

Aspectos da ética no Islã

Rosalie Helena de Souza Pereira¹

Resumo: A pluralidade de discussões e a diversidade com que as principais questões éticas foram abordadas no mundo islâmico permitem separar suas formulações em três dimensões distintas: a moral religiosa, a ética teológica e a ética filosófica. A moral religiosa foi elaborada com base exclusivamente nos preceitos do Corão e nos ensinamentos da Tradição (*Hadith*). Essa moral estabelece os fundamentos para determinar: a) a natureza do que é correto e do que é iníquo; b) o alcance da justiça e do poder divinos; c) a liberdade e a responsabilidade moral de cada um. Dentre os pensadores que elaboraram uma ética teológica fundada nos preceitos corânicos e na Tradição (*Hadith*), servindo-se de conceitos teológicos, de categorias filosóficas e, às vezes, de inspirações providas do sufismo, destaca-se Al-Ghazālī, o mais conceituado teólogo do Islã sunita. Dentre os filósofos, Al-Fārābī, Avicena, Avempace e Averróis fizeram amplo uso da *Ética Nicomaqueia*. Na medida em que procuraram conciliar os ensinamentos do Corão e da Tradição (*Hadith*) com a filosofia, esses filósofos encontraram na ética aristotélica as indicações apropriadas para a realização do modelo de vida ideal da sociedade humana. Destaca-se também o pensador Miskawayh, que, embora não tenha elaborado nenhum sistema ético nos moldes filosóficos, serviu-se proficuamente das doutrinas de Aristóteles e de Platão e das obras de filósofos árabes anteriores a ele, como Al-Kindī, Al-Rāzī e Al-Fārābī.

Palavras-chave: Islã – moral religiosa – ética teológica – ética filosófica.

O mundo islâmico – social, legal, religioso e moral – gravita em torno do Corão. A vontade divina, expressa no Livro sagrado dos muçulmanos, determina não apenas a prática religiosa, mas também a vida social, o direito, a política, a eco-

¹ Mestre em Filosofia (FFLCH-USP); doutora em Filosofia (IFCH-UNICAMP); atualmente em estágio de pós-doutorado no Programa de Filosofia da PUC-SP sob a supervisão do Prof. Carlos Arthur R. do Nascimento. E-mail: rosaliereira@uol.com.br.

nomia e, como não poderia deixar de ser, a ética.² Embora não haja no Corão nenhuma teoria ética em sentido estrito, dele pode ser extraído todo o *ethos* islâmico.

Já nos primórdios do Islã, teve início a elaboração da moral islâmica, cujas fontes, porém, não se limitam ao Corão, uma vez que constituem também o *Hadith* (compilação das tradições transmitidas) e a *sunna* (paradigma da conduta exemplar que se tornou normativo).

Para a elaboração de uma prática moral condizente com os preceitos corânicos recorreu-se aos Companheiros do Profeta Muhammad, a mais fiel fonte para o conhecimento de sua vontade, posto que viveram a seu lado e testemunharam suas declarações e ações. Em matéria religiosa e civil, os Companheiros eram os mais autorizados a determinar a prática de conduta a ser seguida. Com a passagem do tempo, as gerações que os sucederam receberam informações transmitidas oralmente a respeito das condutas a serem adotadas por todos os muçulmanos. A legitimidade de uma conduta ou de uma declaração só era estabelecida se recebida por uma cadeia (*isnād*) de transmissores que remontasse ao juízo de um Companheiro, uma testemunha ocular da intenção real do Profeta. Desse modo, para que fosse considerada autoridade, a declaração deveria ser transmitida por um *isnād* ininterrupto que tivesse origem no testemunho de um Companheiro. Todos os transmissores da corrente deveriam ser absolutamente fidedignos.

Com a força dessa tradição, os costumes sociais, religiosos, legais e morais foram estabelecidos como autoridade porque remontavam à prática inicial do Islã, conduzida sob os olhos do próprio Profeta. Essa prática foi registrada no *corpus* que constitui o *Hadith* e é chamada *sunna*. *Hadith* e *sunna* não são, porém, conceitos idênticos. O *Hadith* documenta o que os Companheiros de Muhammad transmitiram sobre o que é correto e justo em questões religiosas, legais e sociais, de acordo com os ensinamentos do Profeta.³ No início, contudo, os

2 Para a finalidade aqui proposta, consideramos a ética como ciência, isto é, um conjunto sistemático de conhecimentos racionais e objetivos a respeito do comportamento moral dos seres humanos, e a moral como os costumes que representam o material que a ética investiga.

3 Sobre a história da compilação do *Hadith*, ver GOLDZIEHER, *Introduction to Islamic*

hadiths (tradições) referiam-se mais à prática dos Companheiros e de seus sucessores que propriamente à do Profeta.

A datação exata dos *hadiths* é problemática, uma vez que eles remontam ao tempo do Profeta, foram transmitidos oralmente por várias gerações sucessivas e vieram a ser compilados somente no século IX. Cerca de dois séculos, portanto, separam a presumível origem da compilação final, cujas principais coleções (*Sabih*⁴) são a de Bukhārī (810-870) e a de Muslim (817-875). No subsequente desenvolvimento da moral teológica, essas coleções canonizadas são de suma importância, ainda que sua autenticidade histórica não possa ser confirmada.⁵ É possível, contudo, afirmar que o *Hadith* representa, em sentido amplo, um manual da moral islâmica, no sentido de que a observância dos deveres religiosos e o correto entendimento da doutrina religiosa são, na visão islâmica, inseparáveis da vida moral. Permanece inquestionável, pois, a relevância do *Hadith* em todas as épocas e regiões do Islã para a formação e a determinação dos ideais morais da sociedade islâmica. O *Hadith* constitui também a estrutura da Lei islâmica (*Shari'ah*⁶) e, conseqüentemente, do direito islâmico (*fiqh*).

Todavia, o jurista Shāfi'ī (767-820), fundador de uma das quatro principais escolas sunitas de direito islâmico (*fiqh*), determinou que não se

Theology and Law, cap. II; GIBB, *Mohammedanism*; SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*; HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*.

4 *Sabih* significa “autêntico”. Os *Sabih*s de Bukhārī e de Muslim são considerados as melhores compilações dos *hadiths* no Islã sunita. De origem persa, Bukhārī levou 16 anos para compilar sua coleção, em que classificou por matéria as 2.762 tradições que considerou autênticas. O *Sabih* de Muslim está dividido em 52 livros, que correspondem cada qual às principais questões do direito (*fiqh*) e da teologia. A introdução de Muslim trata da ciência do *Hadith* com um capítulo preliminar sobre a fé, uma das mais antigas exposições da teologia islâmica. Ver EL-BOKHĀRĪ, *L'Authentique tradition musulmane*; ROBSON, *The Encyclopaedia of Islam* (EI²), v. III, pp. 23-29.

5 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 28.

6 *Shari'ah* ou *Shar'* é a Lei islâmica, a “Via traçada” (Corão III:195; XLV:18; XLVI:30) pelos ancestrais à qual todo muçulmano deve aderir; está fundada no Corão e no *corpus* dos textos do século IX no qual os juristas se baseiam. Esse *corpus* compreende fundamentalmente o *Hadith*, as jurisprudências da *sunna* (tradição islâmica legada pelos ditos e feitos do Profeta, os *hadiths*), o consenso comunitário (*ijmā'*) e o raciocínio analógico (*qiyās*).

poderia concluir que os Companheiros conhecessem as reais intenções do Profeta Muhammad, uma vez que poderiam ter afirmado opiniões incompatíveis com as dele. Assim, Shāfiʿi inaugurou um novo conceito, a *sunna* do Profeta, que passou a ser o modelo de comportamento com base nos ditos e feitos de Muhammad, em contraste com a posição anterior, que afirmava o uso de uma “tradição viva” da comunidade. Para os primeiros muçulmanos, porém, *sunna* não significava a prática anônima da comunidade, visto que se referia aos usos e procedimentos estabelecidos por determinados indivíduos. A prática da comunidade decerto existia, mas, na concepção árabe de *sunna*, o modelo a ser imitado estava fundado no exemplo dos usos e costumes estabelecidos por indivíduos cujas ações exemplares instituíram uma prática específica.⁷ Para Shāfiʿi, no entanto, apenas as ações do Profeta são representativas de autoridade, embora esse juriconsulto mantenha em sua obra alguns traços da doutrina anterior ao aceitar que as tradições dos Companheiros e as opiniões de seus sucessores poderiam auxiliar como argumentos suplementares.⁸ Como a *sunna* descreve o modo estabelecido da ação e digno de ser imitado, o paradigma da prática social e individual passou, desde então, a ser conforme os ditos e os feitos – e também os silêncios – do Profeta fundador do Islã.

Inicialmente, houve uma especulação pré-ética de questões que foram, mais tarde, identificadas com o objeto de estudo da ética.⁹ Nos primórdios do Islã, as tentativas para desenvolver e teorizar uma moral derivada do Corão e das tradições (*hadīths*) estavam restritas aos trabalhos dos exegetas do Corão, dos tradicionalistas¹⁰ e dos juriconsultos (*fuqabāʾ*). Com o advento da teologia (*kalām*),

7 HALLAQ, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, p. 47.

8 SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 2-3.

9 SCHACHT, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, p. 3.

10 Os tradicionalistas (*muhaddithūn*) são os sábios que se consagraram à atividade de recolher e transmitir o *Hadīth*, termo árabe que designa o conjunto de relatos sobre os feitos e as palavras do Profeta Muhammad que serviram para estabelecer a *sunna*, isto é, o exemplo dado pela vida (ações e palavras) de Muhammad e que todo muçulmano deve seguir. A *sunna* se refere apenas ao Profeta; o Corão é a palavra de Deus.

no século VIII, e da filosofia (*falsafa*¹¹), no século IX, tiveram início as discussões sistemáticas sobre conceitos éticos.

Já a partir do século VIII surgem três distintas direções na busca de uma ética fundamentalmente islâmica, todas, porém, remetendo-se ao Texto revelado e às tradições (*hadīths*). Os rumos dessas investigações constituíram três disciplinas separadas: a exegese corânica (*tafsīr*), a jurisprudência (*fiqh*) e a teologia escolástica (*kalām*). Nessas três direções, desenvolveu-se uma visão essencialmente islâmica do universo e do homem, o que não aconteceu com a filosofia, que absorveu influências gregas, persas, indianas e cristãs. As teorias éticas filosóficas, marcadas por um alto grau de complexidade, distanciam-se da classe de teorias fundadas no Corão e nas tradições (*hadīths*), as quais podem ser classificadas como “escriturárias” ou “teológicas”.¹² Como afirma Majid Fakhry, porém, “uma *tipologia* da ética islâmica”¹³ deve considerar essa diversidade: de um lado, os filósofos e os sufis, que, embora invoquem a autoridade do Corão e das tradições (*hadīths*), são marcados por uma influência exógena; de outro, os exegetas, os juriconsultos e os teólogos (*mutakallimūn*), que edificaram uma moral estritamente islâmica, poderiam ser considerados “puristas” porque, imbuídos de genuíno espírito islâmico, embasaram suas teorias no cerne do Corão.

É possível, contudo, isolar os temas básicos que serviram de ponto de partida para a elaboração de uma ética islâmica. Esses temas pertencem às investigações sobre a ética nas várias correntes que surgiram ao longo do tempo, pois as questões às quais os muçulmanos procuraram responder, desde o período inicial do Islã, resumem-se a três principais problemas: 1) o livre-arbítrio e sua relação com a onipotência divina; 2) a natureza do que é correto e justo, e do que é iníquo e injusto; 3) a manifestação da justiça divina neste mundo e o julgamento divino após a morte.¹⁴

11 Designação em árabe da filosofia de cunho grego que se desenvolveu em terras do Islã.

12 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 1.

13 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 1 (grifo do autor).

14 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 3.

A pluralidade de discussões e a diversidade com que as principais questões foram abordadas permitem separar as formulações éticas elaboradas no Islã em três dimensões distintas: a moral religiosa, a ética teológica e a ética filosófica.¹⁵

A moral religiosa

A moral religiosa é elaborada com base exclusivamente nos preceitos do Corão e nos ensinamentos da Tradição (*Hadith*). Os exegetas do Corão, os tradicionalistas e os juristas fizeram incursões no campo da ética que levaram à elaboração de uma moral que poderia ser classificada de “escriturária”. Essa moral estabelece os fundamentos para determinar: a) a natureza do que é correto e do que é iníquo; b) o alcance da justiça e do poder divinos; c) a liberdade e a responsabilidade moral de cada um.¹⁶ Com o tempo, essa moral “escriturária” tornou-se normativa, pois, moldada nas fontes do Islã, isto é, no Corão e nas tradições (*hadiths*), prescreve normas e regras para a vida individual e social dos muçulmanos.

Parte integrante da moral normativa religiosa são as biografias do Profeta Muhammad, designadas por *Sira*. *Hadith* e *Sira* estão repletos de julgamentos morais que confirmam a visão que Muhammad e seus Companheiros tinham sobre a realização da comunidade dos muçulmanos (*umma*), e estabelecem sobretudo a intenção e o espírito do Corão, a palavra divina perfeitamente compreendida pelo Profeta e por seus seguidores próximos. Todavia, nem sempre o Corão e os *hadiths* são claros em suas prescrições, o que gerou muita controvérsia entre os teólogos muçulmanos.

Com base nessas principais fontes, surgiu uma variada literatura sobre a moral islâmica: 1) os livros de *furū'* (sing. *far*¹⁷), cujos textos normatizam a moral,

15 Fakhry divide os grupos em: 1) moral escriturária; 2) moral teológica; 3) moral filosófica e 4) moral religiosa, cf. FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 6-8; George F. Hourani analisa as diversas teorias éticas e as separa em “objetivistas” e “subjetivistas” com suas respectivas subdivisões, cf. HOURANI, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, pp. 15-22; 23-25; 57-66.

16 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 11.

17 No direito islâmico (*fiqh*), os tratados e manuais conhecidos por “livros de *furū'*” contêm a lei positiva ou substantiva. *Furū'*, que significa literalmente “ramos”, expressa a relação entre a teoria legal e a lei substantiva. Esses livros providenciam ao jurista uma

pois descrevem e analisam detalhes da Lei islâmica, sistematizam e classificam as prescrições corânicas e as tradições (*hadiths*); 2) os livros das “qualidades nobres do caráter” (*makārim al-akhlāq*), cujo conteúdo expõe as virtudes religiosas;¹⁸ 3) os livros dos *sūfis*, os de meditação e os de instruções para seguir a via até Deus, cujo conteúdo são ensinamentos de moral prática e normativa.¹⁹

No período inicial do Islã, a ética não estava ainda sistematizada. O pensamento ético como tal surge somente com o advento da teologia (*kalām*), a partir do século VIII. Assim, os primeiros comentadores do Corão, os tradicionalistas e os doutores da lei procuravam analisar e interpretar a verdade na fonte original, isto é, no Livro revelado e na Tradição (*Hadith*), mas não seguiam qualquer metodologia racional, em sentido filosófico. Seu real propósito era obter conhecimento sobre os três principais problemas já mencionados, ou seja, 1) a natureza da retidão e da iniquidade; 2) a justiça e o poder divinos e 3) a liberdade e a responsabilidade moral. Essas também foram as questões que constituíram a principal matéria para as posteriores discussões jurídicas, teológicas e filosóficas. Os sábios do período inicial, no entanto, procuravam determinar os significados exatos de palavras corânicas e seu conteúdo moral, tais como “bondade”, “retidão”, “equidade”, “justiça”, “verdadeiro e correto”, “conhecido e aprovado” e “piedade”. Por exemplo, o termo *khayr*, que significa “bondade”, ocorre 190 vezes no Corão, mas, conforme o contexto, pode ou não ser moralmente neutro.²⁰

O termo que melhor expressa a moral religiosa do Corão é *birr*²¹, em geral traduzido por piedade, no sentido, porém, do latino *pietās*, *-tātis*²²,

coleção de casos conhecidos, antigos e novos, e às vezes contém também decisões da corte judicial. Julga-se um novo caso com base em um caso similar, de acordo com os livros de *furū'* de uma determinada escola (*madhhab*). Cf. HALLAQ, Wael B. *Islamic Legal Theories. An introduction to Sunnī usūl al-fiqh*, p. 153.

18 HOURANI, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, pp. 15-16.

19 HOURANI, *Reason & Tradition in Islamic Ethics*, p. 16.

20 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 12.

21 Fakhry traduz *birr* por “righteousness”, que implica justeza, virtude, probidade, honra, retidão, integridade, sendo, portanto, mais amplo do que o sentido de “retidão”, cf. FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 13.

22 No sentido do sentimento de dever para com Deus; o sentido do termo latino

como está expresso em Corão II:177:

A piedade (*birr*) não consiste em voltar vossas faces ao Oriente ou ao Ocidente; a verdadeira piedade é a de quem crê em Deus, no Derradeiro Dia, e nos anjos, e no Livro, e nos profetas, e a daquele que, embora apegado a seus bens, os distribui aos parentes, e aos órfãos, e aos necessitados e aos filhos do caminho²³, e aos pedintes, e aos cativos²⁴; é a de quem observa a oração e concede esmolas²⁵, é a daqueles que compactuam e são fiéis a seus pactos; é a dos que na adversidade, no infortúnio e em tempo de guerra são perseverantes; estes são os verdadeiros em sua fé, estes são os tementes de Deus.²⁶

pietas, *-tatis* abrange também o sentimento de dever para com os pais e com a pátria; o seu significado é muito amplo, pois implica ainda os sentimentos de devoção, religiosidade, bondade, benevolência, retidão, virtude, justiça, equidade, clemência, dedicação, ternura, amor e amizade.

23 Conforme o Prof. Helmi Nasr, “filho do caminho é tradução direta da expressão metafórica *ibn al-sabil*, ou seja, aquele que, em viagem, despojado de recursos e sem condições de recorrer a seus outros bens, fica à mercê dessa contingência, a meio caminho de seu destino.” NASR, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, p. 46, nota 1.

24 Tradução de *mukatab*, categoria de cativos que podem ser tanto escravos como prisioneiros de guerra, cf. NASR, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, p. 46, nota 2.

25 Tradução de *zakāt*, parte dos bens concedida em caridade. Corresponde a 2.5% ou 1/40 avos do excedente dos limites anuais da necessidade patrimonial do muçulmano a serem distribuídos ao longo do ano. Cf. NASR, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, p. 12, nota 4. A distribuição do *zakāt* é um dos cinco pilares da fé islâmica, os quais são: a profissão de fé (*shahāda*), a oração (*salāt*), o jejum (*sawm* ou *siyām*), a doação (*zakāt*) e a peregrinação a Meca (*hajj*).

26 Tradução modificada a partir de NASR, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, p. 46.

Embora o termo *birr* não ocorra tantas vezes como *khayr* (bom), em alguns versículos, como no citado, surge com um sentido próximo ao da formulação de um artigo de fé islâmico.²⁷ Nesse versículo, está implícita uma moral normativa na definição de piedade, que os posteriores teólogos procuraram sistematizar em suas teorias éticas, feito que os intérpretes do Corão, nos primórdios do Islã, não realizaram.

O Corão contém sugestões para indagações relativas à ética, embora não seja um livro de filosofia, tampouco de teologia. Por sua própria natureza e propósito, o Corão não contém nenhuma teoria teológica e, por isso, não apresenta respostas claras às perguntas. Do modo como estão expressas suas mensagens de conteúdo moral, algumas suposições podem, contudo, ser deduzidas. A partir dessas suposições desenvolveram-se as diversas linhas de pesquisa sobre o real significado das mensagens divinas.

A moral predominante no Corão concerne à correta relação do homem com Deus e Seus mandamentos. Essa moral deve satisfazer a determinadas condições, sobretudo as relativas à retidão e à piedade, a fim de garantir ao ser humano o seu lugar no paraíso. Essas condições estão fundadas em dois preceitos: a obrigação religiosa e seu pré-requisito inevitável, a obediência.²⁸ A não observância ou a infração desses preceitos acarretam desobediência, no sentido de violação da Lei divina.

Embora no Corão e no *Hadith* haja evidências implícitas da responsabilidade moral, os textos não são explícitos. O *Hadith*, cujo caráter é mais circunstancial, talvez seja menos explícito ainda que o Corão. As duas principais coleções, a de Bukhārī e a de Muslim, não destinam seções separadas para as três questões básicas que norteiam a moral islâmica – a natureza da retidão e da iniquidade, a justiça divina e a liberdade humana –, embora nelas haja seções dedicadas ao problema da predestinação (*qadar*), no sentido do poder divino, mas não no da responsabilidade humana.²⁹

Ainda que o *Hadith* trate da questão da predestinação (*qadar*) e de seu correlato, a liberdade humana, o estudioso Majid Fakhry observa que não há nes-

27 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 13.

28 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 22.

29 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 23.

sas coleções material sistematizado de valor histórico, posto que o seu conteúdo reflete sobretudo o pensamento das correntes religiosas dominantes que atuavam nas controvérsias legais e teológicas após a morte do Profeta.³⁰

Com relação à liberdade e à responsabilidade humanas, seja nas ações, seja nas palavras, Fakhry adverte para o problema de não haver, entre os sábios muçulmanos anteriores ao advento da filosofia, um termo árabe com significado equivalente a “responsabilidade”. No Corão, ocorre o termo *yus’alu*, na voz passiva, que poderia ser vertido por “responsabilizado ou obrigado a responder” por atos e crenças que o Texto sagrado considera repreensíveis³¹, tal como prescreve o versículo XVI: 93: “(...) e sereis interrogados acerca do que fazíeis.”³²

A questão da responsabilidade é um tópico de suma importância no subsequente desenvolvimento da teologia islâmica, posto que implica a liberdade de cada um. A responsabilidade é condição fundamental da liberdade porque, sem ela, o ser humano estaria destinado a ser um mero autômato ou um escravo à mercê da vontade divina, como quiseram os deterministas que defendiam a predestinação de tudo. A defesa da liberdade e da responsabilidade humanas gerou a primeira controvérsia que dividiu a comunidade islâmica, desde os inícios do século VIII, em *qadaritas*³³ (defensores da liberdade humana) e seus oponentes, os deterministas (*mujbirah* e *jabriyyah*).³⁴

30 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, pp. 23-24.

31 Corão XVI:56, 93; XXI:23; XXIX:13; XLIII:44.

32 NASR, *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*, p. 434.

33 *Qadariyya* é a corrente de pensamento político-religiosa que desde o século VIII advogou o livre-arbítrio, isto é, a responsabilidade humana, restringindo, desse modo, a onipotência divina na forma de predeterminação dos atos humanos pelo decreto divino (*qadar*). O qualificativo de *qadar* parece ter surgido com valor pejorativo destinado a alguns oponentes do regime omíada. No início do califado abássida, o qadarismo amalgamou-se com o mutazilismo nascente. A discussão sobre o livre-arbítrio parece ter se originado das polêmicas que os muçulmanos mantinham com os cristãos, os quais sustentavam que o homem é inteiramente responsável por seus atos, bons ou maus, e, portanto, o pecado não poderia ser atribuído à vontade de Deus.

34 Ver SHAHRASTĀNĪ. *Livre des religions et des sectes (Kitāb al-milal wa al-nihal)*, v. I, *passim*.

A ética teológica

As teorias teológicas, cujos principais representantes são os *mutazilistas* e os *asharitas*, caracterizam-se por uma ética de cunho racionalista, que foi significativa para o desenvolvimento ulterior da ética islâmica. A corrente dos *mutazilistas*, teólogos considerados “racionalistas”, estabelecia que valores como a justiça e o bem têm uma existência real, independente da vontade de Deus. A posição dos *mutazilistas* poderia ser chamada de “racionalismo parcial”, uma vez que eles defendiam a tese de que o que for “justo”, “bom” e “reto” pode ser, em apenas alguns casos, conhecido pela razão e, em outros, somente pela Revelação e fontes derivadas. Essas fontes são as tradições (*hadiths*), o consenso comunitário (*ijmā*) e o juízo por analogia (*qiyās*), todas derivadas da suprema fonte, que é o Corão. Os teólogos “racionalistas” *mutazilistas* encontraram na ética a maneira de harmonizar a razão com a Revelação, complementando, sempre que necessário, uma com a outra, mas jamais opondo uma à outra.

Entre os séculos VIII e X, os *mutazilistas* encontraram respostas coerentes com as questões formuladas, com base em um conhecimento racional fundado na veracidade de categorias, como, por exemplo, as relativas à retidão e à iniquidade. Embora frequentemente não haja em suas teses uma demarcação nítida entre o racional e a obrigação religiosa, a natureza do bem e do mal poderia, para os *mutazilistas*, ser determinada com base na razão e independentemente das prescrições contidas no Corão, uma vez que a ação moral é definida em relação à consciência e à capacidade do agente. Isso significa que a ação, que provém sempre da vontade do agente, deve corresponder à vontade de seu agente, pois, se não corresponder, a responsabilidade do agente não poderá ser reclamada. Todavia, nem todas as ações podem ser moralmente determinadas; elas o serão apenas quando tiverem uma qualidade identificada com o bem ou com o mal, com o que é louvável ou com o que é censurável.

Os *mutazilistas* são considerados os primeiros pensadores genuínos em questões éticas, pois formularam teorias que serviram de base para ulteriores elaborações, sobretudo nos círculos teológicos. Seus argumentos definem o

que é justo e bom quando são apresentadas qualidades reais ou relações entre atos. O justo e o bom são definidos “verdadeiros” quando as requeridas qualidades e relações estão presentes no argumento; quando, ao contrário, nele estão ausentes, o argumento é considerado falso e, portanto, não se chega à definição do que é justo e bom.

Os *asharitas* não rejeitaram de todo os métodos discursivos dos *mutazilistas*, mas proclamaram uma ética “voluntarista”, isto é, uma ética que defende a vontade divina acima de tudo. Sendo Deus o Criador e o Legislador supremo, Sua vontade é a fonte última do ser e do bem no mundo. Desse modo, configura-se o “voluntarismo ético”, que prega a supremacia da vontade de Deus, em que os valores morais devem ser compreendidos somente à luz da vontade divina. É considerado “justo”, “bom” e “reto” o que for aprovado e prescrito por Deus. Entre os teólogos, essa linha se tornou dominante no meio sunita com a escola fundada pelo teólogo Al-Ash‘arī (873-935) e com as escolas de direito dos *shāfi‘itas*³⁵ e dos *hanbalitas*³⁶. Os seguidores de Al-Ash‘arī, inclusive o teólogo Al-Ghazālī (m. 1111), determinaram que cabe somente à vontade divina decidir o que é justo ou injusto, bom ou mau.

No século XI, a teologia *asharita* já era conhecida na parte ocidental do Islã, como atesta o jurista, pensador e poeta de Córdoba Ibn Hazm (994-1063), que seguia a escola jurídica *zābirita*. Em sua importante obra de crítica às religiões e doutrinas *Kitāb al-fasl wa-al-nihal*, ele critica o *asharismo*. Autor versátil, seu pensamento abrange o direito islâmico (*fiqh*), a teologia e o conjunto das ciências islâmicas, desde a gramática e a lexicologia da língua árabe até as ciências do Corão, das tradições (*hadīths*) e dos comentários corânicos.³⁷

Dentre os pensadores que elaboraram uma ética teológica fundada nos preceitos corânicos e na Tradição (*Hadīth*), servindo-se de conceitos teológicos, de categorias filosóficas e, às vezes, de inspirações providas do sufismo³⁸, des-

35 Seguidores da escola de direito sunita fundada por Muhammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī (767-820).

36 Seguidores da escola de direito sunita fundada por Ahmad ibn Hanbal (780-855).

37 Ver ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue*.

38 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, pp. 6-7.

taca-se Al-Ghazālī, o mais conceituado teólogo do Islã sunita. Seu pensamento articulou a síntese entre conceitos filosóficos, religiosos e místicos.³⁹

Al-Ghazālī compôs um tratado de ética, *Mizān al-‘amal* (*Balança da Ação*). Em sua enciclopédica obra *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (*Vivificação das Ciências Religiosas*) há passagens que correspondem à ética, mas, no *Mizān*, o tratamento dispensado a esta disciplina é mais metódico. Segundo Fakhry, as passagens dedicadas a questões éticas em *Ihyā’* parecem ser mais um esboço ou um sumário do que, mais tarde, Al-Ghazālī desenvolveu em *Mizān al-‘amal*, em que a discussão sobre as questões morais é apresentada extensivamente.⁴⁰ Al-Ghazālī parte do princípio de que as qualidades boas e más são definidas pela Lei revelada, ainda que sejam fundamentadas nas quatro virtudes cardinais da tradição grega: sabedoria, coragem, moderação e justiça.⁴¹

O *Mizān al-‘Amal* é parte de uma trilogia, como o próprio Al-Ghazālī reconhece, que inclui *Mi‘yār al-‘ilm fī fann al-mantiq* (*Critério da Ciência na Arte da Lógica*) e *Tabāfut al-Falāsifa* (*Destruição dos Filósofos*); este último título serviu a Averróis para refutar as teses gazalianas contra a *falsafa* em seu célebre tratado *Tabāfut al-Tabāfut* (*Destruição da Destruição*). Em *Mi‘yār al-‘ilm*, Al-Ghazālī adapta a análise das premissas éticas aumentando-as e fundindo-as com conceitos teológicos islâmicos. Desse modo, ele aceita a sua importância para o aprendizado estritamente islâmico. Al-Ghazālī aplica essas premissas éticas ao conhecimento e à ação que conduzem à suprema felicidade. Sua obra se dirige ao conhecimento e à ação, como indicam os títulos, mas ao conhecimento e à ação relevantes para o mais elevado fim humano, isto é, a felicidade suprema, que, para Al-Ghazālī, só pode se realizar na vida futura. O termo “ação” tem um significado mais amplo, pois inclui também o refinamento espiritual e a prática cultural (*‘ibāda*).

39 Por se tratar de um trabalho aprofundado sobre a ética gazaliana, para as considerações que seguem, apoiamo-nos principalmente no estudo de SHERIF, *Ghazālī’s Theory of Virtue* (cf. p. 4-8); sobre Al-Ghazālī, ver GUERRERO, “Al-Ghazālī. A defesa do Islã sunita”, pp. 177-210.

40 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 193.

41 LAOUST, *La Politique de Ghazālī*, p. 73.

De início, Al-Ghazālī define a ética na perspectiva filosófica, mas expande sua teoria com o acréscimo de noções místicas e religiosas islâmicas. Ele define a ética como parte da ciência prática; em relação às outras duas partes, ou seja, a política e a administração econômica, a ética é sem dúvida a disciplina mais importante. Em *Mīzān al-'amal*, Al-Ghazālī concebe a ética como disciplina independente da política cujo principal objetivo é o refinamento moral do indivíduo. A ética, para esse teólogo, é uma disciplina fundamental que não apenas supre as outras ciências, como ainda é por elas utilizada.

A importância da ética como disciplina fundamental é destacada em sua obra máxima *Ihyā' 'ulūm al-dīn (Vivificação das Ciências Religiosas)*. Neste tratado, a concepção gazaliana de ética está exposta em três livros⁴² e pode ser resumida em: 1) a concepção da ética como disciplina que, inserida numa divisão das ciências em ciências religiosas derivadas da *Shari'a* e ciências não religiosas (*ḡayr Shari'a*), é parte das ciências religiosas; 2) na introdução à segunda metade de *Ihyā'*, Al-Ghazālī muda sua terminologia e divide as ciências que “residem no coração” em racionais (*'aqlīyya*) e religiosas (*shar'īyya*); as primeiras dizem respeito ao conhecimento derivado exclusivamente do intelecto humano, ao passo que as segundas se referem ao conhecimento recebido das profecias; 3) somada a essas duas concepções (racional e religiosa), a mística confere à ética um ingrediente essencial para o conhecimento. O conhecimento pode ser adquirido tanto por meio da instrução e do aprendizado – neste caso, trata-se de uma reflexão (*i'tibār*) baseada na observação dos fenômenos físicos – quanto por uma Revelação divina (*wahy*), que é o conhecimento dos profetas, ou por uma inspiração (*ilhām*) de fonte desconhecida, que é o conhecimento dos místicos. Como os místicos estão voltados para a purificação de suas almas e o refinamento de seus caracteres, o conhecimento chega a seus corações por inspiração.⁴³ Em *Al-munqid min al-dalāl (O que libera do erro)*, Al-Ghazālī classifica explicitamente a ética como disciplina mística e critica a sua direção filosófica, afirmando que a ética não é uma criação dos filósofos, pois eles a tomaram emprestada dos místicos, asserção que enfatiza

42 Sherif expõe de modo bastante claro a divisão dessa importante obra gazaliana em SHERIF, *Ghazālī's Theory of Virtue*, pp. 10-15

43 SHERIF, *Ghazālī's Theory of Virtue*, pp. 12-15.

a noção de que a ética lida com o refinamento do caráter individual. Nessa obra, Al-Ghazālī alerta para os possíveis perigos e decepções que podem advir quando se aceita a concepção filosófica da ética; desse modo, ele a concebe como disciplina originária dos ensinamentos dos místicos.

Os principais temas sobre os quais Al-Ghazālī se debruçou em sua obra *Mīzān al-'amal*⁴⁴, especificamente dedicada a questões éticas, destacam: a insensatez de negligenciar a busca da felicidade; o caminho para a felicidade, que é o conhecimento e a ação; o refinamento da alma, suas faculdades e as qualidades de caráter; o modo específico de treinar o caráter; as principais virtudes; a excelência da razão, do conhecimento e da instrução; o sinal do primeiro lugar de repouso para os que buscam Deus.

As três concepções de ética de Al-Ghazālī – racional, religiosa e mística – levantam problemas quanto à resolução das diferenças e possíveis contradições que encerram. Contudo, Mohamed Ahmed Sherif observa que a ética gazaliana “inclui elementos filosóficos, religiosos e místicos, que Al-Ghazālī deliberadamente traz à luz e funde de modo que se completem entre si e formem um todo que não seja meramente a soma das partes, mas tenha características próprias como teoria ética.”⁴⁵

As concepções de Al-Ghazālī tornaram-se poderosas no fim do século XI e prevaleceram no Islã sunita.

A ética filosófica

A concepção da ética que os filósofos muçulmanos do Medievo têm não é a mesma que temos hoje. Para Al-Fārābī e Averróis, a moral é o aspecto da conduta humana entendido como hábitos e traços de caráter a serem desenvolvidos a fim de que o indivíduo aja de acordo com os ditames da reta razão. Com esse sentido, a moral é parte de um todo maior, ou seja, é parte da virtude. A virtude, por sua vez, também é parte de um todo maior, pois é integrante do co-

44 A obra está dividida em trinta seções intituladas *bayān* (exposição).

45 SHERIF, *Ghazālī's Theory of Virtue*, pp. 21-22.

nhecimento teórico. Posto que a alma humana é concebida como racional e sua perfeição maior é a obtenção do conhecimento teórico, todas as virtudes estão ordenadas de modo a contribuir para que se atinja esse fim. A felicidade maior neste mundo é, portanto, chegar à perfeição da alma com a aquisição do conhecimento teórico.⁴⁶ Reconhece-se nessas concepções a influência sobretudo da *Ética Nicomaqueia*, obra em que Aristóteles desenvolve a noção da disposição de caráter (*héxis*), base para o desenvolvimento das virtudes de caráter (coragem, temperança, generosidade etc.) e das virtudes do pensamento (dianoéticas). É oportuno observar que, para Aristóteles, não há virtude de pensamento que não esteja acompanhada de virtude de caráter.

Ainda que pareça plausível que os filósofos do Islã tenham tido conhecimento da existência das diversas obras de Aristóteles sobre ética⁴⁷, foi na *Ética Nicomaqueia*, sem dúvida, que melhor sorveram os ensinamentos a esse respeito. Dentre os mais notáveis, Al-Fārābī, Avicena, Avempace e Averróis fizeram amplo uso dela. Na medida em que procuraram conciliar os ensinamentos do Corão e da Tradição (*Hadīth*) com a filosofia, encontraram na ética aristotélica as indicações apropriadas para a realização do modelo de vida ideal da sociedade humana.

As notícias biobibliográficas sobre essa obra aristotélica, todavia, são confusas. Ibn al-Nadīm (m. 995), em seu célebre *Fibrist* (*Catálogo*), noticia, de maneira bastante sumária, a existência da *Ética*: “Dentre os livros de Aristóteles, há o *Livro de Ética* (*Kitāb al-Akhlāq*) copiado do que fora escrito pelo punho de Yahyà b. ‘Adī. Porfírio escreveu um comentário em 12 seções, traduzido por Ishāq ibn Hunayn.”⁴⁸ O historiador Ibn al-Qiftī (1172-1248) confirma que o tradutor da

46 A esse respeito, ver BUTTERWORTH, “Ethics in Medieval Islamic Philosophy”, pp. 224-239.

47 Ver GUERRERO, in: AL-FĀRĀBĪ, *El Camino de la felicidad* (*Kitāb al-tanbih ‘alā sabīl al-sa‘āda*), p. 17, nota 27: consta que os vários biobibliógrafos e alguns filósofos citam de Aristóteles, além da *Ética Nicomaqueia*, a *Ética Eudemia*, os dois *Livros Grandes de Ética* e a *Nicomaqueia Pequena*. A *Ética Eudemia* e a *Grande Ética* não foram traduzidas para o árabe, segundo a lista de BADAWI, *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p. 98.

48 IBN AL-NADĪM, *The Fibrist*, p. 606. Bayard Dodge, editor e tradutor para o inglês do *Fibrist*, afirma que é possível que o *Kitāb al-Akhlāq* (*Livro de Ética*) incluísse as dez

Ética foi Ishāq ibn Hunayn.⁴⁹ A notícia do *Fibrist*, no entanto, é ambígua, pois não oferece dados suficientes sobre esse texto aristotélico. Mais confusa ainda é a notícia de que o comentário de Porfírio está disposto em 12 seções, pois sabe-se que a *Ética Nicomaqueia* é composta de dez livros. Esse comentário, hoje perdido, parece ter contribuído significativamente para a formação do pensamento ético islâmico, principalmente o do pensador Miskawayh (ca. 932-1030).⁵⁰

O primeiro a comentar a *Ética Nicomaqueia* foi Al-Fārābī. Embora esse comentário não tenha sobrevivido, sabe-se de sua existência por uma informação de seu próprio punho⁵¹ e por citações de Ibn Bājjah (Avempace)⁵² e de Averróis⁵³. Al-Fārābī desenvolveu conceitos éticos sobre a virtude, a amizade, a associação política e a felicidade em várias obras, como, por exemplo, *Obtenção da Felicidade* (*Al-Tabsīl al-sa‘āda*), *Caminho da Felicidade* (*Al-Tanbih ‘alā sabīl al-sa‘āda*) e *Catálogo das Ciências* (*Al-Ihsā’ al-‘ulūm*). Nesta última, a ideia farabiana de ética funde-se com uma visão da política, em parte aristotélica, em parte platônica: a ciência política (*al-‘ilm al-madani* ou *al-‘ilm al-siyāsa*) é definida como a ciência “que investiga os vários tipos de ações voluntárias e regimes (*al-siyar*), assim como as disposições morais, as inclinações e os estados de caráter (*al-akhlāq*) que conduzem a tais ações e regimes.”⁵⁴

seções da *Ética Nicomaqueia* e duas da *Grande Ética*, cf. DODGE, in: IBN AL-NADĪM, *The Fibrist*, p. 606, nota 135.

49 IBN AL-QIFTĪ. *Ta’rikh al-hukamā’*. Edição J. Lippert. Leipzig, 1903, p. 42.8-10, *apud* GUERRERO, in: AL-FĀRĀBĪ, *El Camino de la felicidad*, p. 18. Na Introdução à sua tradução do *Kitāb al-tanbih ‘alā sabīl al-sa‘āda* (*El camino de la felicidad*), Rafael R. Guerrero apresenta um quadro sobre as edições da *Ética Nicomaqueia*. Ver ainda GUERRERO, “La *Ética nicomaquea* en el mundo árabe”, p. 417-430.

50 ARKOUN, *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 205; cf. PETERS, *Aristoteles Arabus*, p. 52. Conforme Peters, o comentário de Porfírio pode ter recebido na tradução árabe tanto uma divisão especial dos dez livros da *Ethica Nicomachea* quanto uma adição da *Magna Moralia*, cf. PETERS, *Aristoteles Arabus*, p. 52.

51 AL-FĀRĀBĪ, *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages*, pp. 147-148.

52 Ver LOMBA, “Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bājjah”, pp. 3-46.

53 AVERRÓIS (IBN RUŠD), *Aristotelis Stagiritae, peripateticorum principis Moraliū Nicomachiorum cum Averrois Cordubensis expositione*, fol. 160H; 160L.

54 AL-FĀRĀBĪ, *The Enumeration of the Sciences (Ihsā’ al-‘ulūm)*, cap. V, p. 24.

Averróis não escreveu nenhum tratado de ética, ou melhor, não elaborou nenhuma teoria própria sobre ética. Dos seus comentários à obra de Aristóteles, sobreviveram alguns fragmentos do original árabe⁵⁵ do *Comentário Médio* (*talkhīs*) sobre a *Ética Nicomaqueia* e o texto completo nas versões hebraica e latina. É possível, contudo, discernir o seu pensamento em relação à ética em certas passagens do *Comentário sobre a República* e sobretudo em suas obras que criticam a teologia dos *mutakallimūn*, em especial os *asharitas* e seu principal expoente, Al-Ghazālī. Em outras obras, entretanto, o pensamento de Averróis, nesse domínio, dirige-se à questão do bem e do mal, da justiça e da injustiça, e está mais próximo de um discurso teológico-legal do que de um discurso propriamente filosófico.⁵⁶

Entre os pensadores de expressão árabe, as teorias filosóficas sobre a ética derivam diretamente dos comentários de autores neoplatônicos sobre as éticas de Platão e de Aristóteles. O principal elo, nesse processo, seria Porfírio de Tiro (ca. 234-ca. 305)⁵⁷, cujo comentário à *Ética Nicomaqueia* em 12 livros (*maqāla*) é relatado pelas fontes árabes⁵⁸ e serviu de base – além do próprio texto aristotélico – a Miskawayh para redigir seu tratado *Tabdhīb al-akhlāq wa-tathīr al-a'rāq* (*Reforma dos Caracteres e Influência dos Costumes*)⁵⁹, “uma tentativa

55 BERMAN, “Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd’s ‘Middle Commentary on the Nicomachean Ethics’”, pp. 31-59.

56 Sobre a ética e a política em Averróis, ver PEREIRA, *Averróis e a arte de governar*.

57 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 6; ver WALZER, “Porphyry and the Arabic Tradition”, pp. 294-296.

58 IBN AL-NADĪM. *Fihrist*, p. 606. Na nota 135, p. 606, Dodge registra: “possivelmente dez seções da *Ética Nicomaqueia* e duas da *Magna Moralia*”.

59 MISKAWAYH. *Traité d'éthique* (*Tabdhīb al-akhlāq wa-tathīr al-a'rāq*), Livro III, cap. 2, p. 125. Há tradução (inglesa) de extratos do tratado de ética de Miskawayh em ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 94-103. Sobre Miskawayh ter conhecimento do comentário de Porfírio à *Ética Nicomaqueia*, ver ARKOUN, *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 205. No entanto, Miskawayh assevera ter conhecimento dos livros de ética de Aristóteles em *Tabdhīb al-akhlāq wa-tathīr al-a'rāq*, Livro I, cap. 1; no Livro II, cap. 7, Miskawayh menciona “o livro de Aristóteles, que, em sua introdução, trata do bem supremo (...). Passaremos a referir o que ele disse acrescentando o que colhemos em outras passagens de sua obra para juntar o que ele disseminou. Acrescentaremos, na medida do possível, o que tomamos emprestado dos comentadores de seus livros e dos que

de amalgamar as doutrinas éticas de Platão e de Aristóteles e apresentá-las sob enfoque neoplatônico e, em certa medida, sob enfoque místico.”⁶⁰ Miskawayh, no entanto, não parece ter se limitado ao comentário de Porfírio, pois, ao contrário da prática corrente entre os autores medievais, ele cita suas fontes com precisão. No início do Livro III de *Tabdhīb al-akhlāq*, o pensador escreve: “Neste livro, iniciamos por fazer, com a ajuda de Deus, a distinção entre o bem e a felicidade; em seguida, citaremos Aristóteles, palavra por palavra, a fim de segui-lo e conceder-lhe o que lhe é devido.”⁶¹

Não há dúvida de que o comentário de Porfírio à *Ética Nicomaqueia* circulava em ambiente islâmico. Já no século X, o filósofo de origem persa Abū al-Hasan Muhammad ibn Yūsuf al-‘Āmirī (m. 992) compôs a antologia filosófica *Kitāb al-sa‘āda wa al-is‘ād* (*Livro sobre a felicidade e o fazer feliz*), que consiste de amplas citações da ética e da política de obras gregas. Nesta obra, Al-‘Āmirī cita Alexandre de Afrodísia, Temístio e, sobretudo nos tópicos éticos, Porfírio; nos temas políticos, este é citado apenas uma vez. Como observa Fakhry, “embora este livro contenha uma vasta quantidade de material, não pode ser visto como um tratado de ética no sentido estrito.”⁶²

O que importa dessa observação de conjunto é o fato de a *Ética Nicomaqueia* ser lida e consultada no mundo islâmico, constituindo-se na principal fonte das elaborações da ética dos filósofos, ainda que, em alguns pensadores, apenas

transmitiram sua filosofia.” MISKAWAYH, *Traité d'éthique*, p. 54; p. 118. Richard Walzer observa que Miskawayh “reproduz, nos livros III-V de seu tratado, amplas seções de um desconhecido comentário neoplatônico à *Ética Nicomaqueia* que se é tentado a identificar com o comentário de Porfírio (...). A leitura desses livros mostra claramente, no meu entender, que ele deve ter lido a *Ética Nicomaqueia* com a ajuda de uma paráfrase ou de um comentário. (...) Miskawayh não cobre a totalidade da *Ética Nicomaqueia*, mas somente uma grande parte do Livro I sobre a felicidade, *eudaimonía*, do Livro V sobre a justiça, partes dos Livros VIII-IX sobre a amizade e a segunda parte do Livro X.” WALZER, “Porphyry and the Arabic Tradition”, pp. 295-296.

60 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 6.

61 MISKAWAYH, *Traité d'éthique*, p. 122.

62 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 7. Fakhry observa que “Al-‘Āmirī se inspira amplamente em Platão, em Aristóteles, em Galeno e nos ‘sábios’ persas de maneira rapsódica.”

por meio do comentário de Porfírio. Avicena segue os ensinamentos dessa obra do Estagirita, e tanto Al-Fārābī quanto Averróis teceram comentários a ela.

Na tradição da ética filosófica que se desenvolveu no Islã há, além da ética aristotélica, outra obra seminal que serviu de inspiração aos autores muçulmanos, a saber, o tratado de Galeno (m. ca. 200) *Peri Ethon*, que sobreviveu apenas na versão árabe com o título *Kitāb al-Akblāq li Galīmūs*⁶³, e que também serviu de base para as formulações de Miskawayh⁶⁴ e de seus sucessores, particularmente de Nasīr al-Dīn al-Tūsī (m. 1274) e de Jalāl al-Dīn al-Dawwānī (m. 1501).⁶⁵

Miskawayh se propôs, como observa Mohammed Arkoun, “a projetar uma iluminação filosófica sobre a imagem simbólica ideal do homem perfeito, tal como ela se impunha à consciência moral árabe.”⁶⁶ Como o próprio Miskawayh sublinha acerca da educação das crianças e dos jovens, o seu propósito é transmitir uma tradição por meio de uma “coerência racional”, desde o estágio de uma moralidade limitada a um grupo social ou a uma época determinada até a elaboração de uma ética propriamente.⁶⁷ Miskawayh, porém, não se empenha apenas em compor comentários rigorosamente filosóficos como os de Avicena e de Al-Fārābī. Em sua obra há uma constante preocupação pedagógica, pois ele considera que, diante de uma vasta bibliografia disponível ao filósofo, é importante orientar os jovens discípulos sobre as leituras apropriadas acerca de cada tema.⁶⁸ Leitor e conhecedor dessa literatura filosófica, Miskawayh concede priori-

63 Editado por Paul Kraus in: *Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University*, n° V, 1939, pp. 25-34. Existe uma tradução direta do árabe desse tratado: GALENO, “A Translation of the Arabic Epitome of Galen’s book ΠΕΡΙ ΗΘΩΝ”, pp. 235-260. Uma *Maqala* desse tratado foi traduzida por Franz Rosenthal para o alemão, in: ROSENTHAL, Franz. *Das Fortleben der Antike im Islam*. Stuttgart: Artemis & Winkler Verlag, 1965, pp. 120-133, e vertida para o inglês, “From Galen’s Ethics”, in: ROSENTHAL, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 85-94.

64 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 7. Miskawayh afirma conhecer o tratado de Galeno sobre ética: MISKAWAYH, *Traité d’éthique*, p. 53.

65 FAKHRY, *Ethical Theories in Islam*, p. 7.

66 ARKOUN, “Introduction” in: MISKAWAYH. *Traité d’éthique*, p. x.

67 ARKOUN, “Introduction” in: MISKAWAYH. *Traité d’éthique*, p. xi.

68 ARKOUN, *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 208.

dade ao ensino prático. Seu objetivo é uma reforma dos hábitos para a realização da cidade virtuosa e para a orientação “na via rumo à felicidade suprema dos homens”. Segundo Arkoun, Miskawayh merece o título de “filósofos dos letrados” porque é um dos pensadores de sua geração “que mais eficazmente contribuiu para fazer prevalecer, entre seus contestadores, certas preocupações de origem filosófica.”⁶⁹ Participe de um ambiente em que importavam as respostas simples, porém satisfatórias, em que imperava mais a vontade de brilhar do que o aprofundamento das questões, Miskawayh escreveu para um público avesso a uma tecnicidade elaborada. Absteve-se de discorrer sobre problemas teóricos, preferindo contorná-los com alusões a suas “dificuldades ou obscuridades”. Isso, porém, não significa que em sua obra não haja um método de exposição assinalando o encadeamento de suas ideias. Este é um autor cujo estilo, ao mesmo tempo simples e elegante, transmite ao leitor, de modo claro, uma difícil argumentação. Como afirma Arkoun, trata-se de “um talentoso vulgarizador que domina suficientemente sua matéria a fim de integrá-la na cultura geral.”⁷⁰ Miskawayh não elaborou nenhum sistema ético nos moldes filosóficos, mas usou proficuamente as doutrinas de Aristóteles e de Platão, as obras de filósofos árabes anteriores, como Al-Kindī, Al-Rāzī, Al-Fārābī, além das sínteses de Galeno e de referências ao *corpus* alquímico jābiriano.

O *Tratado de Ética*, de Miskawayh, é um manual em que estão expostas doutrinas de cunho helenizante sobre a vida moral. Está dividido em seis livros que tratam: I) da alma e das virtudes; II) do caráter e da educação; III) do bem supremo ou felicidade; IV) do exercício das virtudes; V) do amor e VI) da medicina da alma.

Embora a fonte mais citada seja a ética de Aristóteles, em certas passagens Miskawayh adapta o pensamento do Estagirita à realidade islâmica. Como exemplo, cita-se a passagem do Livro IV, cujo capítulo II é dedicado ao estudo da justiça e em que Miskawayh afirma que Aristóteles, “em seu livro conhecido como *Nicômaco*, diz: ‘A Lei suprema emana de Deus; o juiz é uma segunda lei

69 ARKOUN, *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 207.

70 ARKOUN, *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, 216.

que vem Dele; a moeda é uma terceira. A Lei de Deus (*Nāmus Allah*) é o modelo de todas as outras, ou seja, a *Shari'a*; o juiz e a moeda são regulados pela Lei de Deus.”⁷¹ Depois de afirmar que é a Lei que fixa o justo meio e o equilíbrio, Miskawayh retoma o axioma aristotélico – os homens são políticos por natureza e, portanto, é necessário que vivam em um sistema de trocas segundo um modo de retribuição proporcional. Como o trabalho de alguém pode ter um valor maior que o de outro, a moeda estabelece a equivalência proporcional entre as partes: assim, “a moeda é o meio termo que realiza o justo, embora ela seja muda.”⁷² O homem, dotado de palavra, utiliza a moeda para avaliar as transações; se houver desacordo entre as partes, recorre-se ao juiz, o qual é o guardião do justo e dotado de palavra. “A moeda, diz Aristóteles, é uma norma (ár. *nāmūs*; gr. *nómos*) que estabelece a reciprocidade proporcional. *Nāmūs* quer dizer, na sua língua, governo, administração etc.”⁷³

Aristóteles, evidentemente, não afirma que “a Lei emana de Deus”. A discussão do Livro V da *Ética Nicomaqueia* estabelece a diferença entre a lei natural e a legal em relação ao justo (*dikaion*) na esfera política⁷⁴, faz referência aos juízes “mediadores” (*dikastên méson*) e imparciais⁷⁵, mas não afirma nada sobre o juiz representar “uma segunda lei que vem de Deus”. Há, decerto, uma “islamização” do pensamento de Aristóteles, deslizamento corrente na filosofia árabe-islâmica. Contudo, não é possível considerar a ética de Miskawayh uma moral religiosa, já que ele se vale da filosofia grega, sobretudo daquela de Aristóteles. Não se trata, portanto, de um tratado de moral religiosa, mas de uma tentativa de sistematização da ética em linguagem acessível, dirigida a um público culto, fundada em conceitos retirados da *Ética Nicomaqueia*, e que se aproxima de um tratado moralista.⁷⁶ Como bem sintetizou Arkoun, faltava entre os árabes um tratado de ética

71 MISKAWAYH. *Traité d'éthique*, p. 181.

72 MISKAWAYH. *Traité d'éthique*, p. 181.

73 MISKAWAYH. *Traité d'éthique*, p. 181.

74 ARISTÓTELES. *Ética nicomaqueia* V, 1134b 18-25.

75 ARISTÓTELES. *Ética nicomaqueia* V, 1132a 20-29.

76 Arkoun adverte que o *Tratado de Ética*, de Miskawayh, deve ser considerado não somente uma aproximação científica da questão moral, mas também um manual de regras

que representasse para o público das cortes buídas o que a *Ética Nicomaqueia* representou para o público grego: uma exposição sistemática, em estilo muito acessível, da moral de Aristóteles, apoiada em uma metafísica e em uma psicologia platônicas, integrando as principais virtudes árabe-islâmicas.⁷⁷

Aspects of Ethics in Islam

Abstract: The plurality of discussions and the diversity with which the main ethical questions were approached permit the separation of relative theories elaborated in Islam into three distinct dimensions: religious morality, theological ethics and philosophical ethics. Religious morality was elaborated based exclusively on the precepts of the Koran, and on the teachings of the Tradition (*Hadith*). This morality establishes the fundamentals to determine: a) the nature of what is correct, and of what is iniquous; b) that which is within the law and divine power's reach; c) the liberty, and the moral responsibility of each one. Among the thinkers who elaborated a theological ethic founded on the koranic precepts, and on the Tradition (*Hadith*), making use of theological concepts, philosophical categories and, at times, inspirations coming from Sufism, Al-Ghazālī stands out as the most respected theologian of sunni Islam. Among the philosophers, Al-Fārābī, Avicenna, Avempace and Averroes made ample use of *Nicomachean Ethics*. As they sought to conciliate the teachings of the Koran, and of the Tradition (*Hadith*) with philosophy, these philosophers found in the Aristotelian ethics the appropriate indications to realize the ideal model for human society. Miskawayh also stands out who, although did not elaborate any ethical system based on philosophical norms, proficuously utilized the Aristotelian and Platonic doctrines, and the works of Arab philosophers before him such as Al-Kindī, Al-Rāzī and Al-Fārābī.

Keywords: Islam – religious morality – theological ethics – philosophical ethics.

que inspirem a conduta do próprio autor ou pelo menos instiguem debates constantes em seu espírito. Cf. ARKOUN, *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 35.

77 ARKOUN, *L'Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*, p. 365.

Referências bibliográficas

- AL-FĀRĀBĪ. “The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle”. In: AL-FĀRĀBĪ. *The Political Writings*. “Selected Aphorisms” and other Texts. (2001¹). Tradução (inglesa) e notas de Charles E. Butterworth. Ithaca; London: Cornell University Press, 2004².
- _____. *El Camino de la felicidad (Kitāb al-tanbīh ‘alā sabīl al-sa’āda)*. Tradução (espanhola), introdução e notas de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____. “The Attainment of Happiness (*Tahsīl al-Sa’āda*)”. Tradução (inglesa) de Muhsin Mahdi. In: *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle*. (1962¹). Translated with an Introduction by Muhsin Mahdi. Revised Edition: Foreword by Charles E. Butterworth & Thomas L. Pangle. Ithaca (NY): Cornell University Press, 2001.
- _____. *The Enumeration of the Sciences (Ihsā’ al-‘ulūm)*. Cap. V: “On Political Science, Jurisprudence and Dialectical Theology. Political Science”. Tradução (inglesa) de Fauzi M. Najjar. In: LERNER, Ralph; MAHDI, Muhsin. (Orgs.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. New York: The Free Press. (1963¹); reedição Ithaca: Cornell University Press, p. 24-57, 1972.
- _____. *Al-Fārābī. Catálogo de las ciencias*. Edição e tradução (espanhola) de Angel González Palencia. Madrid; Granada: CSIC, 1953.
- ARKOUN, Mohammed. *L’Humanisme arabe au IV^e/X^e siècle*. Miskawayh, philosophe et historien. Paris: J. Vrin, 1982.

- ARNALDEZ, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue*. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane. Paris: J. Vrin, 1956.
- AVERRÓIS (IBN RUSHD). *Aristotelis Stagiritae, peripateticorum principis Moralium Nicomachiorum cum Averrois Cordubensis expositione*. In: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Venetiis, apud Junctas (1550; 1562-1574), tertium volumen, 1562. Reprodução anastática: Frankfurt am Main: Minerva G.m.b.H., v. III, fols. 1G-160M, 1962.
- BADAWI, ‘Abdurrahmān. *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. (1968¹). Paris: J. Vrin, 1987.
- BERMAN, Lawrence V. “Excerpts from the Lost Arabic Original of Ibn Rushd’s ‘Middle Commentary on the Nicomachean Ethics’”. *Oriens*, 1967, v. 20, p. 31-59.
- BUTTERWORTH, Charles E. “Ethics in Medieval Islamic Philosophy”. (Islamic Philosophy and Religious Ethics). *The Journal of Religious Ethics*, 1983, v. 11, n. 2, p. 224- 239.
- EL-BOKHĀRĪ. *L’Authentique tradition musulmane*. Choix de hadīths traduits et présentés par G. H. Bousquet. Paris: Sinbad, 1964.
- FAKHRY, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- GALENO. “A Translation of the Arabic Epitome of Galen’s book ΠΕΠΙ ΗΘΩΝ”. Tradução (inglesa) J. N. Mattock. In: STERN, S. M.; HOURANI, A.; BROWN, V. (Org.). *Islamic Philosophy and the Classic Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers) Ltd., 1972, p. 235-260.
- GHORAB, A. A. “The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-‘Āmirī’s *As-Sa’āda wa’l-is’ād*”. In: STERN, S. M.; HOURANI, A.; BROWN, V. (Org.). *Islamic Philosophy and the Classic Tradition*. Essays presented by his

- friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Oxford: Bruno Cassirer (Publishers) Ltd., 1972, p. 77-88.
- GIBB, H. A. R. *Mohammedanism*. (1^a ed. 1949). London; New York; Toronto: Oxford University Press, 2^a ed., 1953; reprint 1954.
- GOLDZIHHER, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*. (Tradução inglesa da primeira edição de *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910). Introdução de Bernard Lewis. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1981.
- GUERRERO, Rafael Ramon. “Al-Ghazālī. A defesa do Islã sunita”. In: PEREIRA, R. H. S. (Org.). *O Islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 177-210.
- _____. “La Ética nicomaquea en el mundo árabe: El *Kitāb al-Tanbih ‘alā sabīl al-sa’āda* de Al-Fārābī”. *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragoza: Sociedad de Filosofía Medieval, 1996, p. 417-430.
- HALLAQ, Wael B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Islamic Legal Theories*. An introduction to *Sunnī usūl al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1^a ed. 1997; 3^a ed., 2005.
- HOURANI, George Fadlo. *Reason & Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- IBN AL-NADĪM. *The Fihrist*. A 10th century AD survey of Islamic culture. Edited and Translated by Bayard Dodge. (1970¹). Columbia University Press, 1998².
- LAOUST, Henri. *La Politique de Ghazālī*. Alger; Oran: Société Nationale d’Édition et de Diffusion; Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1971.

- MISKAWAYH. *Tabdhib al-akblaq wa-tathir al-a’rāq* (*Reforma dos Caracteres e Influência dos Costumes*). *Traité d’éthique*. Tradução (francesa), introdução e notas de Mohammed Arkoun. Damasco: Institut Français de Damas (IFEAD), 1969.
- LOMBA FUENTES, Joaquín. “Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bājjah”. *Al-Qantara*, n. 14, p. 3-46, 1993.
- NASR, Helmi I. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Medina (Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para imprimir o Alcorão Nobre, 2005.
- PEREIRA, Rosalie H. de S. *Averróis e a arte de governar*. Uma leitura aristotelizante da *República*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.
- PETERS, Francis E. *Aristoteles Arabus*. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus. Leiden: E. J. Brill (1968¹); UMI Books on Demand (facsimile), 2003².
- ROBSON, J. “Hadīth”. In: *The Encyclopaedia of Islam* (EI²). New Edition. Leiden; London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1971, v. III, p. 23-29.
- ROSENTHAL, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. London; New York: Routledge, 1^a ed. 1975; 2^a ed. 1992, p. 94-103.
- SCHACHT, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- SHAHRASTĀNĪ. *Livre des religions et des sectes* (*Kitāb al-milal wa al-nihal*). 2v. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Peeters/Unesco, 1986.
- SHERIF, Mohamed Ahmed. *Ghazālī’s Theory of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1975.

WALZER, Richard. "Porphyry and the Arabic Tradition". In: DÖRRIE, Heinrich et al. (Org.). *Porphyry the Philosopher. 8 Exposés suivis de discussion. Entretiens sur l'antiquité classique* (Fondation Hardt). Genève: Vandoeuvres, 1966, t. XII (p. 273-297), p. 294-296.