

**A ÉTICA DE AL-KINDĪ: SOBRE A FELICIDADE N'A ARTE DE
DISSIPAR A TRISTEZA**

[THE ETHICS OF AL-KINDĪ: ON HAPPINESS IN *THE ART OF DISPELLING SORROW*]

José Wilson da Silva

zewilson.silva@uece.br

<https://orcid.org/0000-0001-9109-6527>

Professor Temporário da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestrado, doutorado e Pós-Doutorado pela Universidade de São Paulo (USP). Doutorado Sanduíche na Université Libre de Bruxelles (ULB). Coordenador do Grupo de Estudos de Filosofia Árabe Medieval (GEFAM).

DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7722](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7722)

Recebido em: 23 de dezembro de 2025. Aprovado em: 10 de janeiro de 2025

Caicó, ano 18, n. 1, 2025, p. 11-24

ISSN 1984-5561 - DOI: [10.25244/1984-5561.2025.7722](https://doi.org/10.25244/1984-5561.2025.7722)

Dossiê Filosofia Medieval Judaica e Islâmica



Resumo: O presente artigo visa estabelecer uma concepção de Felicidade na Ética de al-Kindī a partir da análise de seu texto epistolar *A Arte de Dissipar a Tristeza*. Na contramão da leitura da maior parte dos pesquisadores, que consideram que a obra se trata de um manual terapêutico ou um conjunto de orientações morais desprovida de fundamentos teóricos mais fundamentais, argumenta-se aqui que *A Arte de Dissipar a Tristeza* é um opúsculo profundamente ancorado em pressupostos Epistemológicos, Metafísicos, Psicológicos etc. Portanto, lê-se a referida obra como um verdadeiro tratado de Ética no qual a Felicidade ocupa um lugar importante. A questão é que o tratamento da Felicidade se articula em dois modos: uma felicidade na vida terrena proporcionada pelo regramento das paixões e reorientação do desejo que deve ser direcionado para os verdadeiros bens (as coisas inteligíveis); a outra Felicidade realizável somente quando nossa alma se separa do nosso corpo, quando a alma contempla o mundo inteligível de maneira plena. Ambos os modos são expressão do desejo plenificado alcançado pela obtenção dos bens que são permanentes e necessariamente alcançáveis.

Palavras-chave: al-Kindī. Ética. Felicidade. Desejo.

Abstract: This article aims to establish a conception of happiness in al-Kindī's Ethics through an analysis of his epistolary text *The Art of Dispelling Sorrow*. Contrary to the predominant interpretation among scholars, who regard the work as a therapeutic manual or as a set of moral prescriptions lacking more fundamental theoretical foundations, it is argued here that *The Art of Dispelling Sorrow* is a treatise deeply grounded in epistemological, Metaphysical, Psychological assumptions. Accordingly, the work is read as a genuine ethical treatise in which happiness occupies a central place. The treatment of happiness is articulated in two modes: one happiness in earthly life, brought about the regulation of the passions and by the reorientation of desire toward true goods, namely intelligible objects; and another happiness, realisable only when the soul separates from the body, at which point the soul fully contemplates the intelligible world. Both modes are expressions of fulfilled desire, achieved through the acquisition of goods that are permanent and necessarily attainable.

Keywords: al-Kindī. Ethics. Happiness. Desire.

INTRODUÇÃO

O filósofo árabe Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī, conhecido como *Faylasūf al-'Arab* (o Filósofo dos Árabes), destaca-se como uma figura fundamental para o alcance do auge do desenvolvimento intelectual durante o século IX d.C., na época do florescimento cultural sob o califado abássida. Esse cenário histórico, que considero se equiparar ao florescimento grego, teve como motor a política do califado Abássida que constava em assimilar o legado administrativo e científico do império Sassânida (na antiga Pérsia) e de rivalizar com o Império Bizantino não apenas no campo militar, mas também no cultural e filosófico. De linhagem nobre por pertencer a tribo de Kinda – sendo descendente de al-Ash'ath b. Qays, rei de Kinda e companheiro do Profeta –, e filho do emir de Kufa, al-Kindī teve desde a infância uma inserção privilegiada nas estruturas de poder do califado. Sua mudança para Bagdá, o epicentro político e intelectual do mundo islâmico a partir do califado abássida, permitiu-lhe completar os estudos e integrar a corte como erudito importante. Atuou como intelectual oficial durante os reinados de al-Ma'mūn (r. 813-833) e al-Mu'tasim (r. 833-842), ocupando o lugar de diretor e supervisor da *Bayt al-Hikma* (Casa da Sabedoria). Consequentemente, al-Kindī torna-se também tutor do príncipe Aḥmad, filho de al-Mu'tasim, para quem a epístola *a Arte de Dissipar a Tristeza* (ADT)¹ é destinada.

Diante desse quadro, é notório que as questões de ordem prática perpassaram toda a vida de al-Kindī, mas apesar de sua experiência indubitável no que concerne a este domínio, parece haver uma discrepância entre vida e obra, já que não gerou *consequentemente* uma quantidade de textos sobre Ética e Política correspondentes à sua larga experiência e inserção na vida pública. Essa pouca produção, por outro lado, não indica necessariamente que ele não tivesse interesse pelo assunto, ao contrário, ela pode representar uma prioridade na ordem das razões, tendo as questões da esfera prática o último lugar na apreensão dos conhecimentos necessitando para tanto de uma base do verdadeiro conhecimento da alma, do universo e do divino, conquistado por meio das ciências teóricas. Quero dizer com isto que, enquanto é necessário discorrer sobre os mais diversos tópicos, a Ética ou política sintetizariam todos esses outros assuntos, que se expressa, provavelmente, na escassa produção concernente a essas ciências.

Em relação a toda sua produção, ele escreveu bastante, mas, infelizmente, grande parte de seu *corpus* se perdeu, restando-nos apenas um número reduzido de obras de extensão relativamente breve (cartas, opúsculos etc.) – sendo particularmente ainda mais escassos os tratados de filosofia prática, dentre os quais nenhum dedicado especificamente à Política sobreviveu, nem mesmo em fragmentos. Do que é considerado como obras de Ética ou Moral para os pesquisadores atuais, apesar das controvérsias, são apenas a *Arte de Dissipar a Tristeza* e os *Discursos Socráticos* (DS) – este último, sendo apenas uma coletânea de aforismos socráticos que em grande parte falam de questões morais.

Minha pretensão neste trabalho é tratar sobre a Ética quindiana no opúsculo *a Arte de Dissipar a Tristeza*, porém, tematizar sobre essa área do conhecimento para al-Kindī, em particular, e para a própria filosofia árabe em geral não é matéria simples. Primeiramente, por não podermos fazer tais delimitações por áreas do conhecimento com total segurança – o que nos impede de denominar com acerto se tal escrito que sobreviveu é sobre Ética, Política ou um outro gênero do conhecimento sem ter abertura para a dúvida em relação à classificação deles mesmos. Cumpre

¹ Adoto, de agora em diante, uma lista de abreviações para as obras de al-Kindī referenciadas neste artigo, a saber: *Arte de Dissipar a Tristeza* (ADT), *Discursos Socráticos* (DS), *Sobre Filosofia Primeira* (SFP), *Sobre a Rememoração* (SR), *Sobre a Alma* (SA).

observar, sobretudo, que as categorias científicas e as fronteiras que as delimitam em nossa época atual não são necessariamente aplicáveis sem ressalvas ao contexto intelectual do pensamento antigo e medieval. É prática corrente entre os comentadores atuais classificar determinados escritos como pertencentes à Ética, outros à Física, e outros à Metafísica, por exemplo.² No entanto, é necessário considerar a seguinte cautela: tais demarcações não correspondem de modo preciso à maneira pela qual os próprios pensadores da tradição antiga e medieval concebiam a estrutura de seu próprio saber. Não é por considerarmos que tal tratado é de Ética que o pensador da tradição também tenha a mesma concepção e o classifique como tal.

Não obstante, é patente no *corpus* quindiano a preocupação do filósofo em elucidar o lugar e o estatuto de cada ciência no interior de uma classificação sistemática do pensamento filosófico – empreendimento que al-Kindī levou a cabo tanto no que concerne à sua própria filosofia quanto na exegese da obra aristotélica. Infelizmente, das obras em que al-Kindī explicita argumentativamente a estrutura teórica de seu próprio projeto filosófico, restaram apenas os títulos, entre os quais se destacam: *Sobre a Natureza da Ciência e suas Partes* e *As Partes da Ciência Humana*.

Graças a um comerciante de livros do século XII, chamado al-Nadīm, que chegou até nós uma lista das obras de al-Kindī. Este catálogo, conhecido como *Kitab al-Fibrīst* (“Livro de Catálogo”) ou simplesmente *Fibrīst*, é ordenado em capítulos que reúnem assuntos que compõem um mesmo gênero como: assuntos religiosos, jurídicos, de história, gramática etc – a lista de obras de al-Kindī está no capítulo VII na seção relativa à filosofia. Al-Nadīm afirma que al-Kindī se enquadra na classificação de *filósofo da natureza* porque grande parte de seus escritos são eminentemente sobre este assunto. A divisão das obras de al-Kindī feita por al-Nadīm compreende as seguintes partes: livros filosóficos, de lógica, de aritmética, sobre os objetos esféricos, de música, de astronomia, de geometria, de cosmologia, de medicina, astrologia, sobre disputas argumentativas, sobre a alma, sobre política ou governança, de ocorrências ontológicas, sobre as distâncias, sobre premonições e miscelânea (o que cobre os mais diversos e variados assuntos: joias, pássaros domésticos, terremotos, nomes obscuros e muitos outros). A parte relativa à Política (composta, comparativamente, com um número menor de escritos) contém curiosamente obras que consideramos atualmente como relativas à Ética, o que nos traz inúmeros questionamentos sobre as delimitações e a relação entre a área relativa à Ética e à Política no pensamento quindiano.

Por outro lado, o esforço de classificação das ciências em al-Kindī encontra na obra *Sobre a Quantidade de Livros de Aristóteles* uma das mais importantes fontes sobre o assunto – existem ainda muitos dos seus escritos, mormente os opúsculos de ciência, onde podemos encontrar inúmeras declarações que dão algumas dicas sobre a ordem e a hierarquia das ciências. Al-Kindī parece adotar a ideia grega de estruturação das ciências que, segundo a qual, é necessário a apreensão de ciências mais básicas para poder ter acesso às mais complexas; por exemplo, é necessário primeiro aprender Aritmética para depois aprender Metafísica.

Há entre os estudiosos do pensamento quindiano aqueles que compreendem que exista, na ordem das suas obras, um lugar privilegiado para a Ética. Esta ciência seria o último estágio no programa propedêutico de al-Kindī. Logo, todos os outros campos do saber, relativos à ciência humana, são prerequisites para os estudos éticos, evidenciando-se assim que a Ética está carregada de outros conhecimentos como Metafísica, Psicologia, Cosmologia, Astrologia, Medicina etc.

² Se tomarmos duas obras da filosofia antiga bem conhecidas, o *Teeteto* e o *De anima*, podemos verificar que, na própria antiguidade, elas não eram classificadas como as classificamos ou as compreendemos nos dias atuais. No epitome de Estobeu (Ecl. 2.49.8–25), o *Teeteto* é considerado como uma obra de Lógica. Nas trefologias de Trasiló, o *Teeteto* é classificado como peirástico. Sedley (2010), por sua vez, argumenta que o *Teeteto* é um diálogo ético. Para o caso do *De Anima*, o próprio Aristóteles o classifica como da área da Física. Temístius produz uma paráfrase do *De anima* combinado ao *De Motu Animalium*, o que dá a entender que ele o compreendia como uma obra de biologia.

Como já mencionei anteriormente, das obras que nós classificamos como Éticas, restaram dois opúsculos, sendo o mais importante o influente tratado chamado *A Arte de Dissipar a Tristeza* (*ADT*). Por outro lado, foi frequentemente considerada como uma obra de menor importância por não haver o fôlego do rigor filosófico esperado por alguns estudiosos. Para os que pensam assim, ela é apenas uma obra de filosofia popular, o que não a encaixa no que provavelmente seria um tratado de Ética, levando à interpretação de que se trata apenas de uma obra *pré-filosófica*. Poveda tece um comentário mais áspero sobre o tratado ao afirmar que “nele só encontramos ideias morais soltas, com quase nenhuma conexão entre si, fruto não de elaboração pessoal, mas dos empréstimos tomados da filosofia grega” e afirma que “é em absoluto estruturado ou sistematizado” (Poveda, 1992, p. 302). Druart (1993, p. 350) também não enxerga como um tratado de teoria Ética, mas que, em realidade, seria um texto com um ritmo lento, repetições, aparentes digressões, histórias, anedotas etc., e que não teria outro propósito do que desarranjar as opiniões dos leitores desta obra para substituí-las por aquelas mais filosóficas. Butterworth admite que em certo momento do tratado al-Kindī dá um tom teórico, porém, “o tratado tem um escopo muito limitado e os métodos apresentados para afastar a tristeza são de extrema simplicidade” (Butterworth, 1992, p. 39). Em suma, para estes estudiosos, a *ADT* não é exatamente um discurso científico sobre os fundamentos das ações e escolhas corretas apresentados de maneira articulada e coerente.

Este segundo tipo de interpretação distingue dois tipos de Ética: uma teórica e a outra com objetivos práticos (a *ADT* estaria neste segundo tipo). Druart (1993, p. 333) afirma que “nossa análise da *A Arte de Dissipar as Tristezas* mostrará que estremecer a visão comum e incitar as pessoas a filosofar são os dois objetivos deste texto”, ou seja, impulsionar os indivíduos para a reflexão filosófica, o que significa dizer que tal público ainda não se encontra imerso na filosofia, então, é uma obra de preparação para os tratados filosóficos. Contrariamente, Adamson a percebe como conclusão de estudos filosoficamente bem elevados como Psicologia e Metafísica. Da minha parte, sou partidário da leitura de Adamson e considero que a obra quindiana não desaponta se tivermos em mente que existe um limite de estilo por causa do gênero da obra (a proposta não é um tratado tal como o é em Aristóteles) e que a carta foi escrita para um leitor com certa bagagem filosófica.

Diante deste quadro de disputas interpretativas, a classificação da *ADT* permanece difícil. Esta dificuldade compromete sua leitura como um tratado de teoria Ética e, conseqüentemente, sua aceitação como uma obra que discute questões filosóficas relevantes de forma sistemática. Assim, para que esta dificuldade não interdiça qualquer questão relativa à Ética ao estudarmos esta obra, pode se extrair reflexões valiosas a partir de uma abordagem temática. Creio que, estrategicamente, um bom procedimento, que não comprometa os limites do presente artigo, é trabalhar um dos mais importantes conceitos éticos presentes na obra, a saber: a Felicidade. Pensar a maneira mais exitosa para a vida na qual o ser humano alcança a sua absoluta excelência é sem dúvida um aspecto central no discurso ético. O opúsculo aqui trabalhado também discorre sobre este modo de vida – apesar de ter como tema central a tristeza e a maneira de lidar com ela. É exatamente por não ser um conceito central nesta obra que as considerações sobre a felicidade aparecem de maneira esparsa e mirrada. Assim, pela escassez de obras éticas e de argumentos relativos à felicidade nesta obra aqui referida é que vejo de fundamental importância tornar evidente qual é a concepção que al-Kindī tem acerca dela. Portanto, meu objetivo principal neste artigo é mostrar o que é a felicidade segundo al-Kindī – veremos que investigar este conceito exige considerar sua natureza como uma obra que sintetiza todas as outras ciências propedêuticas (psicologia, metafísica, epistemologia, filosofia da natureza etc.), corroborando com a interpretação que localiza esta referida obra como a ciência final no quadro da ordem das ciências em al-Kindī.

A ÉTICA QUINDIANA

A prolixidade de al-Kindī demonstra sua aspiração por inúmeros interesses, assim como sua fecunda produção científica mostra que era um ávido pensador. O interesse pelo conhecimento levou-o para além das fronteiras da *hikma* (sabedoria) árabe, impulsionado, além de tudo, pelos interesses políticos da dinastia Abássida. Enfim, é natural que um indivíduo com estas características buscava satisfazer sua avidez nas fontes intelectuais da época, que sem dúvida encontrava no pensamento grego sua fonte principal. Na *Sobre Filosofia Primeira (SFP)*, especialmente, al-Kindī faz um elogio e uma defesa da apropriação do pensamento grego: “Não devemos ter vergonha de apreciar a verdade e adquiri-la de onde ela vem, mesmo que venha de raças e de nações distantes diferentes de nós” (AR, 103)³. A referência aqui é a filosofia grega, sobretudo porque ele expressa na sequência grande consideração por Aristóteles.

Isso significa que as diversas influências gregas estão presentes e disseminadas em todo o corpus de al-Kindī. No que diz respeito à *ADT*, podemos identificar elementos platônicos, aristotélicos, estoicos e cínicos – a ponto de alguns estudiosos argumentarem que a Ética quindiana carece de originalidade, limitando-se a reproduzir o pensamento grego. Com base nessa leitura, há quem considere que a característica central de sua ética seria uma *apatheia* de matriz estoica ou socrática, levando à conclusão de que a sua essência é, em última instância, um ascetismo intelectual.

De fato, al-Kindī elenca elementos que corroboram com a tese do ascetismo intelectual: ele afirma que os reais bens são do mundo do intelecto de forma que os bens do corpo ou externos não possuem um valor intrínseco; que a alma é uma substância simples, imaterial e imortal e o que lhe é próprio é o mundo inteligível; o que não lhe é próprio é o mundo material, o qual tem acesso pelo corpo. Consequentemente, o bem que lhe é próprio encontra-se no plano inteligível e não é alcançável por intermédio do corpo; por fim, a total e completa satisfação que o ser humano atinge é dependente da luz divina (especialmente quando a alma se separa do corpo, ou seja, após a morte. É necessário ainda acrescentar que a alma deve ser purificada, o que significa estar despojada de toda a mácula corporal). A questão é saber se esse ascetismo intelectual se identifica com o pensamento socrático ou estoico.

Sócrates é representado como o emblema do intelectual asceta por al-Kindī tanto na *ADT* como nos *DS*. Esta representação, por si só, propicia essa leitura que classifica a Ética quindiana como socrática. Contudo, tomar Sócrates como personificação da *apatheia* tal como representado nas obras de al-Kindī não é suficiente para entendermos o que seria uma ética socrática. Temos que entender que essa compreensão carrega alguns problemas, pois não sabemos exatamente o que se quer dizer com a palavra “socrática” de al-Kindī. O que o *filósofo dos árabes* fala sobre Sócrates é apresentado principalmente em *DS* – trata-se de um conjunto de aforismos e anedotas que al-Kindī afirma ser do próprio Sócrates. Não sabemos qual Sócrates al-Kindī se apropriou para escrever essa obra, porque as fontes *diretas* que falam sobre Sócrates que conhecemos são Platão, Xenofonte e Aristófanes e em cada uma delas temos uma representação diferente de Sócrates; não temos como

³ Para as obras de al-Kindī, utilizo as seguintes traduções: a) Ivry, *al-Kindī's Metaphysics*. Albany: SUNY Press, 1974. b) Para todas as demais obras, as traduções de referência são as de Adamson e Pormann (*The Philosophical Works of al-Kindī*. Oxford University Press, 2012). c) no caso específico do opúsculo *A Arte de Dissipar a Tristeza*, a versão de Adamson e Pormann foi cotejada com o texto árabe original e comparada criticamente com as traduções de Jayyusi-Lehn (*The Epistle of Ya 'qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows*. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, N0 2, 2002, p. 121–135) e a de McGinnis e Reisman (*Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007).

ter certeza também que al-Kindī teve acesso a alguma outra fonte direta ou indireta que representa Sócrates diferentemente das fontes diretas supracitadas. Por fim, o *DS* narra alguns elementos que correspondem ao Sócrates das fontes diretas: fala que ele foi casado, que não escreveu nada e que foi condenado à morte, mas não menciona duas características que são bem marcantes e importantes acerca de Sócrates: 1) ele não professa ignorância (ao contrário, ele sempre responde o que lhe é perguntado); 2) não existe alusão ao famoso método refutativo socrático.

Há ainda uma possível fusão entre Sócrates e Diógenes de Sinope (fundador do Cinismo) e isto é provável pelos seguintes pontos: 1) Diógenes vem de uma tradição socrática, já que foi discípulo de Antístenes que era um dos pupilos de Sócrates; 2) ambos são reconhecidos pela postura de indiferença aos bens materiais; 3) no *DS*, existem passagens que narram eventos e características bem conhecidas de Diógenes e que al-Kindī atribui a Sócrates, por exemplo, o fato de viver em um barril (“é relatado que um dia Sócrates estava tomando sol no barril em que ele morava”, *DS*, 6) e a famosa resposta ao soberano (“O rei perguntou: ‘O que você precisa?’ Sócrates respondeu: ‘Preciso que você pare de projetar sua sombra sobre mim, pois está bloqueando o sol’”, *DS*, 6). Parece, portanto, que não há uma delimitação precisa entre o que é Sócrates e o que é Diógenes de maneira que invalide a interpretação que classifica a Ética quindiana como socrática.

Por outro lado, abre espaço para considerar que, provavelmente, a Ética quindiana seja de inspiração Cínica, já que a figura de Sócrates desdenhava dos bens materiais e vivia com apenas o necessário, e o amálgama operado por al-Kindī (a fusão Sócrates-Diógenes) incorpora traços da ética cínica. Mas esse desprezo dos bens materiais não é exclusivo dos cínicos. De maneira geral, as filosofias do período helenístico compartilhavam da mesma ideia. Adamson observa que estas escolas, assim como o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, aceitam o que ele chamou de *Tese da Suficiência*: “que tudo o que é necessário para a felicidade é a posse da virtude ou, o que aqui equivale à mesma coisa, a posse da sabedoria” (p. 164). Adamson ainda defende que a *Tese da Suficiência* pode ser compreendida em duas formas: a *forte*, que sustenta que apenas a virtude é suficiente; e a *fraca*, que sustenta que existem escolhas racionais por bens que não sejam a virtude, mesmo que a virtude seja por si mesma suficiente para a felicidade. Adamson explica: “virtude, ou sabedoria, é o caminho para essas realidades eternas e seu Criador, e sua realização é suficiente para a felicidade. O argumento compromete o Sócrates de al-Kindī à tese forte da suficiência, na medida em que o mundo das realidades eternas é a única coisa que vale a pena buscar” (p. 168). Logo, a ética quindiana não pode ser reduzida a uma ética socrática ou cínica simplesmente, ela é uma mescla dessas filosofias, um ecletismo que postula um ascetismo forte pois o *único* bem suficiente para a felicidade humana é uma sabedoria ou virtude fundada exclusivamente pela apreensão das realidades inteligíveis, inclusive a iluminação divina.

Também não é possível dizer que o pensamento ético de al-Kindī é estoico, já que a felicidade para o estoicismo se dá pelo controle do que está ou não sob nosso poder e tais coisas são as operações do nosso intelecto: desejar, julgar, pensar, ter aversão etc. Para al-Kindī, diferentemente, a condição para a felicidade é a posse perene dos bens inteligíveis, ou seja, é o intelecto, o conhecimento e a virtude que devem ser o guia das nossas ações com base nos objetos inteligíveis e na luz divina. Logo, este é um ponto essencial que distancia a Ética quindiana da Ética estoica – al-Kindī parece ser muito mais platônico e neoplatônico do que estoico. Assim, Dado que o conhecimento é a condição *sine qua non* para a correção da ação e que devemos voltar todo o nosso impulso para o mundo do intelecto (que é o mundo inteligível onde se encontram as Formas inteligíveis e Deus), é acertado concluir que a Ética quindiana é essencialmente intelectualista sem se identificar com qualquer outra das grandes escolas filosóficas anteriores, apesar de ser uma mescla delas.

Fica estabelecido aqui, metodologicamente, o objeto e o objetivo deste artigo, a saber: a felicidade e sua concepção para al-Kindī. Em seguida, fica delimitado que a Ética quindiana é

compreendida como um ascetismo intelectual de caráter eclético que sintetiza a disciplina prática de controle das paixões com a fundamentação metafísica de inspiração platônica, e este é o caminho para se alcançar a felicidade.

CONCEPÇÃO DE FELICIDADE PARA AL-KINDĪ

O termo árabe para felicidade é *sa'ada*, mencionado ao longo de toda a *ADT* apenas quatro vezes, dessas passagens apenas duas me interessam analisar: a primeira é “quem tiver seu desejo plenamente realizado será feliz” (*ADT*, I.6); a segunda é “que Deus lhe conceda completa felicidade em suas duas casas; dê a ti o mais esplêndido bem-estar em ambas” (*ADT*, XIII.4)⁴. A primeira passagem nos diz a condição para ser feliz, que é o resultado de desejos plenamente realizados. Portanto, aqui ele mostra que desejo e felicidade possuem umnexo essencial desde que esse desejo atente ao requisito de ser plenamente realizado. Por conseguinte, o que precisamos saber é que condições são necessárias para se ter a realização completa do desejo para podermos saber o que é a felicidade. A segunda passagem dá a entender que Deus tenha participação no alcance da felicidade para o ser humano e que também é uma condição para tal alcance; logo, para ser feliz, o ser humano deve contar com a intervenção divina. Consequentemente, ser feliz depende de Deus, já que, provavelmente, Ele deva ser a única fonte que preenche completamente o desejo.

As duas considerações acerca da felicidade possuem em comum o fato de tratar sobre a causa da felicidade para o ser humano feliz. Mas parece haver um problema de composição e coesão no texto quindiano, pois o que faz alcançar a felicidade na primeira passagem parece ser discordante com a segunda passagem. Insisto no ponto de afirmar que é aparente, o que não é culpa da habilidade argumentativa do filósofo, pois é provável que al-Kindī considerasse que certas explicações já seriam explícitas por terem sido já estudadas durante o aprendizado das ciências propedêuticas. É presumível que quem não passou por estas ciências, não veja com clareza a coesão da argumentação presente na *ADT*.

O primeiro esforço é o de analisar essa base que não está explícita no texto, iniciando pela análise do desejo. O primeiro momento em que al-Kindī diz algo relativo ao desejo é na explicação da definição da tristeza (*ADT*, I.1-3), segundo ele: “dizemos que a tristeza é uma dor psíquica que ocorre porque se perde o que se ama ou se sente frustrado em obter o que se busca”. Al-Kindī inicia sua exposição atentando para o fato de que a cura para um mal só é possível quando sabemos a causa. Acompanhando a noção de causa formal, como fora pensada desde a antiguidade, em que a definição é a própria causa, a causa da tristeza e sua definição são a mesma coisa. Neste sentido, tornamo-nos tristes pela perda de um objeto amado ou por não termos alcançado o que desejávamos. Dado isto, para escaparmos ou nos protegermos da tristeza é necessário estarmos livres destas causas.

Se não perdermos o que amamos e sempre alcançarmos o que buscamos, não seremos acometidos pela tristeza e seus efeitos. Essa condição é impossível se as coisas amadas e buscadas pertencem ao mundo material, pois é o plano da transitoriedade e corrupção e, consequentemente,

⁴ Quando al-Kindī faz referência às “duas casas”, ele quer dizer a vida aqui no mundo sensível e a vida no mundo inteligível ou pós-morte.

o da incerteza – que implica a possibilidade de frustração por não conseguir alcançar o que se quer. Desta forma, a perda e a frustração são inevitáveis: “é impossível que alguém obtenha tudo o que deseja, ou estar a salvo de perder tudo o que ama, já que estabilidade e constância não existem no mundo do vir a ser e da corrupção” (*ADT*, I.2).

A única possibilidade de escaparmos das causas da tristeza é voltar-nos para as coisas que só existem e são possíveis no mundo inteligível. Al-Kindī explica que estabilidade e constância apenas existem no mundo do intelecto e estas características do inteligível evidenciam que as coisas amadas quando são inteligíveis nunca serão perdidas porque são para sempre: “não nos faltará as coisas que amamos, uma vez que a doença não as toca, a morte não as atinge”, *ADT*, I.2. Contudo, estabilidade e constância não são suficientes para explicar que as coisas inteligíveis serão necessariamente alcançadas quando buscadas, por este motivo que al-Kindī assenta ainda uma outra condição, ele diz: “E não sentiremos falta do que buscamos, pois as coisas intelectuais procuradas [logicamente] se sucedem, nem se movendo nem deixando de existir; portanto, são atingíveis e não transitórias” (*ADT*, I.3). O que permite que nunca haja frustração de não atingir o que procuramos é que tais coisas inteligíveis, que não sofrem as transformações do plano sensível, sejam *ligadas* uma a outra. Não teremos uma explicação mais pormenorizada desta segunda condição na *ADT*, mas devemos compreender que a interligação aqui deve ser entendida logicamente. Na epístola *Sobre a Rememoração (SR)*, ele argumenta que os inteligíveis não podem ser deduzidos a partir dos dados da sensibilidade, de forma que um inteligível deriva somente de outro necessariamente. O que permite esta interligação entre os inteligíveis é o fato de que não há alteridade entre eles, ou seja, os inteligíveis são congêneres, permitindo um encadeamento necessário de maneira que basta alcançar um inteligível para alcançarmos um outro e assim por diante, ou seja, a posse de um nos leva necessariamente à posse do outro. No final da epístola ele explica:

Se os objetos primários da intelecção sem qualquer intermediário são do nosso intelecto apenas – e não se aprende eles, mas apenas se lembra deles, *já que não há alteridade alguma neles* – então nossa experiência de apreensão de objetos secundários do intelecto em relação ao intelecto é clara para nós: nós fazemos destes primeiros e eternos [objetos da intelecção], que são essencialmente livres de alteridade, porque nenhum intermediário lhes ocorre, um intermediário para aquilo que procuramos conhecer. Ou seja, nós os tornamos as premissas da alteridade, para que possamos deduzir através deles coisas desconhecidas deles, para que estes se tornem inteligíveis através deles e não através de algo externo a eles (*SR*, VIII, 1-2, grifos meus).

Há ainda um outro fator que precisa ser aqui considerado: a interconexão do nosso desejo com tais objetos precisa ser necessária. O desejo quando é voltado para as coisas inteligíveis corresponde à apreensão intelectual, al-Kindī defende que aprender algo através da intelecção torna os mesmos o sujeito, o objeto e o ato de intelecção. Isto porque a tese quindiana afirma que “pensar, pensamento e pensador são a mesma coisa” (*SR*, VII.5). Logo, o desejo por objetos inteligíveis é também inteligível e por isto mesmo está necessariamente conectado com seu objeto exatamente por serem inteligíveis. Portanto, o desejo pelo inteligível se enquadra na segunda condição.

Um desejo plenamente realizado é possibilitado *somente* pelo inteligível, pelo mundo das realidades eternas, seja no que diz respeito à permanência do objeto desejado, seja na garantia da

sua obtenção. Somente na morte, quando a alma não possui nenhum comércio com a realidade corporal que o ser humano alcança o nível mais elevado de plenitude, pois está em contato direto com as realidades eternas e a luz do Criador. É preciso ter atenção em relação a essas declarações, porque dá a entender que a felicidade só é possível após a morte, ou seja, que a plenitude buscada não pode ser experimentada no mundo material. Este não parece ser o pensamento de al-Kindī por dois motivos: 1) em suas obras, ele fala sempre na felicidade neste mundo e no mundo imaterial e 2) a argumentação em *ADT* tem por objetivo mostrar a maneira mais excelente de lidar com os bens materiais para sermos felizes neste mundo de cá.

Este mundo material no qual a alma se encontra unida a um corpo é visto como uma parte rápida de nossa jornada, como uma ponte, uma viagem a barco que faz uma parada em uma ilha. Nossa jornada, nossa viagem, tem um fim que está para além deste mundo: “Quanto ao nosso lugar e nossa morada que nós esperamos, é o mundo mais alto e nobre para o qual nossas almas são transportadas após a morte, onde elas estarão próximas ao Criador, e estaremos perto de Sua luz e Sua compaixão e O veremos intelectualmente, e não sensivelmente, e Ele emanará nelas Sua luz e Sua compaixão” (*Sobre a Alma [SA]*, IV, 5). Mas para chegar a este mundo que é o *télos* humano e receber a luz divina, a alma tem que ser purificada, portanto, é *nesta vida aqui* no mundo material que devemos nos purificar para alcançar nossa plenitude depois de morrer. A seguinte passagem fala sobre a purificação:

Diga àqueles que choram, os que por natureza choram acerca das coisas tristes, que é necessário chorar e chorar abundantemente sobre os que negligenciam suas almas, que se exaurem perseguindo desejos vulgares, básicos, impuros e falsos, que os trazem perversidade e tornam suas naturezas como a de animais. Eles desistem de contemplar e dedicar-se avidamente a essa coisa nobre e de purificar suas almas da melhor maneira possível (*SA*, VII, 1).

A passagem acima fala apenas de quais desejos devemos evitar, mas não nos informa quais devemos realizar. Vejo que a indicação destes desejos se encontra na passagem IX.1-3 da *ADT*, onde al-Kindī mostra uma contradição entre a busca da plenitude e o combate à tristeza. Se a causa da tristeza é a perda das coisas que possuímos ou uma frustrada busca por elas, para evitar a tristeza bastaria não ter nem procurar posse alguma. Acontece que não ter nem procurar posse alguma nos torna tristes. A contradição mostra uma impossibilidade, não seria apenas relativo a evitar a tristeza, mas a impossibilidade do desejo e, conseqüentemente, da felicidade. Como al-Kindī fala, a felicidade é a realização da satisfação completa do desejo, portanto, para alcançarmos esta satisfação devemos ter certas posses. Al-Kindī explica que “devemos diminuir nossas posses” e usa uma anedota socrática como ilustração: fala-se que um ateniense perguntou a Sócrates por que ele nunca estava triste e a resposta dele foi “porque não possuo coisas que, se eu perdê-las, devem me tornar triste” (*ADT*, IX.5). Ainda sobre uma segunda anedota socrática alguns parágrafos à frente, que conta sobre a postura auspiciosa de Sócrates diante da perda de um bem, al-Kindī conclui: “existe uma substituição para o que quer que possamos ter perdido” (*ADT*, IX.9). Isto devido ao Criador que fez toda a natureza com os recursos que são suficientes para o que é necessário para suprir as necessidades básicas de todas as criaturas. Todas as criaturas, incluindo o ser humano, foram moldadas de maneira a ser permitido ter uma boa vida sem ter nada faltante.

Nós seres humanos e todos os outros animais estamos em um mundo em que tudo o que é necessário está disponível de maneira suficiente para todas as criaturas e, além disso, cada um de nós fomos moldados por Deus a termos o modo de vida mais apropriado pra vivermos a vida mais

excelente; no que concerne ao ser humano, fomos moldados a usarmos nossa inteligência e a governar todas as outras criaturas. Por conseguinte, a moldagem que garante ao homem ter uma boa vida é o seu intelecto que cumpre a sua função quando direciona o desejo a se satisfazer apenas com o que é *suficiente*. Desejar apenas o que vale a pena buscar: “nossos desejos e as coisas que nós amamos devem ser o que nós podemos alcançar” (*ADT*, II, 1). A conclusão deste raciocínio é admitir que usar o nosso intelecto e desejar apenas o que vale a pena buscar, ou seja, apenas o suficiente, é agir em conformidade com a natureza. Devemos seguir o curso do que é natural, pois desejar que as coisas percíveis permaneçam para sempre é “querer da natureza algo que não é natural” (*ADT*, I, 5). Da mesma forma, esse desejo não tem conformidade com a natureza porque estaríamos indo contra a natureza que o Criador nos designou, que é usarmos o nosso intelecto, pois desejar que percíveis permaneçam para sempre é desejar coisas que não existem, desejar o que não existe é estar na ignorância.

O uso correto das nossas capacidades intelectuais é fundamental para a purificação da nossa alma e al-Kindī compreende que este uso correto diz respeito ao bom emprego dos nossos desejos. Assim, parece que há uma forte ligação entre motivação, agência e conhecimento na ética quindiana de modo que a correção da ação, que significa certa disposição em relação aos nossos desejos é uma forma de sabedoria ou uso do intelecto. Portanto, determinadas ações são também exercícios intelectuais. Por esta razão, que al-Kindī acrescenta ainda mais um conceito importante, o único de inspiração aristotélica na *ADT*, é necessário exercitar-se para adquirir certa disposição é habituar-se a esse estado de desejar o suficiente. Por esta razão, o hábito é fundamental para o processo de purificação da alma, como podemos confirmar na seguinte passagem:

Acostumar a alma aos comportamentos corretos, [antes de tudo] em uma pequena questão em que isto pode ser feito com facilidade, e [depois] passando disto para algo maior. Uma vez que a alma está habituada a isto, o indivíduo ascende em uma escala contínua a algo ainda maior, até que o hábito tenha acostumado a alma a algo maior da mesma maneira que fez com as coisas menores. (*ADT*, IV.3).

Como eu havia explicado mais acima, a alma precisa ser preparada para ascender até chegar aos níveis mais elevados de perfeição, conhecimento e satisfação. O ser humano precisa se preparar aqui neste mundo material para ter contato direto com a luz divina no mundo imaterial. A aquisição deste hábito, uma correção da ação concernente ao desejo, é um exercício, atividade que é ao mesmo tempo o desenvolvimento de nossas capacidades intelectuais, em suma, é o desenvolvimento de uma sabedoria que é ao mesmo tempo prática e intelectual.

Uma vez estabelecido a função do hábito para purificar a alma e com isto alcançar a felicidade, algo que requer um exercício constante, a exposição segue para apresentar os remédios para a purificação. Entre eles está o reconhecimento de que a tristeza, que é uma dor da alma, tem duas espécies, e que é necessário sabermos quais são para poder aplicar o tratamento apropriado. As duas espécies de tristeza são as que surgem por nossa própria ação ou pela ação dos outros. Se é nossa própria ação que nos causa tristeza, basta não realizar o que nos aflige. Isso significa dizer que *está no nosso poder* agir ou se restringir. Se fazemos ações, por nossas próprias prerrogativas, que nos causa aflição estamos realizando-as porque as desejamos (pois fazer uma ação significa desejá-la) e ao mesmo tempo não desejamos a aflição. Al-Kindī considera este fenômeno como uma perda da própria mente ou intelecto, ou seja, agir na ignorância. Caso a tristeza seja por ação dos outros, afastá-la está ou não está *sob nosso poder*. Se estiver sob nosso poder, nós devemos afastá-la e não se

sentir afligido. Se não está sob nosso poder, não devemos nos afligir por antecipação até que sejamos acometidos pela tristeza. Há duas razões para esta postura: a) “se nos tornarmos aflitos antes da ocorrência do que nos aflige, adquirimos uma aflição que poderá não ocorrer, pois quem irá causar a tristeza pode abster-se de causar tristezas” (*ADT*, V.3); b) uma vez acometido pela tristeza, devemos senti-la, por ter sido inevitável, e deixar que se dissipe pela ação natural do tempo, pois no plano da corrupção tudo é transitório e sem permanência. De modo geral, Al-Kindī afirma que quem for incapaz de se portar desta forma escolhe o mal a si mesmo, atitude de um ser ignorante. Esta passagem, que é claramente uma referência estoica, evidencia como o exercício moral é também um exercício do intelecto.

A questão da unidade da obra aparentemente fica resolvida tomando por base a ideia de que nossa passagem pela existência terrena seja necessária como uma preparação para ascender ao nível mais elevado de perfeição – a *acme* do ser humano possibilitada unicamente pela iluminação que emana do Criador. Deus é o objeto de desejo que traz a mais absoluta satisfação, portanto, na presença Dele estaremos de posse de uma plenitude realmente estável e com isto seremos realmente felizes. No início da argumentação da *ADT*, os objetos do inteligível são os únicos que nunca perderemos a posse e certamente podem ser alcançados quando buscados, garantindo desta forma uma real plenitude. As coisas materiais, ao contrário, nunca permanecem e nem sempre serão alcançadas, o que dá a entender que não é possível chegar a uma plenitude nesta vida. Se, no entanto, o que garante uma real completude é a luz divina e se conseguirmos contemplar a iluminação vinda do Criador nesta vida, mesmo no plano da corrupção e da incerteza é possível experimentar uma plenitude, propiciando a felicidade ao ser humano na sua existência terrena.

Na única referência a Deus nos *DS*, al-Kindī reconhece uma relação hierárquica entre natureza, alma, intelecto e Deus: “A natureza é a serva da alma, a alma é a serva do intelecto, e o intelecto [é o servo] do Criador, porque a primeira coisa criada pelo Criador foi a forma do intelecto” (*DS*, 27). O intelecto para al-Kindī é a parte da alma humana que é imortal exatamente por ser uma fagulha de Deus que é, portanto, a única parte da alma humana que é afim à luz divina. Além disso, pela passagem acima, o intelecto deve ser subserviente a Deus, e a alma ao intelecto e a natureza à alma. O Guia das nossas ações deve ser Deus pois nos encaminha para o bem-viver de acordo com a virtude. Mas o corpo também pode ser um guia nos incitando à busca do que não corresponde à nossa verdadeira natureza: “pois aquele que não é afetado pelos efeitos repreensíveis da raiva e do desejo não é governado por eles, enquanto que eles controlam e dominam aquele que é afetado por eles, e o conduzem para onde quiserem” (*ADT*, XIII, 3). Ser servo do corpo é ir contra a nossa natureza, mas ter domínio sobre ele, o que significa por no governo da alma o princípio racional ou o intelecto, é agir conforme os desígnios divinos. Mas quem se deixa levar pelo desregramento e exaltação não sabe fazer as verdadeiras discriminações em relação ao que deve ser buscado ou não, ou seja, é alguém que age sem conhecimento, sem sabedoria.

(...) Quem examina as coisas que estão além da natureza, isto é, aquelas que não têm matéria e não estão unidas à matéria, não encontrará para elas uma representação na alma, mas as perceberá por meio de investigação intelectual.

Preserve – que Deus te preserve (com) todas as virtudes e te defenda de todos os vícios – este prefácio, para que possa ser seu guia, levando-te a amar as verdades, e uma estrela, removendo a escuridão da ignorância e a nebulosidade da perplexidade do olho do teu intelecto. (*SFP*, AR II, 110.5-10).

Ao fim de toda a argumentação da *ADT*, de forma breve, al-Kindī fala sobre o papel que o Criador possui em nossa busca pela felicidade. As afirmações breves e sem maiores explicações fazem sentido apenas quando conhecemos a teoria da ação propagada em várias de suas obras. Ele expressa que Deus nos faz emular e gozar dos frutos do intelecto, afasta-nos dos males da ignorância e nos garante a felicidade completa, tanto em nossa morada terrestre quanto na morada após esta vida. Em ambas os modos, a felicidade é um estado de plenitude estável do nosso verdadeiro eu (o intelecto) quando cumpre exatamente o papel designado pelo Criador de ser servo de Deus e senhor da natureza. Esse papel significa ter controle sobre o corpo, que é a natureza apropriada para nossa alma, e seguir o que foi designado pelo Criador, ou seja, agir de acordo com a natureza, buscando apenas o que é possível e suficiente. Isto significa estar dotado de uma sabedoria que é tanto intelectual quanto prática, pois é necessário saber raciocinar sobre esta maneria de se dispor na vida terrena. Quanto mais nós exercitamos nossa capacidade intelectual, mais nos aproximamos da luz do Criador, até chegarmos ao ponto mais elevado do uso do nosso intelecto. Neste estado, todos os nossos desejos serão guiados pela luz divina garantindo que nesta vida experimentemos a completa realização deles.

O que se torna claro após a análise da concepção de felicidade para al-Kindī é que a ética presente em *ADT* não é um simples manual de recomendações práticas sobre como agir, nem uma ética terapêutica, tampouco uma preparação preliminar para o raciocínio filosófico. Há na *Ética* quindiana uma fundamentação profundamente ancorada na epistemologia e na metafísica que perpassa toda obra e que sustentam a concepção de felicidade (conceito ético fundamental). Ser feliz não significa apenas disciplinar afetos, emoções e sentimentos, nem corrigir a ação com base no controle de nossas faculdades internas – juízos, desejos, aversões, assentimentos etc. –, mas consiste na expressão do desejo plenificado, ou seja, o desejo que não experimenta nunca a falta e a perda. Isto sendo possível pela orientação reta do desejo, isto é, na sua direção para os bens que são permanentes e necessariamente alcançáveis.

Essa orientação do desejo possui dois níveis intimamente articulados: no plano terreno e no plano inteligível. No plano terreno, ela se realiza pela busca do que é somente suficiente e necessário para a vida mundana e que, conseqüentemente, produz uma purificação de nossas almas; tal purificação prepara nosso intelecto para apreensão direta dos maiores bens que devemos possuir: Deus e os objetos inteligíveis, portanto, o segundo nível. Em conseqüência, al-Kindī distingue dois tipos de felicidade que não são autônomos, mas interdependentes: uma felicidade própria desta vida – alcançada pelo despojamento do supérfluo e pelo exercício intelectual – e uma felicidade própria da vida após a morte, que se realiza apenas na verdadeira morada da alma, ou melhor, no plano inteligível quando ela está completamente purificada.

É possível ser feliz na existência terrena retomando o contato com os objetos inteligíveis através do processo de rememoração concomitantemente com o regramento das pulsões advindas do corpo e da sensação. Afastar a alma o quanto for possível do máximo contato com o corpo voltando-a para a busca pelo conhecimento como sua principal orientação é a forma de nos tornarmos felizes nessa vida. Por esta razão que a *Ética* quindiana é denominada de ascetismo intelectual, já que harmoniza em si a disciplina de nossas paixões, a reorientação do desejo, o lugar central do intelecto e a compreensão das coisas inteligíveis como os mais afins à nossa natureza (já que o ser humano é a sua alma). É a iluminação das coisas inteligíveis que orientam o ser humano para a felicidade nesta vida, esta condição garante por sua vez que a alma consiga contemplar, completamente isenta das máculas do corpo, a luz divina e os objetos inteligíveis que são a expressão de toda a plenitude buscada pelo ser humano. Por fim, é justamente nesta articulação entre ascetismo e purificação, entre o uso do intelecto e regramento do corpo, entre o exercício filosófico e a consumação escatológica que podemos pensar e compreender toda a força da concepção quindiana de felicidade.

REFERÊNCIAS

- ADAMSON, Peter. (2005). “Al-Kindī and the reception of Greek philosophy”. *In*: Adamson, Peter and R. C. Taylor (eds.). **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy** (Cambridge; Cambridge University Press), p. 266–86.
- ADAMSON, Peter. (2007). “Stoic, Cynic, Platonic: al-Kindī’s Version of Socrates”. *In*: M. B. Trapp (ed.). **Socrates, from Antiquity to the Enlightenment** (Aldershot: Ashgate), 161–78.
- ADAMSON, Peter; PORMANN, Peter E. **The Philosophical Works of al-Kindī**. Oxford University Press, 2012.
- AKASOY, Anna. “Moral Philosophy in the Medieval Islamic World”. *In*: JENS Timmermann and SACHA Golob (eds). **The Cambridge History of Moral Philosophy** (Cambridge, 2017), p.153-167.
- BEITIA, A. C. “La classification des sciences chez al-Kindī”. *In*: **Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales** (MIDEO), 11 (1972), p. 49-76.
- BUTTERWORTH, Charles E. (1992). “Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy”. *In*: Butterworth, Charles E. (ed.). **The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi** (Cambridge, Mass.; Harvard University Press), 14–32.
- DODGE, B. **The Fihrist of al-Nadim**. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1970.
- DRUART, T.-A. “Al-Kindī’s Ethics”. *In*: **Review of Metaphysics**, 47 (1993), 329–57.
- FAKHRY, Majid. **Ethical Theories in Islam**. Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1991.
- IVRY, A. Al-Kindī’s Metaphysics. Albany: SUNY Press, 1974.
- JAYYUSI-LEHN, G. “The Epistle of Ya ‘qūb ibn Ishāq al-Kindī on the Device for Dispelling Sorrows”. *In*: **British Journal of Middle Eastern Studies**, 29, N^o 2, (2002), p. 121–135.
- McGINNIS, Jon; REISMAN, David C.. **Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources**. Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge, 2007.
- POVEDA, E. Tornero. Al-Kindī: **La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- RIET, Simone Van. “Joie et bonheur dans le traité d’al-Kindī sur l’art de combattre la tristesse”. *In*: **Revue philosophique de Louvain**, 61 (1963), p. 13–23.
- RITTER, Hemit; WALZER, Richard. **Uno Scritto Morale Inedito di al-Kindī**. Rome: Accademia Nazionale der Lincei, 1938.
- YAMAN, Hikmet. **Ḥikma: From the Islamic wisdom to the universal wisdom**. *In*: Houari Touati (ed.), *In*: **Encyclopedia of Mediterranean Humanism**, Spring 2014, URL =<http://www.encyclopedia-humanisme.com/?%E1%B8%A4ikma-208&var>