

Ibn Tufail e o filósofo autodidata



ANTONIO JOSÉ ROMERA VALVERDE

Resumo

O presente artigo analisa a obra *O filósofo autodidata*, de Ibn Tufail, em seus nexos com a filosofia iluminativa e com o sufismo. A parte final aponta para possíveis nexos entre o texto em discussão e o romance *Frankenstein*, de Mary Shelley, e os resquícios da cultura árabe em Espanha.

Palavras-chave: Ibn Tufail; autodidatismo; filosofia iluminativa; sufismo.

Abstract

The present article analyzes the work *The autodidactic philosopher*, of Ibn Tufail, in connection with the enlightening philosophy and the sufism. The last part shows possible connections between the work in discussion and Mary Shelley's *Frankenstein*, and the remaining traces of the arab culture in Spain.

Key-words: Ibn Tufail; autodidactism; enlightening philosophy; sufism.

No hay un solo hombre que no sea un descubridor. Empieza descubriendo lo amargo, lo salado, lo concavo, lo liso, lo áspero, los siete colores del arco y las

veintitantas letras del alfabeto; pasa por los rostros, los mapas, los animales y los astros; concluye por la duda o por la fe y por la certidumbre casi total de su propia ignorancia.

Jorge Luis BORGES, *Atlas*

O ato de aprender por si mesmo não é novidade, é tão velho quanto... o mundo.

O médico e filósofo árabe Ibn Tufayl,¹ pseudônimo de Abû Bakr Muhammad ibn 'Abd Al-Mâlik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Tufayl

1. Ibn Tufail nasceu por volta de 1110, em Uadi-Ash (Cádiz), em Andaluzia, ficou célebre como médico, filósofo e poeta. Foi ministro e médico da corte dos almorávidas. Essa corte atrairia diversos sábios. Averróis – um destes sábios – foi encarregado de redigir uma análise esclarecedora da obra de Aristóteles. Ibn Tufail morreu em 1185, em Marrocos.

Acerca dos conhecimentos astronômicos de Ibn Tufail e sua relevância, conferir SAMSÓ, Julio. (1992), *Las ciencias de los antiguos en Al-Andalus*, Madrid, Editorial Mapfre, pp. 308, 330, 331, 338, 342, 343 e 344.

al-Qaysî, viveu entre 1110 e 1185, nascido em Guadix (Cádiz), exerceu a medicina em Granada e faleceu em Marrocos. Discípulo de Avempace (Ibn al-Sâyg) que mesmo não conhecendo-o pessoalmente, escreveu um livro, no mínimo curioso: *Risâla Hayy ibn Yaqzân fî asrâr al-hikma al-musriqiya* (*Epístola de Hayy Ibn Yaqzân acerca dos segredos da filosofia iluminativa*).² O título latino é uma interpretação da obra: *Philosophus autodidactus, sive Epistola Abi Taafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan, in qua ostenditur, quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit*, e definiu sua fortuna crítica para o universo da cultura ocidental.³ A versão latina veio a público no ano de 1671, editada em Oxford, traduzida por Edward Pococke. Interessou imediatamente o público

inglês, a tal ponto que duas outras traduções se sucederam: uma de Ashwell e outra de Georges Keith, esta, mais popular e que serviu como instrumento de devoção para os adeptos da doutrina, que se tomara de aspectos de seita, inclinada ao misticismo. Como as traduções eram ainda tidas como imperfeitas e deficitárias, o professor de árabe de Cambridge, Simon Ockley, em 1708, publicou outra mais sofisticada, com o nome inglês de *The improvement of human reason exhibited in the life of Hai ebn Yokdhan*, com uma segunda edição em 1731.

Fora da Inglaterra, a edição de Pococke foi vertida para o holandês por um desconhecido. Pococke serviu de inspiração, menos servil e mais fiel, para as traduções dos alemães J. Georg Pritius, *Der von sich selbst gelehrte*

2. A versão utilizada no artigo é a seguinte: IBN TUFAIL. (1948), *El filósofo autodidacto*. Tradução de Angel González Palencia, 2ª ed. Madrid, Imprenta de Ediciones Jura.

3. "O romance de Ibn-Tofail exprime uma posição que é comum a todos os filósofos árabes: a de que a filosofia conduz a um resultado idêntico ao da religião, mas por outra via, que é a da busca individual e da demonstração. Além disso, a obra de Ibn-Tofail é também como que um resumo das doutrinas correntes na filosofia árabe sobre o intelecto universal, a última emanção do Ser supremo. O intelecto humano ou potencial está dominado e dirigido por Aquele." Cf. ABBAGNANO, N. (1977), *História da Filosofia*, Lisboa, Presença, vol. III p. 207.

"A Revelação e a Filosofia são como dois caminhos paralelos que levam ao mesmo fim: ensinar ao homem um certo conhecimento de Deus e as normas morais de bem operar. Ou como disse Averróis: o fim da Revelação é ensinar a ciência e a prática da verdade. A essência da verdade consiste em conhecer a Deus e a todos os outros seres

como realmente são, e, de modo especial, entender a lei divina, assim como também saber quais serão a felicidade e a desgraça na vida futura. A prática da verdade consiste em cumprir com os atos alegados para atrair a felicidade e elidir aqueles que acarretam desgraça.

Esta harmonia entre o que a razão trata e o que a profecia ensina constitui o tema de uma curiosa novela, escrita no século XII pelo guadixano Abu-Bekr Ibn Tofail, obra vertida para o castelhano com o título de *O filósofo autodidata*, pelo arabista D. Francisco Pons, ao final do século passado. Perdido, Hay Benyocdan, desde a mais tenra idade, em uma ilha deserta, forja para si, observando a natureza, um sistema racional de altíssima filosofia, cuja harmonia com os princípios revelados comprova mais tarde ao encontrar o anacoreta Azal, que havia se retirado em busca de solidão na mesma ilha." VALERA, Fernando. (1945), "Estudio Preliminar", In: NICHOLSON, Reynold Alleyne. *Los místicos del Islam, Mexico*, Orion, pp. 22-23.

Weltweise, publicada em Frankfurt, em 1726, e J. G. Eichhorn, *Der Naturmensch, oder Geschichte des Hai Ebn Joktan*, publicada em Berlim em 1783. Na Espanha, o texto só apareceu em 1900, traduzido sob a pena de d. Francisco Boigues Pons, diretamente do árabe, com o nome de *El filósofo autodidacto de Abentofáil*, apresentado como novela psicológica. A edição espanhola traz um prólogo de Menéndez y Pelayo, editado pela Comas, de Zaragoza, é o quinto tomo da “Colección de Estudios Árabes”. Léon Gauthier fez a tradução francesa da obra, ao mesmo tempo do surgimento da edição castelhana. Editou o texto em árabe, a partir de um novo manuscrito com variantes relacionadas ao texto conhecido. Gauthier fez uma interpretação moderna, utilizando a terminologia técnica do *sufismo*⁴ e de

vocabulário filosófico atualizado. A versão de Gauthier saiu com o título de *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, em Argélia, no ano de 1900.⁵ Deve-se destacar também o fato de Moisés de Narbona, em 1349, ter elaborado uma versão rabínica comentada do Hayy ibn Yaqqân.⁶

A obra de Ibn-Tufail contém uma série de contos e romances de caráter filosófico, cujo passado está, remotamente, atrelado à cultura indiana, de-

para o Ser adorável, e tudo o que lhes pode suceder neste estado, acontece fortuitamente e sem premeditação de sua parte. Em geral, procuram mesmo furta-se a estas marcas do favor divino e desviam delas sua atenção, por procurarem Deus por si mesmo, sem nenhum outro motivo.” In IBN-KHALDUN. (1958), *Os Prolegômenos ou Filosofia Social*, S. Paulo, Ed. Safady, pp. 182-183.

“Todo o Sufismo descansa na crença de que quando um indivíduo se perde a si mesmo encontra o Eu universal, ou dito em linguagem religiosa, que o êxtase oferece a única maneira que a alma possui de comunicar-se diretamente com Deus e unir-se a Ele. O ascetismo, a purificação, o amor, a gnosis, a santidade, todas as idéias essenciais do Sufismo são desenvolvimentos e comentários deste princípio fundamental.” Cf. NICHOLSON, Reynaldo Alleyne. Op. cit., p. 88.

“O Sufismo pode dar a mão ao livre pensamento — amiúde tem sido assim — mas, dificilmente se concilia com o sectarismo. Isto explica a razão de que a imensa maioria dos Sufis tenha estado, quando menos nominalmente, aderida à corporação católica da comunidade muçulmana. Abdala Ansari declara que de dois mil mestre Sufis com quem entrou em contato, só dois eram Shiitas.” Ibid., p. 118.

5. Edição atual: IBN TUFAIL (1999), *Le philosophe autodidacte*, tradução do árabe por Leon Gautier, revista por Séverine Auffret, Paris, Mille et un nuits.

6. Acerca do valor da obra de Narbona, inédita, conferir a análise de MUNK, S. (1859) *Mélanges de Philosophie arabe et juive*, Paris.

4. Sufismo é o misticismo árabe-persa – nome derivado do pêlo de camelo com que se confeccionava o manto dos adeptos – que floresceu desde o século VIII, impulsionado, inicialmente, pelo cristianismo, e encontrou altura mais elevada no neoplatonismo de Al-Gazali (séc. XI). “Quanto aos exercícios que praticam os SUFIS, são puramente religiosos e isentos de todas as más intenções... Seu objetivo é levar a alma ao recolhimento e voltar todos os pensamentos para Deus, para que ela possa provar as delícias do conhecimento divino e da identificação com a divindade. Além do recolhimento e da fome, empregam, nos seus exercícios, a meditação, que dá ao espírito a direção conveniente. Com efeito, nutrida pela meditação, a alma aproxima do conhecimento de Deus, enquanto que a alma avessa à meditação é de natureza satânica. Não é em consequência de um propósito preconcebido, mas por um acaso fortuito, que os SUFIS chegam a conhecer o mundo invisível e obtêm a faculdade de deixarem a alma vaguar nele. [...] O que procuram os verdadeiros SUFIS é unicamente dirigir-se

pois persa e finalmente árabe, com extensões na literatura inglesa.

Os mais célebres desses “contos” ou romances filosóficos são: (1) A história de Thumaspa e do rei *scythe* Abhdagasa ou Gas-avad denominado *Simas e Galaad*, em adaptação cristã; (2) A história do rei *scythe* dito o ‘Ballaharaya’ e de *Buddhisattva*, em persa *Ballohar e Budhâsaf*, igualmente adaptado à religião celeste dos Levantinos, sob a forma de *História de Balaão e Josafá*; (3) A história do rei *scythe* Sannabara — Sanpadh em persa e Sampat em armênio — adaptada da ideologia sírio-bizantina sob o título: *O Romance de Sintypas*, bem conhecido em árabe com o nome de *História de Simbad, o Marinheiro*; (4) O romance filosófico e naturalista de Shramana e de Apsara transmitido ao Irã ocidental sob o título de *História de Salâman e Absal*. Traduzido para o inglês, ao século XVII, depois da versão bem conhecida de Ibn Tufail (+1185), esta última história foi adaptada pouco tempo depois para mentalidade anglo-saxônica, com o título: *Aventuras de Robinson Crusoe*; (5) O *Pancatantra*, obra antiga de Bidpay, de que derivaram as fábulas esópicas. Os muçulmanos receberam essa obra monumental da Índia, mesmo, por intermédio da língua do Irã ocidental, o pahlavi. No século XVII, a tradução francesa de uma versão persa destes contos inspirou La Fontaine em suas fábulas. As “comédias” de Bidpay, em que as personagens trazem máscaras de diversos animais, raposa, leão, corvo, macaco, elefante, asno, chacal..., remontam a mais alta antiguidade da Índia e supõem uma familiaridade do público hindu com a idéia de metempsicose; a mentalidade celeste

do Irã (*scythique*) não poderia levar a sério aquelas personagens; assim, sobre seus modelos, os Scytho-iranianos creditavam às comédias de espírito astrológico, em que os tipos infernais, celestes e humanos, personificavam os diversos vícios, as diferentes virtudes e suas múltiplas graduações no mundo sublunar. Composto no século X por um príncipe do Daylaman, num dialeto do norte do Irã, o *Marzuban-Nâma* é o exemplo típico do gênero. A obra foi traduzida para o persa, o turco e mesmo para o árabe.⁷

A primeira parte do livro de Ibn Tufail contém uma discussão acerca da natureza da visão extática. O autor reconstitui a concepção do êxtase desde Avempace e Avicena,⁸ seu signifi-

7. MAZAHÉRI, Aly. (1951), *La vie Quotidienne des Musulmans au Moyen Age: X^e. au XIII^e. Siècle, 16^e*. Édition, Paris, Hachette, pp. 142-143.

Expressão da herança árabe em solo espanhol, Raimundo Lúlio [1232 (?) – 1316], autodidata, primeiro a escrever em catalão, consolidando-o como língua embrionária, aprendeu árabe e interessou-se pelo misticismo Sufi. Tal interesse encontra-se retratado em *Livro do amigo e do Amado*. Detalhes pormenorizados e romaneados da vida de Lúlio, conferir em GOMES, Luísa Costa. (1991), *Vida de Ramón*, Lisboa, Dom Quixote.

8. Ibn Tufail, em seu romance filosófico, *O filósofo autodidata*, “imagina o que poderia ser o solitário de Avempace, se nascesse da terra, em uma ilha desabitada. Então, ver-se-ia esse ser, partindo de conhecimentos sensíveis, elevar-se às formas abstratas dos corpos, depois, a suas causas gerais, os céus eternos e seus motores, e, finalmente, a Deus, desprendendo-se inteiramente dos sentidos.” In: BRÉHIER, É. (1977-1978), *História da filosofia*, S. Paulo, Mestre Jou, p. 99, tomo I, fascículo III. Ibn Khaldun, o *Maquiavel árabe*, em *Prolegômenos*, sob o subtítulo de “Da arte de partejar”, apresenta a tese de Al-Farabi sobre a possibilidade da

cado para os místicos do *al-Andalus*, e nos escritos de al-Gazâli. A narração da história da personagem de Ibn Tufail, Hayy Ibn Yaqzân, principia com a possibilidade da existência de uma região no mundo na qual o homem nasce por geração espontânea. A narrativa opõe-se a opinião dos que asseguram ter ele nascido de uma princesa, que temendo a desonra pública se viu obrigada a abandoná-lo. Porém, ele é salvo por uma gazela. Nesse ponto, a narração da história apresenta explicações dos partidários de seu nascimento por geração espontânea. Principia

com a descrição da emancipação do espírito e do modo como as potências da natureza se submetem ao espírito, depois descreve como se forma o coração e as outras partes do corpo. Criado pela gazela, Hayy vive os seus primeiros anos entre os animais. Aprende, desta forma, a observar as diferenças entre eles e si próprio. Com sete anos de idade, veste-se com cascas de árvores e usa galhos como armas nas lutas com os animais. Mais adiante, veste-se com as penas de uma águia morta. É, coincidentemente, o momento da morte da gazela que o criou.

extinção das espécies, inclusive a humana. Ainda segundo Ibn Khaldun, essa tese foi reconsiderada por Avicena e não Avempace, como quer Bréhier. O texto de Avicena perdeu-se, porém o bibliógrafo Haji Khalifa atestara sua existência. É de Ibn Khaldun o seguinte comentário: "Avicena se encarregou de refutar esta opinião; repugnava-lhe esta doutrina porque admitia ele como possível a extinção das espécies, e mesmo a ruína total do mundo sublunar, e também porque se apegava à doutrina da renovação do mundo sob a influência dos Corpos Celestes e de certas configurações extraordinárias, que, diz ele, se apresentam em raras épocas na seqüência dos séculos. Segundo ele, estas influências podem produzir, por meio de um calor conveniente, a fermentação de u'a massa de barro, cuja temperatura corresponderia à do homem, e convertê-la em ser humano. Então, uma fêmea da espécie dos animais poderia ser destinada a criar esta criança, por ter sido criada com o instinto que a levaria a alimentar e a cuidar dela com afeto materno até a época de desmamar e da existência completa. [...] O argumento de destaque que oferece se baseia no princípio que as ações do homem resultam de uma causa necessitante; mas pode-se lhe opor a doutrina (ortodoxa) do *Agente Livre*, doutrina que ensina não existir intermediário algum entre as ações do homem e a potência eterna. [...] Mesmo quando

fôssemos levados, por simples prazer de argumentar, a admitir a teoria de Avicena, veríamos que ela se reduz, em suma, a isso: a existência do indivíduo tinha sido assegurada pela criação de um instinto num certo animal que se acha então levado a criá-lo. Mas qual a necessidade que haveria para fazer isto? Se se admite a criação de um instinto num animal de uma classe inferior, por que não admitir a criação deste instinto na própria criança? Que existem instintos nas crianças, é uma verdade que temos apontado... A criação de um instinto num indivíduo da espécie humana, que leva a agir em vista do próprio interesse, é muito mais provável que a criação de um instinto num animal, com a finalidade de fazê-lo agir para a vantagem de um outro." In: IBN-KHALDUN.(1958), *Os prolegômenos ou filosofia social*, S. Paulo, Ed. Safady, 1959, pp. 340-341, tomo II. Numa nota de rodapé relativa ao texto acerca das idéias de Avicena, o tradutor de Ibn Khaldun, José Khoury, afirma que Ibn Tufail compôs sua obra inspirando-se na de Avicena. Tal nota encontra-se em IBN KHALDUN (1959), *Os prolegômenos ou filosofia social*, S. Paulo, Ed. Safady, p. 340, tomo II. Acerca das idéias de Avicena concordes com a questão anteriormente indicada, conferir em AFNAN, S. F. (1965), *El pensamiento de Avicena*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 269- 271.

Hayy tenta explicar para si mesmo o fenômeno. Pensa que a morte da gazela foi originada por um dano em algum membro oculto do corpo dela. Pondera que esse membro deve radicar no centro do corpo. Hayy faz a dissecação do cadáver da gazela e descobre o coração. Após minucioso exame do coração, convence-se de que havia um ser em seus compartimentos e que esse ser partiu, abandonando o corpo. Sente desprezo pelo corpo e admiração pelo ser que o governava. Imitando os corvos, Hayy enterra-a e torna-se protetor de gazelas. Por não encontrar na ilha onde está nenhum indivíduo da sua espécie, acredita que o mundo se reduz àquela ilha.

Neste ponto da história, Hayy conhece o fogo e o mantém aceso dentro de uma cova. Com esse conhecimento, aprende a comer carne assada e a praticar a caça e a pesca. Suspeita de que o ser desaparecido de dentro do coração da gazela é da mesma natureza do fogo. Depois de dissecar muitos animais, convence-se da existência da alma animal, comandante do corpo. Chegando ao terceiro setênio (vinte e um anos), confecciona suas roupas, armas, constrói uma casa e domestica certos animais. E observa as semelhanças e diferenças entre as classes de seres do mundo. Acaba por encontrar a unidade de cada espécie e, mesmo levando em conta a multiplicidade de seus indivíduos, compreende a unidade do reino animal. O mesmo faz com o reino vegetal e o mineral. Observa que todos os corpos têm movimento e peso, constata que a realidade essencial dos

corpos é composta do atributo corporeidade. Por fim, deduz a existência da alma animal, da alma vegetativa e da natureza dos corpos inanimados.

A esta altura, sua atenção está voltada para o conhecimento da *alma*. Principia por discernir as funções da alma vegetativa e a natureza dos quatro elementos. Interessa-se pela extensão, forma e matéria dos corpos. A mudança das formas na água sugere a Hayy a idéia de um *criador* da forma. Como o agente produtor das formas não pode pertencer ao mundo sensível, passa a estudar os corpos celestes. Acaso é possível um corpo infinito? questiona Hayy. Chega à conclusão que o cosmos ou a reunião dos corpos celestes é esférico. Em seguida, concebe as semelhanças entre o mundo celeste e o sublunar. O passo seguinte, inevitável, é saber se o mundo foi criado ou se é eterno. Hayy objeta: se o mundo foi criado necessita, fatalmente, de um criador que não será um corpo. Porém, se o mundo é eterno *a parte ante*, necessita de um motor, externo e incorpóreo, que produza seu movimento. Hayy confirma a idéia da existência de um Criador incorpóreo. E este Criador é a causa dos demais seres. Hayy reconhece vestígios deste Criador em todos os seres. Assim, este Criador tem todas as qualidades da perfeição e está livre das imperfeições. Então, sente-se inclinado para esse Ser, cuja existência conhece aos trinta e cinco anos de idade. Porém, um novo problema se põe: com que faculdade havia conhecido este Ser, já que não foi por meio dos senti-

dos nem da imaginação? Resolve que o havia conhecido por sua própria essência, por estar impresso em sua alma o conhecimento dele. Deduz que a alma é incorpórea e incorruptível. Resta saber qual o destino da alma, depois que o corpo desaparece na natureza.

A questão passa a ser a situação da alma durante a existência do corpo. Ou seja, se ela conheceu o Ser necessário, se ela conheceu e se separou dele ou não. Hayy cuida de manter-se sempre no estado de *visão intuitiva* de Deus, que é a perfeição e o prazer de sua própria essência. Reconhece que os animais, os vegetais e os minerais não conhecem esse Ser, porém suspeita de que os corpos celestes o conheçam, pois são incorruptíveis. À medida que têm mais formas, os seres são mais perfeitos. Desenvolve, então, raciocínios que mostram que sua alma é mais parecida com os corpos celestes. Isto feito, está claro que é distinto de todos os outros animais. Passo seguinte, julga imprescindível assemelhar-se aos corpos celestes e ao Ser necessário. Trama outros entendimentos por ter corpo, ser animal e ter alma. Desvela, aos poucos, as vantagens e desvantagens das três condições reconhecidas. Como consequência, impõe limitações à sua vida material necessárias para o desenvolvimento da espiritual. Com isso, fica atento à quantidade e à qualidade dos alimentos que deveria tomar, diariamente.

Retoma a assimilação dos corpos celestes, de acordo com as três classes de qualidades apontadas. Procura exercer sobre os minerais, vegetais e animais a mesma ação benéfica dos cor-

pos celestes. Assim, tenta imitar com sua elevação espiritual o resplendor dos corpos celestes e até fazer, como eles, um movimento circular. Quer, também, assemelhar-se ao Ser necessário, o que faz ao abstrair-se completamente de vida material e de suas intempéries e recorrer ao movimento de rotação até desvanecer-se.⁹ Reflete sobre os valores e atributos positivos e negativos do Ser necessário. Como resultado, trata de eliminar de sua própria essência os atributos e acidentes da corporeidade através do repouso e da imobilidade, pensando fixamente no

9. *“Por lo que toca a la tercera clase, se asemejaba (a los cuerpos celestes) obligándose a reflexionar sobre el Ser necesario apartándose de las cosas sensibles, cerrando los ojos, tapándose los oídos, luchando enérgicamente contra las seducciones de la imaginación y deseando con toda su fuerza no pensar en otra cosa que en Él, ni asociarle con el pensamiento ningún otro objeto. Para esto recurría al movimiento de rotación sobre sí mismo, excitándose en (acelerar) lo; cuando llegaba a ser muy vertiginoso, se le desvanecían las cosas sensibles, debilitábase la imaginación y las demás facultades que necesitan de órganos corpóreos, fortaleciéndose, en cambio, la acción de su esencia que está libre del cuerpo; y en algunos instantes su entendimiento quedaba puro de toda mezcla y obtenía la visión intuitiva del Ser necesario. Luego, actuaba sobre él de nuevo las facultades corpóreas y le corrompían a aquel estado conduciéndolo al grado más bajo’ e volviéndolo a su situación anterior. Si sentía debilidad, que le impidiese cumplir su deseo, se procuraba algún alimento... Luego tornaba a su ocupación de asimilarse a los cuerpos celestes, según las tres maneras arriba dichas, y se ocupaba en esto durante algún tiempo; luchaba contra las facultades corpóreas y ellas contra él; oponíaseles y se le oponían; y en los momentos en que lograba dominarlas y su pensamiento estaba puro de mezcla alguna, se le aparecía el fulgor de un estado, propio de los que alcanzan la tercera asimilación.” Cf. IBN TUFAIL, op. cit., pp. 159-160.*

Ser necessário, sem associá-lo a nada. Assim, Hayy consegue uma visão intuitiva do Ser necessário. Dá uma explicação alegórica do estado alcançado. Com a visão intuitiva do Ser necessário perde a noção de sua própria essência e das demais essências separadas, e chega ao limite de pensar-se como sendo da mesma essência que o divino. Como num jogo de movimentos dialéticos, retoma a forma de pensar a diferença, como fez na relação entre si mesmo e os animais, e analisa a natureza das essências separadas que conhecem a Verdade. A esta altura, emerge uma objeção causada pela confusão entre o uno e o múltiplo, proporcionada por sua própria condição e estado. Hayy a resolve considerando que forma mística é diferente da faculdade lógica ordinária. E tem uma visão da esfera suprema, da esfera das estrelas fixas, similar aos espelhos que refletem luzes e *vê*, também, a esfera da lua. Deste conjunto de visões enxerga sua essência.

Suplantado o êxtase, Hayy conclui que a natureza das essências divinas e das almas soberanas não podem ser conhecidas, se aplicado o critério lógico. Conclui também que a via dos mistérios e das verdades supremas é completamente outra, e que a luz natural da razão pode pouco neste esforço.

Entram em cena duas outras personagens. Asâl e Salâmân, cujos enfoques para a religião são opostos. O primeiro é partidário do ato de retirar-se do mundo, enquanto o segundo defende a vida social. Asâl vai para a ilha onde já se encontrava Hayy. Para ser

simpático e acolhedor com o novo amigo, Hayy dá de comer a Asâl as antigas provisões, guardadas desde antes de sua experiência extática. Porém, a comida impede a ambos de novamente experienciarem o estado místico. Com a convivência, Asâl ensina Hayy a falar, faculdade até então em potência. O recém-chegado se maravilha com a sabedoria do ilhéu, conseguida com sua razão natural até os mais altos píncaros da espiritualidade, que Asâl pensava só ser possível alcançar através da religião.¹⁰ Os dois entram em acordo, e Asâl comunica pela religião o mesmo que Hayy havia aprendido pela razão. Instruído pelo visitante, o insulado estranha o fato de o Profeta Maomé empregar alegorias para explicitar sua doutrina, e pelo fatos de os homens se preocuparem tanto com as riquezas e coisas materiais. Hayy toma a decisão de divulgar aos homens a Verdade. Assim, os dois deixam a ilha onde estavam e dirigem-se a outra, onde nascera Asâl, governada por Salâmân. Contudo, os ensinamentos de Hayy são depreciados pelos habitantes, incapazes de compreender *verdades* tão sublimes. Numa última tentativa, Hayy encarrega Salâmân e seus pares de guardarem os preceitos da religião e desiste de instruí-los nas ciências místicas. Ante esta impossibilidade do mundo compreender a sua mensagem,

10. A propósito, conferir o capítulo, "O homem é ignorante por natureza; o que sabe é constituído de conhecimentos adquiridos", In: IBN KHALDUN. (1958), *Os prolegômenos ou filosofia social*, op. cit., pp. 391-392.

os dois, Hayy e Asâl, voltam à ilha deserta para continuarem a viver segundo as verdades da vida mística.

Subsistem nesta história passagens filosóficas, sobretudo, de Aristóteles e também de Platão. Aristóteles é retratado nas abordagens que inserem a concepção das quatro causas, do deus deduzido como primeiro motor, motor imóvel, que tudo atrai sem ser atraído por nada, que se autopensa, *ato puro* já que nada nele existe potencialmente, e que *vive* acima da realidade subblunar. Ainda aristotélica é a conclusão de que o mundo não foi produzido, mas é eterno, em constante *atualização* de tudo que está em potência. Contudo, a vida de Hayy numa ilha é contrária à concepção aristotélica de homem como animal sociável e racional. Dizia o preceptor de Alexandre Magno: o homem que não vive em sociedade ou é uma besta ou é deus. Por outro lado, as esferas celestes foram objeto de interesse de Aristóteles, em seu *Do céu*.

Dispensada a comparação mais ou menos óbvia com o romance *As aventuras de Robinson Crusoe*, o contraponto moderno para a obra medieval *O filósofo autodidata* acaso é o romance *Frankenstein*, de Mary Shelley? Neste último, a personagem central não é nada, senão uma avalanche de discursos filosóficos. A “Criatura” de Victor Frankenstein seria antes de tudo um *bom selvagem* aclimatado aos tempos modernos, através dos discursos de Locke, Hobbes e do próprio Jean-Jacques Rousseau. Além do que, num período após uma de suas fugas,

aprende a ler sozinho. O que a “Criatura” lê? Lê *O paraíso perdido*, de Milton; *Vida dos homens célebres*, de Plutarco; *Os sofrimentos de Werther*, de Goethe; entre outros.¹¹ A “Criatura” imagina então que o mundo é fruto de uma queda, logo é o reino de Satanás. Tal dedução o remete à alegoria de *Fausto*... Salvo ou perdido pelos gonços da literatura, aprende também a raciocinar sozinho... Ocorre que *Frankenstein* é uma sátira romântica finíssima a toda a civilização ocidental moderna: individualidade, racionalismo, progresso e neutralidade da ciência, ateísmo prático, produtividade... Acaso é pertinente a tentativa de aproximação entre um texto e outro? Num, a utopia *avant la lettre*, a fusão da fé com a razão natural, na forma da filosofia iluminativa; noutro, a frieza racionalista e científica, emblemática da modernidade. Mas isto é tema para outras aragens.

A destacar que a história de Hayy foi escrita ao tempo da Espanha moura — parte do Magrebe — o Ocidente do mundo islâmico, em que o islamismo se fez presente cultural e politicamente, por oito séculos. A influência cultural árabe na Espanha é notória sob muitos aspectos: arquitetura, misticismo, caligrafia — a mais nobre das artes —, música, astronomia, botânica, farmacologia, arte e a técnica da tradução (sobretudo do grego), medicina, ciência voltada para a natureza,

11. SHELLEY, Mary. (1972), *Frankenstein*, Lisboa, Estampa, p. 107 e ss.

culinária, tapeçaria, arabesco e miniatura, são doces heranças árabes. Se o

cristianismo privou-nos dos frutos da cultura antiga e, mais tarde, veio ainda privar-nos dos frutos da cultura *islâmica*. A maravilhosa cultura mourisca da Espanha, no fundo mais próxima de *nós*, mais eloqüente para o espírito e a sensibilidade que Roma e Grécia, foi *espezinhada* (não digo por que pés), por quê? porque ela devia o seu nascimento a instintos de homem, porque ela dizia sim à vida e dizia-o com os requintes singulares e preciosos da vida mourisca...¹²

Resta saber se há algum resquício árabe no dinamismo libertário espanhol. Afinal, como quer um filósofo francês convertido ao islamismo: *o Ocidente é um acidente*.¹³

Recebido em 22/8/2002
Aprovado em 30/10/2002

12. NIETZSCHE, F. (1973), *Anti-Cristo*, Lisboa, Presença, p. 126.

13. GARAUDY, Roger. (1983), *O Ocidente é um acidente: por um diálogo das civilizações*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Antonio José Romera Valverde, professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP e da FGV- EAESP.
E-mail: valverde@fgvsp.br