

## **Teologia e filosofia no islã**

**Mateus Domingues da Silva OP  
Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire (Idéo)**

Um dos principais axes dos meios culturais e intelectuais no islã pré-moderno consiste na relação entre *kalām* – um termo árabe para “palavra” ou “discurso” e frequentemente empregado em referência à teologia islâmica – e *falsafa* – uma transliteração em árabe do termo de origem grega *philosophia*. A presente intervenção quer argumentar que, mesmo se tratando de categorias distintas e independentes, *kalām* (teologia islâmica) e *falsafa* (filosofia proveniente de um contexto islâmico) mantêm uma menor oposição entre si do que geralmente se apresenta. Na verdade, teologia e filosofia são partes de uma distinção mais abrangente no pensamento islâmico, a saber: a distinção entre um conhecimento fundado no *intelecto* e um conhecimento que se funda na *transmissão*. Esta distinção não é tão óbvia. É o que vou procurar apresentar a vocês desde já.

\* \* \* \*

Escrevendo no século XIV da era cristã, o historiador norte-africano Ibn Ḥaldūn reportou que, diferentemente dos “bons dias de ouro”, em que a teologia e a filosofia eram atividades discretas entre os muçulmanos antigos, “entre os modernos, as duas escolas passaram a se mesclar de tal maneira e os problemas do *kalām* passaram a se confundir tanto com os problemas da *falsafa* que uma escola se tornou indistinguível da outra.”<sup>1</sup> A asserção de Ibn Ḥaldūn não é valiosa apenas por testemunhar a ocorrência de uma proximidade entre teologia e filosofia no islã; na verdade, a busca de uma síntese, a mais abrangente possível, é um fato na civilização islâmica pré-moderna. O que permanece de mais marcante no testemunho de Ibn Ḥaldūn é a constatação de que, para os muçulmanos, algo mudou na relação entre teologia e filosofia, reconhecendo-se, assim, que a atividade intelectual islâmica – como toda atividade intelectual e toda atividade humana – está permanentemente em evolução. A tendência em tratar teologia e filosofia como categorias fixas pode ser detectada no trabalho de doxógrafos muçulmanos medievais, os quais conceberam a si mesmos como catalogadores de diferentes escolas de pensamento e círculos intelectuais. Dado que, nos últimos dois séculos, os trabalhos desses doxógrafos serviram e servem como fontes textuais primárias para todos os estudiosos da história das ideias no islã, tais rígidas categorias marcaram a moderna compreensão sobre o que foi culturalmente o islã pré-moderno. Propondo uma brincadeira a respeito, poderia ser afirmado que os doxógrafos muçulmanos e os orientalistas ocidentais enxergaram *kalām* e *falsafa* de uma maneira similar àquela que um filósofo seguidor de um neoplatonismo aristotelizante enxergaria as espécies que podem ser encontradas experimentalmente: como estáveis e naturais, cada qual possuindo uma *differentia* específica que pode ser sempre invocada para distinguir uma espécie de outra do mesmo *genus*. Assim, um doxógrafo pré-moderno

1 Ibn Ḥaldūn, *kitāb al-‘ibar*, ed. 1961, I, 837.2–4.

ou contemporâneo poderia distinguir a espécie *mu'atazilī*, mu'atazilita, de *kalām* da espécie *sunnī*, sunita, de *kalām*, empregando como traço distintivo o fato que os mu'atazilitas teriam sempre abraçado – e provavelmente continuarão sempre abraçando – a tese de que o Alcorão foi criado. O *kalām sunnī*, a teologia sunita, por sua vez, teria sempre sustentado que o Alcorão é inciado. Da mesma maneira, poderia se evocar a tendência mu'atazilita em sublinhar o livre arbítrio humano muito mais do que os sunitas estariam dispostos a conceder. A espécie *šī'ī*, xiita, diferenciar-se-ia da sunita pelo fato dos xiitas abraçarem a crença no imamato, isto é, a crença de que a liderança espiritual e temporal da comunidade islâmica é reservada à família do profeta Muḥammad. De acordo com os xiitas, do Profeta, a autoridade teria sido transmitida, desde sua morte no ano 632 da era cristã, a seu primo e genro, 'Alī. Os sunitas, por sua vez, acreditam que uma reivindicação especial de autoridade para a família do Profeta, através de 'Alī e de seus descendentes, é historicamente infundada. Com efeito, 'Alī foi efetivamente reconhecido por todos como um sucessor ou vigário do Profeta; no entanto, ele o foi não por ser da família do Profeta, mas por ter sido eleito, e, assim, 'Alī se insere como o quarto na sequência cronológica dos quatro califas bem guiados, os quais foram, segundo os sunitas, os legítimos detentores do poder espiritual e temporal desde a morte do Profeta. Nessa maneira de classificar os muçulmanos teologicamente entre sunitas e xiitas, os mu'atazilītas divergiram entre si, já que diferentes mu'atazilītas abraçaram diferentes teses e posições sobre o imamato, havendo, assim, mu'atazilītas sunitas e mu'atazilītas xiitas.

Se estou sendo claro e se vocês acompanharam minha exposição, todas essas classificações – as quais procuram reproduzir uma classificação de matrizes aristotélica e neoplatônica do mundo natural – são espécies distintas de teologia ou de *kalām*: mu'atazilītas e sunitas no que toca a criação do Alcorão e ao livre arbítrio humano, e xiitas e sunitas no que tange ao califado e ao imamato. Para continuar nossa brincadeira: o *genus*, o gênero, do mu'atazilismo compõe-se de duas espécies principais, a dos mu'atazilītas oriundos de Baġdād e a dos provenientes de Baṣra. Tais mu'atazilītas, de acordo com os doxógrafos, diferenciam-se pelas respostas à questão “Deus é obrigado a garantir o que há de melhor para Suas criaturas?” Os de Baġdād responderam que sim, ao passo que os de Baṣra responderam que não. Quanto ao sunismo, tanto naquilo que o distingue do mu'atazilismo como do que o distingue do xiismo, ele é composto pelas seguintes espécies: aš'arismo, māturīdismo e ḥambalismo. Os aš'aritas e os māturīditas divergem uns dos outros por meio de suas respectivas posições sobre os atributos divinos. Atributos como “criador”, o qual supõe necessariamente a existência das criaturas, foram classificados pelos teólogos, como “atributos de ação”. Tais atributos são distintos dos atributos essenciais de Deus, isto é, dos atributos pertencentes a Deus em Si mesmo, correlatos da essência divina; atributos essenciais são tais como “conhecedor” e “poderoso”, os quais não supõem necessariamente a existência de nada que não seja o próprio Deus. Os aš'aritas sustentaram a tese de que enquanto os atributos essenciais

são eternos por serem concomitantes da essência divina, os atributos de ação são existentes apenas no momento da ação, pois não há, por exemplo, nem “criador” sem “criatura” nem “criador” sem “criação”. Caso se postulasse o contrário, isto é, a eternidade dos atributos de ação, postular-se-ia igualmente a eternidade do que não é Deus, o que é insustentável. Em contrapartida, os mātūrīditas sustentaram que os atributos divinos de ação são coeternos, da mesma maneira que os atributos essenciais; defender o contrário seria postular que há algum tipo de alteração em Deus no instante de sua ação – por exemplo, que Deus seria afetado por sua criação ao criá-la e, se assim fosse, Deus não seria absolutamente simples e uno, o que é igualmente insustentável. Mantendo distância de seus colegas sunitas, os ḥambalītas compreenderam a si mesmos como *muḥaddiṭūn* – os estudiosos dos ḥadiṭ, os acontecimentos, isto é, as palavras e atos do Profeta do islã que aconteceram ao longo de sua missão profética – e não como *mutakallimūn*, isto é, como teólogos. Não obstante, muitos ḥambalītas foram ativamente engajados em debates sobre questões centrais na teologia e com uma argumentação perfeitamente teológica. Em particular, os ḥambalītas se apresentavam igualmente como sendo os únicos “suportes dos divinos atributos”. Isso, em parte, porque os ḥambalītas insistiam em um entendimento literal do Alcorão quando o mesmo se refere às ações divinas, tais como o sentar e o levantar de Deus de seu trono, ações as quais os aš‘arītas e os mātūrīditas, mais racionalistas, sustentaram ter apenas um significado se entendidas por meio de uma interpretação alegórica. Similarmente, os xiitas poderiam muito bem ser vistos como um gênero de teólogos, compreendendo as espécies dos zaydītas (os xiitas dos cinco imames), os ismā‘īlītas (os xiitas dos sete imames) e os duodecimanos (os xiitas dos doze imames), cada qual se distinguindo entre si pela diferenciação característica de cada imame particular descendente de ‘Alī e pela enumeração de tais imames – cinco para os zaydītas, sete para os ismā‘īlītas e doze para os duodecimanos. Todos os xiitas acreditam, ademais, no estado de ocultação do último imame (o quinto para os zaydītas, o sétimo para os ismā‘īlītas e o duodécimo para os duodecimanos). O último imame, por sua vez, deverá retornar à Terra na figura de Mahdī, um messias xiita, por assim dizer, e, enquanto perdurar sua ausência, ele se faz presente na intimidade do muçulmano fiel.

A taxonomia proposta enquadra perfeitamente as diferentes escolas de pensamento dentro da grande escola chamada “teologia”; essa taxonomia é construída a partir do assentimento de que as espécies dadas de pensamento são estáveis no tempo e podem ser confiavelmente diferenciadas de outras espécies de pensamento ao se fazer apelo às suas características doutrinárias fundamentais. Há muitas sutilezas nessa abordagem – por exemplo, pode-se distinguir, sob certos aspectos, entre mu‘atazilismo, xiismo e sunismo; em outros aspectos, pode-se traçar uma distinção apenas entre mu‘atazilismo e sunismo; por fim, a depender da perspectiva que se adote, a melhor distinção possível, talvez a única, é aquela entre sunismo e xiismo. Mesmo sendo atento às diversas nuances, um problema de fundo permanece: o problema aqui é que as diferentes escolas de pensamento

teológico sofreram transformações ao longo de muitos séculos, ao longo daquilo que certos islamólogos denominam “islã clássico” e “islã pós-clássico”. Embora seja verdade que os mu‘atazilistas, por exemplo, tenham deixado de existir como uma escola de pensamento no século XIII da era cristã, algumas doutrinas mu‘atazilistas fundamentais foram adotadas por xiitas duodecimanos e outras por xiitas zayditas. Certos teólogos adeptos do aš‘arismo, uma escola sunita de teologia, propuseram uma síntese entre aš‘arismo e mu‘atazilismo. Da mesma maneira, teólogos oriundos tanto do aš‘arismo como do mātūrīdismo, duas escolas sunitas rivais entre si, sofreram um processo de ecletismo e de interação mútua. Um exemplo notável é, no século XIV da era cristã, o caso de um célebre teólogo aš‘arita, at-Taftāzānī que se apropriou de várias teses da escola rival, a mātūrīdita, defendendo, por exemplo, com uma argumentação aš‘arita, a tese mātūrīdita da eternidade dos atributos divinos de ação<sup>2</sup>.

O que dizer sobre a distinção entre o gênero “teologia” e o gênero “filosofia”? Como foi o caso entre as diferentes escolas de teologia, cujos membros, às vezes, não obedeciam rigorosamente às classificações dos doxógrafos – classificações que frequentemente têm consigo o propósito de sublinhar a identidade da escola de predileção de cada doxógrafo e, às vezes, de caricaturar as demais escolas que lhe são rivais ou adversárias –, a distinção entre “teólogos” e “filósofos” foi promovida não apenas pelos doxógrafos, mas também pelos próprios teólogos e filósofos. Há certamente diferenças doutrinárias gerais entre teólogos e filósofos; a mais conhecida é a adesão dos teólogos muçulmanos à doutrina atomista segundo a qual o universo seria composto por partículas minúsculas e descontínuas, diferentemente dos filósofos, os quais sustentaram a doutrina aristotélica sobre a continuidade da matéria e sua rejeição do vácuo – “vácuo” entendido aqui como o “espaço” vazio entre os átomos postulados pelos teólogos. No entanto, nem mesmo tal distinção é infalível, dado que, por exemplo, no século IX da era cristã, um teólogo chamado an-Naẓẓām não abraçou nenhuma cosmologia atomista, enquanto um filósofo mais ou menos contemporâneo seu, Abū Bakr ar-Rāzī (Rhazes), contrariamente ao que poderíamos esperar, abraçou o atomismo. Com efeito, mesmo se esquecêssemos essas duas exceções, uma lista de importantes filósofos gregos – Leucipo, Demócrito, Epicuro e seus seguidores – teriam que ser classificados pelos eruditos muçulmanos como “teólogos” e não como “filósofos”. No entanto, não foi assim: os eruditos muçulmanos, *grosso modo*, também seguiram em seus dicionários e doxografias a classificação convencional de incluir os pensadores gregos atomistas entre os filósofos antigos. Para complicar ainda mais nossa brincadeira, há a acusação do teólogo aš‘arita al-Ġazālī (Algazel), em sua *Incoerência dos filósofos*, dirigida contra os próprios filósofos, acusando-os de descrença (*takfīr*), uma vez que os mesmos defendem a coeternidade do mundo com Deus, negam o conhecimento divino dos particulares de modo particular e negam igualmente a ressurreição corporal.<sup>3</sup> Tais

2 At-Taftāzānī, *šarḥ al-‘aqā’id an-nasafiyya* (Comentário ao credo de Nasafī), ed. 1916, pp. 308.3–324.10.

3 Al-Ġazālī, *taḥāfut al-falāsifa* (Incoerência [lit. “derrocada”] dos filósofos), *passim*.

doutrinas deveriam ser pressupostas como estáveis o bastante para poderem ser úteis nas catalogações perpetradas pelos doxógrafos. Contudo, dois séculos antes de al-Ġazālī encontramos al-Kindī, o primeiro filósofo muçulmano importante, defendendo a criação do mundo no tempo e a partir do nada, assim como dois séculos depois de al-Ġazālī aquele que é considerado o ḥambalita por excelência, Ibn Taymiyya, advogava sua versão da tese da coeternidade do mundo<sup>4</sup>. Da mesma maneira, ad-Dawwānī, um teólogo aš‘arita, com uma simpática e benevolente leitura da tese aviceniana que reduz a ressurreição dos mortos a um efeito da imaginação *post-mortem*, assim como de outra tese aviceniana, aquela em que se sustenta que Deus conhece somente de modo universal.<sup>5</sup> Embora seja verdade que os doxógrafos foram, no geral, atentos na distinção entre as gerações mais antigas e as mais recentes, uma diferença doutrinal entre teólogos e filósofos é demasiadamente artificial.

Em contrapartida, a diferença entre teólogos e filósofos poderia consistir na fundação de seus respectivos sistemas de pensamento. Admitindo-se tanto para a teologia como para a filosofia uma arquitetura fundacionalista, enquanto os filósofos utilizariam evidências primeiras como fundação e construiriam suas teses filosóficas obedecendo as regras encontradas nas fontes gregas traduzidas em árabe, os sistemas de pensamento defendidos pelos teólogos teriam sempre por fundação a revelação islâmica. Se assim for, os filósofos muçulmanos seriam conceitual e especulativamente gregos e os teólogos – e apenas os teólogos – seriam conceitual e especulativamente muçulmanos. Esse tipo de classificação, embora sedutora, no entanto, carece de um fundamento histórico decisivo que a legitime. De toda maneira, uma base de diferenciação especulativa e epistemológica é sugerida pelos próprios filósofos: enquanto os filósofos empregariam silogismos demonstrativos – isto é, silogismos que apoditicamente produzem um entendimento científico e inteligível de uma coisa – em suas discussões, os teólogos empregariam apenas a dialética e, em particular, um tipo especial de dialética, aquela que emprega retoricamente teoremas específicos à religião islâmica e que produz conclusões desprovidas de aplicabilidade universal. Trata-se, no entanto, mais de uma caricatura do que de outra coisa. Apesar de tudo o que praticamente todos os filósofos muçulmanos afirmaram e defenderam sobre o lugar da demonstração apodítica em epistemologia, permanece a constatação de que apenas extraordinariamente os filósofos trabalharam apenas com demonstrações silogísticas, sendo mais comum o emprego de métodos dialéticos. Na verdade, nesse ponto, os filósofos muçulmanos não estão em desacordo com seu mestre, Aristóteles. Este, mesmo reconhecendo a prioridade epistemológica da demonstração, fez uso amplo da dialética, iniciando usualmente suas

---

4 Ver Jon Hoover, “Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya’s Hadith Commentary on God’s Creation of the World.” *Journal of Islamic Studies* 15 (2004), 287–329 e *idem* “Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian: A Muslim approach of God’s Self Sufficiency.” *Theological Review* 27 (2006), 34–46.

5 Ad-Dawwānī, *ṣarḥ ‘aqīdāt al-‘aḍudiyya (Comentário ao credo de al-Iḡī)*, texto editado in S. Dunyā, *aš-ṣayḥ Muḥammad ‘Abduh bayna al-falāsifa wa-kalāmiyyīn*, Cairo, ‘Īsa al-bābī al-ḥalabī, 1958, 339ff e 606ff.

investigações com listas de aporias, por exemplo, no lugar de iniciar com primeiros princípios necessariamente verdadeiros obtidos por meio de silogismos demonstrativos. Ademais, como bem sabemos, pesquisas recentes sobre Aristóteles, em particular nos últimos cinquenta anos, têm demonstrado o caráter crucial da dialética na teoria do conhecimento de Aristóteles<sup>6</sup>. Bem que especulativamente inferior à demonstração silogística, a dialética é o modo primeiro de argumentação entre os filósofos muçulmanos, da mesma maneira que foi entre os filósofos gregos, incluindo Aristóteles. Da mesma maneira, a disciplina de “regras básicas de investigação” (*ādāb al-baḥṭ*), presente em praticamente todos os círculos teológicos islâmicos nos últimos mil anos, pressupõe a aplicabilidade universal da dialética. Uma obra maior sobre tal disciplina, escrita por as-Samarqandī, contém estudos de caso sobre a aplicabilidade da dialética, não apenas sobre os tradicionais problemas da dogmática islâmica e do direito islâmico (*fiqh*), mas também de filosofia – sendo que, nesse período, o estrangeirismo *falsafa* é muito raramente empregado, tendo agora se tornado comum o termo *ḥikma*, sabedoria, uma palavra genuinamente árabe e que é a tradução da palavra grega *sophia*. O máximo que se pode afirmar a esse respeito é que tanto os teólogos como os filósofos apropriaram diferentes objetivos a partir dos ideais próprios às matemáticas. Explicome: com os filósofos, o que é extraído das matemáticas é o ideal de prova matemática, um tipo de prova que traz consigo mesma uma necessidade nas premissas de um argumento, assim como confere o caráter de necessidade à conclusão que emerge inexoravelmente de premissas necessárias. Com os teólogos, o que é extraído das matemáticas é o ideal de precisão: assim como os astrônomos buscam o maior nível possível de precisão em seus modelos, assim também os teólogos buscam o maior nível possível de precisão em fórmulas dogmáticas que eles meticulosamente estabeleceram. Não obstante, teólogos e filósofos partilham o mesmo escopo de alcançar um estado de impregnabilidade em seus argumentos.

Poder-se-ia então os respectivos objetos próprios à teologia e à filosofia servirem como princípio de distinção? Indubitavelmente, houve um conjunto de problemas específicos à religião islâmica, problemas que estão normalmente sempre presentes nos livros e tratados de teologia e que – alguns deles, ao menos – muito raramente estão presentes em livros e tratados de filosofia. É o caso, por exemplo, sobre a questão de que se um pecador sofreria ou não as dores da condenação após a morte e antes do dia do julgamento. Trata-se de um problema bem debatido entre os teólogos e eu não conheço nenhum filósofo muçulmano que tenha discutido sobre isso nesses termos – embora seja verdade que em toda obra completa de filosofia alguma parte é dedicada a questões de ordens escatológica e soteriológica. Não obstante, há outros problemas eminentemente teológicos debatidos por filósofos e também o oposto, ou seja, problemas eminentemente filosóficos debatidos por teólogos. Na verdade, filósofos e teólogos partilham muitas áreas de interesse, incluindo a

---

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, o célebre estudo de G. E. L. Owen, “*Tithenai tai phenomena*” in J. Barnes et al. (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. I (Science), Londres, Duckworth, 1975, 113–126.

famosa divisão dos manuais de filosofia em ciências lógicas, ciências matemáticas, ciências naturais e ciências divinas. Entre os teólogos podemos constatar a mesma tendência encontrada entre os filósofos, a saber: a mesma tendência de as ciências lógicas implicarem uma filosofia da linguagem, a mesma tendência em construir uma psicologia cognitiva, uma filosofia da mente e uma cosmologia coerentes entre si e coerentes com a maneira de cada autor em compreender as ciências naturais em seu conjunto, a mesma tendência em discutir de maneira mais ou menos aviceniana ou em reação ao próprio Ibn Sīnā (Avicena) os problemas próprios às ciências divinas, as quais são divididas em filosofia primeira, isto é, uma metafísica geral, uma ontologia, e a ciência divina propriamente dita, a teologia, isto é, uma teologia filosófica, uma teologia natural. Nesse quadro, questões como aquela sobre a punição do pecador após sua morte e antes do dia do juízo são questões marginais.

A periodização mencionada por Ibn Ḥaldūn entre muçulmanos modernos (*muta'ahḥirūn*, lit. “aqueles que vieram depois”) se opondo a muçulmanos antigos (*al-mutaqaddimūn*, lit. “aqueles que vieram antes”) é também uma distinção instável se tirada do contexto de quem a proferiu. Nosso filósofo Ibn Sīnā (Avicena), por exemplo, o qual é sempre retratado como um autor antigo, clássico, empregou o termo “modernos” para se referir a si mesmo e aos demais filósofos contemporâneos do próprio Avicena, distinguindo-os daqueles que ele entendia como sendo os antigos, isto é, os filósofos gregos e greco-helenistas como Platão, Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, Temístio e João, o Gramático.<sup>7</sup> Os teólogos mu'atazilitas dos séculos XII e XIII da era cristã distinguiam igualmente entre as gerações de fundadores da escola mu'atazilita nos séculos VIII e IX da era cristã e as gerações recentes, modernas, isto é, daqueles que vieram depois.

Dados tais contraexemplos, os quais dificultam distinções dentro do pensamento islâmico em termos de “espécie”, tornando-a praticamente insustentável, o que podemos afirmar sobre as tendências intelectuais que corresponderiam ao rótulo ocidental de “filosofia” e à etiqueta cristã de “teologia” dentro do contexto islâmico? Por um lado, as categorias “filosofia” e “teologia” tais quais as compreendemos e tais quais projetamos dentro do contexto islâmico, essas categorias surgiram na Europa, através da produção intelectual de autores de língua latina, em um contexto cultural e institucional específico, isto é, nas cenas intelectuais dinâmicas dos séculos XIII e XIV da era cristã e, por isso, quaisquer transportes para outro contexto são sempre limitados e arbitrários, apesar das semelhanças em diversos aspectos entre a teologia cristã medieval e a “teologia” islâmica, assim como a presença das mesmas fontes gregas que alimentaram tanto a filosofia árabe como a filosofia latina, além da dependência dos filósofos latinos em relação às fontes filosóficas árabes traduzidas em latim nos séculos XII e XIII da era cristã. As fronteiras estabelecidas pelos

---

<sup>7</sup> Para citar apenas um exemplo, ver Ibn Sīnā, *kitāb aš-šifā': ilāhiyyāt* (*Livro da cura: Metafísica* [lit. “divinidades”, i.e., as “ciências divinas”]), ed. Mūsā et al., p. 399.10 / Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina* V-X, ed. Van Riet, pp. 472.57–473.58.

doxógrafos – e às vezes pelos próprios filósofos e teólogos muçulmanos – entre teologia e filosofia se mostram tão tênues, que caso insistíssemos nelas perderíamos facilmente de vista os entrelaçamentos mútuos em uma complexidade irreduzível. Isso não significa, porém, que nós tenhamos que renunciar a toda classificação e catalogação. Eu, por exemplo, estudo filosofia – e não teologia.

Em vez disso, podemos aplicar a distinção abrangente que foi presente nas obras da maioria dos próprios pensadores muçulmanos, ao menos a título de introdução: a distinção entre um tipo de conhecimento que se funda e se desenvolve a partir do próprio “intelecto” (*‘aql*) e outro tipo de conhecimento que se funda e se desenvolve a partir da “transmissão” (*naql*, ou, às vezes, *sam‘*, isto é, audição, escuta). Tal distinção se refere ao nível mais básico e primeiro que mostra a maneira como se poderia, entre os muçulmanos, se alcançar a verdade. Aqueles que buscaram a verdade por meio de uma posição intelectualista, *‘aqlī*, a verdade se manifesta racionalmente, como o acordo entre a mente e a realidade exterior à mente, e o uso da razão tem o papel fundamental de oferecer tanto a validade lógica das sentenças como, principalmente, oferecer o produto de uma argumentação “sadia” – argumentação que é fundada sempre em axiomas ou em constatações aceitas universalmente e que se desenvolve, seguindo as regras tanto do silogismo como da dialética, para alcançar conclusões universais e necessárias. Em contrapartida, aqueles que tendem a se basear exclusivamente ou, ao menos, prioritariamente na transmissão, com uma posição *naqlī*, tendem a captar a verdade historicamente, por assim dizer, conferindo-se um papel exclusivo ou, ao menos, prioritário, de confiabilidade aos transmissores, como produto de uma “sadia” cadeia de transmissores, a qual pode ser confirmada ou verificada por meio de uma investigação “histórica” em que o dado conferido pela tradição deve remontar, para ser verdadeiro, por meio dos companheiros do Profeta, ao próprio Profeta. Tais grandes categorias, isto é, as de intelecto e transmissão, são elásticas o suficiente para apresentar a teologia e a filosofia no islã como uma categoria de “ciências racionais” e, assim, serem estudadas pelos historiadores do pensamento islâmico – como é meu caso. Em outras palavras, uma distinção rígida e fixa entre teologia e filosofia no islã deve ser relativizada e tratada como artefato retórico corrente na formação de diversas escolas de pensamento e doutrinais na complexa história do pensamento islâmico e substituídas pela larga e abrangente distinção entre intelecto e transmissão. Sendo a teologia e a filosofia incluídas na extensa categoria de ciências racionais como em oposição às ciências da tradição/transmissão, podemos compreender melhor as ferramentas comuns e os problemas comuns enfrentados por teólogos e por filósofos, evitando cair na armadilha de defender que as diferenças entre “teólogos” e “filósofos” se sobrepõem às suas similaridades.

Tendo dito tudo isso, a título de conclusão, é preciso reconhecer que as noções de “intelecto” e “transmissão” são, em cada ciência no islã, complementares e não exatamente em competição,



podendo ser utilizadas em alternância, a depender do público ao qual cada autor se dirige. Ibn Taymiyya, adotado pelos wahhābitas como seu avô intelectual e espiritual, era extremamente competente em teologia e em filosofia e escreveu uma obra chamada exatamente *Rejeição da contradição entre intelecto e transmissão* (*dar' ta'āruḍ al-'aql wa-an-naql*). De toda maneira, retornando ao exemplo de Ibn Ḥaldūn evocado logo no início, qual a relação, na história do islã, entre filosofia e teologia? Todo ensaio de resposta completa precisa reconhecer, de antemão, que “filosofia” entre os muçulmanos não se reduz a “filosofia” tal qual a pensamos hoje, uma filosofia pós-cartesiana ou pós-kantiana, da mesma maneira que “teologia” entre os muçulmanos não corresponde exatamente à disciplina “teologia” que podemos encontrar hoje em escolas e faculdades de teologia e em algumas universidades no modelo ocidental. Uma última observação é a tendência popular entre os muçulmanos e entre os islamólogos de se focar no mais antigo período do pensamento islâmico – em teologia e em filosofia, o período dito “clássico”, isto é, entre os anos 700 e 1050 da era cristã – em que a teologia e a filosofia se sobrepõem menos e as distinções entre ambas parecem ser mais nítidas. Assim, tal período dito formativo ou clássico (entre 700 e 1050 da era cristã) é compreendido como sendo o modelo ideal de civilização islâmica e, conseqüentemente, tudo o que veio depois seria uma versão decadente, corrupta e distante da “verdadeira” e “correta” distinção entre filosofia e teologia. No entanto, mais historicamente justo e justificável seria determinar a natureza da relação entre filosofia e teologia com base nas evidências oriundas da massa de textos encontrada no período maior de 850 anos aproximadamente, isto é, entre os anos 1050 e 1900 da era cristã, como um período definitivo e não como uma longa época de declínio e “pós-clássica”. Trata-se de uma época em que mesmo teólogos e filósofos se distinguindo e polemizando entre si, todos eles atravessaram e trabalharam em uma única e híbrida aventura, a de ser simultaneamente homens de fé e de razão.