

AL-KINDI LEITOR DA "TEOLOGIA DE ARISTÓTELES"

Prof. Dr. Arthur Klik

Universidade Federal de Lavras

Resumo: Este artigo procura investigar um encontro bastante curioso de tradições. Neste caso em particular, sobre como uma paráfrase da obra de Plotino, de autoria atribuída a Aristóteles, poderia ter influenciado na elaboração de um esquema argumentativo que, aparentemente, visava utilizar a Herança grega recebida pelos árabes no século VI, em questões inerentes ao contexto de disputa intelectual do Islã nascente. Mais especificamente, nosso trabalho se aprofunda em algumas relações que se pode levantar entre a obra *Teologia de Aristóteles*, uma paráfrase das *Enéadas* de Plotino que circulou entre os árabes do período, e a *Filosofia Primeira* de Al-Kindi, famosa obra inacabada, cuja primeira parte (texto que nos chegou), se destina a apontar como a investigação dos fundamentos da natureza leva a compreensão do que ele chama de "Um Verdadeiro", o princípio que sustenta todo o Universo como seu fundamento criador. Embora inacabada, a primeira parte desta obra de Al-Kindi já indica sua inclinação em utilizar elementos da *Teologia de Aristóteles* no sentido de elaborar o que podemos chamar de uma prova da existência de Deus.

Palavras-chave: Teologia, Unidade, Multiplicidade, Falsafa, Filosofia primeira.

Abstract: This paper aims to investigate a rather curious encounter of traditions. How a paraphrase of Plotinus' work, attributed to Aristotle, could have influenced the elaboration of an argumentative scheme that, apparently, aimed to use the Greek heritage received by the Arabs in the sixth century, in disputed questions on the context of nascent Islam. More specifically, our work goes deeper into some relationships that can be raised between *Aristotle's Theology*, a paraphrase of Plotinus' *Enneads*, that circulated among the Arabs of the period, and Al-Kindi's *First Philosophy*, famous work, unfinished, whose first part (text that came to us), is intended to point out how the investigation of the foundations of nature leads to the understanding of what he calls the "True One", the principle that sustains the entire Universe as its creative foundation. Although unfinished, the first part of this work by Al-Kindi already indicates his inclination to use elements of Aristotle's *Theology* in order to elaborate what we can call a proof of the existence of God.

Keywords: Theology, Unity, Multiplicity, Falsehood, First Philosophy

A filosofia em língua árabe, tradicionalmente conhecida como tendo sido desenvolvida ao longo dos séculos VI e XII¹, tem como uma de suas mais famosas características a grande predominância do pensamento de Aristóteles. No entanto, tal fidelidade ao estagirita também gozaria de diversos "desencontros" ao longo de seu contato com esses povos, já que sua obra parece não ser capaz de solucionar adequadamente questões próprias ao contexto de uma religião monoteísta, neste caso, o Islã. A obra de Aristóteles parece não ter sido suficiente para resolver demandas conceituais evocadas por questões relativas ao Deus Criador, Unicidade divina, subsistência da alma, entre outros. É natural que tais problemas tenham relação direta com iniciativas textuais que busquem a superação de tais dificuldades, algumas delas, fabricadas em nome da manutenção de uma "completude" do pensamento de Aristóteles (Cf. D'ANCONA, 1999, pp. 10-11). Embora exista muita discussão a esse respeito, é possível destacar a presença de obras com inspiração neoplatônica, ao que tudo indica, fruto da recepção da obra de Plotino, mas que não dão a seu autor a devida rubrica. Este parece ser o caso da famosa *Teologia de Aristóteles*, uma paráfrase das Enéadas de Plotino (Livros IV, V, VI), obra que marca diretamente a presença da tradição platônica na Falsafa, embora tenha sido diretamente atribuída à Aristóteles². A posição dos especialistas tem se mantido nessa direção desde que novo impulso popularizou os trabalhos a respeito da *Falsafa* no final do século 19. Vale também destacar que este não é o único caso em que obras de inspiração platônica foram inseridas ao *corpus aristotelicum*, estas, tratadas como obras complementares, versavam sobre temáticas que não podiam ser lidas a partir das obras clássicas do mestre grego.

No entanto, o contexto investigado neste artigo contempla exatamente o que podemos chamar de certa quebra nessa rubrica inicial. Se é possível afirmar que a obra de Aristóteles seja a principal influência, também é necessário apontar que isso

¹Na verdade, os povos síriacos já se utilizavam da filosofia grega no século II. O período que geralmente é destacado (VI ao XII), constitui o que conhecemos como uma espécie de "era de ouro", onde grandes escolas foram constituídas pelos califados, voltando-se para a tradução e a pesquisa do conhecimento da antiguidade, recebendo e financiando o trabalho de estudiosos. (Cf. EPHREM-ISA, 1997, pg. 30)

²Segundo Belo (2010, p. 13), trata-se de uma falsa atribuição muito bem sucedida, que também foi utilizada para justificar a relação, supostamente intrínseca, entre neoplatonismo e Aristóteles.

não se estabelece sem uma série de quebras estruturais bastante significativas, rupturas no que se poderia considerar como linearidade interpretativa. Neste sentido, há diversas ocasiões para desencontros, onde autores e obras são transformados em função de adequações, em alguns casos, duvidosas, que pudessem satisfazer necessidades intelectuais de toda ordem. Esse parece ser o caso da *Teologia de Aristóteles*.

Ademais, sabe-se que as obras da antiguidade que circularam durante esse período, não foram incorporadas à tradição islâmica do mesmo modo que o pensamento cristão se valeu de questões próprias ao universo greco-tardio. Também é necessário considerar que a presença de obras outras que aquelas de Aristóteles, genuinamente antigas ou não, exerceram sua força em autores do período, como pode ser visto no caso mais diretamente relacionado, o pensamento de Al-Kindi. Os *falāsifa* encontraram na ThA³ um alento investigativo ao satisfazerem, a partir desta obra, aquilo que aparentemente faltava ao mestre Aristóteles, exatamente os elementos que poderiam compatibilizar a filosofia grega à investigação sobre a natureza divina e sua criação, paradoxalmente ausentes no estagirita.

O caso da ThA é bastante curioso. Como veremos, há diversos elementos que parecem indicar o caráter tendencioso da obra, no sentido de que ela indica questões inerentes ao contexto religioso do Islã, que Plotino, e muito menos Aristóteles, poderiam conhecer. Embora seu recorte esteja circunscrito as Enéadas de Plotino, sua origem pode ter sido fabricada por algum participante do círculo de Al-Kindi⁴. A ThA, dada sua especificidade, foi constituída durante o século IX pelo círculo de Bagdad, que estava sob a direção de Al-Kindi. Adamson (2000, p. 111) aponta que o texto da Teologia possa ter sido escrito por um membro do grupo de Al-Kindi. Isso também pode ser observado a partir da forma que, tradicionalmente, se conhece a

³Utilizaremos ThA como abreviatura de Teologia de Aristóteles. Utilizaremos a tradução para o português de Catarina Belo (2010).

⁴O impulso conduzido pelo califado Abássida (circa 750 d.C.), foi responsável por um intenso movimento de tradução e recepção das mais diversas disciplinas desenvolvidas pela antiguidade, que foram traduzidas diretamente do grego ao árabe, ou ainda, de outras línguas para as quais haviam sido previamente traduzidas, como o copta e o siríaco. (Cf. Endress, 1997. pg.43)

inserção de obras de orientação platônica⁵, que parecem estar muito vinculadas ao preenchimento de lacunas que a obra do estagirita não preenchia, sobretudo, no que diz respeito a questões relacionadas ao Islã (Cf. D'ANCONA, 2005, p.21).

A indicação do estagirita como autor desta obra também pode servir como parte da justificativa de que a ThA possua a suposta função de complementá-lo. Em primeiro, o próprio fato de que seu conteúdo possa ter a tarefa de ser uma espécie de complemento ao pensamento de Aristóteles, por apresentar a análise de certas temáticas não evidentemente tratadas por ele em seu trabalho intelectual. Em segundo, também pode se tratar de um simples equívoco de um copista, cujo equívoco pode se apoiar na introdução ao texto (BELO, 2012, p. 172). Atribuição claramente falsa, mas que ainda sim fez com que a obra gozasse de notoriedade em diversos autores, além de contribuir incisivamente para o fortalecimento da idéia comum no período de que Platão e Aristóteles representam uma continuidade harmônica, o reforço de tal ligadura, fornecido pela ThA também é corroborado pelo conhecimento diminuto que se possuía em relação às obras de Platão.

Em certa medida, é possível dizer que o prólogo da obra carrega certa responsabilidade por essa chancela, ao indicar que o texto como uma continuidade dos assuntos tratados na *Metafísica* de Aristóteles, continuando os assuntos divinos tratados por ela⁶. Segundo Belo (2010, p. 14), alguns especialistas chegaram a afirmar que o prólogo teria sido redigido por Al-Kindi. Neste mesmo sentido, também vale mencionar outros "deslizes" interessantes. O texto também peca, obviamente, em sua fidelidade à obra de Plotino que lhe serve de base, por acréscimos e distorções que parecem adequar diversos conceitos fundamentais à questões que não estavam originalmente consideradas nas *Enéadas*.

A hipótese apontada por Gutas (1998, p. 29), é a de que o pensamento grego também tenha sido utilizado com finalidades políticas, tendo sido apresentado como

⁵Outro texto importante é o que será conhecido pelos latinos como *Liber de Causis*. Conhecido entre os árabes pelo título: "O discurso sobre o puro bem", também atribuído a Aristóteles. Posteriormente, descobriu-se que se tratava de uma paráfrase dos "Elementos de Teologia" de Proclo.

⁶O Prólogo faz especificamente duas menções a uma obra chamada de "Metafísica", onde também aponta que os assuntos sobre a divindade que serão tratados na ThA são a continuação de pontos que já haviam sido tratados na obra supramencionada. (Cf. Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, pg. 61-64)

uma alternativa conceitual rival para outras tradições intelectuais presentes nesse contexto, como o zoroastrismo da Pérsia. Os califas Abássidas pareciam compreender que um movimento de apropriação das diversas culturas em sua revolução permitiriam o fortalecimento e a fixação da regra de sua dinastia. Tal hipótese parece ser bastante relevante, se considerarmos que o ambiente no qual o Islã se desenvolve é multicultural. A opção pela tradição grega talvez possa ter sido orientada pelo fato de as obras de Platão, Aristóteles, Plotino, etc.. não representam exatamente uma ameaça de natureza religiosa, enquanto movimentos como o mazdeísmo realçam aspectos religiosos que são contundentes e mais antigos que o Islã, e que poderiam representar uma ameaça de ordem religiosa aos dogmas Islâmicos. Embora muitos tenham considerado a própria filosofia grega como uma ameaça, sua natureza científica, tão exaltada por seus leitores árabes, parece agregar-se melhor na constituição de um *corpus* de elementos conceituais que possam servir para colocar alguma luz em dificuldades encontradas na compreensão do texto sagrado.

Além disso, certo esforço no sentido de estabelecer o pensamento grego como sendo constituído de uma unidade contínua entre os seus pensadores também pode reforçar este argumento. Condensado em um único *corpus* sólido e unitário, algo como uma espécie de doutrina contínua, poderia fornecer ao pensamento grego a integridade necessária para enfrentar supostos inimigos intelectuais, como os persas já mencionados, além de outras linhas de pensamento do Islã, que advogavam em contrário à ciência e a filosofia gregas.

Neste sentido, é possível observar o que podemos chamar de um movimento de aclimação da obra ao contexto para o qual ela deverá fornecer suas respostas. A insistência em uma única verdade filosófica, como pode ser vista em diversas situações deste contexto, é um indicativo de que essa postura tenha certa faceta estratégica, que consiste em tomar o pensamento grego como justificativa válida para questões religiosas (Cf. Endress, 1997, p. 30). Apropriações da teoria da alma em Plotino, associadas ao *De Anima* de Aristóteles, situações comuns onde tradutores acrescentaram seus próprios argumentos a uma nova tradução, expandindo a

problemática manifesta na obra, de forma a permitir sua aclimatação. Conforme aponta Gutas (1998, p. 71), é necessário considerar que o horizonte no qual as traduções são realizadas, também é um ambiente de disputas em âmbito teológico. A presença de cristãos, maniqueus, e mesmo de muçulmanos de outros séculos, esvazia a ideia de que a tradução é a simples transposição de termos para outro idioma. Cada conceito pode tornar-se objeto de disputa, na medida em que pode ser decisivo para a vitória de uma das vertentes religiosas que se encontravam no mesmo território.

Plotino submetido à Aristóteles

Diversos capítulos da ThA se ocupam em analisar aspectos da relação entre corpo e alma⁷. O que salta aos olhos em um primeiro momento é o caráter "misto" de sua argumentação, que parece ter em mente estabelecer certo "crivo" aristotélico para uma teoria originalmente plotiniana. Do que se trata?

Os termos em que Aristóteles situa a questão em seu *De Anima* enfatizam a relação intrínseca de corpo e alma, sobretudo, situando a alma como aspecto formal essencial, ou ainda, mais especificamente, como *primeiro ato de um corpo natural que possui vida em potência*⁸. O primeiro problema parece residir exatamente no fato de que não há em Aristóteles, um argumento que justifique a possibilidade de separação, ou mesmo alguma forma de subsistência para a alma em relação ao composto. A única separação que pode ser lida a partir do *De Anima* de Aristóteles, diz respeito à conhecida e discutida separação do intelecto no livro 3, capítulo 5, *E esse é o*

⁷Particularmente, os capítulos II, III e X, são mais diretamente devotados a questões relacionadas a este tema geral. O capítulo II aprofunda a reflexão sobre a discrepância entre o mundo inteligível e "este mundo", utilizando este argumento para analisar a natureza e as faculdades contidas nos respectivos tipos de alma, universal, racional e animal. Seguindo o mesmo esquema das Enéadas, o capítulo termina com o postulado da subsistência da alma em relação ao corpo. O capítulo III apresenta um posicionamento em relação ao debate sobre a essência da alma, onde está em jogo elevar a definição de alma como *enteléquia* primeira de um corpo para além de um materialismo reducionista. O capítulo X, embora diretamente voltado para o Uno, ao apontar o amplo leque de relações que o universo estabelece com este, também se voltará para os registros inerentes a distinção entre a participação dos seres humanos no intelecto, e sua permanência no mundo sensível.

⁸*De Anima* - 412 a27b1. (Cf. LÓIO, 2013, p.40)

*entendimento separável, impassível e sem mistura, sendo em essência uma atividade.*⁹, passagem que causou muita discussão na tradição aristotélica, dado o desconforto causado por sua relativa ambiguidade (Cf. D'ANCONA, 2001, p. 80). No entanto, este não aparenta ser diretamente o caso, que parece implicar mais em compreender como uma doutrina que apresenta críticas ao estatuto da alma em Aristóteles, como é o caso de Plotino, seria compatibilizada para servir a um terceiro propósito, sobre o qual mencionamos algumas páginas acima, que o texto da ThA possa ter sido constituído com uma espécie de "escudo" conceitual contra interpretações divergentes.

Para Plotino, a alma não pode ser concebida como inseparável do corpo, já que existe por si mesma e sua ligação com o corpo constitui, na verdade, a introdução em si de uma série de limitações oriundas do contato com a matéria.

Então matéria é causa tanto da fraqueza quanto de maldade para alma. Então ela é má antes e o primeiro mal; pois se a mesma alma gerou a matéria, tendo sofrido, e se comunicou com ela e se tornou má, a matéria é causa por estar presente; pois isso não aconteceria à alma, não estando presente a matéria, tendo tomado a geração da matéria. *Enéada I* (PLOTINO, 2014, p. 263)

Aparentemente, para Aristóteles a relação entre corpo e alma não é associada à introdução de tais problemas de ordem teleológica. Isso pode fazer, em certa medida, que tal forma de junção essencial entre corpo e alma se torne um problema para qualquer tentativa de interpretação que mantenha seu foco na possibilidade de transcendência para algum dos elementos relacionados ao composto. Em outras palavras, o problema consistirá em legitimar a subsistência da alma como garantia de um porvir individualizado, uma vida futura livre das amarras corpóreas. Neste sentido, é também possível apontar que a ThA acompanha a crítica de Plotino a supramencionada noção de alma aristotélica:

⁹ *De Anima* - 430a18-19. (Cf. LÓIO, 2013, p.101)

A alma também não é como uma forma na matéria, porque a forma não é separável da matéria a não ser através da corrupção; e alma não está no corpo desse modo, mas separa-se do corpo sem corrupção. Além disso, a matéria existe antes da forma, mas o corpo não existe antes da alma, porque é a alma que coloca a forma na matéria, uma vez que é ela que informa a matéria e é ela que incorpora a matéria. E se é a alma que informa e incorpora a matéria, é impossível que esteja no corpo como a forma na matéria, porque a causa não está no efeito como a coisa predicada; de outro modo, a causa seria uma afecção do efeito - o que é extremamente absurdo. ThA II (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 93)

O trecho citado indica uma tentativa de ruptura com a noção de que alma e corpo são inseparáveis na existência. A crítica de Plotino aponta para um distanciamento originário entre corpo e alma, criando certa turbulência no caráter essencial desta relação, embora não a suspenda. “Portanto não por ser forma de algo [a alma] tem o ser, mas é essência ao tomar não o ser a fundar-se em corpo, mas é essência mesmo antes deste vir a ser, tal que de vivente o corpo não gerará a alma.” Enéada IV (PLOTINO, 2014, pg. 429)

Estaria o texto da ThA decidido a uma posição em particular? No entanto, é fundamental tentar compreender como se deu a tentativa de preservar Aristóteles no interior desta obra. Embora Aristóteles aponte na direção de uma realidade superior, como pode ser visto nos livros finais da *Metafísica*, sobretudo o XII, e também no *De Caelo*, não o faz aos moldes de uma doutrina da vida futura, conservando em sua análise apenas os movimentos celestes. Assim, as particularidades que a obra de Plotino permite enxergar, como a subsistência da alma em relação à vida composta, e a existência de uma realidade superior acessível a essas almas, parecem legitimar a tentativa de junção. Como a ThA acompanha, portanto, a definição de alma em Aristóteles?

O que isso parece indicar é que o autor da ThA tenha em mente assegurar uma posição que busque harmonizar as duas anteriores em questão. Interessa manter, por um lado, e ainda que pautada por restrições, uma concepção de alma

que sustente sua atualidade na composição; por outro lado, também importa sustentar uma concepção de alma que considere o estado atual como transitório e diminuído em face ao estado pleno da alma. A concepção de homem composto em Aristóteles poderia ser conciliada à Plotino, em virtude da separação que pode ser vista na Sexta Enéada¹⁰. Ao explicar a emanção do homem material a partir das hipóstases intelecto e alma, Plotino indicaria a composição apenas ao nível mais baixo, i. e., apenas do homem enquanto constituído de matéria e forma. A alma entendida como fonte de perfeição, não seria comprometida por esse estado composto e poderia cumprir todo seu itinerário ascendente para além da matéria (D'ANCONA, 1998, p.847).

O autor da ThA parece também manter sob égide comum a separação observada em Aristóteles, no *De Anima* III-5, quanto de Plotino, ao separar a alma racional como elemento indivisível e livre de qualquer contaminação material. E também parece não encontrar problemas em compreender que há um registro para a composição¹¹, e outro, mais essencial, para a vida intelectual.

Tratamos desta questão de outro modo dizendo: queremos descrever o ser humano intelectual que está no mundo superior. Só que nós desejamos, antes de o fazer, saber o que é o ser humano no mundo sensível, e afirmamos: não o conhecemos de forma correcta. Se não conhecemos esse ser humano, como é possível dizermos: conhecemos o ser humano que está no mundo superior? Talvez haja quem pense que este ser humano é aquele, e que são ambos o mesmo. ThA X (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 184)

Esse modo de associação entre os dois pensadores, que constitui as linhas gerais da ThA, parece ter sido uma das grandes fortunas críticas do período, pois os ecos desta leitura parece ter alcançado até mesmo o pensamento de Averróis, que declara sua rejeição ao neoplatonismo que supostamente estaria sendo introduzido

¹⁰ "A prova de que a alma não está dividida como os corpos e com estes e de que ela está presente toda inteira por toda parte é o fato de que por sua natureza ela é essencialmente una e indivisível; a unidade da alma não exclui assim a pluralidade das almas, nem exclui a pluralidade dos existentes a unidade do existente; e assim não está em contradição com a existência do uno a pluralidade dos inteligíveis." Enéada VI - 04 (PLOTINO, 2014, pg. 353)

¹¹ O segundo sub-capítulo do livro X da ThA diz respeito ao "homem sensível" e o "homem inteligível".

no pensamento de Aristóteles. Como veremos, o pensamento de Al-Kindi acompanha diretamente esse dualismo em sua *Filosofia Primeira*, inaugurando, por assim dizer, uma tradição de leitura e interpretação que, embora descontinuada já em seu primeiro momento¹², encontrará fortuna crítica entre os escolásticos alguns séculos depois¹³.

Al-Kindi e a Filosofia primeira

Muito provável que Al-Kindi seja o pensador da *Falsafa* mais diretamente vinculado a ThA. Primeiramente, em função de sua participação direta no círculo intelectual no qual a obra foi produzida, além da autoria de seu prólogo. Ainda que seja possível afirmar, majoritariamente, em termos estruturais, que a presença da obra de Aristóteles constitui uma influência dominante em seu pensamento, o neoplatonismo presente da ThA aparecerá em momentos decisivos de sua obra. Os pressupostos religiosos de nosso autor parecem conduzi-lo a uma senda um pouco distante daquela que poderia indicar uma simples adesão de sua parte a um modelo investigativo que poderia ter sido herdado de Aristóteles. Embora suas inclinações técnicas pareçam estar ordenadas neste sentido, suas posições teóricas acabam por se afastar do mestre grego (Cf. POVEDA, 1992, p. 229). A causalidade é um tema fundamental do pensamento de Al-Kindi, que deriva sua visão da leitura do corpus plotiniano arábico. Apesar de rejeitar a eternidade e necessidade do mundo, a teoria plotiniana das hipóstases e a noção fundamental emanatista de causalidade mediada estão presentes nele. Neste estudo, nos limitaremos a estrutura da obra *Filosofia*

¹² É interessante notar, como indica Poveda (1992), que o “Filósofo dos árabes” termine por ser quase ignorado pela filosofia árabe. Sua fama quase imediata, que lhe valeu a alcunha, foi seguida por um súbito “esquecimento”. Sua fortuna parece estar mais diretamente relacionada a sua tradução parcial para o latim, onde é possível observar de modo mais claro sua presença no ocidente cristão latino, principalmente, na obra de Alberto Magno. (Cf. POVEDA, 1992, p.330)

¹³ Tanto Al-kindi, quanto às obras da *plotiniana arábica* são bastante conhecidas nos séculos XII e XIII, ainda que apócrifas, em diversos casos. Podemos mencionar aqui duas famosas obras que circularam em latim, o *De Radiis* e o *De Aspectibus* (Cf. ADAMSON, 2007, p. 09)

*Primeira*¹⁴, dividida em quatro partes. Que se inicia por um amplo elogio da Filosofia como a mais nobre das atividades humanas. “De fato, a arte humana que se encontra no mais alto grau, sendo a mais nobre em sua classificação é a arte da filosofia, cuja definição é o conhecimento da verdadeira natureza das coisas, na medida em que isso é possível ao homem.” *Filosofia Primeira - Cap. 01* (IVRY, 1974, p. 55) - Tradução nossa.

É aqui onde tem início a primeira formulação da questão, ou do conjunto de questões que vão orientar o desenvolvimento conceitual do texto. Merece destaque a relação estabelecida entre a filosofia e a investigação da verdade, o alvo mais elevado dos filósofos. A primeira vista, tal distinção pode nos parecer um tanto redundante. No entanto, defesas à filosofia neste período parecem ter em mente que a investigação da verdade não é uma exclusividade da filosofia, e o próprio exercício da crença na forma de estudo também pode representar essa busca. Neste sentido, tal defesa também sinaliza o esforço de fornecer legitimidade ao estudo da filosofia como uma via para a investigação da verdade. O escopo inicial da análise contida no livro primeiro parece ter em mente definir o que é o objeto próprio da ciência que dá nome ao texto, situando a pergunta pela causa em diversos níveis ou modos, sendo o primeiro e mais nobre destes modos aquele que é o objeto da filosofia primeira. “Portanto, a primeira causa é a primeira em nobreza, primeira em gênero, a primeira na classificação do conhecimento que mais se aproxima da certeza; e a primeira no tempo, pois é a causa do tempo.” *Filosofia Primeira - Cap. 01* (IVRY, 1974, p. 56) - Tradução nossa

Nesse caso, a filosofia primeira enquanto ciência deve servir de base para a compreensão dos princípios que são fundamentais a toda e qualquer ciência, o que pode ser considerada uma conclusão óbvia diante das premissas. Mas, não se trata simplesmente de relacionar o exercício da herança grega com as possibilidades

¹⁴No original transliterado: *Fi al-Falsafah al-Ulā*.Dentre a vasta obra de Al-kindī, apontada no catálogo de Ibn al-Nadīm, a maior parte está perdida. A Filosofia Primeira, provavelmente, é o mais famoso dentre os textos que sobreviveram até os dias de hoje, oriundos do manuscrito de Istambul, editado por Abu Rida. Infelizmente, o que conhecemos desta obra é apenas o conjunto dos quatro primeiros capítulos. (Cf. ADAMSON, 2007, p. 09)

envolvidas no desenvolvimento intelectual do homem, mas também em considerar o papel desta herança em relação a um despertar espiritual religioso. O papel daquele que tem diante de si os escritos dos antigos é exatamente o de continuar a tarefa de investigação da verdade¹⁵. O alcance da verdade não é uma tarefa que se encerra nas mãos de apenas um homem, mas sim uma orientação para toda a humanidade.

Nós não devemos ter vergonha de apreciar a verdade, e de adquiri-la de onde quer que ela venha, ainda que venha de raças distintas e nações diferentes de nós. Para quem busca a verdade, nada possui precedência sobre ela, e não há depreciação da verdade, nem qualquer menosprezo, nem por aqueles que falam e transmitem isso. *Filosofia Primeira - Cap. 01* (IVRY, 1974, p. 58)

Em Al-Kindi, este exercício filosófico não diz respeito apenas ao desenvolvimento de um estado de sabedoria, mas que também visa demonstrar, de maneira clara, a verdade última das coisas, ou os princípios da sabedoria. Em outras palavras, a vinculação entre a sabedoria e a filosofia se dará aqui no âmbito de sua transformação nas exigências dos dogmas do Islã (Cf. ADAMSON, 2005, p. 34), com os quais passará a integrar uma relação fundamental para a constituição da sabedoria humana.¹⁶

Duas existências

Al-Kindi inicia a primeira parte de sua *Filosofia Primeira* com a afirmação: "Há dois tipos de percepção humana, uma delas é mais próxima de nós e mais afastada da natureza." *Filosofia Primeira - Cap. 01* (IVRY, 1974, p. 61)¹⁷. A análise dessa afirmação apresenta qual é a amplitude da distinção por meio da divisão

¹⁵ Isso é muito comum entre os pensadores do período, e parece ter sido guiado por certa vocação aristotélica, já que é comum que tais passagens venham acompanhadas de citações da obra de Aristóteles. Me refiro especificamente ao Livro Alfa maior da *Metafísica* (982a10) em seu longo exame daqueles que primeiro pensaram nestes temas.

¹⁶ Essa será uma tese com sucesso relativo entre os *falasifah*. Alguns deles, como Averróis, investem grandes esforços na tentativa de indicar o caráter natural desta harmonização.

¹⁷ A tradução de Miguel Attie sobre este trecho nos parece mais adequada: "Dizemos, pois, a existência humana são duas existências." (Al-Kindi, 2015, p. 57). Os termos *wujud* (existência) e *wujudan* (duas existências), são mais bem traduzidos por existência e seus derivados.

previamente conhecida, a existência corpórea, e a intelectual. O que parece ser apenas um expediente metodológico inicial revelará muito sobre as intenções futuras contidas no texto, já que a participação sensível, que pauta fundamentalmente a distinção entre as duas existências, parece conduzir aos primeiros termos da análise que visa apartar a unidade primordial de toda participação no domínio das coisas similarizáveis¹⁸.

É possível afirmar que Al-Kindi aceita uma ontologia orientada em "dois mundos": o primeiro e mais imediato é o que se restringe ao domínio do sensível (*hiss*); enquanto o segundo é constituído por tudo aquilo que participa efetivamente do intelecto (*aql*). A distinção está presente na ThA, como já apontamos, e também remonta diretamente ao quarto capítulo da sexta Enéada:

Mas pois agora daquele homem inteligível se aproximou outro homem que quer existir; e este nós encontrado - pois nós não estávamos fora do todo o universal -, envolveu-nos e se juntou ao homem inteligível que era então cada um de nós; por exemplo: existindo um só som e uma só palavra, aqueles que aí dão atenção o ouvem e o recebem cada um de seu lado; o ouvido, tendo percebido o que age sobre si, passa em cada um deles ao estado de ato; tornamo-nos assim dois homens de uma só vez, e não somos mais somente um dos dois como éramos antes, ou antes somos por vezes ainda um dos dois somente, o homem que se juntou ao primeiro: é o que ocorre todas as vezes em que o primeiro homem adormece em nós e não está presente em certo sentido. Enéada VI - 04 (PLOTINO, 2014, pg. 353)

A primeira existência, chamada sensível por Al-Kindi, é também por isso a mais imediata. Isso diz respeito ao fato de estar diretamente relacionada aos processos de geração e corrupção naturais a todo composto que participa da matéria.

¹⁸Acompanhamos a tradução de Miguel Attie (2015) para o termo *Miṭāl*. A tradução de Ivry (1974) opta por utilizar "representação" como tradução para o termo. Símile parece-nos mais próximo daquilo que o texto parece indicar, que a existência composta seja orientada por relações de "semelhança" com realidades superiores. Neste sentido, tudo aquilo que é "similarizável" está contido na existência enquanto determinado por causas superiores como sua orientação formal.

Por isso é necessário que se considere esta modalidade de existência como a primeira, e tudo o que é oriundo dela seja ao homem mais simples e efetivamente realizável, pois o que é determinado nela está contido na classificação geral do ser vivo.

A suposta facilidade que está associada a essa existência diz respeito ao fato de que ela é conduzida por um processo que lhe é naturalmente associado. Isso também se deve ao estado mutável dessa modalidade de existência, visto que tudo aquilo que está sob o regime de participação da matéria é dito como em um estado de constante mudança, transformação e dissolução. Por semelhança de constituição, tudo aquilo que pertence à natureza composta, também se encontra em estado semelhante de mudança, e será mais facilmente apreendido pela alma. Mesmo quando internalizado pela alma e despido de sua materialidade, a forma oriunda do processo ainda preserva laços estreitos com a matéria¹⁹. Também por isso, é natural e não requer grandes esforços por parte dos homens.

Neste caso, a segunda modalidade de existência, intelectual, contém aquilo que não é pautado pelo sensível, ou ainda, que não pertence ao primeiro modo de existência descrito. Este constitui o domínio próprio das coisas que se encontram no interior das almas dos homens, os gêneros e as espécies que são apreendidos pelos intelectos e que vem a existir nas almas dos indivíduos. "A outra (percepção) é mais próxima a natureza e afastada de nós, sendo a percepção do intelecto (*wujud al-aql*)."
Filosofia Primeira - Cap. 02 (IVRY, 1974, pp. 61-62) - Tradução nossa

Além disso, a consideração de duas existências é marcada por um critério de diferenciação que acentua a caracterização e o distanciamento dos "dois mundos". Trata-se da diferença entre o que é similarizável e o não-similarizável, que será o termo inicial utilizado para distinguir as noções que não são de natureza sensível, que iniciam a análise da causalidade no que concerne a tentativa de vislumbre da Causa Primeira, que tem lugar no quarto capítulo da obra. Tal distinção não será apenas uma oposição entre aquilo que possui ou não matéria, pois na similarização

¹⁹ "Além disso, todos os sensíveis, são sempre materiais (*Hayula - Hylé*), e o sensível é sempre corpo e está em um corpo." *Filosofia Primeira - Cap. 02* (IVRY, 1974, p. 61) - Tradução nossa

tem lugar mesmo aquilo que não pode ser apreendido em sentido universal. Em outras palavras, que não seja dotado de matéria, mas que possa vir a existir com ela.²⁰

Mas o que faz tal distinção ser a primeira etapa do argumento sobre o "um primordial", diz respeito ao fato de que o não-similarizável, ou não representável, é aquilo que não participa em nenhum aspecto da matéria, e cuja fonte de conhecimento deverá ser obtida por outra via. É aqui que a investigação da filosofia primeira adquire seus contornos fundamentais, já que o objeto com o qual lida deve ser de natureza não similarizável. Outrossim, conhecer aquilo que não é similarizável pode indicar a investigação daquilo que é necessário ao similarizável, ou ainda, que está na base de tudo aquilo o que é conhecido deste modo.

Para Al-kindí, a alma se torna intelectiva ao se unir com as formas inteligíveis, e não conhece os universais por abstraí-los da percepção sensível, mas por se unir a um intelecto transcendente que é idêntico aos universais. O *Fikr*²¹, que pode também ser traduzido por pensamento discursivo, adquire em Al-Kindí o sentido do uso pela alma das imagens contidas na imaginação, separadas da matéria por esse processo. Tal processo deve ser tratado de forma distinta à intelecção, pois essa lida com formas que estão completamente distintas da matéria. E a alma só pode realizar isso quando se une ao primeiro intelecto, que é idêntico aos inteligíveis em ato.

Pois não há outro modo de considerar que se pode conhecer algo que escape ao modo que seja natural para aquele que conhece, senão quando o que é conhecido também é causa do conhecimento natural, neste caso, do similarizável. A filosofia

²⁰ Por exemplo, uma figura geométrica, que pode vir a existir como limite formal de algo.

²¹ Em contraste com *Ta'ammul* (contemplação), que não segue a mesma orientação, ou seja, não é expressa pela linguagem composta, considerando a passagem de algo para outro. A orientação desta distinção já está contida na ThA. "Se alguém disser: quando a alma está neste mundo, como conhece as coisas que se encontram no mundo inteligível? E como as apreende? Será através da potência, como as conhecia, enquanto estava naquele mundo ou através de um acto diferente daquela potência? Pois, se as conhecia com essa potência, tinha necessariamente de apreender os objectos inteligíveis aqui como os apreendia ali, o que é impossível, porque ali é livre e pura, e aqui está imiscuída com o corpo." ThA VIII (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 146) "Pois quando a potência da alma ascende, e vê aquele mundo, discorre sobre ele e descreve-o através da contemplação, não com pensamentos ou palavras. E do que precisa para tomar os seus princípios de outra coisa? Porque aquilo que está naquele mundo são os princípios, não havendo além deles outros princípios." ThA VIII (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 147)

primeira diz respeito ao conhecimento das causas, e seu objeto de investigação, por excelência, é tudo aquilo que não é similarizável. Por isso é necessário que se investigue a causa em qualquer ciência "Por isso, cabe a todos que investigam qualquer ciência indagar primeiro qual é a causa do que está sob essa ciência." (IVRY, 1974, p. 65). Feitas as recomendações sobre o modo de procedimento das ciências, pois ao investigar as causas, é importante que não se perca de vista o modo correto de proceder em cada tipo de investigação.

É possível que algo seja causa de si próprio?

O movimento argumentativo de Al-Kindi indica que a definição do objeto de investigação da Filosofia Primeira vai se relacionar exatamente com aquilo que escapa ao horizonte mais imediato da existência humana. Neste sentido, para inquirir e investigar sobre a existência disso que pode ser "a causa da geração de sua essência" (IVRY, 1974, p. 76), Al-Kindi inicia uma série longa de pequenos exercícios argumentativos, apontando em séries as impossibilidades relacionadas a duas considerações específicas. Tais exercícios, a partir das relações lógicas entre os gêneros definicionais fundamentais²², indicam que todo universo se estrutura essencialmente em relações de composição. Em primeiro lugar, se ocupa em indicar as impossibilidades relativas à consideração de que a natureza seja estruturada em conformidade com apenas um aspecto da composição, neste caso, ou com a consideração da simples multiplicidade, ou considerando apenas a unidade como aspecto fundamental da constituição da natureza²³.

Na verdade, as duas orientações da redução têm sentidos complementares, pois o objetivo final do argumento é indicar que somente há uma unidade em absoluto, causa de todas as coisas que existem, e também causa de todas as demais unidades, que são consideradas apenas em sentido relativo. Tais movimentos argumentativos também aparentam ter em conta que o estado natural de tudo aquilo

²² O gênero, a espécie, a diferença, o acidente e o próprio.

²³ "Se, além disso, todo predicado fosse apenas multiplicidade, então não haveria nada contrário à multiplicidade, visto que o contrário da multiplicidade é unidade, então não haveriam contrários." (IVRY, 1974, p. 85)

que é dotado de unidade relativa, também será um estado que abarca a multiplicidade, de onde se conclui que tudo o que existe para além da unidade em absoluto, estará submetido a uma natureza uno-múltipla. Esta será a orientação natural de todo o universo, estabelecendo a discrepância abissal entre o primeiro (a unidade em absoluto), e tudo aquilo que depende deste primeiro (todo o universo uno-múltiplo).

Neste sentido, as sequências argumentativas operadas por Al-kindí parecem conduzir a uma série de impossibilidades, mas que podem ser centralizadas em três aspectos; (1) o critério de semelhança e comparação, fundamentais para o conhecimento de algo, não poderia ser respeitado caso não se considere o caráter uno-múltiplo de todas as coisas. (2) o movimento, tanto no sentido local, quanto no sentido da geração também estariam impossibilitados. Considerados os dois primeiros, a definição de algo também se seguiria como impossibilidade. Em outras palavras, o próprio conhecimento resultaria impossibilitado, visto que conhecer algo não será, para Al-kindí, outra coisa senão a percepção desta unidade relativa pela alma daquele que conhece.

Se, também, houvesse apenas a multiplicidade sem o “um”, também não haveria conhecimento, na medida em que, o conhecimento imprime a descrição daquilo que é conhecido, na alma daquele que conhece, como um estado [da alma], porque se não fosse impresso como um estado, no qual a alma daquele que conhece, e a descrição daquilo que é conhecido estivessem unidos, não haveria conhecimento.” (IVRY, 1974, p. 87) - Tradução e grifo nosso.

Na mesma direção, os argumentos contrários à observação da pura unidade afirmam impossibilidades semelhantes. No sentido definicional, a contrariedade estaria suprimida, pois não há contrários na unidade. No movimento, o próprio tempo seria comprometido, pois Al-kindí concebe o tempo como uma sucessão de multiplicidades. A percepção do todo ou de suas partes também não seria possível, dada a limitação imposta pela unidade. Esse exercício de argumentação realizado na terceira parte, torna-se essencial para o próximo passo, onde cumpre analisar o

regime das existências onde a multiplicidade está mesclada a unidade, já que tudo que existe demanda essa a manutenção de tal estrutura mista²⁴. No entanto, o fundamental aqui é que este regime "misto" possa conduzir ao postulado de uma causa primeira de tudo, que parece indicar a saída argumentativa para escapar das impossibilidades elencadas nos argumentos contra a multiplicidade e a unidade²⁵.

Tais soluções parecem também apontar para o início do que pode ser chamado de uma tentativa de performar uma prova da existência de deus, por vislumbrar, a partir das existências uno-múltiplas, que tudo está posto de forma a possuir tanto a multiplicidade quanto a unidade. Isso parece indicar certo retorno à questão inicial do texto, que pergunta se algo pode ser causa de si próprio, visto que o estabelecimento do regime misto para tudo aquilo que existe implica a existência de algo que escape de tais determinações. Primeiro, que tudo o que está submetido a esse regime depende de uma causa doadora de unidade para vir a ser. Além disso, em segundo, é necessário que exista uma causa que não esteja submetida a esse regime composto²⁶.

Neste caso, algo que tenha em si mesmo a unidade, causa primeira não poderá participar, sob nenhum aspecto, do regime misto. Ou ainda, que não contenha em si nada de múltiplo, sendo unidade em absoluto, algo externo ao universo, e uno em todos os aspectos. Aqui é possível observar uma aproximação bastante evidente do

²⁴ "Além disso, como seria possível que a multiplicidade e a unidade, sendo separadas, estivessem juntas? A multiplicidade é apenas a multiplicação de unidades, isto é, uma coleção de unidades singulares, e a unidade, necessariamente, ocorre junto da multiplicidade, e nada de outro pode ser possível." (IVRY, 1974, p. 93)

²⁵ "Assim, a causa da associação da multiplicidade e da unidade junto às coisas que são uno-múltiplas não está no gênero, nem na similaridade, nem em sua proximidade, mas sim sendo a causa da geração, da associação e da consolidação, mais elevada, nobre e anterior." (IVRY, 1974, p. 95)

²⁶ "Assim, na medida em que esclarecemos o que pretendemos em relação à distinção das unidades, para mostrar o Verdadeiro Um, o Doador, O Criador, O Poderoso, O Sustentáculo (de tudo o que permanece unido); e o que são aquelas unidades em sentido metafórico, em benefício do "Um" Verdadeiro, que é maior e mai exaltado que as atribuições dos ímpios - permita-nos agora completar esta seção e seguir com sua sequência natural, com a assistência Daquele que possui o completo poder, a potência perfeita, e uma generosidade pródiga." (IVRY, 1974, p. 114)

argumento de Al-Kindi com a percepção da ThA, ao identificar a unidade primordial como ser em si mesmo. Ocorrência que também é comum na ThA, onde Deus é apenas ser, desprovido de toda e qualquer multiplicidade que, por ventura, possa contaminá-lo com atributos da multiplicidade²⁷.

A unicidade do criado não podia ser como a do criador, senão o criador seria o criado, e a causa e o efeito seriam a mesma coisa. E se fossem a mesma coisa, o criador seria criado e o criado criador, o que é impossível. Como isso é impossível, a unidade do criado contém necessariamente multiplicidade, pois existiu após o Uno que é uno sob todos os aspectos. ThA - Livro X (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 189 -190)

Al-kindí aponta ainda que a unidade do primeiro é a criadora das demais unidades relativas. Sendo este primeiro o único cuja identidade é pautada a partir de sua própria unidade, também é por isso que condiciona todas as unidades à dependência de uma identificação consigo, visto que qualquer unidade causada só pode ser identificada como tal em virtude de sua causa. Ou seja, a marca fundamental desta unidade primordial consiste em imprimir sua presença em tudo aquilo que for identificado como algo uno, ainda que relativamente falando. "Toda unidade causada simplesmente passa de sua unidade (a que pertence ao "Um Verdadeiro"), para aquela que é outra que seu próprio ser, isto é, o "Um Verdadeiro" não é múltiplo no que diz respeito a sua existência." (IVRY, 1974, p. 93)

Considerações finais

Como pudemos ver, para Al-Kindi todo o universo estará submetido ao que pode ser chamado de um regime composto de existência, que representa diretamente a compreensão da marca impressa pela unidade em tudo o que é múltiplo. Em outras palavras, o estabelecimento de uma causa primeira que está impressa em tudo aquilo

²⁷ Al-Kindi também poderia ser classificado como um emanacionista, pois utiliza o termo *Fayd* em referência ao ato criador de Deus.

que não tem capacidade de vir a existir por si mesmo, sendo dependentes de uma força externa que lhes conceda unidade. Podemos dizer que este postulado retrata uma condição existente em todas as criaturas do universo, exceto o Primeiro Princípio²⁸. Também é dito que sua unidade deva ser tomada apenas em sentido relativo, pois o ser presente em cada um deles foi doado pelo Primeiro Princípio.

Cumprido analisar a partir desta parte qual é o registro da participação da unidade primordial nos seres dos quais ela é causa. Neste sentido, pode-se considerar que o texto adquire uma característica interessante que pode ser observada neste movimento final, todo objetivo das reduções operadas nas primeiras três partes, parece ter como objetivo negar certo registro de participação da unidade nos entes do universo, apontando como a unidade não está essencialmente unida aos entes, e como esta “separação” implica no múltiplo e na limitação que se impõe a tudo aquilo que possui uma causa. Isso é fundamental para que se possa apontar que a unidade não seja apenas um princípio lógico estruturante, mas também um princípio criador (ADAMSON; PORMANN, 2021, p.09). Tudo o que existe é advindo desta unidade, depende dela, mas nada a possui de maneira essencial, senão a própria unidade. *Marca impressa pelo marcador*, como o filósofo repete diversas vezes no texto, e está relacionada ao fato de os entes não podem ser ditos propriamente como unidades, mas apenas como possuidores acidentais desta, como uma propriedade. Do mesmo modo, não se poderá afirmar que um vivente qualquer seja a própria vida, mas sim que apenas a possui como uma propriedade.

É fato que tudo aquilo que possui a unidade, ainda que apenas de modo acidental, deve isso à unidade em absoluto. Mas, para que isso seja possível, é necessário que toda a operação realizada nos capítulos anteriores tenha limitado os entes ao regime misto de dependência desta causa primeira criadora. Importante notar que a unidade primordial tem a potência criadora de todos os entes, pois reside nisto o fato de que tudo o que está submetido ao regime misto, também está

²⁸ Tal questão já encontra seus ecos na antiguidade, particularmente, no diálogo *Parmênides* e no livro X da *Metafísica* de Aristóteles. Mais diretamente, a questão parece estar, como já foi apontado neste artigo, regida por uma grande influência da *Teologia de Aristóteles*.

submetido ao movimento de ser e não ser, pois tudo o que o que possui uma causa também possui como limitação o fato de que em algum momento não existiu, sujeito ao tempo como todas as coisas que começam e que também deixarão de existir em algum momento. Nenhum dos entes submetidos à unidade primordial se iguala a ela em anterioridade, portanto só podem ter sido criadas pela unidade.

Al-kindí parece postular que a ação divina é realizada por meio de um movimento de causalidade, onde a causa primeira seria causadora direta dos céus, e todo o movimento causal subsequente seria oriundo da atividade celeste. Em outras palavras, a causa primeira atuaria apenas de maneira indireta na causalidade do mundo material, onde a causa da geração e corrupção estariam limitadas aos movimentos celestes, estes sim, causas diretas dos seres materiais. Tal inclinação está diretamente em acordo com a ThA²⁹, vejamos: "Quanto ao criador - Todo poderoso e louvado - origina as essências e as formas das coisas; mas produz algumas formas diretamente, e outras indirectamente." ThA. III (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 100)

O problema de fundo que se enuncia aqui parece estar relacionado a tentativa de postular uma perspectiva que considere a criação o universo a partir do nada, principalmente considerando que as fontes a antiguidade, nas quais Al-Kindí vai fundamentar seu pensamento, são, em sua maioria, elaboradas a partir de uma perspectiva onde o universo é eterno, e, se criado de algum modo, segue por uma orientação que leva em conta certa modalidade de causalidade que parece tentar indicar apenas certa precedência do princípio enquanto causa do contínuo, em outras palavras, configurando a anterioridade ontológica do princípio apenas como

²⁹Diversos outros trechos da ThA também indicam esta mesma direção:

"Deus é a causa dos entes intelectuais, que ele criou diretamente, e causa dos entes materiais, que criou por intermédio do intelecto." ThA - Livro X (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 153)

"Deus criou algumas formas sem intermediários, enquanto outras por meio do intermediários (intelecto)." ThA - Livro III (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 47)

"As coisas sensíveis são criadas por coisas que são efeitos, i. e., pelo intelecto intermediado pela alma." ThA - Livro X (Pseudo-Aristóteles, trad. BELO, 2010, p. 31)

sustentáculo da existência enquanto continuidade, e não como potência infinita de criação a partir do nada.

Não há na *Filosofia Primeira* um grande contraste entre as primeiras partes e a quarta parte da obra. Pois a ênfase dos primeiros capítulos diz respeito aos processos que envolvem a geração dos seres, e mais, parece estar muito focado em apresentar quais são os limites dos entes que estão envolvidos neste processo. Em outras palavras, tem-se o que parece ser a perspectiva humana do processo, ou a análise do que é o universo sob a perspectiva da limitação que é própria dos seres que estão submetidos ao regime misto. Por outro lado, a quarta parte do texto, que enfatiza a unidade em absoluto como objeto, parece investir a força do argumento nas limitações resultantes da análise dos primeiros capítulos, e opera reduções semelhantes por contraste para mostrar o regime de isolamento no qual se encerra a unidade em absoluto como aquilo que não pode participar efetivamente do conjunto dos seres existentes, senão como causa remota de tudo. Pode-se afirmar, em alguma medida, que esta separação do texto também expõe certa separação dos modos de criação que podem ser pensados a partir desta leitura. Enquanto a causalidade que diz respeito à geração e a corrupção fica a cargo do movimento do próprio universo enquanto é também uma criatura gerada deste princípio.

O caráter accidental da existência se deve, primeiramente, ao fato de que a unidade encontrada nos seres é considerada apenas enquanto doada pela unidade primordial. Além disso, em segundo, a geração pela causalidade dos seres compostos adiciona o múltiplo aos seres existentes, o que também os submete às limitações do corpo-tempo-movimento. A unidade em absoluto não pode ser a causa da limitação, pois não há em si mesma tal limitação. Como tal não pode ser vista diretamente pelos seres que estão submetidos ao “regime misto”. Como um instrumento supremo, que permite através de si a revelação de tudo, tudo é por meio dela, mas ela mesma não é revelada, permanecendo oculta dos “olhares” limitados pela composição das coisas uno-múltiplas, que podem apenas vislumbrar parcialmente, em si próprios e no universo, as marcas deixadas por este princípio.

Referências Bibliográficas:

ADAMSON, P. *Al-Kindī - Great Medieval Thinkers*. New York: Oxford University Press, 2007.

ADAMSON, P., PORMANN, P. E. *The Philosophical Works of Al-Kindī*. Oxford University Press, 2012.

AL-KINDI. *A Filosofia Primeira*. Tradução, introdução e notas por Miguel Attie Filho. Texto bilingue, árabe-português. Edição: Attie Editora. Ano 2015.

AL-KINDI, and Alfred L. Ivry. *Metaphysics: a Translation of Ya'qub Ibn Ishaq Al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (Fi Al-Falsafah Al-Ula)*. State University of New York Press, 1974.

AL-KINDI, Ya'qūb b. ISHAQ Al-, et al. *Obras Filosóficas De Al-Kindi*. Coloquio, 1986.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Ana Maria Lóio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

EPHREM-ISA, Y. *Les Philosophes et traducteurs syriaques. 'D'Athènes a Bagdad*. Paris: L'Harmattan, 1997.

GUTAS, D. *Greek thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd - 4th / 8th - 10th centuries)*. New York: Routledge, 1998.

POVEDA, E. T. *Al-Kindi La Transformacion de un Pensamento Religioso en un Pensamento Racional*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

PLOTINO. *Enéadas. Quarta Enéada*. Introdução, tradução e notas: José R. Seabra F. e Juvino Alves Maia Junior. Belo Horizonte: Edições Nova Acrópole, 2017.

Pseudo-Aristóteles. *Teologia de Aristóteles*. Trad. Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2010.

Capítulos e artigos:

ADAMSON, P. Al-Kindi and the reception of Greek Philosophy. In: ADAMSON, P. (Org). *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. pp. 32-51

D'ANCONA, C. Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation. In: ADAMSON, P. (Org). *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. pp. 10-31

D'ANCONA, C. Al-Kindi on the Subject-Matter of the First Philosophy Direct and Indirect Sources of Falsafa al-ūlā; Chapter one. Aertsen, Jan, and Andreas Speer. *Was Ist Philosophie Im Mittelalter?: Akten Des X. Internationalen Kongress für Mittelalterliche Philosophie Der Société Internationale Pour L'Étude De La Philosophie Médiévale, 25. Bis 30. August 1997 in Erfurt = Qu'est-Ce Que La Philosophie Au Moyen Age? = What Is Philosophy in the Middle Ages?* Gruyter, Walter De, & Co., 1998.

D'ANCONA, C. Pseudo-"Theology of Aristotle", Chapter I: Structure and Composition. *Oriens*, Vol. 36. Brill ,2001. pp. 78-112.

D'ANCONA, C. "Aristotelian and Neoplatonic Elements in Kindi's Doctrine of Knowledge". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73, 1, pp. 9-35, 1999.

ENDRESS. "The Circle of al-Kindi: Early Arabic Translations from Greek and the Rise of Islamic Philosophy". In: Endress; Kruk (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* Leiden: Research School CNWS, 1997. pp. 43-76.