo remédio ao mesmo homem quatro vezes durante o ano, ele vomitará no inverno, fleumaticamente; na primavera, umidamente; no verão, biliosamente, e no outono, nigérrimo⁹¹”.

As concepções de Hipócrates sobre os humores que se relacionam com os quatro elementos da natureza e com as quatro qualidades (calor, secura, frio e umidade), deram origem aos quatro temperamentos: sanguíneo, fleumático ou pituitoso, bilioso e melancólico.

Outro aspecto importante da teoria de Hipócrates diz respeito à orientação do médico grego, de que os médicos devem conhecer, além das estações do ano e o que estas produzem, os efeitos dos ventos quentes e frios, as propriedades das águas e no que diferem em cada região, a posição de determinada região com relação ao vento e ao sol e, se a terra é descampada e sem água ou se é numerosa e abundante em água⁹². Para Hipócrates, todos estes fatores influenciam no equilíbrio dos humores, nos temperamentos e na saúde.

De volta a Platão, é do desequilíbrio e da sedição na alma que nasce a injustiça no homem, também é assim que a injustiça nasce na cidade quando esta deixa de ser uma unidade e passa a ser múltipla. Para evitar o desenvolvimento da injustiça na cidade, Platão recomenda que é preciso manter o controle sobre a natureza de cada criança e conduzir cada uma delas para a classe à qual pertence e para uma educação específica.

Por isto, antes e acima de tudo, o deus ordena aos magistrados que vigiem atentamente as crianças, que tomem muito cuidado com o metal misturado em suas almas e, caso seus próprios filhos apresentem mistura de bronze ou de ferro, que sejam impiedosos com eles e lhes concedam o gênero de honor devido à respectiva natureza, relegando-os à classe dos artesãos e dos lavradores; mas, se destes últimos nasce um rebento cuja alma contenha ouro ou prata, o deus quer que o honrem, elevando-o à categoria de guardião ou de

⁹¹ CAIRUS, H. Da natureza do homem. In: CAIRUS, H. F., and RIBEIRO, JR., WA. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença* [online] Rio de Janeiro: Editora FIOCURZ, 2005, p. 46.

⁹² Cf. *Ibidem*, 2005, p. 94.

auxiliar, porque um oráculo afirma que a cidade perecerá quando for guardada pelo ferro ou pelo bronze⁹³.

Deste modo, tendo em vista o modelo de cidade proposta e a presença da justiça nesta cidade e conseqüentemente nos indivíduos, Platão desenvolve um modelo de educação que tem como base as principais disciplinas que objetivam exercitar a alma e estabelecer uma harmonia entre esta e o corpo. Assim, propõe uma educação específica para os cidadãos, para os guardiões⁹⁴ e para os filósofos, que serão educados para reconhecer as virtudes e os vícios.

2.1 A EDUCAÇÃO PARA O POVO NA CIDADE IDEAL

Platão investiga como estabelecer nos indivíduos esta comunidade. Discorre, então, sobre uma educação específica para que o povo possa desenvolver as funções necessárias na cidade. Neste sentido, propõe que, desde pequenas, as crianças tenham contato com o ofício que desenvolverão quando chegarem à idade adulta. Assim, os filhos dos oleiros passarão o tempo ajudando e vendo seus pais trabalharem, até que eles mesmo possam atuar nestas funções.

Na obra *Leis*⁹⁵, assim como na *República*⁹⁶, Platão defende que todo homem que pretende ser bom em alguma atividade deve dedicar-se à mesma e praticá-la desde a infância. Segundo o filósofo grego, um bom construtor é o indivíduo que, quando menino, brincou de construir casas e esteve junto nas construções, o mesmo se dá com o agricultor, o sapateiro, entre outros. Vemos na seguinte nota que:

todo homem que pretenda ser bom em qualquer atividade precisa dedicar-se à prática dessa atividade em especial desde a infância utilizando todos os recursos relacionados a sua atividade, seja em seu entretenimento, seja no trabalho. Por exemplo, o homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) entreter-se brincando de construir casas, bem como

⁹³ *República*, 414a – 415c.

⁹⁴ *Ibidem*, Livro III, 402 b - e.

⁹⁵ *Leis*, 643b.

⁹⁶ Cf. *República*, 466d-467b.

aquele que deseja ser agricultor deverá (enquanto menino) brincar de lavrar a terra⁹⁷.

Visando isto, cabe aos educadores proporcionar ferramentas adequadas para esses indivíduos e instrução em assuntos que sejam necessários para esse fim. Assim, a educação para Platão consiste no treinamento para a virtude desde a infância, de modo a preparar o indivíduo para ser um cidadão perfeito, que compreenda o governar e o ser governado com justiça.

Platão considera vulgar a educação que tem como objetivo a aquisição do dinheiro, do rigor físico ou alguma outra habilidade, sem sabedoria e justiça. Ele acredita que a educação molda os indivíduos de modo que os que são bem-educados se tornam bons e se não são, se tornam maus. E ainda: os que desenvolvem controle de si são bons e os que não são capazes de exercer esse controle sobre si mesmo são maus. Deste modo, a educação possibilitará que os indivíduos possam controlar o prazer e a dor desde a infância.

2.2 A FORMAÇÃO DOS GUARDIÕES DA CIDADE

A função dos guerreiros é muito importante na proposta da cidade de Platão. Por isto, há uma ênfase na educação específica para estes indivíduos. Nesse sentido o autor afirma que: “Nossa tarefa consistirá, pois, ao que parece, em escolher, se formos capazes, os que são por natureza aptos a guardar a cidade⁹⁸”.

Segundo Platão⁹⁹, estes indivíduos devem ser devidamente escolhidos, pois é necessário que tenham qualidades corporais e de alma para tal função. Devem ser corajosos, irascíveis, ter os sentidos aguçados, rapidez para perseguir o inimigo e força para combatê-lo. Além disto, este também deve ser brando com os seus e rude com os inimigos¹⁰⁰.

⁹⁷ *Leis*, 643 c.

⁹⁸ *República*, 374d-375a.

⁹⁹ Cf. *República*, Livro II, 374d - 375a.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 375 b - d.

Nota-se que Platão afirma que: “irascível, ágil e forte há de ser aquele que destinamos a tornar-se belo e bom guardião da cidade¹⁰¹”. Mas como é possível uma natureza contrária em um indivíduo, ou seja, como pode o indivíduo ser brando e rude?

Platão responde esta questão com uma proposta de educação destinada a preparar estas pessoas para a justiça. Neste sentido, defende¹⁰² uma educação para o corpo com a ginástica, e outra para alma com a música. Na música, o filósofo grego¹⁰³ admite na cidade apenas duas harmonias: uma que imita o bravo empenhado na batalha e a outra que imita o homem empenhado na ação pacífica. No que diz respeito aos instrumentos musicais, são admitidos na cidade apenas a lira, a cítara e a siringe devido à sua utilidade para a cidade e para os pastores no campo.

Sobre os ritmos, serão aceitos os que expressam uma vida regrada e corajosa. Porém, o autor¹⁰⁴ preconiza que, antes desta educação, é preciso que os guardiões saibam reconhecer as formas da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza da alma, das virtudes suas irmãs e dos vícios contrários, em toda parte onde estejam dispersas.

Após a formação na música, estes jovens devem ser exercitados na ginástica desde a infância e no decorrer da vida. Devem fugir da embriaguez e conservar uma saúde inalterável, isto porque, para o autor, é preciso que exista uma harmonia entre a alma e o corpo e esta harmonia é estabelecida através da ginástica e da música. Como vemos na seguinte nota, Platão afirma que:

Para estes dois elementos da alma, o corajoso e o filosófico, um deus, aparentemente, diria eu dei aos homens duas artes, a música e a ginástica; ele não as deu para a alma e o corpo, a não ser acidentalmente, mas para aqueles dois elementos, a fim de que se harmonizem entre si, quando tendidos ou afrouxados até o ponto conveniente¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ibid.*, 376 b - e.

¹⁰² *Ibid.*, 376 e - 377c.

¹⁰³ *Ibid.*, 399 a - d.

¹⁰⁴ Cf. *República.*, 402 b - e.

¹⁰⁵ *República*, 411b - 412 a.

Portanto, desde a infância estes indivíduos devem imitar o que lhes convêm como serão exercitados em qualidades como a coragem, temperança, santidade¹⁰⁶, liberalidade¹⁰⁷ e outras virtudes do mesmo gênero. Porém, é preciso excluir do currículo de educação tudo o que imite a baixeza, a mentira ou qualquer um dos vícios¹⁰⁸. Assim, devem abominar o prazer excessivo, pois este não concorda com a temperança e nem com as demais virtudes e perturba a alma; devem, também, fugir da embriaguez, e conservar uma saúde inalterável.

Platão também preconiza¹⁰⁹ que este tipo de alma não deve se desenvolver em companhia de almas perversas, ao contrário, é necessário que permaneça ignorante e isenta quanto aos vícios. Para ele, “não é o corpo, por melhor constituído que seja, que por sua virtude própria torna a alma boa, mas, ao contrário, é a alma que, quando boa, confere ao corpo, por sua virtude própria, toda a perfeição de que ele é capaz¹¹⁰”.

Estes indivíduos serão dotados de inteligência, autoridade e devotamento ao interesse público. Por isto, precisam ser dotados das três virtudes cardeais, ou seja, a sabedoria, a coragem e a temperança e, por fim, uma índole filosófica¹¹¹. Assim, para que os guardiões se desenvolvam com estas qualidades, um currículo educacional é elaborado para ser executado na cidade. Visando esta educação, Platão¹¹² propõe que os jovens sejam comandados pelos anciãos, que são os melhores entre os guardiões.

O filósofo grego¹¹³ defende que uma cidade que possui uma educação e instrução honestas, quando preservada de toda alteração, cria boas índoles; e, índoles honestas, quando recebem tal educação, tornam-se melhores do que as gerações que as precederam. Para isto, é preciso que a educação da cidade não se altere ao longo do tempo, sem que os encarregados da cidade tenham conhecimento disto. Estes encarregados zelarão para que nada seja introduzido e contrarie as regras estabelecidas.

¹⁰⁶ De acordo com Nicola Abbagnano (2007, p. 868), o termo “santidade” é utilizado por Platão na *República* e na obra *Leis* com o sentido de grau supremo de virtude, que é a justiça.

¹⁰⁷ Sinônimo de generosidade.

¹⁰⁸ *República.*, 395c - 396a.

¹⁰⁹ Cf. *República*, 408e - 409e.

¹¹⁰ *Ibid.*, 403c - 404a.

¹¹¹ *República.*, 375d – 376b.

¹¹² Cf. *Ibid.*, 412 a – d.

¹¹³ Cf. *República*, 423d-424d.

Considerando que a forma de governo apresentada tem como objetivo as boas leis, o filósofo grego, através do discurso de Sócrates, remove da cidade toda e qualquer fábula e poesia, sob o argumento de que as mentiras sobre os deuses, ditas pelos poetas aos jovens, podem corromper a natureza que está em formação. Nas palavras do autor:

Quando um poeta falar assim dos deuses, haveremos de irritar-nos, não lhe faremos coro e não permitiremos que os mestres se utilizem de suas fábulas na educação da juventude, se é que desejamos que nossos guardiões sejam piedosos e divinos na maior medida em que mortais o possam ser¹¹⁴.

Para Platão¹¹⁵, os guardiões não devem ser amigos do riso, pois o riso violento acarreta uma transformação na alma, igualmente, violenta. Devem se exercitar na temperança, obedecer aos chefes e governar a si mesmos no que concerne aos prazeres do vinho, do amor e da mesa.

Platão propõe que, além da educação necessária para os guardiões, é preciso conceder a eles moradas e bens que não lhes impeçam de ser guardiões e não os induzam a prejudicar aos demais cidadãos. O filósofo grego enfatiza, ainda, que os guardiões devem ter alojamento e posses separados para que não tenham como próprios a terra, casas e dinheiro. De acordo com o autor¹¹⁶, estes indivíduos receberão apenas a alimentação e não receberão nenhum dinheiro extra, assim, não poderão viajar e nem gastar dinheiro com as cortesãs.

Seguindo estas prescrições, o autor escreve que:

para serem tais, devem viver e alojar-se da maneira como vou dizer: primeiro, nenhum deles possuirá algo próprio, afora os objetos de primeira necessidade; depois, nenhum deles terá habitação ou armazém onde todo mundo possa entrar. Quanto à alimentação requerida por atletas guerreiros sóbrios e corajosos, hão de recebê-la dos outros cidadãos, como salário pela guarda que asseguram, em quantidade suficiente para um ano, de modo a não haver nenhuma sobra nem falta; tomarão as refeições em conjunto e viverão em comum, como soldados em campanha. No tocante ao ouro e à prata, dir-lhes-emos que contam sempre na alma com os metais que receberam dos deuses, que não precisam os dos homens, e que é ímpio macular a posse do ouro divino, juntando-a à do ouro mortal, porque muitos crimes foram perpetrados pelo metal amoeado do vulgo, enquanto o deles é puro; que só a eles, dentre os habitantes da cidade, não é permitido manusear e tocar ouro, nem estar sob

¹¹⁴ *República*, 383 a – c.

¹¹⁵ *Ibid.*, 388 c – 389 a.

¹¹⁶ Cf. *República.*, 418-420b.

um teto que o abrigue, nem carregá-lo consigo, nem beber em taças de prata ou de ouro; e assim, hão de salvar-se a si mesmos e hão de salvar a cidade¹¹⁷.

Para manter a unidade dentro desta comunidade, o autor¹¹⁸ reduz a diferença entre os guardiões e suas mulheres. Neste sentido, afirma que, com exceção do fato de que as mulheres são mais fracas do que os homens, ambos podem desempenhar a mesma função. Assim, as mulheres guardiãs terão uma educação semelhante à dos guardiões e vestirão como eles na guerra, desde que tenham o mesmo tipo de natureza.

No que diz respeito às relações de casamentos e filhos, o autor escreve que, um legislador escolherá homens e mulheres de naturezas semelhantes, estes estarão sempre juntos, com uma morada comum e educação comum. Assim, as mulheres serão incentivadas a ter filhos apenas dos homens que estiverem na flor da idade. E, os jovens que possuem destaque na guerra serão incentivados a se unir ao maior número de mulheres. Conseqüentemente, os filhos serão comuns a todos, de modo que não conhecerão os pais, nem os pais aos filhos. Para o autor, é deste modo que se estabelecerá o respeito mútuo entre as gerações.

O filósofo grego estabelece uma instituição para os filhos entre os guardiões para possibilitar uma união semelhante à do corpo entre os habitantes da cidade. Assim, estes filhos, na medida em que forem nascendo, serão entregues às pessoas encarregadas de cuidar das crianças. Já os filhos dos indivíduos inferiores que apresentem alguma deformidade serão escondidos em um local secreto.

2.3 A EDUCAÇÃO DOS GOVERNANTES: O FILÓSOFO-REI

Considerando os fundamentos da cidade, Platão afirma que, entre as características de um bom governo está que o filósofo deve fazer-se rei ou, é preciso tornar os reis filósofos. É fundamental que a filosofia e o poder político estejam no mesmo indivíduo.

¹¹⁷ *República*, 416 b – 417a.

¹¹⁸ Cf. *República*, Livro V, 463e - 464d.

De acordo com o autor, este é o único modo possível de alcançar a felicidade no estado e nos particulares¹¹⁹. Afirma, ainda, que o filósofo deseja a sabedoria por inteira e é o indivíduo que tem acesso à unidade das coisas; conhece não apenas as coisas belas, mas a essência do belo. Esta questão é de fundamental importância para a compreensão da filosofia platônica.

O filósofo grego¹²⁰ enfatiza que quem vê a essência das coisas tem acesso ao verdadeiro conhecimento, já os que veem apenas a multiplicidade, têm apenas opiniões sobre a verdade que são fundamentadas na aparência das coisas. Assim, apenas se torna nobre e bom o indivíduo que é guiado pela verdade, considerando que este é o objetivo da cidade proposta, esta, também, deve ser a característica de seu governante. Deste modo, afirma¹²¹, também, que o filósofo ama a ciência, preza a verdade, visto que esta está estritamente ligada à ciência; tem temperança e é inimigo das riquezas; não possui baixeza de sentimentos, pois, uma alma que tende a abraçar a totalidade das coisas divinas e humanas recusa a mesquinhez de espírito.

Para Platão, os filósofos são moderados, isentos de avidez, baixeza, arrogância e covardia. Desde os primeiros anos suas almas mostram justiça, brandura e facilidade de aprendizagem. Têm um espírito repleto de medida e graça, cujas disposições inatas conduzem facilmente aos inteligíveis. No entanto, a alma filosófica deve ser observada desde os primeiros anos, pois, os elementos da natureza filosófica se corrompem quando expostos a uma má educação¹²².

Isto se dá, porque, há muitas cidades que consideram como bens a beleza, riquezas, alianças poderosas na cidade, entre outras vantagens, mas, estes supostos bens, corrompem a alma e a afasta da filosofia. Estas cidades não apresentam condições que permitem a realização desta natureza. No caso de um governo excelente, assim como a cidade ideal, este tem como finalidade a ideia do bem, que é considerado o mais alto dos conhecimentos. É do bem que a justiça e as demais virtudes tiram sua utilidade e vantagem. Logo, é preciso que uma educação adequada seja apresentada ao indivíduo para que este atinja o conhecimento científico. Neste sentido, Platão fala sobre a importância de uma ciência que atrai a alma do que devém para o que é, ou seja, conduza-a para a mais pura inteligência.

¹¹⁹ Cf. *República*, Livro V, p. 45 - 46, 473b - e

¹²⁰ Cf. *República*, 476 a - 477a.

¹²¹ Cf. *República*, 484c - 487 a.

¹²² Cf. *Ibidem*, Livro VI, 491b - e.

O governo que conhece a ideia do bem é perfeitamente ordenado. Para Platão, a ideia do bem é o que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor o poder de conhecer; é o princípio da ciência, da verdade. O bem é a fonte da ciência e da verdade em si mesmas e é o que confere inteligibilidade aos inteligíveis. Assim, quando a alma se fixa no que é iluminado pela verdade e pelo ser, ela o compreende, conhece que é dotada de inteligência, mas, quando se dirige para o que é mesclado de obscuridade, ou seja, para o que nasce e perece, ela tem apenas opiniões e passa de uma a outra, como se estivesse desprovida de inteligência. Deste modo, os que não se baseiam na ciência possuem opiniões cegas.

Platão defende que as virtudes da alma, assim como as do corpo, podem ser adquiridas através do hábito e exercício. Deste modo, dependendo da direção que lhe é dada, estas virtudes podem tender para o útil e vantajoso ou para o inútil e nocivo. Porém, a virtude da ciência pertence a algo mais divino que, dependendo da direção que lhe é dada, não perde seu objetivo. Em vista disso, Platão enfatiza que é preciso fazer com que as melhores naturezas se voltem para a ciência filosófica, pois é a mais sublime, almeje o bem e tente ascender até ele.

No entanto, é importante que esta evite ficar distante do conhecimento. Para o filósofo grego, a alma deve, através de sua parte racional, participar do conhecimento e depois compartilhá-lo. O motivo dessa advertência é que Platão considera importante que a felicidade não se dê apenas em uma classe de cidadãos, mas sim, em toda a cidade¹²³. Para o autor, é assim que os laços do estado são fortalecidos.

Em função disto, apresenta um currículo que tem como objetivo conferir um fundamento racional às qualidades que foram adquiridas anteriormente. Classifica, então, os conhecimentos por ordem de importância quanto ao convite da alma à reflexão ao elevar-se e despertar a inteligência.

A primeira destas artes é a ciência dos números e do cálculo, pois o questionamento sobre a grandeza e a pequenez, as contradições na unidade e na multiplicidade convidam a alma ao exercício, à pesquisa e à indagação do que é a unidade em si. A percepção da unidade direciona a alma para a elevação do ser.

O segundo conhecimento proposto por Platão é a geometria, pois é o conhecimento do que sempre é e não do que nasce e perece. Suas leis são imutáveis, eternas e iniciam os

¹²³ Cf. *República.*, 519 a - 520d.

indivíduos no conhecimento das leis do universo. A geometria facilita, também, maior compreensão das outras ciências.

Após a geometria o autor apresenta a astronomia, pois esta obriga o homem a olhar para o “alto” e passar das coisas terrenas às celestes. A esta se segue o estudo da estereometria, que é uma parte da geometria e trata de propriedades que definem os graus de abstração. Depois se segue o estudo das ciências do movimento e, por fim, a música, pois esta trata da harmonia e é considerada pelo autor como ciência irmã da astronomia¹²⁴.

De acordo com Platão, estas ciências possuem um parentesco entre si, de modo que uma depende da outra para se desenvolver. Ele também enfatiza a importância da dialética ao descrever que, é pela dialética e por meio da razão, sem o auxílio dos sentidos, que o homem atinge a essência de cada coisa e não se detém até que tenha apreendido a essência do bem através da inteligência. É assim que ele alcança os inteligíveis.

Tal currículo permite o desenvolvimento adequado da natureza filosófica, pois, atrai a alma do que devém para o que é, ou seja, convida o espírito ao exame e o afasta da opinião e da multiplicidade. Este processo tem início com o intelecto voltado, primeiro para a compreensão dos seres vivos, depois para os astros e por fim, para o sol, que na descrição de Platão, é utilizado como metáfora e corresponde à ideia do bem.

O filósofo grego exemplifica este processo com a *Alegoria da Caverna*, na qual descreve uma situação onde um grupo de indivíduos vivia dentro de uma caverna, ou morada subterrânea, desde a infância. Estes tinham as pernas e pescoço acorrentados de modo que não podiam se mexer e possuíam apenas um ponto de vista, assim, podiam ver apenas o que estava diante deles.

Na descrição de Platão, havia uma iluminação que entrava na caverna e era proveniente de um fogo que existia ao longe, do lado de fora da caverna. Entre o fogo e a entrada da caverna existia um caminho no qual as pessoas trafegavam carregando os mais variados tipos de objetos, dos mais variados materiais, que eram projetados, pelo fogo, na parede da caverna. Estas projeções e sombras era o que o grupo de indivíduos podiam ver. Deste modo, tomavam as sombras como objetos reais. Também, tomavam como reais os sons que ouviam vindo de fora da caverna, como se fossem o som produzido por estas sombras.

¹²⁴ Sobre a classificação das ciências na cidade ideal de Platão conferir *República*, Livro VII, 521e - 531d, também, *Epinomis*, 990a - 992a.

No entanto, o filósofo grego narra a situação na qual um prisioneiro consegue se libertar das correntes, e sair da caverna. Para o autor, primeiro este indivíduo sofreria com o movimento de levantar-se, mover-se e direcionar os olhos para a luz proveniente do exterior da caverna. Como vemos na seguinte questão: “não crês que ficará embaraçado e que as sombras que via há pouco lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que ora lhe são mostrados?”¹²⁵. Mas o sofrimento do indivíduo seria maior se ele fosse forçado a sair do interior da caverna e fixar a luz em si. De acordo com Platão, primeiro ele teria a visão ofuscada, e seria necessário um tempo para que seus olhos pudessem se acostumar com a luz. Depois disto, este teria condições de distinguir com facilidade as sombras, dos homens e dos objetos.

Neste processo, primeiro o indivíduo se liberta das correntes, depois passa das sombras para as figuras artificiais e a claridade que as projetam. Por fim, ascende para ao sol e, devido à impotência de contemplar as coisas e a própria luz do sol, é forçado a contemplar as imagens das mesmas projetadas na água e não mais as sombras projetadas por uma luz. De acordo com o Platão, este é o efeito do estudo das ciências mencionadas acima. Estas elevam a parte mais nobre da alma para a contemplação do mais excelente de todos os seres.

Para o filósofo grego, a dialética é o supremo coroamento de sua proposta de estudo e não há outro conhecimento que lhe possa sobrepor. Platão¹²⁶ enfatiza que o método dialético, analisando as hipóteses uma por uma, é o único que permite a elevação até o princípio em si, para estabelecer solidamente suas conclusões. Este método, também, permite que o intelecto retire pouco a pouco o olho da lama grosseira onde estava mergulhado e o eleve à região superior, tomando como auxiliares as artes enumeradas anteriormente.

Assim, o indivíduo que atinge este grau de conhecimento, ou seja, que atinge a verdadeira ciência deve ser capaz de definir a ideia do bem e fundamentar as provas sobre sua essência por meio de uma lógica infalível. Platão enfatiza que, se este não for capaz de fazê-lo, não se pode dizer que conhece o bem em si ou qualquer outro bem; mas conhece apenas a aparência do bem. Como vemos na seguinte nota:

quanto a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela

¹²⁵ *República*, 515d.

¹²⁶ Cf. *República*, Livro VII, 533c - 534a.

engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública¹²⁷.

Atingir a ideia do bem é o objetivo de tal cidade. Mas é importante recordar que Platão tem como meta uma cidade que é uma unidade. Deste modo, tal conhecimento não pode se dar em apenas uma classe, é preciso que se dê em toda a cidade. Por conseguinte, é importante que o filósofo compartilhe o conhecimento com a cidade, pois, os filósofos são formados para fortalecer os laços do estado¹²⁸.

Platão enfatiza que não elegerá os velhos para esta formação, mas sim, as crianças, que receberão esta educação sem coação, pois, “o homem livre nada deve aprender como escravo¹²⁹”. De acordo com ele¹³⁰, estes indivíduos são dotados da melhor natureza que lhes possibilita uma facilidade na aquisição das virtudes. Devido à rapidez ou lentidão no aprendizado, estes indivíduos tendem ao equilíbrio, à coragem, à temperança e ao rápido aprendizado.

Porém, o filósofo grego defende¹³¹ que, raramente acontece de surgir um indivíduo com esse tipo de natureza. Quando isso acontece, se estes forem educados de modo adequado, poderão dominar a multidão inferior pensando, fazendo e dizendo tudo o que diz respeito aos deuses. E farão isto de modo acertado, no momento adequado, sem executar sacrifícios e ritos purificatórios de modo hipócrita. Sem violar os deuses e os humanos e honrando a virtude, que é o ponto central da cidade. Para a execução de tal proposta de cidade, o filósofo grego apresenta a seguinte recomendação:

Todos os que – respondi – houverem na cidade, ultrapassado a idade de dez anos, eles relegarão aos campos e, tendo subtraído os filhos à influência dos costumes atuais, que são a de seus pais, hão de educá-los segundo os seus próprios costumes e seus próprios princípios [...]¹³².

¹²⁷ *República*, 517 a – d.

¹²⁸ Cf. *República*, 419e-420d.

¹²⁹ *Ibid.*, 536b-537a.

¹³⁰ *Epinomis*, 2010, 989 b.

¹³¹ *Ibidem*, 989 b-e.

¹³² *República*, 540d-541b.

Assim, quando uma criança é identificada com alma de ouro, é separada desde pequena e recebe uma educação especial. O mesmo se dá com as demais almas, sendo que cada uma é preparada para a função que desenvolverá na cidade com a educação que lhe convém. Nesta concepção, só governarão os que possuem uma vida virtuosa e sábia.

3. A CIDADE VIRTUOSA DE AL-FĀRĀBĪ

No mesmo sentido, al-Fārābī também apresenta um modelo de cidade virtuosa e defende que apenas a cidade na qual os habitantes se ajudam mutuamente pode possibilitar que o homem adquira sua perfeição final, a saber, a felicidade. Esta é a Cidade Virtuosa. A sociedade que tem como objetivo este fim é denominada de Sociedade Virtuosa e o povo será chamado de Povo ou Nação Virtuosa. Também a Terra será chamada de virtuosa quando todas as nações se ajudarem mutuamente.

Sobre a característica deste modelo de cidade, nosso autor escreve na obra *Artigos de ciência política (fuṣūl [al-‘ilm] al-Madanī)* que o que mantém a união e o vínculo entre as partes de uma cidade é a amizade. Esta amizade pode ser natural, que consiste no amor entre pais e filhos, ou voluntária.

Na cidade virtuosa, a amizade consiste, primeiramente, em compartilhar a virtude, e isto se adquire por participação nas opiniões e nas ações. Para o filósofo muçulmano, estas opiniões são de três tipos: as que dizem respeito ao começo, ao fim e ao meio.

A conformidade de opiniões sobre o começo, diz respeito às opiniões sobre Deus altíssimo, os seres espirituais e a situação do homem com relação a Deus e a estes seres espirituais. Este é o começo. O fim é a felicidade. As opiniões intermediárias entre estas são as que dizem respeito às ações através das quais se obtém a felicidade. De acordo com al-Fārābī, se as opiniões dos cidadãos coincidem nestas coisas, estes se fazem perfeitos através das ações pelas quais mutuamente se obtém a felicidade. Disto decorre a amizade mútua.

Considerando que estes vivem próximos uns aos outros, necessitam uns dos outros e prestam benefício uns aos outros, ocorre, assim, a amizade por interesse. E, por fim, por participarem da virtude, beneficiarem uns aos outros e se regozijarem, ocorre a amizade por prazer. Para nosso filósofo, é por este motivo que os cidadãos se unem e se mantêm vinculados.

A distinção entre este modelo de cidade e de governo e os demais modelos é estabelecida no *Livro da Religião*¹³³ (*Kitāb al-Milla*), no qual o autor descreve que quando o governante primeiro é virtuoso, seu governo é virtuoso e a finalidade de seu governo é a felicidade última para si e para todos os habitantes. Porém, quando o governo é o da ignorância, então seu

¹³³ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la religión, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 135.

governo e suas leis intentam obter os bens da ignorância, sejam estes necessários ou outros bens. Este governo também se utiliza dos demais indivíduos para obter seu objetivo. Tal concepção é semelhante à apresentada por Platão nas *Leis*¹³⁴, onde o filósofo grego, relaciona o progresso dos Estados com o modo como estes são conduzidos para a virtude ou para o vício.

Assim, no que diz respeito ao modo como al-Fārābī estrutura as formas de governo, pode-se dizer que o filósofo muçulmano seguiu rigorosamente a seguinte proposta de Platão que afirma: “julgamos moldar agora a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número de seus habitantes, a fim de torná-los felizes, mas considerando-a como um todo; imediatamente depois, examinaremos a cidade oposta¹³⁵”. Porém, para compreender como se estrutura o modelo de cidade virtuosa, é preciso discorrer sobre a hierarquia dos seres, a hierarquia dos órgãos corporais e a hierarquia entre as faculdades da alma humana, que são apresentadas em sua filosofia, pois, é fundamentado nestas hierarquias que o filósofo muçulmano estrutura seu modelo de governo.

3.1 HIERARQUIA DOS SERES

Nos escritos de al-Fārābī, os seres são organizados tendo como base alguns princípios, que estão na constituição do universo e dos corpos. Estes princípios são fundamentais para a compreensão do seu modelo de cidade e estado, pois, apenas através do conhecimento da estrutura dos corpos celestes e da ordem do universo é possível conhecer a estrutura das organizações dos homens¹³⁶. Nosso autor organiza estes princípios em seis classes¹³⁷ e seis graus máximos, de modo que, cada grau corresponde a uma classe e são descritos do seguinte modo:

¹³⁴ *Leis*, Livro III, 676.

¹³⁵ *República*, 420b - 421a.

¹³⁶ Cf. DA SILVA, F. G. P.; REEGEN, J. G. J. O universo, a cidade e o homem em al-Fārābī. *Kairós* - Revista Acadêmica da Prainha Ano IV/2, Jul/Dez 2007.

¹³⁷ Ramón Guerrero, no livro *Obras filosóficas y políticas*, afirma que os três primeiros princípios de Al-Fārābī são objetos da *Metafísica* de Aristóteles e os três últimos são princípios da ciência natural, cuja investigação está na *Física* e no *De Anima* de Aristóteles.

A causa primeira está no primeiro grau; as causas segundas, no segundo grau; o intelecto agente, no terceiro grau; a alma no quarto; a forma no quinto; e a matéria no sexto. O que está no primeiro grau não pode ser múltiplo, mas apenas *uno* e único. O que está em cada um dos demais graus é múltiplo¹³⁸.

Segundo nosso autor, por pertencerem ao mundo imaterial, a Causa Primeira, as Causas Segundas e o Intelecto Agente são imateriais, incorpóreos, ou seja, intelectos; já a alma, a forma e a matéria não são corpos, mas estão localizadas em corpos. Deste modo, al-Fārābī¹³⁹ descreve as classes dos seres em três tipos: os seres isentos de matéria, os corpos celestes e os seres materiais. Por conseguinte, postula a existência de três mundos: o mundo espiritual, o celeste e o material.

Sobre os conjuntos de corpos que formam o universo, estes são de seis classes que são organizados em uma hierarquia, de acordo com o grau de perfeição de cada ser, do seguinte modo: o corpo celeste, o corpo animal racional, o corpo animal irracional, as plantas, os minerais, e os quatro elementos. Esta primeira construção hierárquica, que ocorre no início de seus escritos políticos, delineará a reflexão sobre a filosofia, a revelação, as leis proféticas, assim como a ordem das cidades e a conquista da sabedoria¹⁴⁰.

Para al-Fārābī, o governador da cidade virtuosa deve ter este conhecimento, pois é o conhecimento dos princípios e da organização dos seres que possibilita a felicidade. O filósofo muçulmano, também, organiza os seres em uma hierarquia perfeita, de modo que, o modelo de cidade virtuosa imita a organização dos seres do universo.

Deste modo, se têm o Ser Primeiro, que é causa primeira e no qual todos os seres têm origem¹⁴¹. O Ser Primeiro “não possui nenhuma imperfeição, seu ser (al-wujūd) é o mais excelente, mais antigo que qualquer outro ser e é absurdo que exista ser mais excelente e antigo do que seu (ser)¹⁴²”.

No Primeiro, não há nenhuma imperfeição em nenhum aspecto, nem pode haver ser mais perfeito e excelente que seu ser, nem pode haver ser anterior a

¹³⁸ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Política. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 53, tradução nossa.

¹³⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Artículos de la ciencia política. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 204.

¹⁴⁰ Cf. DA SILVA, F. G. P.; REEGEN, J. G. J. O universo, a cidade e o homem em al-Fārābī. *Kairós* - Revista Acadêmica da Prainha Ano IV/2, Jul/Dez 2007.

¹⁴¹ AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 3.

¹⁴² AL-FĀRĀBĪ, *Op. cit.*, p. 3, tradução nossa.

ele, nem no mesmo grau de ser que ele e nem em um grau o qual ele não possuía. Por isto, seu ser não pode ter derivado de outra coisa anterior a ele e nem mesmo ter derivado do que é mais imperfeito que ele¹⁴³.

Para al-Fārābī, o Ser Primeiro é inteligência, inteligente e inteligível, ou seja, em seu próprio ser, a inteligência que entende é a mesma que é entendida. Deste modo, por não necessitar conhecer nada que é externo a si e conhecer a sua própria essência, o Ser Primeiro é sábio e possui a sabedoria mais suprema.

O filósofo muçulmano denomina como *conhecimento excelente* o conhecimento que o Ser Primeiro tem de sua própria essência, pois este conhecimento é perpétuo e eterno. Este ser tem a melhor inteligência, o melhor dos intelectos e conseqüentemente, o maior grau de perfeição. Assim, é o mais excelente em conhecimento, também o é nos demais atributos como grandeza, majestade, graça, beleza e esplendor, pois, no primeiro ser, estas qualidades existem em ato, é a sua própria essência.

Como afirma al-Fārābī sobre as características do Ser Primeiro, este possui existência própria e d'Ele surgem os demais seres naturais cuja existência não depende da própria vontade e do livre arbítrio, e cada um emana segundo seu modo de ser¹⁴⁴. No interior do Ser Primeiro, a emanação ocorre em uma hierarquia que é descrita pelo autor do seguinte modo:

Começa o ser mais perfeito, segue logo outro que é um pouco menos perfeito e a partir deste ponto se vão sucedendo seres menos e menos perfeitos até chegar a um ser em ato, o qual, se algo lhe for tirado, o que vem após ele já não pode existir em absoluto¹⁴⁵.

De acordo com al-Fārābī, a emanação e a organização de todos os seres formam um conjunto, como se fosse um só ser hierarquicamente ordenado. Assim, no primeiro nível da emanação se encontra a Causa Segunda, que é incorpórea, não limitada pela matéria, portanto, conhece a própria inteligência e a do Ser Primeiro. As causas segundas, também chamadas de Seres Separados, são inteligências, ou seja, seres completos que não precisam realizar nenhum

¹⁴³ *Idem.*, De los principios de los seres In: GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 68, tradução nossa.

¹⁴⁴ De acordo com Pereira (1997) a origem da existência se dá no Ser Necessário que corresponde ao Bem de Platão, ao primeiro motor de Aristóteles e ao Um de Plotino. Este ser não admite a multiplicidade nem mudança. É puro intelecto, pois é aquele que entende, é o próprio intelecto e inteligível.

¹⁴⁵ AL-FĀRĀBĪ. *La ciudad ideal*, 1985, p. 24, tradução nossa.

movimento em direção a uma perfeição. Do conhecimento que cada Causa Segunda possui da essência do Ser Primeiro, emana outra Causa Segunda e do conhecimento que possuem da própria essência, emana um corpo celeste.

No *Livro das opiniões dos habitantes da cidade ideal (Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila)* o autor cita a existência de um total de dez causas segundas ou intelectos e nove corpos celestes com características específicas¹⁴⁶. As causas segundas também são chamadas por al-Fārābī de Anjos¹⁴⁷, Seres Espirituais e Intelectos, devido ao grau de conhecimento que possuem.

Os corpos celestes são nove e seguem a seguinte ordem: a esfera do primeiro céu, a esfera das estrelas fixas, a esfera de Saturno, a esfera de Júpiter, a esfera de Marte, a esfera do Sol, a esfera de Vênus, a esfera de Mercúrio e a esfera da Lua. É deste modo que os corpos celestes se organizam hierarquicamente, de modo que de cada inteligência, ou seja, causa segunda, origina um corpo celeste, até chegar à lua, que finaliza os corpos celestes¹⁴⁸. Al-Fārābī distingue as Causas Segundas dos corpos celestes, a saber: as primeiras são intelectos e os segundos são corpos, providos de duas substâncias: um substrato e uma alma.

A última Causa Segunda, ou o décimo intelecto, é o intelecto agente. Dele não origina nenhum corpo celeste, pois, sua função é se ocupar do animal racional e garantir que este alcance o grau mais elevado de perfeição, isto é, a felicidade suprema.

Para al-Fārābī, os seres materiais não são perfeitos, é preciso que estes se movimentem em direção à perfeição de seu ser. Este movimento não é espontâneo e nem voluntário e só ocorre com o auxílio de um motor externo que impulsiona estes corpos em direção à perfeição última. No que diz respeito à perfeição do animal racional, um desses motores que o conduz à perfeição são os corpos celestes que atualizam o ser enquanto existente; e o outro é o intelecto agente¹⁴⁹ que conduz os seres racionais à perfeição através da intelecção. Deste modo, o intelecto agente, em sua função, faz com que o homem, que possui o intelecto material em potência, aproxime-se do grau do intelecto agente, como podemos verificar na passagem a seguir nas palavras de al-Fārābī.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 36.

¹⁴⁷ Cf. Nota de Ramón Guerrero sobre o uso dos termos religiosos na tradição filosófica de Al-FĀRĀBĪ. 2008. p. 55.

¹⁴⁸ Pereira (1997) escreve que al-Fārābī transforma as esferas-deuses de uma tradição antiga que aparece na *Metafísica* de Aristóteles em inteligências, harmonizando a antiga concepção cosmológica grega com o islamismo.

¹⁴⁹ Para al-Fārābī, conhecer o verdadeiro significado do Intelecto Agente é essencial para uma adequada compreensão de um dos princípios fundamentais do Islã, que é o princípio da transmissão da verdade eterna à humanidade através de um profeta, legislador e filósofo, termos que são sinônimos para nosso filósofo.

Por ele, o homem, que é intelecto em potência, se converte em intelecto em ato; alcança a perfeição ao se aproximar do grau do intelecto agente, pois, se converte em intelecto em si, depois de não ter sido e em inteligível em si, depois de não ter sido; se faz divino, depois de ter sido material. Esta é a função do intelecto agente e é por isto que é chamado de intelecto agente¹⁵⁰.

Assim, o intelecto humano possui uma disposição que é um intelecto em potência, o qual nosso autor denomina de intelecto material¹⁵¹ ou paciente, pois as coisas materiais não são inteligíveis em ato, são apenas inteligíveis em potência, podendo vir a ser em ato.

Para isto, segundo al-Fārābī, é preciso que o homem se afaste das coisas materiais, que são sensíveis e corpóreas, e das imperfeições e acidentes do corpo nas quais os inteligíveis se encontram apenas em potência, e se una ao intelecto agente. Este distanciamento só é possível quando é aprimorado pela faculdade racional que exerce o movimento de purificação no indivíduo.

De acordo com o autor, o processo de intelecção é facilitado por uma inteligência que já está em ato e, deste modo, apenas o intelecto agente pode possibilitar a intelecção do homem. A ação do intelecto agente é comparada com a ação da luz que confere às coisas a capacidade de serem vistas e à visão, a capacidade de ver. A esse respeito o nosso filósofo escreve que:

Este intelecto é o que confere ao intelecto hílico ou material, que é intelecto em potência, algo que equivale à luz que o sol confere à vista. A proporção entre o intelecto imaterial e o intelecto material ou hílico é análoga à do sol em relação à visão. A visão é certa potência e disposição de matéria. Antes de ver, é visão em potência e as cores, antes de serem vistas, são cores visíveis em potência. Apenas a natureza da potência visível do olho não é suficiente para converter a visão em ato, nem a natureza das cores é suficiente para converter por si só as cores visíveis em ato. O sol dará à visão a luz que lhe ilumina e dará às cores a luz que as iluminam. Através da luz que vem do sol a visão poderá ver em ato e se converterá em visão em ato. Também através da luz, as cores serão visíveis em ato depois de terem sido visíveis em potência. Do mesmo modo, um intelecto em ato confere ao intelecto material ou hílico algo que se imprime nele¹⁵².

¹⁵⁰ AL-FĀRĀBĪ. De los principios de los seres, In. GUERRERO, R. R. *Obras Filosóficas y Políticas*, 2008. p. 60, tradução nossa.

¹⁵¹ Cf. *Idem. La Ciudad Ideal*, 1985, p. 70.

¹⁵² AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad Ideal*, 1985, p. 69, tradução nossa.

Nosso autor afirma que, quando informada pelo intelecto agente, a faculdade racional pode, a partir dele, inteligir e alcançar a verdade, a felicidade; sem ele (intelecto agente) permanece ignorante, não conseguindo atingir o mesmo fim. Para al-Fārābī, quando a parte racional da alma é conduzida à perfeição, se faz semelhante ao intelecto em ato. Sua perfeição é em ato, pois, a formosura, esplendor e beleza, só são adquiridos quando se compreende não somente as coisas inferiores, mas também as coisas que estão acima e lhe são superiores em grau. Este é o modo como se dá o conhecimento, e a faculdade da alma humana responsável pela intelecção é a faculdade racional, mas este processo só se completa quando os inteligíveis ficam impressos ou representados nesta faculdade.

Al-Fārābī considera que entre os inteligíveis, cuja natureza consiste em estar impressa na potência racional, há os que são inteligíveis em ato, e, portanto, são imateriais, pois a matéria obstaculiza a intelecção, e os que são inteligíveis em potência, e, residem nos corpos. Neste processo de intelecção, há um aumento na multiplicidade, a faculdade racional se separa das demais faculdades, ou seja, da apetitiva, da imaginativa e da sensível, e se converte em substância, e assim, torna-se mais perfeita. Deste modo, o intelecto material, convertido em intelecto em ato, se assemelha às coisas separadas e se torna, também, inteligente e inteligível.

Os seres racionais que se purificaram e conquistaram a felicidade também detêm o grau do intelecto agente. O autor denomina este grau de intelecto de Espírito Santo (*Rūḥ Muqadasa*), Espírito Fiel, e sua categoria é chamada de “reino”¹⁵³.

Deste modo, ao intelecto agente, segue-se o animal racional, que, assim como os corpos celestes e os demais animais, possui uma alma que se divide nos corpos em faculdades ou potências¹⁵⁴ que são responsáveis por algumas funções. Considerando isto, sob a influência de

¹⁵³ Sobre a origem destes termos, Ramón Guerrero (2008) afirma que al-Fārābī entende os símbolos religiosos como símbolos da verdade filosófica. De acordo com o autor, isto se deve ao fato dos mulçumanos traduzirem o termo grego “deuses” por “anjos”. Al-Fārābī transforma a escala de seres divinos da metafísica grega nos anjos corânicos, do mesmo modo como fizeram os teólogos cristãos em continuidade à tradição iniciada por Fílon de Alexandria, que identificou as *ideai* platônicas e os *lógoi* estoicos com os anjos. Com o termo Espírito Santo, al-Fārābī não faz referência à trindade da doutrina cristã, mas sim, ao equivalente islâmico ‘*aql*’ que significa “intelecto”. A denominação de Espírito Fiel (*al-rūḥ al-amīn*) se encontra no Alcorão XXVI, 193, enquanto que Espírito Santo (*rūḥ al-qudus*) aparece várias vezes no mesmo livro sagrado: II, 181/87; II 254/253; V, 109/110; XVI, 104/102. Os filósofos e comentadores identificaram estes nomes com o anjo da revelação, Gabriel. No entanto, o nome Reino (*malakūt*) se encontra em VI, 75 e VI, 184/185, aplicado aos reinos dos Céus e da Terra.

¹⁵⁴ Entendem-se por esse nome os poderes da alma, ou seja, as espécies ou partes em que é possível classificar e dividir suas atividades ou princípios aos quais são atribuídas tais atividades.

Aristóteles¹⁵⁵, o filósofo muçulmano divide a alma dos seres racionais nas seguintes faculdades: faculdade racional, imaginativa, apetitiva, sensível e nutritiva.

A faculdade racional é a última faculdade que se desenvolve no homem e é a que permite que os indivíduos possam conhecer os inteligíveis e distinguir o bom do mau. Esta faculdade pode ser teórica ou prática e é a faculdade através da qual o homem adquire as ciências e as artes; distingue os hábitos e as ações que são boas das que são ruins e faz reflexões sobre as ações que são úteis, nocivas ou agradáveis. Também a ela se associa o apetite ou tendência ao que se conheceu.

Através da faculdade racional teórica o indivíduo conhece as coisas cuja natureza não consiste em ser feita pelo homem. Na obra *Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila* o autor afirma que é função desta faculdade, possibilitar ao homem o conhecimento dos inteligíveis. Assim, a faculdade teórica¹⁵⁶ está relacionada ao conhecimento das premissas universais necessárias, que são os princípios das ciências, como o conhecimento de que o todo é maior do que a parte. É destas premissas que o indivíduo deve seguir, até conhecer a extensão dos seres cuja existência não depende da ação humana.

Já a faculdade racional prática, que pode ser técnica¹⁵⁷ ou reflexiva, possibilita o conhecimento das coisas que são feitas pelos homens voluntariamente. Isto porque, neste sentido, a técnica, diz respeito ao modo pelo qual se adquire as artes e os ofícios, enquanto que a reflexão é o meio pelo qual se reconsidera e medita sobre o que deve ou não ser feito em cada assunto. Sobre isto o nosso autor escreve que:

A felicidade, que só o homem pode entender e perceber, é conhecida pela faculdade racional teórica e não por nenhuma das outras faculdades; (esta) a conhece quando utiliza os primeiros princípios e conhecimentos que o intelecto agente lhe dá. Quando a conhece, então a deseja pela faculdade apetitiva; logo medita por meio da faculdade racional prática sobre o que deve fazer para alcançá-la e realiza estas ações, que descobriu através da reflexão, com os instrumentos da faculdade apetitiva. As faculdades imaginativa e sensitiva, auxiliam e obedecem a racional e a ajuda a incitar o homem a fazer

¹⁵⁵ Cf. *De anima*, II, 2, 413a 30 ss.

¹⁵⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Artículos de la ciencia política. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 184-185

¹⁵⁷ Em árabe *mihniyya*, que se refere à faculdade pela qual se adquire destreza e habilidade para adquirir uma arte ou ofício. O termo traduz algumas vezes, mesmo que raramente o grego *techné*.

as ações pelas quais se obtém a felicidade; então tudo o aquilo que surge do homem será bom [...].¹⁵⁸

A faculdade apetitiva é aquela pela qual existem as inclinações humanas, é por esta faculdade que os indivíduos se aproximam ou se afastam de algo. Esta faculdade também é incumbida das afecções da alma como o amor, ódio, amizade, inimizade, temor, insegurança, ira, insatisfação, entre outras.

Uma vez percebidos os objetos através dos sentidos, é preciso que se desenvolva uma potência capaz de conservá-los mesmo após o fim da percepção sensível. Esta potência é denominada imaginativa¹⁵⁹ e é responsável por combinar, mesclar, separar ou dividir as percepções sensíveis depois que a ação destas sobre os órgãos dos sentidos já desapareceu. Também nela está presente o apetite ou tendência para algo imaginado. A imaginativa realiza sua função durante o estado de vigília e durante o sonho. Assim, é responsável pela percepção do útil e do nocivo, do agradável e do prejudicial, mas não distingue as ações belas das ações ruins.

A faculdade sensível é a segunda faculdade que se desenvolve no indivíduo, e é responsável pela percepção dos objetos através dos cinco sentidos. Esta faculdade também percebe o que é prazeroso e doloroso, mas não distingue o que é nocivo e útil, nem o formoso e feio.

No *Livro das opiniões dos habitantes da cidade ideal (Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila)*, o autor discorre sobre a divisão da alma e apresenta a faculdade nutritiva como a primeira das faculdades que aparece no homem e é responsável pela manutenção da vida, pois é a faculdade responsável pela alimentação.

¹⁵⁸ AL-FĀRĀBĪ. De los principios de los seres, In. GUERRERO, R. R. *Obras Filosóficas y Políticas*, 2008, p. 98, tradução nossa.

¹⁵⁹ Convém destacar que para al-Fārābī a faculdade imaginativa tem grande importância, pois, a perfeição dos indivíduos e conhecimento dos inteligíveis pode se dar através faculdade racional, ou seja, através da filosofia; ou, por meio da faculdade imaginativa, que é através da religião. Sobre isto, Silva (2010), escreve que outro aspecto da faculdade imaginativa, fundamental para compreender o sentido da revelação e da religião, é a imitação. A imaginativa pode ser atualizada pelo intelecto agente e quando o é, transforma os símbolos em verdade metafísica. “Essa atualização que, na maioria dos casos, ocorre durante o sonho pode, em alguns homens (identificados por al-Fārābī como os profetas), ocorrer mesmo em vigília. Nesse sentido, a faculdade imaginativa constitui a natureza da revelação no que concerne ao conhecimento dos inteligíveis” (SILVA, 2010, p. 76). As funções da faculdade imaginativa podem ser sintetizadas do seguinte modo: conservar as imagens procedentes da faculdade sensível; reunir, misturar ou separar as impressões sensíveis, a fim de formar novas impressões, ou impressões mais complexas, e produzir imitações, valendo-se das impressões sensíveis, dos inteligíveis (função que depende da faculdade racional, pois a faculdade imaginativa, por si mesma, não consegue apreender os inteligíveis). Na profecia e revelação a apreensão dos inteligíveis ocorre sem a intermediação da faculdade racional, deste modo, o profeta atinge o mais alto grau que a faculdade imaginativa pode chegar.

No que diz respeito aos seres irracionais, nosso filósofo afirma que alguns possuem a faculdade nutritiva, a sensível, imaginativa e apetitiva, esta subdivisão também é feita sob a influência do que afirmou Aristóteles no *De Anima*¹⁶⁰. Assim, nosso filósofo afirma que, nestes animais, a imaginativa realiza a função da faculdade racional. Porém, há outros animais que possuem só a faculdade sensível e apetitiva.

Na hierarquia dos seres, se tem, por fim, os seres de maior grau de imperfeição, que são as plantas, os minerais e a matéria prima de todos os corpos.

3.2 HIERARQUIA DOS ÓRGÃOS CORPORAIS E DAS FACULDADES DA ALMA

Al-Fārābī também recorre à analogia com o corpo quando afirma que a cidade virtuosa se parece com um corpo perfeito cujos órgãos se ajudam mutuamente para a conservação da vida, mesmo que apresentem diferentes propriedades e energias.

Sobre o funcionamento do corpo, nosso filósofo escreve que este é organizado hierarquicamente de modo que o coração ocupa o topo da hierarquia no grau de importância; é o órgão principal que não é governado por nenhum outro órgão. O cérebro ocupa o segundo lugar no grau de importância e este está a serviço do coração e conduz os demais órgãos em direção à finalidade do coração.

É importante ressaltar que, para al-Fārābī, o coração é fonte de calor natural congênito, que sai do coração e percorre todo o corpo aquecendo os demais órgãos. O calor que sai do coração é moderado e quem equilibra e distribui equitativamente este calor é o cérebro. Também o cérebro auxilia o coração com relação aos nervos da faculdade sensível e do apetite, conferindo aos primeiros a conservação e aos segundos o movimento.

Estes nervos são de dois tipos: os que são instrumentos ou órgãos e servem à faculdade sensível principal que reside no coração, de modo que cada órgão sensível é responsável por uma percepção característica e os nervos que são instrumentos do apetite que reside no coração

¹⁶⁰ Cf. *De Anima*, II, 2, 413b 30 – 414a.

e lhe confere a capacidade para o movimento voluntário. As raízes de alguns destes nervos saem do próprio cérebro e possuem o que conserva sua potência; outras nascem na medula espinhal.

Outra função do cérebro, por ser frio e úmido, é que à medida que controla o calor do coração, também auxilia as faculdades. Para o autor, a imaginativa só ocorre quando o calor do coração vem na medida determinada.

Assim, al-Fārābī defende que o primeiro órgão que se forma nos animais é o coração e por sua constituição pode-se prever como será a constituição dos demais órgãos. Segundo nosso autor, há uma faculdade chamada faculdade geradora cuja parte principal reside no coração e sua faculdade servente reside nos órgãos genitais. Esta faculdade prepara a matéria da constituição do animal e depois lhe dá a forma e move a matéria em direção à forma. Por uma potência feminina prepara a matéria e por uma masculina lhe confere a forma. Segundo o autor, cabe à fêmea preparar a matéria, então, o órgão responsável por isto é o útero, e o macho confere a forma através do sêmen.

Assim, o primeiro que se forma é o coração¹⁶¹, e do mesmo modo que as potências feminina e masculina formaram a matéria e a forma na constituição dos seres, também atuam na formação dos órgãos. Este processo se dá através da união da faculdade nutritiva com a faculdade feminina e masculina que, respectivamente, formam a matéria e a forma dos órgãos. Depois do coração, forma-se o cérebro, o fígado, o baço e, finalmente, os outros órgãos. Os genitais são os últimos a entrar em funcionamento e sua ação está relacionada com o coração.

Desta forma, para al-Fārābī, os órgãos do corpo são conduzidos pelo coração, que é o órgão principal e direciona os demais órgãos como o estômago, fígado, baço, e órgãos que lhe serve. Segundo o autor, nesta hierarquia, cada órgão é diretor e dirigido, assim, o fígado é dirigido pelo coração, e dirige a bÍlis e os rins. Considerando isto, surgem os órgãos genitais dos seres e depois as potências anímicas que distinguem o macho da fêmea, e posteriormente as potências psíquicas. A distinção entre os gêneros destes seres, na maior parte das vezes, se dá pelos acidentes da própria espécie. No entanto, no que diz respeito às faculdades, não existe distinção e estas se formam como foi descrito anteriormente.

¹⁶¹ Al-Fārābī apresenta o coração como órgão, que é o primeiro que se desenvolve nos indivíduos e é superior aos demais órgãos, mas também, apresenta o coração como uma faculdade do intelecto, ou seja, como um sentido que tem como função agregar as sensações e as faculdades, pois todas as faculdades residem no coração. É o coração que reúne em si os dados dos sentidos e da imaginativa em auxílio à faculdade racional. O autor não desenvolve tal temática com profundidade.

Al-Fārābī, também, estabelece uma ordem hierárquica entre as faculdades de modo que é predominante ou principal a faculdade responsável pelas demais, que apenas lhe segue em direção à finalidade. Deste modo, a faculdade nutritiva é considerada a predominante de outras faculdades que lhe proporciona alimentos e lhe serve. Esta potência reside na boca, enquanto que as outras que lhe serve e provê alimentos residem nos demais órgãos.

Também a faculdade sensitiva tem uma potência predominante e outras que lhe serve. As potências serventes são os cinco sentidos que estão divididos nos órgãos dos sentidos. Cada um destes órgãos percebe um objeto específico, neste caso, é dominante apenas a potência que percebe sozinha o que os cinco sentidos podem perceber juntos. Segundo o autor, o domínio da potência sensitiva principal é como o de um rei que é informado de tudo o que acontece em seu reinado. Este reinado também reside no coração.

A faculdade imaginativa, por sua vez, não tem fornecedores repartidos nos órgãos. É uma só faculdade e assim como as outras, também reside no coração. É função desta faculdade conservar e julgar as sensações quando estas não estão mais presentes nos sentidos. Já a faculdade racional, não reside em órgãos, não tem fornecedores nem serventes que seja da mesma espécie. Porém, exerce domínio sobre a potência imaginativa. Deste modo, al-Fārābī estabelece uma hierarquia entre as faculdades de modo que a faculdade racional comanda a imaginativa, esta comanda os sentidos e estes a potência nutritiva.

O apetite também tem potência principal e servente. Por estar unido à vontade, que é definida como uma tendência a se aproximar ou se afastar do que é percebido, mesmo que este venha da percepção dos sentidos, da imaginativa ou da potência racional. O apetite, enquanto faculdade principal, reside no coração, porém as potências que lhe servem estão distribuídas em todo o corpo.

Para al-Fārābī, as faculdades da alma, em conjunto, formam uma só alma, porque uma faculdade principal é matéria para a próxima faculdade. Deste modo, a faculdade nutritiva principal, que é a primeira faculdade que se desenvolve no ser, é matéria da faculdade sensível, que por sua vez é a sua forma. Também a faculdade sensível é matéria para a imaginativa, que vem a ser a sua forma. A faculdade imaginativa, por sua vez, é matéria para a faculdade racional principal que vem a ser a sua forma.

Do mesmo modo que a hierarquia de seres cessa em um ser perfeito após o qual não pode se dar nenhum outro ser, também a faculdade racional está no topo da hierarquia e não é

matéria de nenhuma outra faculdade. Já a apetitiva é simultânea a todas as faculdades e al-Fārābī a compara com o calor que se dá de modo simultâneo ao fogo.

Segundo o autor, o conhecimento depende de várias faculdades, algumas vezes da racional, outras da imaginativa e até dos sentidos, mas é a faculdade apetitiva que direciona as demais faculdades no sentido do que deve ser conhecido. Assim, do mesmo modo como discorre sobre a existência de um movimento dos corpos no sentido de uma atualização do seu ser, no qual a matéria se atualiza na forma e o ser passa da potência ao ato, o mesmo se dá com as faculdades da alma.

3.3 AS CARACTERÍSTICAS DA CIDADE VIRTUOSA E SEU GOVERNO

Deste modo, o coração é o órgão mais importante e os demais têm como finalidade obter o fim que é proposto por este a um órgão de segundo grau. Assim, a ordem segue, sucessivamente, até chegar ao membro responsável por sua respectiva função. O mesmo se dá na cidade virtuosa nas quais as funções são organizadas partindo do chefe principal, seguido pelo chefe segundo, o qual exerce suas funções de acordo com o que requer o chefe primeiro, até chegar aos indivíduos que apenas cumprem as ordens e executam as tarefas.

Para al-Fārābī, o chefe primeiro ou principal é somente governador e não é governado. Já os demais indivíduos, que ocupam os demais níveis da hierarquia, são governados e governam os outros. Assim, os que ficam no último grau da hierarquia apenas cumprem ordens, e estes são os que servem e não são servidos, pois abaixo de si não se dá nenhum outro indivíduo.

Esta distinção entre as funções na cidade também é similar à proposta por Platão, pois, al-Fārābī também parte da concepção de que os indivíduos são diferenciados pela natureza, com diferentes disposições. Platão¹⁶² descreve este processo de modo semelhante, e relaciona a diferença de nações com os mais variados tipos de almas e hábitos existentes. Para al-Fārābī¹⁶³,

¹⁶² *República.*, 544d - 545c.

¹⁶³ Influência de Hipócrates, que discorre sobre a influência do clima, das estações e dos vapores nos caracteres humanos.

tal diferença incide sobre as nações, que se diferenciam por hábitos, características naturais e pela linguagem que fundamenta as coisas naturais.

Uma das causas desta diferença diz respeito à disposição do céu perante cada nação, ou seja, o quanto a esfera primeira, a esfera das estrelas fixas e as esferas inclinadas se aproximam ou se distanciam de cada parte da terra. Nosso autor considera que a disposição do céu influencia na formação das características particulares de cada nação e cada povo, pois, da diferença do céu segue-se a diferença da porção terrestre que vai abaixo dele. Desta diferença segue-se a diferença dos vapores que ascendem da terra. Para este filósofo, todo vapor que surge de um solo é semelhante a esse solo.

Al-Fārābī também foi influenciado pelos escritos de Hipócrates que na obra *Ares, águas e lugares*, discorre sobre a influência do clima, das águas e dos alimentos na saúde dos habitantes das diversas cidades. De acordo com o médico grego¹⁶⁴, quando alguém chega a uma cidade, precisa estar atento à disposição desta com relação aos ventos, ao sol, assim como deve verificar a qualidade das águas que abastecem esta cidade. Também deve verificar a dieta dos homens; o que lhes dá prazer; se são amantes das bebidas; qual o período no qual se alimentam; se fazem exercícios, entre outros aspectos.

Para Hipócrates, todos estes fatores influenciam na constituição dos indivíduos, seus hábitos e na predominância ou não de determinado humor. Deste modo, uma cidade que tem ventos quentes, com boa iluminação solar, possui águas e indivíduos com característica diferentes dos lugares que são voltados para os ventos frios, com menor incidência solar.

Destarte, para al-Fārābī, da diferença de vapores ocorre a diferença do ar que está misturado com o vapor que ascende do solo e da água, pois a água é gerada dos vapores que estão debaixo do solo de cada região. Desta diferença resulta a diferença das plantas e das espécies irracionais que servem de alimentos nas nações. Nosso autor enfatiza que da diferença alimentar decorre a diferença dos sêmens dos homens e estes sêmens são fundamentais para a constituição humana. Este é um dos modos pelo qual a ordem celeste influencia nos hábitos naturais e nos diferentes traços do caráter humano que, por sua vez, estão em constante mistura e diferenciação. Para nosso autor, é deste modo que as coisas naturais se ajustam, se vinculam

¹⁶⁴ CAIRUS, H. *Ares, águas e lugares*. In: CAIRUS, HF, and RIBEIRO, JR., WA. *Textos Hipocráticos: o doente, o médico e a doença* [online] Rio de Janeiro: Editora FIOCURZ, 2005, p. 94.

umas às outras e ocupam seus graus. Nas palavras do nosso filósofo: "até este ponto contribuem os corpos celestes no aperfeiçoamento das coisas¹⁶⁵".

Al-Fārābī, porém, discorre sobre outra influência que vem do alto e diferencia não apenas as nações, mas também os indivíduos entre si. Esta é a perfeição última e se dá quando a alma se une ao intelecto agente. Apenas a espécie humana participa desta perfeição para a qual primeiro recebe uma faculdade e princípio com a qual, espontaneamente, tende ou pode tender às perfeições restantes.

O intelecto agente age sobre o homem a partir da faculdade racional, do mesmo modo que a luz age sobre a visão, tornando em ato algo que ainda é potência¹⁶⁶. Assim, converte os sensíveis que estão conservados na faculdade imaginativa em inteligíveis na faculdade racional. Nosso autor enfatiza que, quando informada pelo intelecto agente, a faculdade racional pode, a partir dele, entender e alcançar a verdade, a felicidade; sem ele (intelecto agente) permanece ignorante, não conseguindo atingir o mesmo fim.

Para al-Fārābī, os indivíduos não possuem o mesmo grau na cidade devido a suas diferentes disposições naturais e, conseqüentemente, à educação diferenciada. Sobre isto escreve que:

Os homens se distinguem uns dos outros, por natureza, em graus, de acordo com as diferenças dos graus dos gêneros das artes e ciências para as quais são dotados por natureza. Os que são dotados por natureza para determinado tipo se distinguem segundo as diferenças das partes deste gênero: os que são dotados para uma parte mais superficial deste gênero são diferentes dos que são dotados para uma parte mais excelente. Os que são dotados por natureza para certo gênero ou para uma parte desse gênero se diferenciam, também, segundo a perfeição ou imperfeição de sua habilidade¹⁶⁷.

Considerando que as ações humanas têm como fim a felicidade e considerando as diferentes disposições humanas, tem-se que nem todos os indivíduos conseguem conceber a felicidade e as coisas que devem fazer; para isto, precisam de um mestre e um guia. Assim, há

¹⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. *Obras Filosóficas y Políticas*, 2008, p. 96, tradução nossa.

¹⁶⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Política, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 61.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 2008, p. 103, tradução nossa.

indivíduos que precisam de mais ou menos instrução do que outros, afirma al-Fārābī. Sobre o indivíduo que guia, nosso autor escreve que:

Quem tem capacidade para guiar outro (indivíduo) para determinada coisa ou induzi-lo a ela ou emprega-lo nela, será governante nesta coisa sobre aquele que não pode fazê-la de modo espontâneo, embora, quando é guiado para ela ou é instruído (nela), seja capaz de fazê-la e assim, tem capacidade para induzir em outro esta coisa, que faz e lhe guia e o emprega nela, então este será governante sobre um homem e governado por outro¹⁶⁸.

Deste modo, o filósofo muçulmano¹⁶⁹ afirma que este tipo de governo pode ser primeiro, que não é governado por outro; ou é o segundo, que é o que possui um governo acima de si e governa outros. Esta organização ocorre nos mais diversos assuntos como a agricultura, carpintaria, medicina e em todos os tipos de artes.

Sobre isto, al-Fārābī¹⁷⁰ escreve que, em cada parte da cidade haverá um chefe, que domina determinado assunto, e entre os conhecedores deste assunto, não haverá outro com o mesmo grau de conhecimento. Assim, os demais lhe serão subordinados e este homem não terá nenhuma autoridade acima dele. Entre os que lhe são subordinados, alguns podem liderar outros, até que se chegue a um indivíduo que apenas executa a ação e não governa ninguém.

Há outra situação na cidade virtuosa, que, quando um indivíduo realiza uma ação para alcançar determinado fim, resulta que se serve de algo que é fim de uma ação da qual se ocupa outro homem. O autor exemplifica esta situação com a atividade de equitação descrita por Aristóteles¹⁷¹, que é uma atividade que tem como fim o excelente uso das armas; mas, para isto, depende da selaria e outras artes que se ocupam dos arreios e aprestos dos cavalos. De acordo com nosso autor, ele é o chefe que procede a quem fabricou os arreios e também a quem preparou o cavalo. O mesmo ocorre com as demais práticas e artes.

Outra situação ocorre quando há dois indivíduos que têm como finalidade a mesma coisa, mas um deles se dedica a imaginar este fim e tem prudência para inferir o que leva a este fim.

¹⁶⁸ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Política, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 103, tradução nossa.

¹⁶⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Política, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 103.

¹⁷⁰ Cf. *Op. Cit.*, p. 197-198.

¹⁷¹ Cf. *Et. Nic.*, I, 1, 1094a 10-12.

Deste modo, se utiliza do outro que, não imagina o fim, mas o executa. Este será o servente da cidade e nunca será chefe, a relação entre eles é a de subordinado e chefe.

E, por fim, têm-se os casos nos quais dois indivíduos realizam uma ação na cidade que é utilizada por um terceiro para completar determinado fim. O trabalho realizado pelos dois é mais excelente do que o do terceiro, e é fundamental para a finalidade deste. Assim, o terceiro lhes é inferior.

É considerando isto que o governo da cidade vai estabelecer a ordem de cada indivíduo, o governo e serviço que exercem. É por isto, também, que haverá indivíduos que possuem graus próximos ao do governante e outros com graus mais distantes.

Em sua atividade, o governo desta cidade, ao estabelecer algo ou induzir os indivíduos a uma certa situação, dará ordem ao indivíduo que pertence ao grau que se segue ao seu, que é o chefe segundo, e este, por sua vez, transmitirá a ordem a seus governados. Isto seguirá assim até que a informação chegue ao grau de serviço para a ocupação que lhe pertence.

Al-Fārābī propõe uma coordenação entre as partes da cidade, como a unidade proposta por Platão, de modo que suas partes permaneçam vinculada umas às outras. Tal ordem é semelhante à dos seres naturais e seus respectivos graus, pois para o filósofo muçulmano, o Governante Primeiro da cidade virtuosa é semelhante à Causa Primeira dos demais seres; a ordem de um é semelhante à do outro, como vemos na seguinte afirmação:

Os seres imateriais se parecem ao Ser Primeiro, e a estes seguem os corpos celestes e aos corpos celestes seguem os corpos materiais ou hídricos. Cada um imita de algum modo a Causa Primeira, tende a imitá-la e a segue em seus planos como a um chefe, e cada ser faz isto de acordo com sua capacidade e assim, obtém o fim segundo seu grau, o inferior procura o fim do que está um pouco acima dele. Porém, com isto se obtém o fim do que está acima dele. Do mesmo modo o terceiro prepara o necessário para que se possa obter o fim do que está sobre ele e assim sucessivamente até chegar ao que, entre ele e o Primeiro não existe intermediário¹⁷².

Também é em direção à Causa Primeira que se movem todos os seres, e sobre isto observamos a seguinte passagem:

¹⁷² AL- FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 87-88, tradução nossa.

Os que desde o princípio foram dotados de tudo o que exige sua essência e natureza (*wujūd*)¹⁷³, desde o princípio se dirigem ao fim e intenção do Primeiro e assim buscam e se encontram nos postos elevados. Por outro lado, os que desde o começo não foram dotados de tudo o que exige sua natureza, receberam atitude para mover-se àquilo cuja aquisição aspiram, e nisto seguem os planos do Primeiro. Assim deve ser o Estado Virtuoso¹⁷⁴.

Por conseguinte, considerando a concepção de al-Fārābī de que é perfeito o ser, ou o órgão do corpo o qual, além dele não há outro, o mesmo se dá com relação ao chefe da cidade em sua função. Este é o mais perfeito elemento que compõe o estado, porque este indivíduo já realizou em ato as ciências e conhecimentos e não necessita ser conduzido por outra pessoa nesta direção. Sua função é apenas a de dar existência nos demais, aos hábitos voluntários que estes indivíduos precisam para que também atinjam sua perfeição de acordo com seus respectivos graus.

Sendo assim, al-Fārābī propõe que todos os membros sociais, em seus respectivos graus, devem ter em suas funções a finalidade proposta pelo chefe principal. Nosso filósofo também enfatiza que o chefe deste Estado, assim como propõe Platão,¹⁷⁵ não pode ser uma pessoa qualquer. Neste sentido, é preciso que tenha as disposições e hábitos voluntários adquiridos.

3.4 AS CARACTERÍSTICAS DO CHEFE PRIMEIRO

Na descrição de sua Cidade Virtuosa, al-Fārābī segue um percurso similar ao de Platão, o qual, na *República*, fala também sobre as características necessárias para o governante da cidade. Como vimos, Platão dedica atenção especial às características do governante da cidade, que deve ser bem selecionado e educado para que a cidade em questão atinja sua finalidade, isto é, a felicidade. Pode-se afirmar que al-Fārābī apresenta um pensamento semelhante ao de Platão nesta temática.

¹⁷³ *Wujūd*: termo árabe que significa existência.

¹⁷⁴ AL- FĀRĀBĪ, 1985, p. 88, tradução nossa.

¹⁷⁵ Cf. *República*, Livro II, 374d – 375a.

O filósofo muçulmano¹⁷⁶ defende a necessidade de que o chefe do estado possua uma predisposição e hábitos voluntários adquiridos por natureza para o governo¹⁷⁷. De acordo com o autor, o governo que é destinado aos que possuem uma predisposição por natureza para isto, é diferente do governo ou domínio que os indivíduos possuem em determinada arte, já que ele considera que a maioria das artes presentes na cidade estão relacionadas ao serviço e, conseqüentemente, a maioria das pessoas estão destinadas à obediência e não ao comando. Já a arte específica de um governante da cidade, também chamada de arte real, não é uma arte ou hábito qualquer.

No *Livro da Religião (Kitāb al-Milla)*, al-Fārābī menciona a “arte real” e suas funções e determina que o governo que estabelece os hábitos, as ações e modo de vida na cidade só se faz por: “um ofício, uma arte, uma aptidão e uma faculdade da qual procedem as ações capazes de estabelecê-los nos cidadãos e conservá-las neles. Este é o ofício do rei, o ofício real, ou como queira que seja chamado ao invés de real”¹⁷⁸.

Para o nosso filósofo, a arte de governar não é uma arte qualquer, nem uma conduta de hábitos comuns. Do mesmo modo que se considera como primeiro em gênero o que nada naquele gênero possa sobrepô-lo, como ocorre na hierarquia entre os órgãos do corpo e, também, nos seres, o mesmo se diz da arte do chefe supremo da cidade virtuosa. Sua arte não pode ser servil e nem inferior a nenhuma outra arte. Tal arte é principal e deve ser seguida por todas as demais artes.

Esta deve ser a finalidade da cidade virtuosa em suas ações. Como afirma Platão no *Epinomis*¹⁷⁹, o que é provido de inteligência é destinado ao comando, enquanto que o que é desprovido desta, apenas obedece. Neste sentido, al-Fārābī defende que o chefe principal não pode ser governado por outros; deve ser perfeito, ou seja, ter chegado a ser intelecto e inteligível

¹⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ, 1985, p. 89

¹⁷⁷ Na obra *fusūl [al-‘ilm] al-Madani* (2008) al-Fārābī afirma que, desde o início o homem possui uma predisposição natural para as ações da virtude ou do vício. Também possui uma predisposição natural para qualquer outra ação necessária para as mais diversas artes. É comum que os indivíduos tenham uma predisposição para determinada virtude ou arte e através da repetição destes atos, o indivíduo se acostuma a eles e fortalece através do costume uma disposição na alma da qual procedem estes atos. A disposição fortalecida pelo costume é o que se chama de virtude. Raramente acontece de surgir um indivíduo que tenha predisposição para todas as virtudes ou para todas as artes. O indivíduo que possui esta característica terá o mais elevado grau de perfeição. Isto também se aplica com relação aos vícios, o indivíduo que tem uma predisposição natural para todos os vícios é conhecido pelo nome de besta feroz ou outros nomes semelhantes. Assim, o primeiro estaria um nível acima do governo da cidade e teria um nível semelhante ao de um rei que governa muitas cidades; por outro lado, o segundo não teria condições nem de estar a serviço da cidade, este seria expulso de todas as cidades.

¹⁷⁸ *Idem*, Libro de la religión, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p. 148, tradução nossa.

¹⁷⁹ Cf. *Epinomis*, 992 d - e.

em ato; deve ter uma faculdade imaginativa de grande perfeição para receber em vigília e em sonhos os inteligíveis revelados pelo intelecto agente.

Para isto, precisa ter um intelecto material perfeito no que diz respeito aos inteligíveis, de modo que nada lhe fique oculto ou não atinja o intelecto em ato. Também, é necessário que este chefe tenha uma percepção excelente das coisas particulares que deve fazer. Precisa saber conduzir com excelência aos demais indivíduos em direção a tudo que lhes ensina. E precisa, também, ser capaz de utilizar-se de todos os que realizam algumas ações para definir e conduzir estas ações em direção à felicidade.

Considerando isto, nosso autor enfatiza que a função do governante da cidade é a de estabelecer a coordenação, a hierarquia e o vínculo entre as partes desta, semelhante ao que escreve Platão, o governante é o elo do estado¹⁸⁰. Deste modo, haverá na cidade uma unidade, cooperação mútua entre os cidadãos e facilidade para abolir os males entre os seus habitantes através das belas ações. Assim, o governo primeiro é quem primeiro estabelece nas nações e cidades os modos de viver e os hábitos virtuosos, pois não existiam em seus habitantes com anterioridade. Deste modo, os fazem passar da ignorância para o viver virtuoso. Quem executa este governo é o governante primeiro.

Tanto no *Catálogo das ciências* quanto no *Livro da Religião*, al-Fārābī compara a atuação do Governo Virtuoso com a do médico, pois, ambas as ações devem ter as seguintes características: para que um governo virtuoso estabeleça a virtude em uma cidade, é preciso o conhecimento teórico da ciência política (*al-‘ilm al-madanī*)¹⁸¹, a prática e a prudência, que só são adquiridos após grande experiência.

Usa como exemplo a prática do médico¹⁸² que se torna excelente após o estudo das generalidades e regras retiradas dos livros de medicina e da repetição prática nos enfermos. A prudência nestas ações é adquirida com a prática e diferentes exemplos vistos nos corpos dos indivíduos. É com esta virtude que o médico pode calcular os medicamentos e tratamentos para cada corpo específico em cada caso. De modo semelhante, o governo virtuoso deve direcionar sua prática de acordo com o conhecimento teórico sobre a virtude e a conquista da felicidade e direcionar a cidade para estas ações. Também deve ser prudente e estimar os atos de acordo

¹⁸⁰ Cf. *República*, 519e-520d.

¹⁸¹ Al-Fārābī afirma¹⁸¹ que o conhecimento que o governante deve ter, da filosofia teórica, se encontra na *Política* de Aristóteles e no livro *Político* de Platão e também em outros livros de Platão e de outros autores.

¹⁸² Cf. Al-FĀRĀBĪ, Iḥṣā' al-‘Ūlūm, *Catálogo de las ciencias*, 1953, artigo V, p. 37.

com cada acidente, condição, cidade ou tempo, ou seja, as ações devem ser planejadas de acordo com cada caso e momento. Nas palavras do autor:

Igual é a situação do ofício real primeiro. Em primeiro lugar compreende as coisas universais. Mas, para realizar suas ações, não lhe basta apenas o conhecimento das coisas universais e a capacidade de conhecê-las, é preciso dispor de outra capacidade, adquirida pela grande experiência e a observação, através da qual pode determinar as ações com relação à quantidade, qualidade, o momento e outras coisas pelas quais se pode determinar as ações, e impor regras próprias, seja atendendo a uma situação que se apresenta momentaneamente, ou ao que pode suceder em cada momento. Pois, as ações do ofício real só se dão nas cidades particulares, ou seja, nesta ou naquela cidade, nesta ou naquela nação, neste ou naquele homem. A faculdade pela qual o homem pode descobrir as regras pelas quais ele determina as ações atendendo ao que observa em cada comunidade, cidade, grupo ou indivíduo e atendendo a cada sucesso que tem lugar em uma cidade, nação ou indivíduo, é chamada pelos antigos de prudência¹⁸³.

Deste modo, o ofício real seria como o ofício da medicina, depende do conhecimento das ações que preservam a saúde nos indivíduos e depende da conservação destas ações, para que não lhe sobrevenha nenhuma enfermidade. Para o nosso autor, a cidade que é ignorante é, também, considerada enferma.

Os conhecimentos teóricos da ciência política (*al-‘ilm al-madani*) estão relacionados com o conhecimento das leis universais, do que é ou não a felicidade; dos hábitos, caracteres e disposições naturais gerais, que se dividem nas cidades; do que é a virtude, as ações virtuosas e não virtuosas. O conhecimento dos diferentes tipos de forças reais que não são virtuosas, seus hábitos e características e finalidades. Diz respeito ao conhecimento de quando e porquê ser virtuoso e como evitar que a cidade se corrompa. Estuda os modos e habilidades de governar e meios de restaurar a cidade ignorante, para que esta volte a ser virtuosa. E estabelece quais características devem ter os governantes para que o governo virtuoso não seja interrompido. Sua parte prática está relacionada à aquisição da felicidade através das ações civis e às práticas de operações nos caracteres. Diz respeito ao domínio das ações realizadas pelo governante que consiste em ordenar nos cidadãos os atos e costumes virtuosos

¹⁸³ Al-FĀRĀBĪ. Libro de la religión. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p 152, tradução nossa.

Para nosso filósofo, um indivíduo que possui tal nível de perfeição é um rei verdadeiro¹⁸⁴, pois, devido à conexão que possui com o intelecto agente, é um ser inspirado. Sobre isto podemos destacar a seguinte fala de al-Fārābī:

O rei verdadeiro é aquele cujo fim e cuja intenção, com relação à ciência com a qual governa as cidades, consistem em que se proporcione a si mesmo e aos demais cidadãos a verdadeira felicidade. Este é o propósito e fim da arte real. Segue-se, então, necessariamente, que o rei da cidade virtuosa deve ser o mais perfeito deles em felicidade, considerando que é a causa de que os cidadãos sejam felizes¹⁸⁵.

Isto indica que seu intelecto material atingiu o maior grau de perfeição possível mediante todos os inteligíveis, ou seja, tornou-se intelecto e inteligível em ato através da conexão com o intelecto agente; teve acesso à uma inspiração proveniente deste intelecto. Por outro lado, também prevalece a importância da disposição natural deste indivíduo, pois esta disposição, aliada ao intelecto material perfeito, formam um só ser. Deste modo, entre seu intelecto passivo e o intelecto agente, haverá apenas um grau, o que facilitará a revelação de Deus por meio do intelecto agente. Com relação a isto, vejamos a nota seguinte:

Nada impede que um homem cuja imaginativa é perfeita, receba do intelecto agente, mesmo em estado de vigília, objetos particulares, presentes e futuros, ou suas representações ou imitações sensíveis, ou que receba representações referentes aos inteligíveis separados e demais seres nobres e que o homem o esteja vendo. Assim, através dos inteligíveis que recebe, haverá uma profecia de coisas divinas. Este é o grau mais perfeito que pode chegar a imaginativa e o mais alto grau que o homem pode atingir através desta potência¹⁸⁶.

Al-Fārābī considera que este indivíduo, após este contato com o intelecto agente, é tido como um filósofo, um sábio e intelecto perfeito. Pelo que emana deste intelecto para a faculdade imaginativa, é considerado um profeta que avisa alerta sobre o futuro e discorre sobre o estado das coisas particulares; estado pelo qual conhecerá as coisas divinas.

¹⁸⁴ Cf. AL- FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GERRERO, R. R. 2008, p. 104

¹⁸⁵ *Idem*, Artículos de la ciencia política, In. GERRERO, R. R. 2008, p. 182, tradução nossa.

¹⁸⁶ AL- FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 80, tradução nossa.

Porém, é preciso recordar que al-Fārābī afirma que o intelecto agente emana do Primeiro Ser, como discorremos na hierarquia dos seres, e por isto, considera que a Causa Primeira é a que inspira o homem, porém, mediada pelo intelecto agente¹⁸⁷. Deste modo, este homem terá o mais perfeito grau de humanidade e atingirá o mais alto grau da felicidade. De acordo com o filósofo muçulmano, com a alma perfeita, este se fará idêntico ao intelecto agente e será capaz de todas as ações que conduzem à felicidade.

Neste aspecto, nosso autor enfatiza a importância de uma boa imaginativa como a primeira e mais importante condição do chefe da cidade virtuosa. Devido a sua função de instruir os outros sobre o que é a felicidade e como esta pode ser adquirida, será preciso "desenhar" por meio da linguagem, tudo o que conhece.

Para al-Fārābī¹⁸⁸, este é o governo virtuoso, pois conduz as pessoas em direção à virtude. A cidade é virtuosa, seu ofício real é virtuoso, a política é virtuosa e, conseqüentemente, o homem que faz parte desta nação será um virtuoso. Este governante é um Imã¹⁸⁹, Primeiro Governador ou Chefe Primeiro da cidade, estado ou nação, que vai fundar a cidade e regê-la com leis e normas correspondentes aos princípios dos seres e do universo.

Na concepção de Platão¹⁹⁰ os indivíduos que governam são os que atingem a bem-aventurança, a suprema felicidade. Nem todos os indivíduos chegarão nesse nível, apenas o atingirão os que, por natureza, são semelhantes aos deuses e moderados; os que possuem as virtudes e os conhecimentos necessários.

É considerando as diferenças entre os indivíduos que o filósofo muçulmano discorre sobre as condições necessárias ao governante da cidade. Este deve gozar de boa saúde corporal para o bom manejo das coisas particulares.

¹⁸⁷ Sobre isto, Pereira (1997) escreve que al-Fārābī se defrontou com o desafio de conceber Allah no universo e pensar sua ação na matéria como criador. Para a autora, al-Fārābī buscou demonstrar mediante a razão as verdades reveladas no al-Corão. Para responder a questão sobre o modo como Deus chega até suas criaturas, este filósofo, e mais tarde Ibn Sina, elaboraram um sistema cosmológico inspirado em Enéas de Plotino. É através da teoria da emanção, também conhecida como teoria das dez inteligências, que al-Fārābī torna possível a ligação entre o mundo sensível com o mundo inteligível. Através da conexão existente entre o intelecto agente e o intelecto material, permite a conexão entre o mundo imutável e o mundo de constante mudança. Ao pensar o universo deste modo, al-Fārābī atinge um dos objetivos de sua filosofia que é conciliar os princípios racionais com a fé corânica.

¹⁸⁸ Cf. AL- FĀRĀBĪ, Libro de la religión, *In*. GERRERO, R. R. 2008, p. 149.

¹⁸⁹ Imã, do árabe Imám. Literalmente e do ponto de vista islâmico, significa “aquele que está à frente”, que dirige espiritualmente os prosélitos e as orações coletivas, sobretudo às sextas-feiras.

¹⁹⁰ Cf. *Epinomis*, 992 d- e.

Na obra *Livro das opiniões dos habitantes da cidade ideal (Kitāb Arā' ahl al-Madina al-Fāḍila)*¹⁹¹, al-Fārābī enumera as qualidades necessárias que o governante deve ter, a saber: ter todos os membros e potências corporais adaptadas à prática do que deve fazer¹⁹²; ter boa inteligência e compreensão de tudo o que ouve; ter boa memória para guardar o que entendeu, o que viu, o que ouviu e o que disse.

Deve ser dotado de perspicácia e sagacidade para que possa corrigir e evitar as implicações de qualquer problema; ter boa expressão com linguagem perfeita e clara; ser amante da educação e da instrução; ser moderado no que diz respeito à comida, bebida e ao matrimônio; sendo necessário, também, o distanciamento dos prazeres que provém dos jogos.

Deve amar a sinceridade, a verdade e os que a amam, assim como deve abominar a mentira e os que a seguem. Deve ser generoso, amante das honrarias, da dignidade e distanciar-se de todas as coisas que trazem a vergonha; deve desprezar os *dirhams*¹⁹³ e os *dinares*¹⁹⁴ e outras coisas desprezíveis; deve amar a justiça e os que a buscam e afastar-se da injustiça, da opressão, da tirania e dos que as cometem.

Tal indivíduo deve reprimir a injustiça e conduzir a todos no mesmo caminho favorecendo que vejam o que é bom e honesto. E, por fim, deve ser reto, dócil, sem mostrar dificuldade em deixar-se corrigir e nem ser obstinado e inflexível quando convidado ao que é justo. Este é o rei verdadeiro¹⁹⁵. Porém, deve resistir ao mal e à desonestidade; é preciso ser constante e decisivo nos negócios que deve executar; ser corajoso, empreendedor, deixando de lado o temor e a fraqueza.

Nosso autor ainda considera que não é fácil encontrar todas estas qualidades em uma só pessoa, pois naturalmente, qualidades assim não se dão nas pessoas comuns. Por isto, enfatiza que se uma pessoa da cidade virtuosa, em sua maior idade, apresentar cinco ou seis destas qualidades este será o chefe do estado. Mas há condições especiais, nas quais exista a

¹⁹¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1985, p. 92.

¹⁹² De acordo com Pereira (2011), al-Fārābī põe a integridade física em primeiro lugar, pois sem ela não é possível o desenvolvimento das qualidades intelectuais. Por outro lado, as qualidades intelectuais são necessárias para que seja possível o desenvolvimento das qualidades morais. Segundo a autora, as qualidades morais e intelectuais se aplicam aos filósofos e podem servir de parâmetro para uma reforma global da sociedade.

¹⁹³ Moeda de prata dos Califas muçulmanos do século IX e X. Imitação do Dracma dos gregos. Atualmente é o nome da moeda do Marrocos e dos Emirados Árabes Unidos.

¹⁹⁴ Moeda Islâmica que circulava por Castilla entre os séculos IX e X. Cunhadas em 317 da H. Atualmente é a moeda nacional de vários países árabes que integravam o Império Otomano.

¹⁹⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Artículos de la ciencia política, *In*. GERRERO, R. R. 2008, p. 195.

possibilidade de, ao longo do tempo, não existir nenhuma pessoa com estas qualidades. Neste caso, o filósofo muçulmano orienta que se deve recorrer às leis e tradições que foram estabelecidas pelo chefe anterior e seus predecessores para resolver esta questão, este é o governo da tradição.

Outra situação especial descrita pelo autor, diz respeito ao caso em que dois homens possuem tais qualidades, porém, apenas um é sábio e o outro possui as demais condições. Sendo assim, a cidade deve ser governada por ambos e, caso haja seis homens no estado e cada um deles possui uma das qualidades e, também, boa comunicação, então o estado pode ser governado por todos em conjunto. Esta modalidade de governo é chamada pelo autor de governo dos ilustres.

Uma terceira situação especial descrita por al-Fārābī diz respeito à distância de tempo entre os governos, pois pode acontecer de o governo dos governantes se darem a um só tempo em uma cidade, estado ou nação. Neste caso, todo o grupo será uma unidade, um só governo com preocupações, objetivos e modo de vida que coincidem, pois, suas ações têm a mesma finalidade, ou seja, a felicidade.

Porém, há também o caso no qual estes indivíduos se sucedem no tempo. Então suas almas serão como uma só alma, e assim, o segundo levará o modo de vida do primeiro, alterando apenas algum aspecto da lei que não julgar adequado para seu tempo. Já no caso em que o governador não seja um sábio, a orientação de al-Fārābī é a de que a cidade fique sem governo, pois, não tardará para que esta venha a arruinar-se.

3.4.1 Sobre as características do Segundo Chefe

Considerando a hierarquia de funções, o segundo chefe apenas difere do primeiro em graus e está acima dos demais indivíduos da cidade ou do estado. Deste modo, al-Fārābī¹⁹⁶ também estabelece algumas condições e características que este indivíduo deve possuir.

O governo que segue o primeiro, também chamado de governante segundo, é o que imita seu exemplo em todas as suas ações. Isto porque al-Fārābī defende que a cidade virtuosa

¹⁹⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, La ciudad Ideal, 1985, p. 94.

deve se manter sempre virtuosa, não pode mudar quando mudam os reis. Todos devem seguir a mesma lei, de modo que o segundo governante tem a mesma forma e leis que o anterior e que estabeleça seu governo sem interrupção e separação.

O segundo chefe precisa ser sábio; conhecer e saber de memória as leis, tradições e prescrições estabelecidas pelos que lhe precederam, seguindo e imitando-os perfeitamente em todas as suas ações. Deve sobressair em dar-se conta das coisas que não foram recebidas de seus antepassados, ou seja, das leis especiais e, para isto, deve seguir o exemplo dos primeiros Imãs. Deve destacar-se na reflexão e capacidade de perceber o que deve conhecer para determinado momento, que seja algo relacionado à sua atualidade, ou qualquer coisa que dará origem a algo novo, sobre o qual os antepassados nada disseram.

Nosso autor também orienta que este indivíduo deve ser discreto e conhecedor das leis de seus antecessores e deve poder inferir sobre as leis que legou deles. É necessário, também, que goze de boa saúde corporal para conduzir as questões da guerra, de modo que possua a arte de governar tal como seus oficiais inferiores e o chefe que lhe é superior.

Al-Fārābī chama este segundo de *governo que segue o primeiro*. A função do governo ou chefe primeiro é estabelecer os modos de viver e os hábitos virtuosos, permitindo que os habitantes passem da ignorância ao conhecimento. Já o governante segundo é o que segue o primeiro e realiza este governo em suas ações; este é chamado de chefe, governante e rei da lei¹⁹⁷.

3.5 OS HABITANTES DA CIDADE VIRTUOSA

Assim como Platão, al-Fārābī também discute sobre as condições necessárias para os indivíduos que pertencem à cidade virtuosa. Há situações nas quais, devido à guerra, desastre, secas, ataque de inimigos, entre outros motivos, estes indivíduos são forçados a separar-se e a viver em territórios diferentes e sob governos de estados ignorantes. Segundo nosso autor¹⁹⁸,

¹⁹⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la religión, In. GUERRERO, R. R., *Obras filosóficas y Políticas*, 2008, p. 150.

¹⁹⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ. Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. *Obras filosóficas y Políticas*, 2008, p. 105.

mesmo estando nestas situações, estes indivíduos ainda serão virtuosos como estrangeiros nesses territórios.

No governo que segue as leis da tradição, os cidadãos agem de acordo com o que o governante propõe. Assim, pelo conhecimento que possuem e o modo como o governante lhes guia, terão excelentes disposições na alma.

Para al-Fārābī¹⁹⁹, o exercício em determinada ação conduz à excelência e a um aumento de prazer e gozo devido às disposições da alma. Esta é a principal característica dos habitantes da cidade virtuosa que, pelo exercício que conduz à felicidade, nas virtudes, fortalecem a parte da alma que, por natureza, é preparada para a felicidade e a torna em ato, perfeita, devido ao poder que lhes advêm pelo movimento em direção à perfeição. Este é o ponto onde os indivíduos atingem o grau de conhecimento no qual não precisam mais da matéria para a realização do conhecimento²⁰⁰. Deste modo, suas almas se tornam independente dela e, assim, não são destruídas com sua destruição²⁰¹.

Sem a necessidade da matéria para subsistir e existir, estes indivíduos atingem a suprema felicidade, porque, para al-Fārābī, a felicidade só se dá quando a alma é incorpórea e separada da matéria. É neste estado que desaparece dela todos os acidentes que afetam os corpos enquanto são corpos²⁰². Porém, al-Fārābī enfatiza que o tratamento das almas quando isentas de matéria deve ser diferente do tratamento das almas que estão nos corpos. Sobre isto escreve que “Tudo o que na alma humana ocorre referente ao corpo como tal, deve-se negar das almas que se encontram livre da matéria²⁰³”. Para o nosso autor, o incorpóreo não pode ser descrito do mesmo modo que as ações corporais e, neste sentido, afirma que esta concepção não é fácil, do mesmo modo como não é fácil conceber os inteligíveis. Para isto, os indivíduos precisam do exercício teórico e prático na ciência política (*al-‘ilm al-madanī*).

¹⁹⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ.,1985, p. 101

²⁰⁰ Sobre isto, cabe recordar que para al-Fārābī, este estado é semelhante ao dos seres separados, ou seja, das inteligências, mas esta semelhança não implica na separação da alma da natureza do ser material, nem da natureza das formas. Este é um estado de perfeição máxima do indivíduo, que apenas não precisa das faculdades que dependem do corpo ou de instrumentos corpóreos já que se tornou a coisa mais próxima do intelecto agente.

²⁰¹ Sobre a prevalência da alma após a morte, Platão escreve na República, 608 b – 611d, que esta não morre, pois é princípio de vida. Neste sentido, enfatiza que os vícios não podem destruí-la.

²⁰² Com isto, nosso autor não faz referência à morte, mas sim a um estado místico, de êxtase, contemplação, revelação, de conhecimento que transcende a matéria.

²⁰³ AL-FĀRĀBĪ, 1985, p. 101, tradução nossa.

Nesta perspectiva, nosso filósofo admite que a felicidade não é igual para todos e se dá em diferentes graus de qualidade e quantidade nos cidadãos. Levando-se isto em conta, os indivíduos se diferenciam hierarquicamente segundo os diferentes graus de perfeição que estes adquiriram em suas ações e com o conhecimento. Desta diferença, resulta a diferença de disposições dos indivíduos na cidade e em suas funções, similar à proposta de Platão, como citamos no início do presente trabalho.

Para o filósofo muçulmano, quando as almas de determinado povo ou de uma geração ficam separadas dos corpos e são felizes, o lugar que, outrora, era ocupado por estas pessoas na cidade, é ocupado, agora, por outros homens de belas ações. Al-Fārābī afirma que quando estes também se libertarão do corpóreo, suas almas se unirão com as da geração anterior, do mesmo modo como se unem aos incorpóreos, multiplicando o prazer de cada uma delas.

Sobre isto ele afirma que:

Quanto mais se multiplicam as almas semelhantes separadas e em maior número se unem entre si, como se unem alguns inteligíveis a outros, o gozo e alegria de cada uma é maior e mais intenso. Quando chega uma alma nova aumenta o prazer da que chega por encontrar-se com os ancestrais e, aumenta o prazer das que chegaram antes pela que agora se une a elas. Cada uma conhece a si mesma e reconhece várias vezes sua semelhante e assim aumenta a qualidade do que conhece²⁰⁴.

Deste modo, neste estado haverá uma inteligência mútua de umas para com as outras. Também estas entenderão a si mesmas, de modo que seu prazer aumentará infinitamente. Segundo nosso autor, esta é a felicidade última que tem como objetivo a conexão total com o intelecto agente, e este é caminho dos habitantes da Cidade Virtuosa.

3.5.1 Sobre o conhecimento dos habitantes da cidade virtuosa

²⁰⁴ AL- FĀRĀBĪ, 1985, p. 102-103, tradução nossa.

Considerando a concepção educativa de Platão e o que já expusemos na presente pesquisa sobre as faculdades humanas em al- Fārābī e o modo como os homens atingem os inteligíveis, é imprescindível discorrer sobre a importância do conhecimento dos primeiros seres, do princípio dos seres e seus graus para a obtenção da felicidade.

Al-Fārābī destaca, ainda, a importância de que os habitantes da cidade virtuosa conheçam também o governo primeiro, os graus de seus governantes e as ações determinadas que conduzem à felicidade. Outra questão importante diz respeito à relevância de colocar em prática este conhecimento. Como vemos na seguinte nota:

Cada um dos habitantes da cidade virtuosa necessita conhecer os princípios últimos dos seres, seus graus, a felicidade, o governo primeiro da cidade virtuosa e os graus de seus governantes; em seguida, as ações determinadas que, uma vez realizadas levam à felicidade. Mas não hão de limitar-se só a conhecer estas ações, estas devem ser feitas e os cidadãos devem ser impulsionados a fazê-las²⁰⁵.

Em função disto, o filósofo muçulmano afirma que²⁰⁶, é através da política que é possível conhecer os graus das coisas que há no universo, os graus dos seres e o governo que estes exercem uns sobre os outros. Este conhecimento começa com o conhecimento das coisas mais afastadas no universo e estas são as que não exercem nenhum governo; segue-se, depois, o conhecimento das que governam estas e seus graus, a qualidade de seu governo e quais disposições naturais estes possuem. Então, o conhecimento se eleva para as coisas que estão acima destas e governam estas, seus graus, a extensão de seu governo, que tem como característica ser imperfeito, pois, suas disposições e faculdades naturais não são suficientes para que governem por si mesmas e, deste modo, estas prescindem de outras coisas e, por isto, são governadas.

O mesmo ocorre com o conhecimento dos governos; passa-se de um governo imperfeito para outro mais perfeito através da avaliação das qualidades deste governo, de suas faculdades, das disposições naturais que são insuficientes para que possam governar por si mesmas, pois, não é um governo de modo absoluto. Na medida em que avança para um grau mais elevado de conhecimento, o indivíduo conhece um governo mais perfeito que o anterior e suas respectivas

²⁰⁵ AL- FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R., 2008, p. 109, tradução nossa.

²⁰⁶ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la religión, *In*. GUERRERO, R. R., 2008, p. 155 - 160.

qualidades. Este governo possui um número cada vez menor de seres que aumentam em unidade e diminuem em multiplicidade.

Se ascende em conhecimento, este indivíduo conhecerá um grau de perfeição ainda maior, no qual há apenas um ser, que é *Uno* em número e em todos os aspectos de unidade e não possui nenhum governo acima de si. Nele não há nenhuma imperfeição e, fora dele, não há existência mais perfeita. Este ser não é governado, mas é o governante que rege tudo o que está abaixo dele e não pode ser regido por outro em absoluto. Nele não há imperfeição em nenhum aspecto, e não há perfeição mais absoluta do que a sua, nem existência mais excelente. Este é o Ser Primeiro, que governa todos os demais seres do universo.

Na medida em que se desce em grau abaixo desse Ser a multiplicidade aumenta e diminui a perfeição até que se tenha o conhecimento dos últimos seres, cuja ação consiste em servir. Este conhecimento versa sobre a ordem e governo dos seres que têm início no Primeiro; e abrange o mais perfeito até o mais imperfeito dos seres.

Nosso autor também enfatiza²⁰⁷ que os moradores dos estados virtuosos devem conhecer o modo como se dão os corpos naturais, como se engendram e se corrompem, do que sucede neles segundo a providência, justiça e sabedoria divina e como nenhuma negligência aparece neles. Estes também devem conhecer o modo de ser do homem, como nele se originam as faculdades psíquicas e como o intelecto agente irradia sobre elas sua luz até produzir nelas os inteligíveis primordiais, a vontade (*irāda*) e o livre arbítrio (*ijtyār*)²⁰⁸. Também é deste modo que se dá o conhecimento que diz respeito ao funcionamento do corpo e às formas de governo.

²⁰⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 109-110.

²⁰⁸ Na obra *Kitāb al-siyāsa al-madanīyya* (2998, p. 97) al-Fārābī discorre sobre como ocorre esta perfeição no homem que se dá através do intelecto agente. Neste processo, primeiro dá ao homem um princípio através do qual, de maneira espontânea, os indivíduos tendem para as perfeições restantes. Este princípio são os primeiros conhecimentos e os primeiros inteligíveis que se atualizam na parte racional da alma. Porém, só dá ao homem estes inteligíveis, depois de uma atualização da parte sensível da alma e da parte apetitiva pela qual se dão os desejos e aversões que seguem a parte sensível. Por ambas se atualiza a vontade. De início, esta vontade é apenas um desejo que procede de uma sensação; o desejo se realiza pela parte apetitiva, já a sensação tem lugar na parte sensível. Depois disto se atualiza a parte imaginativa da alma e o desejo que lhe segue se realiza em uma segunda vontade, que diferente da primeira, procede de um ato de imaginação. Atualizada estas duas vontades pode existir os primeiros conhecimentos que, do intelecto agente, se atualizam na parte racional. Assim, tem no homem uma terceira classe de vontade que é o desejo que procede da razão, esta é conhecida pelo nome de livre arbítrio. Através do livre arbítrio o homem faz as ações louváveis ou reprováveis, o nobre ou o vil, também é por causa do livre arbítrio que se tem a recompensa e o castigo. Esta terceira vontade é a que se realiza no homem, diferente das duas primeiras que só podem existir nos animais irracionais. Pelo livre arbítrio o indivíduo pode tender ou não para a felicidade, fazer o bem e o mal, o nobre e o vil.

Por fim, devem conhecer os chefes, sua ordem de sucessão no tempo; como é o estado ideal e seus moradores, a felicidade que suas almas atingem. E, por conseguinte, devem conhecer como são os estados opostos e o que acontece com suas almas após a morte.

De acordo com o autor, é a ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) que permite conhecer a mútua vinculação e harmonia que se dá nesta ordem e a mútua colaboração de suas ações, para que, apesar da multiplicidade, sejam como uma só coisa, como vemos na seguinte nota:

Então faz o mesmo também na cidade virtuosa e nela estabelece a hierarquia do rei e do governante primeiro com relação à hierarquia de Deus, O Dirigente Primeiro dos seres, do universo e de todas as espécies que há nele. Então, não param de descer os graus na cidade até chegar aos grupos de habitantes cujas ações são tais que não podem ser governantes, apenas podem servir. Seus hábitos voluntários são do tipo que não podem governar por elas mesmas, mas apenas prestar serviço. Mostra que as ações dos grupos que estão nos graus intermediários são tais que por elas governam o que está abaixo deles e prestam serviço a quem está acima deles; e que os mais próximos ao grau do rei são mais perfeitos quanto às suas disposições e ações, pelo que são mais perfeitos para governar. Assim ocorre até chegar ao grau do ofício real. É evidente que por este ofício nenhum homem pode prestar serviço de modo absoluto, pois é um ofício e hábito pelo qual apenas se governa²⁰⁹.

Para al-Fārābī estes conhecimentos, ou são concebidos, entendidos ou imaginados pelo homem. Neste sentido, o nosso filósofo faz uma distinção entre conceber e imaginar e afirma que o primeiro consiste em imprimir as coisas, suas respectivas essências na alma e como realmente existem, porém, imaginar diz respeito à impressão na alma de suas imagens, representações e coisas que as imitam.

Para o nosso autor, nem todos concebem estes conhecimentos devido a suas disposições naturais. Apenas um grupo seletivo de indivíduos concebem estas coisas, estes são os filósofos ou os sábios e os que as imaginam, aceitam e vão em direção a elas são os crentes.

Como vemos na seguinte nota:

Os Sábios dos Estados Virtuosos são os que conhecem estas coisas por demonstrações apodíticas e através da perspicácia de suas almas; a estes sábios seguem os que conhecem estas coisas, como se dão na perspicácia dos sábios a quem (eles) seguem, creem e confiam. Os demais as conhecem por

²⁰⁹ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la Religión. In., GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p 157-158, tradução nossa.

imagens que as representam, porque em seu espírito, carecem de disposições para entender as coisas em si mesmas ou porque não podem (conhecer) por sua natureza, ou porque conhecem assim por costume²¹⁰.

Para estes, os quais não atingem os universais, é preciso representar os princípios dos seres, seus graus, o intelecto agente e o Governo Primeiro através de imagens e imitações, de maneira que se possa expor como são. Estas imitações variam em excelência e, deste modo, umas são mais perfeitas que outras, pois são mais próximas da verdade. Porém, estes conceitos também podem ser imaginados através de diversos temas mutuamente relacionados, o que contribui para sua diversidade. Deste modo, as discrepâncias entre as imitações são reduzidas e elas podem ser usadas como convêm e caso haja uma diferença na excelência destas imagens, é preciso, então, utilizar-se da mais perfeita, ou seja, da que é mais próxima da verdade e descartar as demais imitações.

Platão considera que o problema da imitação é que esta pode resultar na multiplicidade, porém a verdade das coisas não está presente na multiplicidade e, sim, na unidade²¹¹. Neste sentido, abole de seu modelo de cidade qualquer prática que tem como base a imitação de muitas coisas, como o que ocorre na tragédia, na poesia e na pintura. Platão também afirma que o significado e essência das coisas é uno e imutável, enquanto que as imitações são muitas e variadas, umas próximas da coisa em si e outras mais distantes. Exemplo disto é o que acontece com os objetos visíveis, como, por exemplo, a imagem do homem quando refletida na água é mais próxima do homem do que a imagem do reflexo de homem refletida na água.

Contudo, o filósofo muçulmano destaca uma vantagem na imitação²¹²: é aquela que diz respeito ao fato de que as coisas podem ser imitadas dos mais variados modos e para os mais variados grupos e nações por coisas que lhes são conhecidas. Isto possibilita a existência de diferentes cidades e nações virtuosas, com diferentes religiões²¹³ que objetivam a mesma finalidade, ou seja, a felicidade.

²¹⁰ *Idem, La ciudad Ideal*, 1985, p. 110, tradução nossa.

²¹¹ Cf. *República*, Livro III, 396e - 397d.

²¹² Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la religión, In. GUERRERO, R. R., 2008, p. 110

²¹³ Sobre isto, Ramón Guerrero (2008, p. 110-111, nota 120) afirma que a religião é uma representação simbólica da verdade realizada pela faculdade imaginativa. De acordo com o autor, a função imitativa desta é muito importante para o profeta, legislador e filósofo que governa a cidade, pois é através da imitação que será possível fazer com que os cidadãos conheçam os princípios dos seres e a felicidade. A religião tem a função imitativa de e ensina através de símbolos e imagens teorias difíceis.

No entanto, este é o motivo pelo qual o governante primeiro da cidade virtuosa deve conhecer toda a filosofia teórica, pois é partindo dela que vai conhecer a organização divina do universo e imitá-la. Isto só é possível se todos estiverem unidos em suas opiniões, crenças e ações comuns, com harmonia, vínculo e ajuda mútua; cooperando em suas ações em direção ao objetivo desejado, isto é, a felicidade.

Considerando esta finalidade, nosso filósofo apresenta uma definição de ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) em todas as suas obras, mas, tomamos como objeto as obras *O Catálogo das ciências (Iḥṣā' al- ‘Ulūm)*, *O Caminho da felicidade (Kitāb al-Tanbih ‘ala sabīl al-Sa‘āda)* e *O livro da religião (Kitāb al-Milla)* nas quais o autor estabelece uma classificação de saberes com suas respectivas definições e subdivisões.

Na obra *O caminho da felicidade* al-Fārābī discorre sobre as artes e afirma que estas são de dois tipos: as artes que têm como fim o belo e as que têm como fim o útil. A arte que tem como fim alcançar o belo é a filosofia que, de acordo com o autor, também é chamada de sabedoria humana.

O belo é de dois tipos: um é apenas conhecimento e o outro é conhecimento e ação. Assim, a arte da filosofia é de dois tipos: uma é aquela pela qual se alcança o conhecimento dos seres que não são objetos da ação humana, esta é chamada filosofia teórica. A outra é aquela através da qual se adquire o conhecimento das coisas que consistem em serem feitas pelo homem, entre elas está a capacidade de fazer o belo e esta parte é denominada de filosofia prática.

A filosofia teórica compreende três classes de ciências: as ciências matemáticas, física e a metafísica. Cada uma destas três ciências permite a compreensão da classe dos seres que consistem em apenas serem conhecidos. Já a filosofia prática é dividida por al-Fārābī em duas classes, a primeira é aquela pela qual se conhece as ações belas, os hábitos morais que procedem das belas ações e a capacidade de adquiri-las. Esta é a ética. Já a segunda classe compreende o conhecimento daquelas coisas pelas quais os habitantes das cidades alcançam as coisas belas e a capacidade de adquiri-las e conservá-las. Esta classe é chamada de filosofia política e ciência política (*al-‘ilm al-madanī*). Al-Fārābī afirma que

Considerando que somente obtemos a felicidade quando dispomos das coisas belas e considerando que as coisas belas só são possuídas por nós através da arte da filosofia, segue-se, necessariamente, que a filosofia é aquela pela qual

alcançamos a felicidade; e esta é a que adquirimos através da excelência do discernimento²¹⁴.

No *Catálogo das ciências*, al-Fārābī discorre sobre cada uma das ciências e suas divisões²¹⁵. No que diz respeito à ciência política (*al-‘ilm al-madanī*), que é o objeto de investigação da presente pesquisa, nosso filósofo a define do seguinte modo:

A ciência política se ocupa dos diversos tipos de ações e costumes voluntários, dos hábitos, caracteres, inclinações e disposições naturais, dos quais derivam estas ações e costumes; dos fins pelos quais se atua; de como convém que existam no homem, e qual é o modo de ordená-los na direção que convém que existam nele, e o modo de conservá-los. Distingue entre os fins pelos quais se realizam as ações e se usam os costumes; demonstra quais delas produzem, na verdade, a felicidade, e quais se supõem que são causas da felicidade, sem que realmente sejam; e que aquelas que na verdade são a felicidade, não é possível que exista nesta vida, mas sim, em outra vida após esta, que é a vida futura²¹⁶.

Para o nosso autor, é função da ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) a análise das ações e dos costumes bons, honestos e virtuosos que produzem a felicidade; e das coisas que são entendidas como felicidade, tais como a riqueza, as honrarias e os prazeres, que, tomados como finalidade única das ações de uma cidade, não são.

Com esta análise, a ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) é responsável por estabelecer quais são os atos e costumes que devem ser praticados nas cidades e nas coletividades para que seus indivíduos possam atingir o bem supremo. E, quais devem ser abandonados, como podemos ler no seguinte trecho sobre a ciência política:

Analisa as ações e os costumes, e demonstra que aquelas pelas quais se obtém o que realmente é felicidade, são as ações boas, honestas e virtuosas, e as que não produzem isto são as más, desonestas e imperfeitas; que a causa de que [estas] existam no homem é para que os atos e costumes bons sejam postos

²¹⁴ Al-FĀRĀBĪ, 2002. p. 68, tradução nossa.

²¹⁵ As ciências são divididas pelo autor em: I) Ciência da linguagem e suas partes; II) Ciência da lógica e suas partes; III) Ciências matemáticas (aritmética, geometria, óptica, astronomia, matemática, música, ciência dos pesos e engenharia); IV) Ciência física e suas partes e a Metafísica e suas partes; V) Ciência política, ciência do direito e a teologia (*Kalam*)

²¹⁶ Al-FĀRĀBĪ, Iḥṣā' al-‘Ulūm, *Catálogo de las ciencias*, ed. y trad. castellana de A. González Palencia, Madrid-Granada, CSIC, 1953, artigo V, p. 36, tradução nossa.

em prática nas cidades e nas coletividades ordenadamente e se cumpram em comum²¹⁷.

Assim, é função da ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) tratar do conhecimento da felicidade. Para al-Fārābī²¹⁸, a ciência política diferencia a felicidade em dois tipos: a que é suposta felicidade, mas não é, e a felicidade verdadeira. Depois, a ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) se ocupa de todas as ações, modos de vida, qualidades morais, costumes e hábitos voluntários, até completar e esgotar detalhadamente o assunto. De acordo com nosso autor, tudo isto não pode existir apenas em um indivíduo, é preciso que sua existência se dê em toda uma comunidade.

Al-Fārābī enfatiza que o objetivo da ciência política (*al-‘ilm al-madanī*) não pode ser alcançado pelas ações e hábitos voluntários, se seus gêneros não forem distribuídos em uma comunidade grande, de modo que cada um deles corresponda a cada indivíduo da comunidade. Assim, através das ações os grupos da comunidade colaboram mutuamente conduzindo toda a comunidade em direção a uma finalidade. Deste modo demonstra a importância dos agrupamentos humanos.

Também diz respeito a esta ciência, a arte de legislar organizada por um governante, pois, as ações, os costumes e as características das cidades não podem ser adquiridos se não for através de uma autoridade. Sobre isto, temos que

tudo isto não pode ser adquirido a não ser mediante uma autoridade que torna possível as ações e os costumes, as disposições naturais, os hábitos e os caracteres nas cidades e nas coletividades; que se esforce para que tudo isto se preserve e não desapareça. Esta autoridade não se obtém através de um poder e um hábito através dos quais derivem as ações que os tornam possíveis e as ações capazes de consolidar o que já apareceu. Mas, tal poder é o reino e a realeza, ou outro nome que o homem queira dar-lhe; a política é o efeito desta força²¹⁹.

²¹⁷ Al-FĀRĀBĪ, 1953, artigo V, 36, tradução nossa.

²¹⁸ Cf. Al-FĀRĀBĪ. *Libro de la religión*. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p 146.

²¹⁹ *Idem*, Iḥṣā' al-‘Ulūm, *Catálogo de las ciencias*, 1953, artigo V, p. 36, tradução nossa.

Deste modo, al-Fārābī²²⁰ distingue dois tipos de autoridade: um tipo é o que torna possível as ações, costumes e hábitos voluntários, dos quais realmente deriva o que é a felicidade. Esta é denominada de autoridade boa e as cidades e coletividades que obedecem esta autoridade são consideradas virtuosas e boas. Já o segundo tipo torna possível nas cidades ações e disposições das quais derivam as coisas que parecem ser felicidade, sem que realmente sejam. Esta é a autoridade ignorante, classe que se subdivide em outras mais e recebem o nome do fim ao qual se propõe como veremos ainda no presente trabalho.

²²⁰ Al-FĀRĀBĪ. *Libro de la religión*. In. GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p 149.

4 AS DEMAIS FORMAS DE GOVERNO EM PLATÃO

Para Platão “há tantas formas de governos quanto de caracteres²²¹”. Deste modo, discorre sobre a formação de cinco espécies de cidades, e, respectivamente, cinco formas de governo. O primeiro modelo é o da cidade ideal, considerado um modelo bom e justo, que corresponde à aristocracia. Além deste modelo há outras formas de governos, com outros governos intermediários entre os chamados bárbaros e os gregos. Entre as demais formas de governo Platão distingue quatro tipos que merecem atenção: 1) timocracia; 2) oligarquia; 3) democracia e 4) tirania. Cabe destacar que, de acordo com o autor, cada governo possui características que são semelhantes à de seus cidadãos.

4.1 TIMOCRACIA

O primeiro governo analisado pelo filósofo grego é o de Creta e da Lacedemônia, que também é chamado de governo das honrarias, timocracia ou timarquia.

Platão defende que este governo surge da aristocracia. Neste sentido, afirma que é resultado de uma alteração do estado ideal, que se dá quando seus chefes unem os jovens em casamento ignorando o ciclo de revolução periódica. Destas uniões resultam filhos desfavorecidos pela natureza.

Os melhores indivíduos deste estado serão inferiores à geração anterior e menos apropriados para cuidar do estado, pois abandonarão a tradição que consiste na melhor educação para a cidade. Não saberão distinguir as raças e, segundo o filósofo grego, isto dará origem à discórdia, à guerra e ao ódio, pois, afirma Platão:

Seus predecessores não de pôr os melhores à testa do estado; mas como são indignos disso, tão logo cheguem aos cargos de seus pais, começarão por nos negligenciar, embora guardiões, não apreciando como conviria primeiro a música e depois a ginástica. Assim tereis nova geração menos cultivada. Daí sairão chefes pouco apropriados para zelar pelo Estado, e que não saberão

²²¹ *República*, 544d - 545 c

discernir nem as raças de Hesíodo, nem vossas raças de ouro, de prata, bronze e de ferro. Vindo, portanto, o ferro a misturar-se à prata e o bronze ao ouro, resultará destas misturas uma falta que, em toda parte onde surge, engendra sempre a guerra e o ódio²²².

Além disso, os habitantes deste modelo de estado são ávidos de riqueza, com adoração pelo ouro e a prata, e com armazéns e tesouros particulares. Para Platão²²³, este é um governo que mistura o bem e o mal, nele predomina o elemento irascível, a ambição e o amor às honrarias. Seus habitantes também são pródigos na satisfação das paixões. Nele os homens são duros com os escravos sem desprezá-los, brandos com os homens livres, e submissos aos magistrados; têm apreço por chegar ao comando e por receber honrarias por seus talentos militares.

Este tipo de jovem se forma sendo filho de um homem de bem que reside em uma cidade mal governada, que foge das honrarias dos cargos, dos processos, de todos os estorvos do gênero e consente com a mediocridade para não ter aborrecimentos. Tal jovem ouve a mãe queixar-se do pai porque este não pertence aos magistrados. Assim, cresce acreditando que quem se ocupa dos próprios negócios é um tolo e quem se ocupa dos negócios alheios é louvável. É deste modo que se torna um homem altivo e apaixonado pelas honrarias.

Tanto o homem timocrático quanto o estado são ambiciosos, em suas características; misturam o bem e o mal e neles domina o elemento irascível com ambição e amor às honrarias.

4.2 OLIGARQUIA

O segundo tipo de governo descrito por Platão é a oligarquia. É devido ao apelo ao ouro que a cidade passa da timocracia para a oligarquia, onde os indivíduos têm mais apreço pela riqueza do que pela virtude. De acordo com este filósofo, tal governo se baseia na concepção de que os ricos governam e o pobre não participa do poder. Neste modelo, os cidadãos são avaros, elogiam o rico e evitam, através de leis, que o pobre alcance os cargos públicos.

²²² *República*, 546b-547b.

²²³ *Ibid.*, 548a - d.

Segundo o filósofo grego, o principal defeito desta cidade é que ela é dupla, ou seja, existe uma cidade dos ricos e outra dos pobres que habitam em um mesmo solo e conspiram uns contra os outros. Outro defeito é que nela as mesmas pessoas se entregam à multiplicidade de ocupações como a agricultura, comércio, guerra. Também, nela prevalece o maior dos males que é a liberdade que cada um possui de vender os seus bens ou comprar os de outrem e permanecer na cidade sem exercer nenhuma função. Na oligarquia prevalecem, também, todas as artes que foram abolidas da cidade ideal, o que resulta em uma grande quantidade de malfeitores.

Para Platão, este governo é formado pelo filho do homem timocrático que, ao ver o desastre que se abate sobre a cidade, cresce em ambição e volta-se para o acúmulo de dinheiro através dos negócios comerciais. Assim, abre mão do elemento corajoso e racional, e se dedica apenas a investigar meios de aumentar a fortuna.

Neste sentido Platão explica que o filho do homem timocrático imita o pai e caminha em seus passos; mas quando o vê destroçar-se contra a cidade, condenado à morte, ao exílio ou à perda das honrarias e todos os bens, toma medo, deixa de lado a ambição e o elemento corajoso. Deste modo, escraviza o elemento racional de sua alma e não permite que este disponha de outros motivos de reflexão e de busca, exceto de meios de aumentar a fortuna. Então, humilhado pela pobreza, volta-se para uma atividade e junta dinheiro.

O homem oligárquico é semelhante ao governo oligárquico, ambos têm como característica a honra pelas riquezas, como afirma Platão: “Ele é sórdido, faz dinheiro de tudo e só pensa em entesourar; é enfim um desses homens que a multidão elogia. Mas, assim sendo, não é semelhante ao governo oligárquico?”²²⁴.

Platão²²⁵ ainda enfatiza que estes indivíduos possuem uma prudente violência e, por isto, agem com aparência de justiça em alguns compromissos. Assim, não está isento de sedição no interior de si próprio, pois, o homem oligárquico é duplo em sua natureza, similar ao modo como o é a cidade, de modo que seus melhores desejos dominam os piores. Sobre isto Platão escreve que “Por isso, apresentará, penso eu, um exterior mais digno do que muitos outros; mas a verdadeira virtude da alma unida e harmoniosa fugirá para longe dele”²²⁶.

²²⁴ *República*, 553e-554b.

²²⁵ Cf. *República*, Livro VIII, 544b - e.

²²⁶ *Ibid.*, 554 e – 555c.

Nos concursos da cidade o oligarca é um pobre competidor, pois, não despende dinheiro pela glória que se adquire nestes combates. Deste modo, luta apenas com uma parte de suas forças; na maior parte do tempo fica em desvantagem, porém conserva a riqueza.

4.3 DEMOCRACIA

O nascimento da democracia se dá nas oligarquias, ou seja, no desejo insaciável do bem, que consiste em tornar-se tão rico quanto possível. Tendo em vista este objetivo, os chefes, que devem sua autoridade à quantidade de bens que possuem, se recusam a instituir uma lei que reprime a libertinagem dos jovens e os impeçam de perder o patrimônio que possuem, pois objetivam comprar ou apoderar-se deste patrimônio pela usura para serem mais ricos e considerados. Assim, os chefes, por negligência e pela facilidade que concedem à libertinagem, reduzem à indignidade homens que são bem-nascidos, pois um estado não pode honrar as riquezas e granjear a temperança ao mesmo tempo. Então, estes indivíduos se tornam cheios de dívidas, infâmia e ódio e tramam contra aqueles que adquiriram seus bens e contra o resto dos cidadãos, clamando por uma revolução. Deste modo, e usurpados, tais indivíduos fazem uma lei propondo que todos os cidadãos sejam honestos. Segundo o filósofo grego é assim que os governantes reduzem os governados a uma triste situação; no que se refere a si próprios e a seus filhos, se tornam sem vigor nos exercícios físicos e sem resistência ao prazer e à dor.

Neste sentido, a democracia surge quando os pobres, tendo conquistado a vitória sobre os ricos, chacinam uns, banem outros e partilham o governo e os cargos públicos. Os ricos são, por armas ou temor, obrigados a retirar-se. Com a retirada dos ricos, a cidade transborda liberdade e todos os seus indivíduos são livres.

De acordo com Platão, neste tipo de governo, a vida é organizada do modo que lhe apraz e nele se encontram homens de todos os demais tipos. Para o autor, a democracia é caracterizada como um governo instável. Ninguém é obrigado a comandar, a obedecer e a fazer guerra ou ficar em paz. Nas palavras do autor este modelo de governo: “É, como vês, um governo

agradável, anárquico e variegado, que confere uma espécie de igualdade tanto ao que é desigual como ao que é igual²²⁷”.

É preciso considerar também que as mesmas mudanças que se dão no governo, ocorrem também nos costumes e, neste sentido, o autor enfatiza que a vida do homem democrático é anárquica. Platão destaca que, do mesmo modo que muda o estado, muda o indivíduo de costumes, quando alguns de seus desejos internos são socorridos de fora por desejos da mesma natureza. Neste sentido descreve que, o homem democrático era filho de um homem parcimonioso e oligárquico e foi criado nos sentimentos deste.

Este indivíduo soube dominar seus desejos que o incitavam ao gasto e que são inimigos do ganho, desejos que se denominam supérfluos. Porém, seu governo interior passa da oligarquia à democracia quando é educado na ignorância e parcimônia e experimenta prazeres de toda sorte. E, se seus sentimentos oligárquicos recebem algum auxílio contrário, sob forma de advertências e reprimendas do pai ou dos próximos, então nasce nele a sedição, a oposição e a guerra. Com a alma vazia devido à ausência de ciência e hábitos nobres, sua alma é tomada por falsas e presunçosas opiniões. Introduzem assim, a anarquia, a licença e a imprudência, enfeitadas com belos nomes. Este tipo de jovem não gasta menos dinheiro, esforços e tempo nos prazeres supérfluos do que nos necessários. Ele vive o dia a dia e entrega-se ao desejo que se apresenta. Reúne em si todo o tipo de traços e características que corresponde à cidade democrática.

4.4 TIRANIA

Por fim, o autor descreve as características da tirania e afirma que esta surge da democracia e a passagem de uma à outra se dá do mesmo modo que se dá a passagem da oligarquia à democracia. É a liberdade e a indiferença, consideradas o mai belo de todos os bens, que fazem com que este governo se torne tirânico. Sobre isto, o filósofo grego escreve que:

²²⁷ *República*, 558 b – e.

Quando uma cidade democrática, alterada pela liberdade, encontra em seus chefes maus escanções²²⁸, ela se embriaga com este vinho puro, ultrapassando toda decência; então, se os que a governam não se mostram totalmente dóceis e não lhe servem larga medida de liberdade, ela os castiga, acusando-os de criminosos e oligarcas²²⁹.

Aos que obedecem aos magistrados ela escarnece e ridiculariza; porém, elogia e honra, os governantes que têm ar de governados e os governados que assumem o ar de governantes. De acordo com Platão, é inevitável que em uma cidade assim o espírito de liberdade se estenda a tudo.

Na democracia os pais se igualam aos filhos e os filhos aos pais. Também, não há distinção entre mestre e discípulos. Deste modo, os mestres recebem dos discípulos e os adulam e estes dão pouca importância aos mestres e pedagogos. Os jovens copiam os mais velhos e lutam com eles nas palavras e nas ações; por sua vez, os velhos rebaixam-se às maneiras dos jovens e se mostram cheios de jovialidade e pretensão imitando a juventude.

De acordo com o filósofo grego²³⁰, a tirania provém da democracia, pois, da extrema liberdade segue-se a extrema servidão, tanto no indivíduo quanto no estado. Isto porque, para Platão, a raça de homens ociosos e pródigos, quando aparecem em um corpo político, transformam-no completamente, assim como o fleuma e a bile transformam o corpo humano²³¹.

Neste sentido o autor divide a cidade democrática em três classes. A primeira é a raça que, em virtude da licença pública, se desenvolve em seu seio. A segunda é a classe que, por ser mais ordenada, torna-se mais rica. E a terceira classe, é o povo, que trabalha com as próprias mãos, são alheios aos negócios e quase nada possuem. Esta classe é a mais numerosa e poderosa na democracia.

Na transição entre a democracia e a tirania, os chefes apoderam-se da fortuna dos ricos e a distribuem ao povo, guardando para si o quinhão mais avultado. Assim, os ricos, despojados de seus bens, são obrigados a se defender, tomam a palavra perante o povo e utilizam todos os

²²⁸ Profissional da corte que, na copa, vertia o vinho que seria servido ao rei.

²²⁹ *República*, 562c – 563a.

²³⁰ Cf. *República*, 563e-564d.

²³¹ De acordo com Hipócrates, em sua teoria dos quatro humores, o homem é composto de sangue, fleuma, bile amarela e bile negra. A saúde resulta do equilíbrio entre a proporção, propriedade, quantidade e mistura destas quatro matérias vitais e a doença ocorre quando há falta ou excesso entre eles ou quando se separam no corpo e não se unem aos demais.

meios a seu alcance. Estes são acusados, por um protetor do povo, de conspirar contra o povo e de serem oligarcas. Assim, convencidos de que o povo tenta prejudicá-los, se tornam verdadeiros oligarcas. O tirano se encontra na raiz deste protetor do povo e ao longo do tempo, se transformará, de protetor em tirano, como vemos na seguinte descrição feita por Platão:

Quando o chefe do povo, seguro da obediência absoluta da multidão, não sabe abster-se do sangue dos homens de sua tribo, mas, acusando-os injustamente, conforme o processo favorito de sua igualha, e arrastando-os perante os tribunais, se mancha de crimes mandando tirar-lhes a vida, quando, com língua e boa ímpias, prova o sangue de sua raça, exila e mata acenando com a supressão das dívidas e uma nova partilha das terras, então, não deverá um tal homem necessariamente, e como que por uma lei do destino perecer pela mão de seus inimigos ou tornar-se tirano, e de homem transformar-se em lobo?²³²

Se depois de expulso esse indivíduo retornar, voltará um tirano consumado. Os ricos tramarão sua morte, e nestas situações, os ambiciosos farão uma petição, ao povo, de guardas que o conserve, e o povo concederá, pois, seu defensor tem plena segurança quanto a si mesmo. Neste caso, o rico é condenado pelo povo e o tirano se ergue sobre o carro da cidade, e, de protetor do povo, transforma-se em um tirano consumado.

De acordo com Platão²³³, nos primeiros dias este indivíduo é sorridente e acolhedor e oferece grandes favores ao povo, finge ser brando e afável para com todos. Depois, livra-se dos inimigos externos, começa a provocar guerras para que o povo sinta a necessidade de um chefe e, também, para que os cidadãos, empobrecidos pelos impostos, sejam obrigados a pensar nas necessidades cotidianas e conspirem menos contra ele.

Quanto mais fomenta a guerra, mais odioso o tirano se torna aos cidadãos, e quanto mais odioso se torna, mais tem necessidade de guardas pessoais. Deste modo arrebatada os escravos, liberta-os e os transforma em guardas pessoais.

Se a cidade possui tesouros sagrados, o tirano se servirá deles, enquanto este lhe bastar, não imporá contribuições excessivas ao povo. Na descrição de Platão, o povo, em troca de uma liberdade excessiva e inoportuna, caiu na maior das servidões. Mas como é formado o homem tirânico em sua alma?

²³² *República*, 565e – 566c.

²³³ *República.*, Livro VIII, 567 d - 568 b.

O homem democrático é formado por pais que honram apenas os desejos interessados e desprezam os desejos supérfluos, que objetivam o divertimento e o luxo. Mas, tendo frequentado homens refinados, cheio de desejos, se entregam e adotam as condutas destes; por aversão à parcimônia do pai acabam tomando o meio entre os dois gêneros de existência e levam a vida isenta de estreiteza e desregramento.

O homem tirânico vive em festas, festins, cortesãs e prazeres de todo tipo. Eros²³⁴ se lhe instala na alma e governa seus movimentos. Assim, as velhas opiniões que sustentava desde a infância, sobre o que é honesto e desonesto não de ceder o passo às opiniões recém formuladas que servem de escolta ao amor.

Na descrição do filósofo grego, cada indivíduo possui em si desejos terríveis, selvagens, sem leis, que são evidenciados pelos sonhos, quando a parte racional da alma repousa e a parte bestial procura a satisfação de seus apetites. Assim, os desejos que vieram de fora com as más companhias se unem aos que são nascidos no interior e com disposições semelhantes às suas, rompem os laços e se libertam. De acordo com Platão, os tiranos, mesmo em menor número em um estado, agem de modo tirânico, com pequenos delitos, mas quando o número é maior, castigam a pátria como fizeram com o pai e a mãe.

Sobre a relação entre a cidade tirânica com a cidade ideal, Platão²³⁵ afirma que esta é apenas de oposição, pois as duas cidades são contrárias. A cidade ideal é melhor e a tirânica é pior. Não há cidade mais infeliz que a cidade tirânica, afirma Platão e nem mais feliz do que a cidade ideal. Pois, a cidade que é governada por um tirano é escrava, há senhores e homens livres, onde os honestos são reduzidos à servidão. O tirano é semelhante à cidade, como vemos na seguinte nota:

Se, portanto, o indivíduo se assemelha à cidade, não é inevitável que reencontremos nele o mesmo estado de coisas, que sua alma esteja referta de servidão e baixeza, que as partes mais honestas desta alma se achem reduzidas à escravidão, e que uma minoria, formada pela parte mais perversa e mais furiosa, seja senhora dela?²³⁶

²³⁴ Eros (*Ἔρως*), na mitologia grega, era o deus do amor e do erotismo.

²³⁵ Cf. *República*, Livro IX, 576 a - d.

²³⁶ *Ibid.*, 577c-578a.

Assim, o tirano, por ser semelhante à cidade, é repleto de servidão e baixaza; e, também, escraviza a parte honesta de sua alma, de modo que, a minoria formada pela parte mais perversa é senhora dela. Deste modo, quanto mais perverso, mais infeliz é o tirano.

Platão afirma que, quem exerce a tirania leva uma vida penosa, o verdadeiro tirano é um verdadeiro escravo, condenado à baixaza e servidão extremas, e é adulator dos homens mais perversos. Quando não pode satisfazer seus desejos, surge desprovido de uma porção de coisas e sua alma pobre passa a vida em profundo terror, presa a convulsões e dores.

Uma alma neste estado é escrava, pobre e insaciada, do mesmo modo é a cidade governada por um tirano. Seus indivíduos são cheios de medo e em nenhum outro estado há mais lamentações, gemidos, queixas e dores.

Para o filósofo grego, o mais justo e feliz dos homens é o homem que pertence ao modelo de cidade ideal, pois este governa a si mesmo, ao passo que, o mais perverso, injusto e infeliz dos homens é o homem tirânico que escraviza a própria alma.

5 AS DEMAIS FORMAS DE GOVERNO EM AL-FĀRĀBĪ

O modelo de governo virtuoso apresentado por al-Fārābī é considerado o principal entre todos os demais governos, pois é formado por indivíduos que têm a felicidade e o verdadeiro conhecimento como objetivo de suas ações. Porém, há casos nos quais os indivíduos não agem com esta finalidade e é preciso conhecer, também, como estes são estruturados.

Para o filósofo muçulmano, o que acontece com os indivíduos destes estados é que eles agem objetivando os prazeres e os vícios e, deste modo, adquirem disposições da alma que são considerados ruins. Do mesmo modo, como o exercício de uma boa ação conduz à perfeição, também o exercício de uma ação ruim levará a um resultado ruim, de modo que

A cidade e a nação que são regidas por aquelas ações e hábitos que o governo da ignorância estabelece firmemente nelas chamam-se cidade ou nação da ignorância, e o homem que forma parte desta cidade se chama homem da ignorância. Este governo, estas cidades e estas nações se dividem em várias classes, e cada uma delas é chamada pelo nome do objetivo que tem entre os supostos bens: prazeres, honrarias, riquezas e outros distintos²³⁷.

Segundo o nosso autor, semelhante ao que afirma Platão²³⁸, estas almas são enfermas, pois, sentem prazer com disposições adquiridas em ações ruins. Assim como os enfermos tem seus sentidos alterados e sentem prazer com coisas amargas desprezando as coisas doces, as almas enfermas pela corrupção também sentem prazer com as más disposições.

Outro aspecto das almas dos habitantes destas cidades, também abordado por Platão²³⁹, diz respeito ao fato de que as almas que não contemplaram a verdade, não têm consciência de sua vida no erro e podem até revoltar-se caso alguém lhes aponte que estão na escuridão com relação ao conhecimento.

Para al-Fārābī, os enfermos de alma assim como os enfermos do corpo, podem não se dar conta de suas enfermidades, não creem que estão enfermos e desconsideram as orientações médicas. Com isto, o autor expressa que os indivíduos que têm a alma enferma, creem ser

²³⁷ AL-FĀRĀBĪ. *Libro de la religión*. In: GUERRERO, R. *Obras filosóficas y políticas*, 2008, p 149, tradução nossa.

²³⁸ Cf. *República*, Livro IV, 425c - 426a.

²³⁹ *Ibidem.*, 517 a - d.

virtuosos, de alma sã e não se atentam às palavras de quem lhes corrige. De acordo com o nosso autor, o problema das pessoas de alma enferma é que estas dificilmente atingem a perfeição, ficam presas ao corpo e quando se aniquila a matéria, se lhes aniquila também a alma.

Outro aspecto interessante que diz respeito às formas de governo é que, do mesmo modo que Platão, o filósofo muçulmano também considera que os indivíduos de cada cidade possuem na alma as características da cidade e de seu governo. Assim, na cidade virtuosa, o governo e o povo são virtuosos e, nas cidades opostas, estes possuem características opostas.

Al-Fārābī, assim como Platão, considera que estes modelos de governos são opostos ao modelo da cidade virtuosa ou ideal, e os classificam em: 1) a cidade ignorante (*al-Madīna al-yāhiliyya*); 2) a cidade imoral ou corrompida (*al-Madīna al-fāsiqa*); 3) a cidade versátil ou alterada (*al-Madīna al-mutabaddala*); a 4) cidade extraviada (*al-Madīna al-dālla*) e 5) os surtos que há nas cidades virtuosas, que são comparados por al-Fārābī, como os espinhos que crescem entre as sementes.

Para o filósofo muçulmano, a principal distinção entre os modelos de cidade opostos e o da cidade virtuosa está na finalidade de cada um deles. Assim, são virtuosos o governo e a cidade cuja finalidade é a felicidade, como já mencionado. Os demais governos lhe são opostos, pois, se perderam no meio do caminho e abandonaram a felicidade como meta de suas ações. Estes agem nos vícios e têm como finalidade os prazeres, as riquezas e as honrarias. Também os reis destes estados são contrários aos reis do Estado Virtuoso, portanto, seu governo é oposto ao governo virtuoso, o mesmo se diz das coisas dos habitantes destes estados.

5.1 AS CIDADES IGNORANTES

Assim, a primeira cidade descrita por al-Fārābī é a *Cidade Ignorante*²⁴⁰ que tem como característica o fato de seus habitantes não conhecerem a verdadeira felicidade. Estes habitantes valorizam outros bens que são tidos como a finalidade da vida, a saber: a saúde, as riquezas, o sabor dos prazeres, o seguir livremente suas paixões, as honrarias, e as grandezas.

²⁴⁰ Cf. AL-FĀRĀBĪ, 1985, p. 96.

Al-Fārābī afirma que para este tipo de cidade, a felicidade consiste em conquistar cada um destes bens. A falta deles, como a falta da saúde, a pobreza, a carência dos prazeres, a privação da liberdade em suas paixões e a falta de estima ou reputação corresponde à infelicidade.

Segundo nosso autor²⁴¹, os habitantes das cidades ignorantes são homens políticos e suas cidades e associações são de diferentes tipos: 1) Associação por necessidade ou cidade da necessidade (*al-Madīna al-daruriyya*); 2) associação de intercâmbio ou cidades de intercâmbio (*al-Madīna al-baddala*) 3) associação depravada nas cidades depravadas ou cidades da vileza (*al-Madīna al-nadāla*); 4) associação por honrarias nas cidades das honrarias (*al-Madīna al-karama*); 5) associação por poder na cidade de poder (*al-Madīna al-tagallub*) ; 6) associação por liberdade nas cidades gerais e comuns e nas cidades dos livres (*al-Madīna al-ʿiyāma*).

5.1.1 A cidade da necessidade

A *associação por necessidade* ocorre quando os habitantes se unem devido às necessidades básicas como: comida, bebida, roupas, habitações e relações sexuais. Para estes, a maior felicidade que eles podem alcançar está na mútua cooperação para que possam adquirir o necessário para a subsistência e manutenção do corpo através do trabalho²⁴², o pastoreio, a caça, entre outros meios.

Sobre o modo como estes adquirem estas coisas, nosso autor afirma que: “Existem cidades de necessidade que têm todas as artes com as quais se obtém o necessário, e outras nas quais o necessário é adquirido através de uma única arte, como o cultivo apenas ou qualquer outra²⁴³”.

Para o filósofo muçulmano, o chefe ou governador deste tipo de cidade é o indivíduo que mais se destaca para conseguir aquilo pelo qual as pessoas chegam ao que é necessário, considerando as ferramentas que são próprias dos habitantes deste tipo de cidade. No entanto,

²⁴¹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 113.

²⁴² Cf. *Op. cit.*, 2008, p. 113.

²⁴³ AL-FĀRĀBĪ, *op. cit.*, p. 113, tradução nossa.

para Platão²⁴⁴ esta cidade é imperfeita porque, objetiva apenas as necessidades humanas, ou seja, não é direcionada para o bem, como finalidade.

5.1.2 Associação de intercâmbio

O segundo tipo é o estado ou *cidade de intercâmbio* e corresponde à oligarquia platônica²⁴⁵. Para al-Fārābī, esta cidade é aquela “cujos habitantes procuram ajudar-se na aquisição das riquezas e do supérfluo sem utilizar as riquezas em outras coisas, mas sim, tomando-as como fim da vida²⁴⁶”.

Os indivíduos desta cidade acumulam riquezas além de suas necessidades apenas por avareza, afirma nosso filósofo²⁴⁷. Do que acumulam, gastam apenas o necessário para a subsistência corporal e utilizam-se de todos os meios necessários para conquistar a maior quantidade de riqueza possível. Sendo assim, será chefe e governador o indivíduo que dispor da melhor maneira de conseguir dinheiro e conservá-lo.

Este dinheiro pode ser conquistado através das mesmas artes pelas quais se obtém as coisas necessárias, como o pastoreio, a caça, o roubo e, também, através de negócios voluntários, como o comércio, o arrendamento, entre outros

5.1.3 A cidade da depravação

O terceiro modelo de cidade ignorante, apresentado por al-Fārābī, é a *cidade da depravação*, também chamada de cidade *vil e negligente*²⁴⁸. Neste tipo de cidade, os habitantes

²⁴⁴ Cf. *República*, 369d.

²⁴⁵ *Ibidem*, 550c.

²⁴⁶ AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 97, tradução nossa.

²⁴⁷ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *Libro de la política*, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 114

²⁴⁸ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 97-98.

procuram saciar-se nos prazeres sensoriais e da imaginativa, como a comida, a bebida, os jogos e relações sexuais. De acordo com o autor estes cidadãos “elegem o mais prazeroso destes (prazeres) e buscam o prazer pelo prazer, não pela subsistência corporal e nem porque seja útil de algum modo aos corpos; o mesmo se dá na diversão e nos jogos²⁴⁹”.

Para ele, esta cidade é uma cidade feliz entre as cidades ignorantes²⁵⁰, pois, seus habitantes apenas se deleitam nos prazeres depois de terem conquistado o que necessitam para subsistir como, por exemplo, as riquezas. Deste modo, o mais feliz de todos é o que pode buscar a maior quantidade de prazer e diversão, este será o chefe da cidade.

5.1.4 Cidade das Honrarias

O quarto modelo é a *cidade das honrarias*, este modelo de cidade corresponde ao governo timocrático de Platão. Neste tipo de cidade, os habitantes têm como objetivo conseguir a maior quantidade de honrarias entre si, bem como em relação às demais cidades. Estas honrarias se relacionam com os seus feitos e se dão por igualdade ou desigualdade.

As honrarias por igualdade consistem em tratar-se mutuamente com honrarias: uns dão aos outros uma certa classe de honraria em um certo momento para que os outros lhes deem em outro momento esta mesma classe de honraria ou outra distinta, cujo valor seja, para eles, o mesmo que o da classe anterior (de honraria). Honrar por desigualdade consiste em dar-se uns aos outros uma certa classe de honraria e em dar, estes àqueles, uma honraria de maior valor do que o do primeiro tipo; tudo isto acontece entre eles em virtude dos méritos: o segundo merece uma honraria em certa medida e o primeiro merece uma honraria maior; isto depende dos merecimentos entre eles²⁵¹.

Assim, seus indivíduos não são louvados por virtude, mas sim, por riquezas e posses; também podem ser louvados pelo domínio que possuem em determinado assunto e, sendo assim, o indivíduo que tem mais honrarias será o governador da cidade.

²⁴⁹ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 114, tradução nossa.

²⁵⁰ Este modelo apresenta características semelhantes à democracia de Platão.

²⁵¹ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 115, tradução nossa.

Neste tipo de cidade, na maioria das vezes, a riqueza que pertence ao tesouro público não provém das próprias economias, mas é retirada da cidade através de tributos, ou é pilhada de outras cidades. O governo de tal cidade utilizará este valor para fazer grandes gastos na cidade e obter maior quantidade de honrarias.

De acordo com al-Fārābī, é comum que seus indivíduos queiram ser lembrados mesmo após a morte e queiram as honrarias para seus filhos e família e, assim, farão o possível para que escolham um rei entre os seus. Segundo o filósofo muçulmano²⁵², este indivíduo pode tomar para si as riquezas, roupas, edifícios e adornos pelos quais será honrado, mas também, pode beneficiar um grupo de pessoas para que o honrem. Deste modo, como este indivíduo e sua família têm uma autoridade na cidade, promulga a lei das honrarias e organiza os homens em graus de acordo com as honrarias e grandezas que estes recebem. Assim, para cada grau é prescrita uma classe de honra como riquezas, construções, roupas, veículos, entre outros bens. Já os habitantes, por ter como fim as honrarias, honram o chefe da cidade para serem honrados.

Para al-Fārābī²⁵³, esta cidade se aproxima, em semelhança, da cidade virtuosa devido sua estrutura em graus, e por valorizar coisas mais úteis do que as valorizadas pelas demais cidades. Nosso autor também destaca esta como a melhor cidade entre as ignorantes, pois é na qual seus habitantes realmente merecem ser chamados de “ignorantes”. Porém, quando o amor às honrarias fica excessivo, esta cidade se converte na cidade dos tiranos e muda o nome para *Cidade do Poder*.

5.1.5 A cidade do poder

A cidade ou Estado do Poder²⁵⁴ é o quinto modelo descrito pelo autor. É a cidade cujos habitantes procuram subjugar os demais e resistem fortemente que outros povos lhes subjuguem. Suas ações têm como finalidade a vitória ou poder.

²⁵² Cf. AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 117.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 118.

²⁵⁴ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad Ideal*, 1985, p. 98.

Este modelo é similar ao estado tirânico descrito por Platão. Os habitantes deste tipo de cidade são aqueles que têm amor pelo domínio, autoridade e soberania; e o gosto por este domínio se dá em diferentes graus que vai do mais sanguinário ao escravocrata. Al-Fārābī descreve este governo como sendo o lugar onde

todos os seus habitantes possuem o amor ao domínio, embora sejam diferentes quanto ao grau de seu amor, seja pouco ou muito, e quanto às classes de domínio e os tipos de coisas através das quais de que se domina os homens: Alguns, por exemplo, gostam de dominar derramando sangue de homens, outros através de sua riqueza, e outros para apoderar-se deles e escravizá-los²⁵⁵.

Neste modelo de cidade, os homens se organizam em graus, segundo o gosto que possuem pelo poder. Assim sendo, há os que conquistam as coisas por meio do combate e outros pelo engano e um terceiro tipo por ambas as coisas. O chefe desta cidade é o mais forte entre os habitantes, e o que tem maior astúcia e o mais perfeito juízo para subjugar outros povos e não permitir que seus habitantes sejam subjugados, pois, esta cidade é inimiga de todas as demais cidades.

De acordo com al-Fārābī, quando os cidadãos da cidade seguem suas leis e prescrições, são os melhores a dominar outros cidadãos. Suas rivalidades e disputas estão relacionadas ao alcance, domínio ou à abundante posse de equipamentos e instrumentos de domínio.

Sobre estes instrumentos, nosso filósofo escreve que “Estes equipamentos e instrumentos existem ou na mente do homem ou no corpo ou fora do corpo²⁵⁶”. Segundo al-Fārābī²⁵⁷, os meios de domínio que se dão no corpo é a força, fora do corpo são as armas, e na mente, é o julgamento para aquilo com o que pode dominar os outros.

Outra característica destes indivíduos é que estes são marcados pela descortesia, crueldade, intensa raiva, arrogância, desejo excessivo para alimentos, bebidas, muitos atos sexuais e por apoderar-se de todos os bens de quem os possuem. Conseguem isto sujeitando quem tem estes bens à humilhação, pois seu prazer consiste apenas em ter um grupo como submisso e humilhá-lo.

²⁵⁵ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 118, tradução nossa.

²⁵⁶ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 119, tradução nossa.

²⁵⁷ Cf. *Op. cit.*, p. 119.

Este tipo de domínio pode ser objetivado por toda a cidade quando seus habitantes pretendem dominar os que não pertencem à cidade, ou, até mesmo, seus vizinhos. Porém, pode, também, haver um dominador para determinado grupo de pessoas dentro da cidade, das quais ele se utiliza para dominar outros, cultivar a terra e prestar-lhe serviço em tudo o que deseja. É considerando isto que nosso autor afirma que a cidade de poder, de acordo com a característica do domínio que exerce sobre outro grupo, vizinhos, ou pessoas da mesma cidade, possui diferentes classificações. Assim, há a cidade de poder que ocorre em toda cidade cujos habitantes se propõem a dominar quem não pertence à cidade. Outras vezes este domínio é exercido por uma cidade contra a outra e estes dominadores estão situados perto de um rei que os governa e dirige os assuntos dos dominadores no que se refere aos instrumentos de domínio. E, por fim, há a situação de domínio na qual há um dominador que dispõe de um grupo de pessoas usadas como instrumento para dominar outros grupos. Neste último caso, o objetivo do dominador é adquirir coisas para si próprio e conservar sua vida. Para isto, se utiliza dos demais habitantes como servos que lhe prestam serviço de modo submisso e obediente.

Sobre o dominador, o filósofo muçulmano afirma que “Sua intenção nisto não é mais do que ver um grupo de gente escravizado, dominado e submisso a ele, mesmo que não obtenha nenhum proveito nem outro prazer que não seja humilhá-los e tê-los submissos²⁵⁸”. O objetivo deste domínio é apenas a satisfação do dominador, que se utiliza de um grupo para conseguir bens que considera necessário, como riquezas, prazeres e honrarias. Estes servos não possuem nada próprio, alguns cultivam a terra e outros trabalham no comércio para o dominador.

Para al-Fārābī, as cidades do poder, organizadas deste modo, são diferenciadas pois tem-se a cidade na qual apenas o rei é tirânico, a cidade na qual um grupo ou parte de seus habitantes é tirânico e a cidade na qual o todo exerce a tirania. Levando-se em conta isto, também são diferentes os objetivos das cidades que subjugam outras. Neste caso tem-se as cidades que subjugam outras com objetivos que vão além do poder. Assim, há as que causam danos a outros sem obter nada em troca e as que matam apenas por prazer. Outras só obtêm o poder por coisas que são louváveis para seu povo, mas não são más e adquirem estas coisas sem subordinar outros. Ademais, há um terceiro tipo que não causa dano e nem mata, a não ser que saibam que obterão algum resultado nobre. Estes são os chamados de *dotados de nobreza*.

²⁵⁸ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 120, tradução nossa.

Ademais, ocorre que no primeiro tipo de cidade, os habitantes se limitam apenas ao necessário para alcançar o poder. Algumas vezes eles lutam, guerreiam por bens ou por algo inacessível, e persistem até conseguir o que desejam. Após isto, desaparece o desejo e eles abandonam o que intentavam conseguir. Estes indivíduos são louvados e respeitados por isto, afirma o nosso filósofo. Segundo al-Fārābī, os que gostam das honrarias também têm este tipo de comportamento, porém as cidades do poder são muito mais tirânicas do que as das honrarias.

Já os habitantes das cidades da riqueza, da diversão e dos jogos, acreditam que são mais felizes e bem-sucedidos do que os habitantes das outras cidades os quais eles desprezam. Para estes indivíduos, os outros não conseguem alcançar o que eles conquistaram e, por isto, são demasiadamente estúpidos para atingir este tipo de felicidade. Estes se denominam encantadores e dotados por natureza de nobreza, de dignidade e de supremacia, enquanto os outros são considerados grosseiros. Entretanto, não conseguem adquirir as riquezas por arte, apenas pelo poder e, assim, passam a fazer parte do grupo dos tiranos. Al-Fārābī enfatiza que estes indivíduos só querem ser honrados e governar para adquirir riquezas. Já outros querem a riqueza para o jogo e o prazer e, deste modo, tentarão governar para alcançar a riqueza e usá-la para atingir seus objetivos.

5.1.6 A cidade Geral

E por fim, dentro do estado ignorante, al-Fārābī descreve a cidade da liberdade ou o *Estado Geral*²⁵⁹, como sendo aquele no qual os habitantes procuram estar livres de tudo, de modo que cada um faz o que lhe convém, sem coibir coisa alguma que lhes conduza às paixões. Nosso autor também chama este estado de comunitário, pois nele todos os indivíduos são iguais.

Tal modelo de estado corresponde ao estado democrático de Platão e assim como a proposta deste, o filósofo muçulmano o descreve como o modelo no qual habitantes gozam de total liberdade para fazer o que querem. Deste modo, também afirma que este não possui uma autoridade. Há muitas normas morais, ambição, desejo e prazeres que são direcionados para

²⁵⁹ Cf. AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 122.

uma infinidade de coisas, pois seus habitantes têm origem dos mais variados grupos, dos diferentes modelos de estados.

Outra característica peculiar desta cidade é que o poder pertence às massas e não a seus governantes. Sobre isto o autor escreve que: “As massas desta cidade, que não têm o que os governantes têm, são aqueles que têm autoridade sobre aqueles que são ditos ser seus governantes²⁶⁰”. Deste modo, os governadores apenas fazem as vontades dos governados. Assim, é louvável o indivíduo que conduz todos à liberdade em tudo o que desejam e os protegem dos ataques de seus inimigos. Este indivíduo é honesto e obedecido entre todos.

A cidade geral contém o objetivo de todas as demais cidades e, entre as cidades ignorantes, esta é considerada a mais feliz. O resultado disto é que as novas gerações resultam de indivíduos dos mais diversos tipos, com diferentes naturezas e disposições para a educação. A respeito disto, nosso filósofo afirma:

Homens de toda natureza se multiplicam ali por meio de todos os tipos de alianças matrimoniais e de união sexual; ali nascem crianças de diversas disposições e de educação e formação diversa. Esta cidade, por conseguinte, dá lugar a muitas cidades, que não se distinguem umas das outras, a não ser integradas umas às outras, com as partes de umas dispersas através das partes das outras, e onde os estrangeiros não se distinguem dos que vivem ali. Nela estão reunidos todos os desejos e modos de vida pelos quais é possível que, com o passar do tempo, cresçam nela homens virtuosos [...] ²⁶¹.

Por conter indivíduos de todos os tipos, nosso autor considera a possibilidade que nela nasça um filósofo virtuoso. Também, é possível identificar nela aspectos da cidade virtuosa, que, segundo o nosso autor, é o melhor que se pode desenvolver neste tipo de cidade, pois esta é uma excelente combinação de bens e males em um só espaço. Contudo, neste tipo de cidade não há lugar para um governo virtuoso, pois este acabaria deposto ou assassinado em pouco tempo porque as cidades ignorantes querem ser governadas por aqueles que possibilitem a aquisição de suas preferências. Por isso, é mais fácil um governo virtuoso na cidade da necessidade do que nas outras.

²⁶⁰ AL-FĀRĀBĪ. 2008, p. 123, tradução nossa.

²⁶¹ AL-FĀRĀBĪ, *Libro de la política*, In. GUERRERO, R. R. 2008, p. 124, tradução nossa.

Assim, considerando que cada governo se faz em um estado que lhe permite conseguir a satisfação de suas paixões e inclinações, os cidadãos destas cidades serão semelhantes a seus chefes. Para conquistar as coisas necessárias, as riquezas, os prazeres, os jogos e as honrarias é preciso utilizar a submissão, o domínio ou outros meios. Assim, as quatro cidades ignorantes também se dividem quanto aos objetivos e meios utilizados para conseguir a finalidade.

Sobre os governantes que adquirem estes bens através do domínio e submissão, al-Fārābī aponta a necessidade de que estes possuam qualidades corporais e morais para conseguirem seus objetivos, sobre isto escreve que:

Necessitam que seus corpos sejam fortes e poderosos, que seus caracteres morais sejam rudes, duros, ásperos e indiferentes perante a morte, que não tenham como preferência viver para obter o que desejam, (precisam) conhecer a arte de utilizar armas e possuir uma excelente capacidade de raciocínio para subestimar a outros. Isto deve ser geral a todos eles²⁶².

Os que defendem desfrutar os prazeres como a gula, o gosto pela bebida e sexo, têm diferentes características. Estes são brandos, moles e neles se encontra pouco de sua faculdade irascível. Já outros são apoderados pela ira; seus instrumentos anímicos e corpóreos a fortalecem e a fazem aumentar para que possam realizar suas ações. Seu pensamento é direcionado para as ações destas duas faculdades e suas almas são submetidas a estas.

Deste modo, alguns têm como finalidade as ações da concupiscência e convertem sua faculdade irascível e suas ações em instrumento com os quais podem alcançar as ações da concupiscência. Assim, as mais elevadas de suas faculdades são transformadas em serventes da mais baixa, ou seja, fazem com que sua faculdade racional seja servente da irascível e da concupiscível e que sua faculdade irascível seja servente da concupiscível e, ainda:

Seu pensamento é direcionado para descobrir aquilo pelo qual as ações irascíveis e concupiscíveis se completam, e dirige as ações de sua faculdade irascível e seus instrumentos para aquilo, por meio do qual, alcança o prazer de desfrutar o comer, beber e realizar o ato sexual e as demais coisas das quais se apoderam e conservam para si, como se vê nos nobres dos habitantes das estepes entre os turcos e os árabes²⁶³.

²⁶² AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 125-126, tradução nossa.

²⁶³ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 126, tradução nossa.

Al-Fārābī descreve que os habitantes das estepes gostam do domínio, da comida, bebida e sexo. Por isto, as mulheres lhes são importantes e para muitos, a libertinagem é boa, pois estes, não veem nisto um erro e vileza, pois suas almas são submissas a seus apetites. Muitos deles tratam com cortesia as mulheres em tudo o que elas fazem. Agem assim para adquirir importância entre as mulheres e direcionam suas opiniões de acordo com as opiniões delas. Em muitos casos são governados por elas.

É com este modelo de cidade que o autor finaliza a discussão sobre as cidades ignorantes e afirma que estas são tantas quanto o objetivo destas.

5.2 A CIDADE IMORAL OU CORROMPIDA

A cidade imoral ou corrompida é aquela que possui doutrinas excelentes e boas, reconhece a felicidade futura, Deus, o intelecto agente e todas as coisas cuja natureza é reconhecida pelos cidadãos do estado modelo.

Há assim muitos tipos destas cidades como classes de cidades ignorantes, porque todas suas ações e caracteres morais são como as ações e caracteres morais da cidade ignorante. Diferem somente dos habitantes desta devido às opiniões em que acreditam. Nenhum dos habitantes destas cidades atinge a felicidade em absoluto²⁶⁴.

Assim, os habitantes destas cidades, mesmo conhecendo os princípios das coisas, possuem ações que são semelhantes à dos cidadãos da cidade ignorante, que tendem para as honrarias, domínio, entre outros prazeres.

Os habitantes da cidade imoral conhecem os princípios e tudo o que exige uma boa educação, mas não agem dentro do que é determinado para atingir a felicidade. Para o filósofo muçulmano, os habitantes deste tipo de cidade não alcançam a felicidade.

²⁶⁴ AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 127, tradução nossa.

5.3 A CIDADE ALTERADA

No que diz respeito à *cidade alterada ou versátil*, esta, outrora, teve opiniões e ações que foram consideradas na cidade virtuosa. Porém, seus indivíduos deixaram que outras opiniões fossem defendidas por seus habitantes, o que, conseqüentemente, alterou seus costumes.

Segundo al-Fārābī²⁶⁵, pode-se denominar esta cidade como a cidade do erro, pois seus habitantes opinam de modo diferente do que foi estabelecido em sua obra, com relação aos princípios, à felicidade, e conseqüentemente, erram por prescreverem ações que não conduzem à felicidade.

Sobre isto, nosso autor escreve que:

As cidades de erro são aqueles a cujos habitantes são dadas como imitações outras coisas diferentes do que mencionamos, enquanto os princípios que lhes foram estabelecidos e imaginados são diferentes daqueles que mencionamos; a felicidade a eles estabelecida é distinta da verdadeira felicidade; a felicidade que eles imaginaram é diferente da verdadeira; e (a eles) foram prescritas ações e opiniões através das quais não se alcança a verdadeira felicidade²⁶⁶.

5.4 A CIDADE EXTRAVIADA

Um outro tipo diz respeito à cidade extraviada que, segundo o nosso autor, seus habitantes tiveram a opinião de que a felicidade pode ser adquirida após esta vida. Mas, mudaram de opinião e assim deixaram de crer em Deus, nas causas segundas e no intelecto agente, passando a crer em falsas opiniões que, para al-Fārābī, “não deviam ser admitidas nem como parábolas²⁶⁷”. Deste modo, seus chefes erraram quanto à inspiração, e se utilizaram de

²⁶⁵ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p.127.

²⁶⁶ AL-FĀRĀBĪ, *op. cit.*, p.127, tradução nossa.

²⁶⁷ AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 99, tradução nossa.

sofismas e fraudes, com comportamentos considerados contrários aos dos governantes da cidade virtuosa, o que resultou também em ações contrárias de seus habitantes.

5.5 DOS SURTOS NA CIDADE VIRTUOSA

Os surtos na cidade virtuosa são de muitos tipos, um deles se dá quando os que realizam ações pelas quais se consegue a felicidade não as fazem objetivando a felicidade, mas sim outras coisas que podem ser alcançadas através da virtude, tais como, as honrarias, o governo, riquezas e outras distintas. Estes são chamados pelo autor de *exploradores*.

Já outros, desejam os fins dos habitantes da cidade ignorante, mas são impedidos pelas leis e pela religião da cidade virtuosa. Então, se apoiam em palavras e expressão do legislador, e as interpretam de acordo com o que desejam. Como afirma al-Fārābī, “por meio desta interpretação fazem tal coisa parecer correta²⁶⁸”. Estes são os *falsificadores*.

Porém, há outros que não pretendem falsear o sentido, mas compreendem erroneamente a intenção do legislador e ao conceber defeituosamente suas expressões, entendem as leis da cidade de modo distinto ao que o legislador pretende. Suas ações se diferenciam do que o governante primeiro pretende, deste modo, estes erram sem perceber e são chamados de *hereses*.

Outra classe é constituída pelos que imaginam as coisas necessárias, mas não estão convencidos do que imaginaram delas, então as distorcem para si mesmos e para outros, através de argumentos. Para nosso autor, estes indivíduos apresentam a seguinte característica:

O nível de imaginação de quem é assim eleva-se a coisas que não podem ser falseadas por estes argumentos que eles oferecem. Se está convencido do nível que atingiu, é deixado; mas se não se convence com isto e conhece algumas discrepâncias, se eleva a outro nível, continua assim até que se convence com alguns destes níveis. Se este não se convence com nenhum destes níveis de imaginação, se eleva até

²⁶⁸ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 128, tradução nossa.

o nível da verdade e compreende estas coisas como são, deste modo sua opinião permanecerá estável²⁶⁹.

Outra classe é formada pelos que falsificam o que imaginam, mesmo quando atingem o grau de verdade. Isto porque estes falsificam tudo o que podem e não gostam de ouvir nada que fortaleça em suas almas a felicidade e a verdade, nem qualquer discurso que torne suas almas boas. Nosso filósofo afirma que é por isto que muitos deles tem aparente desculpa quando se inclinam para as coisas que são próprias dos objetivos dos habitantes da cidade ignorante.

Há também os que apenas imaginam a felicidade, mas não podem concebê-la em absoluto, nem compreendê-la adequadamente. Estes “não podem elevar-se ao nível da verdade porque suas mentes são incapazes de compreendê-la²⁷⁰”. Devido à dificuldade de compreensão que estes possuem, pensam que todos os homens estão enganados. São ignorantes quanto aos inteligíveis e em relação aos filósofos.

Por isto, nosso autor afirma que:

é preciso que o governante da cidade virtuosa siga de perto estes brotos, os mantenham ocupados e cuide para que cada uma destas classes seja corrigida de modo particular: expulsando-os da cidade, castigando-os, prendendo-os ou dedicando-os a outras tarefas, mesmo que não se apliquem nelas²⁷¹.

Estes indivíduos na cidade virtuosa sustentam uma grande diversidade de opiniões, como a de que a verdade é o evidente e o que parece em cada momento; ou que a verdade é o que se crê; e que o que é verdadeiramente certo é errôneo. Estes sofrem na cidade virtuosa, pois, suas opiniões não atualizam, de nenhum modo, em uma cidade, nem se congrega uma mistura de massas. Deste modo, eles permanecem submersos entre o conjunto de habitantes da cidade.

5.6 SOBRE AS OPINIÕES DOS ESTADOS DE OPOSIÇÃO

²⁶⁹ AL-FĀRĀBĪ, Libro de la política, *In*. GUERRERO, R. R. 2008, p. 128 - 129, tradução nossa

²⁷⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Op. cit.*, p. 129, tradução nossa.

²⁷¹ AL-FĀRĀBĪ, 2008, p. 130, tradução nossa.

Al-Fārābī discorre sobre algumas características dos moradores destes estados, entre estas, estão as opiniões nas quais estes fundamentam suas ações e através das quais direcionam a finalidade de seus atos. A consequência disto é que suas almas permanecem sempre imperfeitas, pois seus atos não são direcionados para a felicidade. Para subsistir, necessitam da matéria, porque suas almas não estão afetadas com a verdade e com nenhum tipo de inteligível primeiro. Se a matéria desaparece, desaparecem também as potências pelas quais perseverava. O resultado será a destruição de todo o seu ser, pois nosso autor enfatiza que “Por si mesmas estão destinadas a destruir-se e a reduzir-se a nada, como o que ocorre com as bestas selvagens, os leões e as víboras²⁷²”.

Assim, o filósofo exemplifica com o que acontece nos estados corrompidos, nos quais os habitantes possuem belas disposições psíquicas adquiridas com as doutrinas virtuosas e, também, disposições psíquicas perversas adquiridas com atos perversos. Da união destas duas disposições se dá a perturbação e a contrariedade que resultarão em grave dano. Como podemos observar na seguinte nota:

Verdadeiramente, a estas disposições ou hábitos adquiridos com atos de ignorantes seguirá um grande dano na parte racional da alma. Esta parte não notará o mal que possui por ocupar-se com o que é oferecido pelos sentidos [...] Assim, a parte racional, quando ocupada com o que é apresentado pelos sentidos, não percebe o dano que lhe acarretam os maus comportamentos ou disposições voluntárias, mas, quando fica inteiramente só, sem se deixar conduzir pelos sentidos, perceberá o dano e verá o mal deste tipo de comportamento²⁷³.

De acordo com o autor, este dano permanecerá para sempre no comportamento deste indivíduo. Se a esta alma se une outra de mesmo grau entre os moradores do Estado dos ignorantes, sua dor aumentará devido ao companheirismo. Esta é a infelicidade que é oposta à felicidade.

Portanto, quando os moradores dos Estados Extraviados, que são os que se distanciaram do caminho da felicidade, atraídos por alguma isca dos fins dos cidadãos ignorantes, mesmo

²⁷² AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 107, tradução nossa.

²⁷³ AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 107-108, tradução nossa.

que este tenha conhecido a felicidade, pertencerá aos estados corrompidos ou imorais. Assim, serão miseráveis e infelizes. Quanto aos demais moradores destes estados, irão perecendo e perturbando-se como ocorre com os moradores dos estados ignorantes.

Porém, há situações nas quais a cidade virtuosa é dominada por uma cidade oposta e casos nos quais os indivíduos da cidade virtuosa precisam viver em cidades opostas. De acordo com o autor, nestes casos, os indivíduos não se tornarão corrompidos e imorais, como vemos na seguinte passagem:

Quanto aos habitantes do Estado virtuoso, forçados e constrangidos às ações do Estado Ignorante, por ser obrigados a fazer o que a eles causa tanta dor, a imposição destas ações violentas não lhes acarretarão uma disposição psíquica contrária à dos (habitantes) do Estado Virtuoso, disposição que perturbaria sua condição até transformá-los em um dos habitantes dos Estados corrompidos. Os atos aos quais foram forçados não lhes trarão nenhum dano²⁷⁴.

No que diz respeito às opiniões dos cidadãos dos estados ignorantes, al-Fārābī, afirma que, é preciso distinguir os estados ignorantes, pois há os que têm como objetivo o que é indispensável para a vida, os versáteis, os corrompidos, e os que valorizam as honrarias, que são diferentes dos estados gerais. Deste modo, tem-se que todos os estados ignorantes, com exceção dos estados gerais, têm como finalidade um único fim. O estado geral, devido à sua característica de reunir em si habitantes de todos as demais cidades ignorantes, possuem diversos fins. Assim como, também, diferentes características que o autor divide em duas partes: uma que tem força e defesa para vencer e outra que não tem nada disto.

A primeira parte considera a guerra como um bem de modo manifesto ou com astúcia. Já a segunda parte é sã e reta. Estes que fazem a guerra de modo manifesto ou por astúcia, creem que na guerra está a felicidade e a perfeição e que, após esta vida, o homem obterá a felicidade através das virtudes de guerra. Suas opiniões, assim como a dos demais habitantes dos estados ignorantes, são fundamentadas em opiniões antiquadas e corrompidas que foram mantidas pelos pensadores antigos.

Deste modo, o filósofo muçulmano²⁷⁵ descreve algumas destas opiniões dos antigos, que foram fundamentais para a construção da opinião dos habitantes das cidades ignorantes.

²⁷⁴ AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 108, tradução nossa.

²⁷⁵ Cf. AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*. 1985, p. 113.

Entre estas opiniões há aquelas que defendem a contrariedade dos seres. Estes, devido esta contrariedade, buscam destruir uns aos outros. Fundamentado nisto, afirmam que cada ser recebe na existência algo com o que pode defendê-la da destruição; algo com que pode se afastar e rejeitar a ação do seu contrário subjugando-o; algo com que pode destruir seu contrário fazendo dele um corpo semelhante na espécie e, finalmente, algo com o que pode servir-se dos demais seres na medida em que são úteis para sua existência. Este tipo de opinião fundamenta a guerra que é exercida nestes estados por astúcia. Os habitantes destas cidades creem que a felicidade está na guerra e opinam que isto é natural.

Para estes, o modo atual de ser das coisas é obstáculo para a perfeição, sendo necessário a destruição deste para que adquiram a perfeição verdadeira. Esta opinião é fundamentada em outra que, para al-Fārābī, distorce a realidade. De acordo com esta opinião, os seres atuais foram corrompidos e é preciso aniquilá-los para que estes adquiram um outro modo de ser perfeito.

O filósofo muçulmano compara os indivíduos que defendem estas opiniões aos animais que, sem nenhum motivo, buscam aniquilar os outros como se sua existência lhes fosse prejudicial. Neste processo, ao aniquilar o outro, cada ser busca apoderar-se do que lhe convém.

Para al-Fārābī, o problema deste tipo de opinião é que não é construída com base na observação da gradação dos seres. Sobre isto o autor afirma que: “Se vê que as coisas vão correndo sem ordem, que a gradação dos seres é ignorada²⁷⁶”. Deste modo, estes indivíduos defendem que esta é a natureza dos seres e que esta característica lhes é inata. Assim, defende que o que os corpos naturais fazem naturalmente é o que devem fazer os animais livres através do livre arbítrio e da vontade e, os animais racionais, através da reflexão. Creem que os estados devem lutar e guerrear uns contra os outros.

Para o autor, um dos grandes defeitos que eles possuem é que nestes estados não existe hierarquia entre eles, nem méritos que caracterizem uns sem caracterizar a outros. Estes sustentam que cada homem deve apropriar-se do bem que há; deve esforçar-se por superar os outros e tirar deles todos os bens que lhe possa ser útil. De acordo com o filósofo muçulmano, nestes estados: “O mais violento em vencer tudo o que lhe põe obstáculos é o mais feliz²⁷⁷”. Portanto, é destas ideias que derivam outras nos estados ignorantes.

²⁷⁶ AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 114, tradução nossa.

²⁷⁷ AL-FĀRĀBĪ, *La Ciudad Ideal*, 1985, p. 115, tradução nossa.

Já outros, são da opinião de que não deve existir conexão ou relação entre os homens, nem naturais, nem voluntárias, de modo que todos sejam considerados imperfeitos e cada um se singularize entre os demais. Para estes, os homens só devem associar-se se forem forçados pela necessidade e se unir apenas por coisas precisas. Deste modo, a associação sempre será feita através da força de um contra o outro, ou por algo extrínseco que force a união de ambos os lados. De acordo com o autor, “Este é um grande mal entre as opiniões sobre a humanidade²⁷⁸”.

Assim, destaca outros que, diante da impossibilidade de viverem isolados e solitários devido à dificuldade de satisfazer suas necessidades, opinam que a associação deve ser imposta à força para que uns possam subjugar os outros e através deles vencer outros grupos.

Al-Fārābī descreve este processo do seguinte modo:

O mais forte deles no corpo e nas armas forçará a outro de modo que, vencido este, vencerá também, por meio deste, a um outro ou a um pequeno grupo, e através destes, vencerá a outros até reunir auxiliares bem ordenados. Uma vez que os associa assim, estes lhe serão instrumentos dos quais se serve como lhe agrada²⁷⁹.

Há também os que opinam que a origem da sociedade se dá por união, associação e afinidade, mas estes discrepam sobre no que consiste esta união. Deste modo, uns defendem que esta se deve à uma origem familiar e, outros, consideram que esta união tem origem na diferença e separação. Ainda, outros, opinam que o laço social se deve à aliança tribal. Um outro grupo é da opinião de que o laço social se deve a um chefe primeiro que reuniu os primeiros indivíduos e os governou e com esta união obtiveram os bens dos ignorantes. Há também o grupo que opina que a origem da sociedade se deve a mútuos acordos, juramentos de fidelidade e pactos. Em cada um doar-se a si em favor dos outros, sem opor-se aos companheiros nem abandoná-los, mas sim, unir-se a eles para vencer e rechaçar aos demais. Outros opinam que esta origem se dá na semelhança de caráter, características naturais e comunidade linguística, de modo que a separação provém da diferença destas. Isto, dizem, ocorre em todas as nações. Para estes, as nações são diferenciadas nestas três coisas. Outros, ainda, opinam que a origem da sociedade se dá pelo fato dos indivíduos morarem na mesma

²⁷⁸ AL-FĀRĀBĪ, *Op. cit.*, 1985, p. 115, tradução nossa.

²⁷⁹ AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 115-116, tradução nossa.

casa e de terem as coisas em um mesmo lugar. Este tipo de opinião diz respeito às comunidades imperfeitas. Para estes, é preciso o mútuo apoio para com os vizinhos, pois a vizinhança leva consigo a comunidade de ruas, de bairros, de cidades e de territórios nos quais estão as cidades.

No que diz respeito à justiça, estas cidades opinam que a justiça consiste em esforçar-se para a vitória do grupo e, também, no agir bem nas ações cotidianas da cidade. Para estes, no caso de alianças entre dois grupos distintos, é justo não se apropriar do que o outro possui, e respeitar as condições preestabelecidas em acordos. Para al-Fārābī, é destes acordos que surgiram as condições de compra e venda, com leis parecidas com a da honra e dignidade. De acordo com o filósofo muçulmano, isto ocorre deste modo devido a fraqueza e medo que ambos os grupos possuem um do outro. Caso continuem assim, estes grupos terão algo em comum, porém, caso um grupo sobressaia sobre o outro, será preciso anular os acordos e lutar pela vitória. No entanto, se algo externo ameaçar a ambos, então estes prestarão mútua ajuda um ao outro, para que possam se defender. Esta mútua ajuda se dá também no caso em que um dos grupos deseja obter algo do outro grupo. Neste caso, tentará um acordo comum para que possa atingir tal objetivo. Isto permanecerá assim até que surja uma nova geração que ignora tais acordos entre estes grupos ou tribos.

De acordo com nosso autor, estas e outras são opiniões dos estados ignorantes e, entre estes, há também os que creem na necessidade de conservar os bens adquiridos e aumentá-los. Com este objetivo, estão em constante disputa entre si. Porém, outros acreditam que estas conquistas devem se dar através da subjugação de outros. E há, também, os que aceitam ambas as coisas de uma só vez. Deste modo, considerando que os homens formam uma só espécie, estes devem estar em paz entre si e lutar contra os demais seres para obter deles apenas o que pretendem. Estes defendem que ser um combatente e guerreiro não é da natureza humana.

Assim, nosso autor defende que os homens diferem uns dos outros no modo de pensar, pois uns opinam que a paz não se deve a algo extrínseco, enquanto que outros creem que a luta e a guerra não se devem a algo extrínseco. É desta diferença que nascem as opiniões das nações que gozam de paz

Um outro grupo se fundamenta na opinião de que não é natural a união da alma com o corpo e consideram que o homem é o ser da alma. Assim, este é corrompido pela união do corpo com a alma e disto provém o que é mal. Nesta concepção, a perfeição só é obtida através da libertação do corpo. Tal opinião é a seguinte:

A união do corpo com ela (a alma) a corrompe e altera seus próprios atos. Dela provêm as coisas más por sua união com o corpo. Do contrário, sua perfeição e suas virtudes consistem em deliberar-se e soltar-se do corpo e que para sua felicidade não tem necessidade de corpos, nem para obter a felicidade tem necessidade de corpos nem coisas extrínsecas como riquezas, vizinhos, amigos, concidadãos. O ser corpóreo é o que necessita de instituições políticas e de todas as outras coisas extrínsecas²⁸⁰.

Em oposição a estes, al-Fārābī, relata a opinião dos que defendem que o ser natural do homem é o corpo e não os acidentes da alma. Assim, a felicidade pode ser obtida com o aniquilamento destes acidentes. Outros opinam do mesmo modo com relação a todos os acidentes como a ira, a concupiscência e outras coisas semelhantes. Estes creem que estas causam a preferência pelos bens aparentes ou de opinião, como as honrarias, as riquezas, os prazeres e que a preferência pela guerra e luta se deve à ira e à potência irascível. A estas se devem também as divergências e disputas.

Também há os que opinam que isto se aplica à concupiscência e à ira e outras coisas semelhantes e que aniquilá-las é virtude e perfeição. Creem que o que produz o ser natural é diferente do que produz o ser que temos agora e que a causa da concupiscência e da ira e das demais afecções da alma é oposta à que produz a parte racional. Para al-Fārābī, alguns, como Empédocles, consideram como causa desta oposição e contrariedade dois agentes. Outros consideram que a causa desta oposição está nas matérias, como Parmênides e outros fisiólogos.

Uma opinião diferente desta, no que se refere aos antigos é a de que, pela vontade se morre e pela natureza se vive. Com isto, creem que há uma morte que é natural e outra que é voluntária. “Esta é a opinião dos que creem que as afecções da alma: a ira, a concupiscência, constituem uma violência no homem²⁸¹”. Estas opiniões corrompem e dão origem às crenças que permitem o surgimento de crenças religiosas em muitos estados extraviados. Vejamos a seguinte nota a respeito:

Esta opinião, e outras do mesmo tipo, destroem a filosofia; e as coisas que já estão impressas nas almas como absurdas, as propõe como verdadeiras, pois consideram como possíveis todas as coisas de modo que, em si, existam de fato, com existências contrárias e com existências indefinidas, tanto em suas

²⁸⁰ AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 127, tradução nossa.

²⁸¹ AL-FĀRĀBĪ, 1985, p. 128, tradução nossa.

substâncias como em seus acidentes. Porém, não as consideram como coisas absurdas²⁸².

Deste modo, o mal destas concepções é que estas não permitem que os indivíduos atinjam o verdadeiro conhecimento das coisas, mas sim, se atêm a opiniões infundadas e ilusões que distorcem a verdade. Por conseguinte, suas ações são direcionadas para os mais variados objetivos, que não é a verdade e nem a felicidade.

²⁸² AL-FĀRĀBĪ, *La ciudad ideal*, 1985, p. 131, tradução nossa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista o objetivo da presente pesquisa e o presente trabalho de investigação, pode-se concluir que os escritos de al-Fārābī foram elaborados sob uma variedade de influências, que vão desde Hipócrates até os preceitos da religião muçulmana.

Neste caso, não se pode negar a influência da *República*, na qual Platão apresenta um modelo de cidade como ideal que deve ser seguido por quem deseja reformar as cidades existentes, na proposta de cidade virtuosa de al-Fārābī que é hierarquicamente organizada, de modo que o governante conduz seus habitantes em direção a uma finalidade, que consiste no conhecimento da verdade.

Sem dúvidas, a influência mais notável do pensamento de Platão nos escritos do filósofo muçulmano diz respeito às características do governo virtuoso e disposições que deve ter para receber uma educação adequada e conduzir os demais indivíduos em direção à virtude. Assim, ambos consideram que é apenas através do exercício da virtude, e com uma educação adequada para sua disposição natural que o governante será conduzido na direção em que pode atingir o conhecimento dos universais ou da verdade, e governar sobre os demais, transmitindo a estes o conhecimento necessário para que todos possam atingir a felicidade.

A integridade física é uma das principais características necessárias em um governante, pois para o filósofo muçulmano, sem a integridade física não é possível o desenvolvimento de qualidades intelectuais que são necessárias para o desenvolvimento das qualidades morais. Estas qualidades se aplicam aos filósofos e podem ser parâmetro para uma reforma no governo das demais cidades, necessidade que é apontada não apenas por nosso filósofo, mas também por Platão, no início da *República*.

Ambos os filósofos enfatizam a importância de que a cidade seja como um corpo, uma unidade, na qual as características de seus governantes são as mesmas da cidade e de seus habitantes. Deste modo, ambos enfatizam a importância da hierarquia de funções na cidade que é organizada tendo como base as disposições naturais de cada indivíduo.

No entanto, tal influência é maior no que diz respeito à discussão sobre as cidades opostas e suas características. Assim, muitos aspectos dos governantes e dos habitantes destas cidades são retirados da proposta elaborada pelo filósofo grego.

Entre estas cidades que apresentam características semelhantes podemos citar o governo do poder que é semelhante ao governo tirânico; o governo geral que em Platão corresponde ao governo democrático; o governo de intercâmbio que é semelhante à oligarquia platônica; e, a cidade das honrarias, que corresponde à timocracia.

No que diz respeito aos habitantes das cidades ignorantes, estes, diferente do que é apresentado sobre os habitantes da cidade virtuosa, possuem suas almas com diferentes constituições. As faculdades da alma do homem virtuoso são quatro: a faculdade nutritiva, a sensitiva, faculdade imaginativa e faculdade racional. Já a do homem ignorante, apresenta uma constituição tripartida, como a apresentada por Platão e é dividida em faculdade irascível, concupiscível e racional.

Deste modo, nestas cidades, o modo como estas faculdades são organizadas e até mesmo escravizadas ou submissas umas às outras, é apresentado de modo semelhante ao modo como descreve Platão quando afirma que, da sedição que há entre estas faculdades resulta a injustiça, o homem injusto e a cidade injusta.

Tanto o filósofo grego quanto o filósofo muçulmano sustentam que a diferença entre estas nações decorre da diferença de objetivos que seus habitantes possuem, de modo que a cidade modelo e virtuosa tem como objetivo a conquista da verdade através das virtudes, e as cidades opostas tem como objetivo as coisas que não conduzem à verdade, como as honrarias, o poder, a riqueza, entre outras.

Também, para ambos os filósofos, a monarquia ou a aristocracia é descrita como a melhor forma de governo; seu governo é constituído por um Rei ou por um grupo de governantes, que tem como característica ter o conhecimento da filosofia. Por outro lado, desconsidera a democracia como um governo virtuoso pois, devido à sua característica e por possuir todo o tipo de opinião agregado em um único lugar, esta se configura, para os dois filósofos, como uma das cidades que favorece os vícios e a injustiça.

Porém, é impossível negar a grande influência de Aristóteles na organização desta proposta de governo, pois, sua ética, os preceitos morais, o modo como são fundamentadas as ações virtuosas tem como base a ética de Aristóteles.

O mesmo se diz dos princípios dos seres, o modo como estes são organizados, a distinção entre os seres sublunares e supralunares, o modo como os seres materiais se atualizam na matéria e passam da potência ao ato, assim como o modo como as faculdades da alma são

divididas nos animais racionais e irracionais, são apresentados por al-Fārābī de modo semelhante ao proposto por Aristóteles em seus escritos.

Deste modo, na obra *O caminho para a felicidade*, al-Fārābī prescreve a avaliação das ações como um dos caminhos para que os indivíduos possam agir de modo virtuoso. Esta avaliação é feita nos moldes aristotélico, enumerando as ações e avaliando se elas estão ou não no justo-meio.

Al-Fārābī, na obra *Catálogo das ciências (Iḥṣā' al-ʿUlūm)* quando discorre sobre a ciência política (*al-ʿilm al-madanī*), afirma que quem se aplica a esta ciência, ou deseja governar a cidade precisa ter o conhecimento dos universais que é construído com base nos conceitos políticos apresentados nos escritos de Platão e de Aristóteles entre outras obras. Aliado a este conhecimento, precisa ter experiência para que possa deliberar bem nas diferentes situações.

Deste modo, cabe recordar que sua proposta com relação aos dois pensadores é de harmonização. Isto é enfatizado em sua obra *A Filosofia Farabiana de Platão e Aristóteles (Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle)* na qual o autor discorre, de modo resumido, sobre as obras dos dois autores com o objetivo de estabelecer uma conciliação entre o pensamento de ambos. Porém, cabe destacar que o pensamento do nosso filósofo não pode ser reduzido ao simples comentário destas obras, pois, ao mesmo tempo que há referências ao pensamento dos filósofos da Grécia antiga, há também um aspecto peculiar, que dialoga com a religião islâmica e aspectos históricos de seu tempo.

Um destes aspectos é visível na discussão sobre as opiniões dos habitantes dos estados opostos, na qual não é possível identificar a origem de tais pensamentos e opiniões. Possivelmente nosso filósofo estava discutindo opiniões comuns de cidades de seu tempo, pois ele cita alguns aspectos das estepes dos árabes e dos turcos.

Sobre a recomendação de como o homem virtuoso deve agir quando precisa viver na cidade que não é virtuosa, Ramón Guerrero aponta esta passagem como uma possível referência a aspectos biográficos do próprio autor.

No que diz respeito à estrutura e característica de um governo virtuoso, al-Fārābī harmoniza estas condições com os preceitos da religião muçulmana e propõe que este governo seja exercido por um Imã e que este, também, tenha o conhecimento da filosofia e da verdade pelo estudo da ciência política (*al-ʿilm al-madanī*) ou pela revelação. Neste sentido, é

imprescindível enfatizar que al-Fārābī, com o objetivo de conciliar a filosofia com os preceitos da religião islâmica harmoniza diferentes concepções teóricas, como os conceitos de Platão, Aristóteles e até mesmo Plotino, de modo a tornar possível esta conciliação.

Assim, a ordem dos seres no universo e a ordem das faculdades humanas são descritas em uma hierarquia que permite a conexão entre o mundo sensível com o mundo imaterial através do intelecto. A relação entre o intelecto agente e o intelecto material torna possível não apenas o exercício da filosofia, mas também, a profecia, a revelação e o contato de Deus com suas criaturas.

Neste sentido há uma relação com aspectos da teologia alcorânica, que relata a revelação que foi feita por Deus, mediada pelo Anjo Gabriel, ao profeta Muḥammad. Na revelação, ao contrário do Deus hebraico que entregou sua lei direto a Moisés, no Alcorão Deus não teve contato com o profeta, e a mensagem lhe foi transferida através de um intermediário.

Para al-Fārābī, para que o indivíduo tenha um grau de excelência semelhante ao do profeta, é preciso que tenha uma faculdade imaginativa excelente, pois esta é a principal condição para que seja possível a revelação. Porém isto não é possível se a política não estiver unida à Ética, pois o indivíduo precisa ser virtuoso para que possa atingir a felicidade.

Pelo exposto neste trabalho, acreditamos que ficou clara a influência de Platão em al-Fārābī na temática proposta, ou seja, as características de uma cidade virtuosa proposta pelo filósofo muçulmano cotejada com a cidade ideal proposta por Platão. É uma parcela da herança da filosofia Grega Clássica no mundo árabe-muçulmano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª Edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Benedetti; 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALCORÃO, Tradução, introdução e anotações de Samir el Hayek. Centro cultural Beneficente árabe de Foz do Iguaçu. Disponível em:
<<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/alcorao.pdf>> Acesso em 10 junho de 2018.

ALFARABI, ABU NASR. **La ciudad ideal**; presentación Miguel Cruz Hernández; traducción Manuel Alonso Alonso. [1º. Ed.] Madrid: Tecnos, D, L, 1985.

_____. “The Attainment of happiness”, in **Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle**. Trans. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press of Glencoe, 1962.

_____. Libro de La Política (KITÂB AL-SIYÂSA AL-MADANIYYA). In. GUERRERO, R. R. **Obras Filosóficas y políticas**. Edición y Traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____. Libro de la Religión (KITÂB AL-MILLA). In. GUERRERO, R. R. **Obras Filosóficas y políticas**. Edición y Traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid: Editorial Trotta, 2008.

_____. **Catalogo de las ciencias**. Edição e tradução espanhola de GONZÁLEZ PALENCIA, Angel. Madrid; granada:CSIC, 1953.

_____. **El Camino de la felicidad** (*Kitāb al-Tanbih ‘ala sabīl al-Sa ‘āda*). Tradução, introdução e notas de RAMÓN GUERRERO, Rafael. Madrid: Editorial trotta, 2002.

ARISTÓTELES, **A Política**, tradução Roberto Leal Ferreira, 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes: 2006.

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa**: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida. São Paulo: Palas Athena, 2002.

CAIRUS, HF, and RIBEIRO, JR., WA. **Textos Hipocráticos**: o doente, o médico e a doença [online] Rio de Janeiro: Editora FIOCURZ, 2005.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia Medieval**. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

FAKRY, M. **Al-Fārābī on the Reconciliation of Plato and Aristotle**. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 26, No. 4 (Oct. - Dec., 1965), pp. 469-478 Published by: University of Pennsylvania Press

_____. **Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism**. Oxford: Oneword, 2002.

GILSON, Étienne. **La filosofía em la Edad Media**: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV. Dirigida por Ángel González Álvarez, 2ª Ed. Madrid: Editorial Gredos, 1976.

GUERRERO, R. R. Introducción *In*. **Obras filosóficas y políticas**. Edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Trotta, 2008.

GUTAS, Dimitri. **Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abassid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)**. London: Routledge, 1998.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Comprender Al-Farabi e Avicena**. Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2011.

JANOS, Damien. **Method, Structure, and Development in al-Fārābī’s Cosmology**. *Islamic Philosophy, Theology and Science: Texts and Studies*, v. 85, McGill University: Boston, 2012.

O’LEARY, Delacey. **How Greek Science passed to the Arabs**. Londres: Kegan Paul, 1948, 2001.

PEREIRA, R. H. S.; "**Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico**", "Busca do Conhecimento. Ensaios de filosofia medieval no islã", 04/2007, ed. 1, Paulus, pp. 46, pp.17-62, 2007

_____. A teoria das dez inteligências na filosofia árabe. **Rev. Hipnos**, Ano 2, n. 03, pp. 74-80, 1997. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/279/296>>. Acesso dia 02 de Julho de 2018.

_____. Platão, Al-Fārābī e Averróis: as qualidades essenciais ao governante. **Trans/ Form/Ação**, (Marília); v.34, n.1, 2011, p.1-20. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1043/942>>. Acesso dia 01 de Julho de 2018.

_____. Al-Fārābī e a Política, a Arte Real. **Rev. Poliética**. São Paulo, v. 3, n. 2, pp. 194-223, 2015.

PLATÃO. **As Leis**. Tradução de Edson Bini – Bauru, SP: EDIPRO, 2ª Ed. Revisada, 2010.

_____. **A República**. Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg. 1º Volume: *Classicos Garnier*, 1965.

_____. **A República**. Introdução e notas de Robert Baccou, Tradução de J. Guinsburg. 2º Volume: *Classicos Garnier*, 1965.

_____. **Epinomis**, *In. As Leis*, Tradução de Edson Bini – Bauru, SP: EDIPRO, 2ª Ed. Revisada, 2010.

_____. **Timeu – Crítias**. Tradução do grego, introdução, notas e índices de Rodolfo Lopes, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

_____. **Sofista**. Diálogos V. Tradução, introdução e notas de Nestor Luis Cordero. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

RAVEN, J. E. **Plato's thought in the making: a study of the development of his metaphysics**. Cambridge at the University Press: 1965.

SCHNEIDER, J. H. J. **Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Farabi's De Scientiis**. Rev. David Publishing. June 2011, Vol. 1, No. 1, 41-51.

SILVA, F. G. P. DA; REEGEN, J. G. J. O universo, a cidade e o homem em al-Fārābī. *Kairós* - Revista Acadêmica da Prainha Ano IV/2, Jul/Dez 2007.

SILVA, F. G. P. DA. **A religião como instrumento de persuasão filosófico-político segundo al-Fārābī nas obras filosófico-políticas**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) Universidade Federal do Ceará, centro de humanidades. Fortaleza, pp. 130, 2010.

The Noble Qur'an. Tradução em português de Samir El-Hayek. Disponível em: <<https://quran.com>>. Acesso dia 10 de junho de 2018.

WALZER, R. "Early Islamic Philosophy," in A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. H. Armstrong, 643-69. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; reprinted, with corrections, 1995.

_____. **Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy**. HARVARD UNIVERSITY PRESS, Cambridge, Massachusetts, 1962.