

RESENHA**ERIC ORMSBY****GHAZALI: THE REVIVAL OF ISLAM*****MAKERS OF THE MUSLIM WORLD***

Oxford: Oneworld Publications, 2007. 158 p.

POR VITOR GRANDO¹

O islamismo é uma das maiores religiões do mundo, com mais de um bilhão e meio de adeptos e, ao mesmo tempo, é a que mais cresce, ao passo que o cristianismo tem suas raízes arrancadas progressivamente da Europa em razão dos fortes ventos do secularismo. Todavia, o islamismo ainda é completamente desconhecido por parte do mundo ocidental, levando-nos a uma grande incompreensão das razões, práticas e crenças de uma fé que, ao menos desde 2001, ocupa diuturnamente as manchetes dos jornais.

Sendo assim, urge, principalmente por parte de teólogos e cientistas da religião, a publicação de obras sobre o pensamento árabe, bem como a tradução dos seus principais expoentes, já que nisso ainda somos completamente incipientes no Brasil. Aquele que é provavelmente o maior dos teólogos árabes – al-Ghazālī – permanece largamente desconhecido no Brasil e sem que muitas de suas importantes obras tenham sido traduzidas. Al-Ghazālī talvez seja mais conhecido no âmbito da filosofia da religião como o desenvolvedor do chamado Argumento Cosmológico Kalam, popularizado por William L. Craig. No entanto, o teólogo árabe merece ter sua obra difundida pelos seus próprios méritos.

Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (1058-1111) é, depois do

¹ Mestrando em Lógica e Metafísica - UFRJ

Profeta Maomé, a personalidade mais influente do pensamento teológico muçulmano. Não à toa é aclamado pelo islamismo sunita com o título exclusivo de “A Prova do Islã” (*Hujjat al-Islam*) por causa de sua vigorosa luta em defesa da ortodoxia islâmica. À época em que viveu, duas tradições de pensamento rivais disputavam a inteligência árabe: o *kalām* e a *falsafa*. *Kalām* (discurso, no árabe) é o termo que denominava a teologia especulativa, já *falsafa* era o termo árabe para a filosofia. Com completo domínio tanto do *kalām* quanto da *falsafa* (algo talvez inédito até sua época), ele marcou o pensamento árabe de modo indelével, tornando-se até hoje o maior dos teólogos do mundo árabe.

Neste livro, o autor Eric Ormsby, especialista em teologia e filosofia islâmica e atualmente diretor do *Institute of Ismaili Studies* em Londres, pretende nos transmitir o essencial da vida e da obra de “um gênio religioso pouco conhecido para além do mundo especializado”. Segundo Ormsby, “Ghazālī merece estar entre as grandes figuras da história intelectual, digno de ser posto ao lado de Agostinho e Maimônides, Pascal e Kierkegaard” (p. ix).

Na língua inglesa, há trabalhos mais elaborados sobre o pensamento e a vida de Ghazālī, dentre os quais se destacam *Al-Ghazali's Philosophical Theology* de Frank Griffel e os trabalhos de Michael Mamura e W. Montgomery Watt. No entanto, Ormsby se propõe a escrever para aqueles que pouco conhecimento prévio têm tanto do pensamento de Ghazālī como do pensamento árabe, o que torna este livro uma obra singular para incipientes estudos da teologia árabe, justamente aquilo do qual carecemos no Brasil.

O livro é dividido em seis capítulos além da introdução e conclusão. Já na introdução temos um resumo geral do pensamento de al-Ghazālī, a ser mais bem explicado nos capítulos subsequentes. O livro é bem estruturado em torno dos principais eventos da vida do teólogo árabe. Desde suas raízes na cidade de Tus, Irã, ao seu retorno à atividade magisterial após uma década de reclusão na prática do misticismo sufi, período que serviu de verdadeiro *turning point* na sua epistemologia e resultou numa compreensão bastante peculiar da compreensão entre a teologia islâmica e as ciências seculares.

Além da relevância do teólogo árabe para a compreensão da teologia islâmica, o

que torna a contribuição do árabe singular para a filosofia da religião são, em primeiro lugar, seus interessantes *insights* sobre a relação entre a teologia e a filosofia, e em segundo lugar a maneira como sua experiência mística marca sua compreensão da epistemologia da religião.

Al-Ghazālī era ligado à escola asharita de teologia, fundada por Abu al-Hasan Al-Ash’ari, que surgiu em parte como resposta a algumas das ideias da então predominante escola mu’tazilita. Al-Ghazālī já era um renomado jurista e teólogo quando enfrentou um período de profundo ceticismo que marcou irreversivelmente sua teoria e prática. Em julho de 1095 d.C., o excesso de racionalismo e a ênfase na autonomia da razão típica do mu’tazilitismo levaram al-Ghazālī a uma profunda crise de ceticismo. Em sua autobiografia *A Libertação do Erro (al-Munqidh min al-Ḍalāl)*, ele descreve um processo de questionamento de suas certezas, similar ao que viria a ser descrito por Descartes em *O Discurso do Método*.

Na sua busca por certeza, ele não mais podia acreditar em seus sentidos. Afinal, se os sentidos lhe mostravam o sol do tamanho de uma moeda, as observações cosmológicas mostravam que o sol era muito maior do que a Terra. Nós observamos a sombra causada pelo sol como estática, mas posteriormente percebemos que ela vem se movendo de modo quase imperceptível. Como, portanto, confiar nos sentidos se, nesses casos, a razão mostra que eles estão errados? Mas se a razão é capaz de demonstrar que nossos sentidos não são confiáveis, o que nos garante que não haja uma fonte de conhecimento superior à razão que venha a mostrar que ela também está errada? Segundo Ormsby nos conta, tal processo foi muito mais do que uma mera metodologia filosófica, foi um processo integral que lhe gerou uma profunda crise de modo a afetar até mesmo a sua saúde física, em especial a sua fala, até que Deus o curou de tal enfermidade restaurando-lhe a saúde, a sanidade e a aceitação dos dados autoevidentes da razão, mas al-Ghazālī frisa, isso não foi alcançado por meio de provas ou argumentos, e sim pelo resultado da luz divina infundida em seu coração.

Essa experiência foi central na vida de al-Ghazālī, como explica Ormsby: “Sua crise não foi causada pela dúvida que o havia atormentado enquanto jovem, mas por algo ainda mais devastador: ele havia descoberto a verdade, mas não conseguia agir de acordo com ela. Ele havia sido paralisado pela verdade” (p. 1). Foi essa experiência que

o levou ao misticismo sufi e à crença nas limitações da racionalidade humana crendo, portanto, que a verdade última – ou a “certeza” – só poderia ser alcançada mediante a experiência direta (expressa pelo termo árabe *dhawq*). Essa guinada em sua epistemologia foi central ao seu desenvolvimento intelectual posterior.

Essa experiência foi fundamental na vida de al-Ghazālī, bem como em toda a tradição teológica islâmica posterior, tendo em vista a influência que al-Ghazālī teve e ainda tem por intermédio de seus escritos. Como vemos no terceiro capítulo, os mu'tazilitas, da escola teológica ainda bastante influente na época de al-Ghazālī, defendiam enfaticamente algumas doutrinas que viriam a ser questionadas e acusadas de heresia por al-Ghazālī: a *Qadariyah* (livre-arbítrio) e o excesso de racionalismo e suas consequências nefastas para a teologia. A própria razão levava al-Ghazālī a concluir que o intelecto não poderia ser o árbitro final da verdade, a qual só poderia ser alcançada pela experiência. Embora ele fosse um teólogo, era perfeitamente consciente dos limites da teologia, à diferença dos mu'tazilitas. Ele tanto exaltava a ciência teológica como reconhecia seus limites, muito em razão de sua experiência pessoal de desilusão com a indolência dos teólogos, em especial os mu'tazilitas. Observando que a fé baseada nas provas do *Kalām* tendia a ser instável e suscetível ao colapso, ele buscou limitar a prática teológica àqueles cujo coração tinha desenvolvido dúvidas incapazes de serem respondidas pelas homilias religiosas simples e àqueles de inteligência superior, cuja convicção havia sido reforçada pela “luz da certeza” e pretendiam auxiliar aqueles que estavam na dúvida.

Basicamente as mesmas razões o levaram às suas ressalvas em relação à *falsafa*, pondo em xeque a confiança crédula numa suposta autonomia da razão por parte dos *falasifas* (filósofos, em árabe) e sua adesão ingênua a todo discurso dos filósofos gregos, o que os levava a doutrinas consideradas, por al-Ghazālī, heréticas, bem como levava parte deles à infidelidade – a negação da ressurreição do corpo, a criação do mundo e o conhecimento de Deus dos particulares. A acusação de infidelidade (*kufṛ*) era muito mais grave do que a mera heresia, já que a punição para a infidelidade era pena capital no Islã.

Embora seus ataques aos *falasifas* – em especial à filosofia de ibn Sīnā (Avicenna) – tivessem origem em sua vontade de defender o Islã, suas críticas não

tomavam por base suas crenças religiosas, mas ele os enfrentou usando as próprias ferramentas da *falsafa*, mostrando que, além de heréticas, suas doutrinas não se sustentavam nem mesmo pelos seus próprios métodos. Nisso al-Ghazālī foi pioneiro, trazendo para dentro do pensamento teológico árabe as ferramentas filosóficas em que ele via valor, mas eliminando suas conclusões questionáveis do ponto de vista do Islã e, assim, “purificou” a filosofia para os seus próprios propósitos e para aqueles dos teólogos posteriores.

O interesse na abordagem de al-Ghazālī em sua crítica aos filósofos, como Ormsby bem frisa, é que seus ataques não se direcionavam tão somente às heresias que eles defendiam, como se fosse o ataque de um crente aos filósofos. Na verdade, pode-se dizer que al-Ghazālī os atacava em defesa da razão. Era ele um cético atacando a credulidade insipiente (*taqlid*) dos filósofos a quem ele acusava de conformismo irrefletido. A mesma tendência crédula dos crentes leigos surgia nos filósofos em relação aos predecessores da filosofia grega. Tais filósofos eram considerados infiéis, segundo al-Ghazālī, sem qualquer fundamento racional para a sua descrença, a não ser a imitação convencional de nomes que lhes causavam profunda impressão pomposa, como Sócrates, Hipócrates, Platão e Aristóteles, com a diferença de que a imitação crédula dos crentes seria ao menos “imitação do que é verdadeiro” ao passo que a dos filósofos seria “imitação do que é falso”.

Uma das suas críticas mais importantes aos *falasifa* era relacionada à sua noção de causalidade. Eles afirmavam haver uma relação necessária entre causa e efeito, o que inviabilizaria a possibilidade de milagres, por implicarem o rompimento com a ordem natural e necessária das coisas. Al-Ghazālī defendia a controversa teoria do ocasionalismo, segundo a qual se entende causa e efeito não como consequência necessária entre uma e outra, mas como duas ações produzidas concomitantemente pela vontade de Deus. Seu mais famoso exemplo é o do fogo e o algodão. A queima produzida pelo contato de uma chama e o algodão não é inevitável ou necessária. Os filósofos afirmavam que o fogo seria o agente causador da queima. Al-Ghazālī negava relação de causalidade entre os dois eventos e afirmava que a queima era produzida não pelo contato da chama com o algodão, mas sim pela ação divina direta. O fundamento da crença na relação de causalidade era, portanto, não a natureza das coisas, mas sim o hábito progresso de Deus que nos permite inferir que a chama queimará o algodão,

embora al-Ghazālī negasse enfaticamente qualquer agente a não ser Deus e qualquer relação necessária entre causa e efeito.

Al-Ghazālī tem como grande mérito unir a ortodoxia islâmica ao misticismo sufi, já que foi por intermédio deste que ele teve sua experiência mística onde a luz de Deus lhe renovou a confiança na razão sendo, portanto, a certeza adquirida somente mediante a experiência direta e não pelas provas do *Kalām* nem pelo raciocínio da *falsafa*. A diferença entre o método do *kalām* e da *falsafa* e o método experiencial é para ele a mesma entre conhecer as definições, causas e condições da saúde e estar saudável; ou entre conhecer a definição de embriaguez e estar bêbado. Talvez, nesse sentido, pode-se dizer que al-Ghazālī antecipou a crítica ao evidencialismo em epistemologia da religião feita pelos representantes da epistemologia reformada. Tal como Plantinga, para al-Ghazālī a racionalidade da crença em Deus prescinde da teologia natural e pode ser sustentada por si mesma, ou seja, de forma básica. Aliás, não só a crença em Deus prescinde da teologia natural, como é a própria crença em Deus o fundamento da confiança na razão.

O livro de Ormsby é certamente uma introdução excelente e de fácil leitura ao leitor ocidental, por não nos exigir qualquer conhecimento prévio do pensamento árabe, e justamente por essa razão carece de uma tradução para a língua portuguesa. Até lá, devem os estudiosos amiúde recorrer a outras línguas para conhecer o pensamento deste autor tão relevante.