



# “Diálogo das culturas” versus “embate das culturas”? A atualidade de Ibn Rushd na filosofia arábico-islâmica da atualidade\*

„Dialog der Kulturen“ versus „Kampf der Kulturen“?: Die Aktualität von Ibn Ruschd in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart

Por Sahran Dhouib  
Doutor em Filosofia  
Universität Kassel

## Introdução

De que maneira Ibn Rushd (1126-1198), um filósofo do século XII, pode despertar o interesse do discurso filosófico atual? Não é de antemão implausível querer tratar os problemas filosóficos do presente tomando como ponto de partida uma cosmovisão de cunho medieval? Questões filosóficas como racionalidade, modernidade, pós-modernidade, globalização, direitos humanos, interculturalidade ou transculturalidade poderiam ou mesmo deveriam ser abordadas com o auxílio de uma imagem de mundo que se originou num outro contexto cultural, para o qual tais questões aparentemente são estranhas?

A influência de Ibn Rushd sobre a filosofia arábico-islâmica atual, isto é, sobre o discurso de fala arábica e cunhado pelo islamismo,<sup>1</sup> é

multiforme a complexa. Esse fato é evidenciado pela monografia detalhada de Anke von Kügelgen intitulada *Averroes e a modernidade árabe. Pontos de partida para uma nova fundamentação do racionalismo no islamismo*, que expõe uma discussão intensiva de intelectuais árabes com a filosofia de Ibn Rushd.<sup>2</sup> Essa discussão comporta não só um exame sistemático da filosofia de Ibn Rushd, mas também uma elaboração da sua filosofia em vista dos diversos problemas culturais, teológicos e filosóficos do pensamento arábico-islâmico no século XX.<sup>3</sup>

---

sociocultural multifacetada”. BEN-ABDELJEUL, J. *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen, 2005, p. 82-83. Ben-Abdeljelil remete aos seguintes escritos: RENAN, Ernest. *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1997, p. 113-135; ZAFRANI, Haim. *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, 1996; HAYOUN, Maurice-Ruben. *Les lumières de Courdone à Berlin*, Paris, 1996, Bd. 1.

<sup>2</sup> Cf. KÜGELGEN, Anke von. *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/New York/Köln, 1934; KÜGELGEN, Anke von. “Averroisten” im 20. Jahrhundert – Zur Ibn-Rushd-Rezeption in der arabischen Welt. In: NIEWÖHNER, Friedrich; STURLESE, Loris. *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, 1994, p. 351-371.

<sup>3</sup> Esse trabalho com os filósofos árabes clássicos, como Ibn Rushd, começou com Farah Anton e Muhammad Abduh e gradativamente foi adquirindo um direcionamento filosófico com Mohammad Ammara, Mahmoud Qasim,

---

\* Título original „Dialog der Kulturen“ versus „Kampf der Kulturen“?: Die Aktualität von Ibn Ruschd in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart. Publicado em *Polylog*, v. 17, 2007, p. 61-75.

<sup>1</sup> “Desde o século X, o árabe foi a língua comum de islamitas, cristãos e judeus, especialmente no campo da filosofia, medicina, astronomia e outras ciências. O islamismo enquanto quadro e horizonte civilizatório possibilitou uma estrutura multiétnica e multicultural hegemônica heterogênea, que remete a uma simbiose

Nesse tocante, a questão da atualidade de Ibn Rushd não deve ser entendida em termos históricos, mas culturais e filosóficos. Muitos intelectuais árabes usam a sua filosofia como base para os debates filosóficos atuais. Sobretudo para os “averroístas árabes”,<sup>4</sup> Ibn Rushd oferece um pano de fundo filosófico “esclarecido” e “racionalista”, do qual esperam obter pontos de partida para tratar a “crise” da cultura arábico-islâmica.

Outro aspecto da atualidade de Ibn Rushd consiste na interpretação intercultural de sua obra, tendo como pano de fundo a história da filosofia. Assim, o livro de Jameleddine Ben-Abdeljelil intitulado *Leitura intercultural da filosofia de Ibn Rushd* investiga a sua recepção pelos latinos e no âmbito cultural judaico. O autor começa com a seguinte sentença:

Na história da filosofia, Ibn Rushd nos proporciona um exemplo singular de destino filosófico por excelência. Como Ibn Rushd entre os árabes, Averroes entre os latinos e Ben Rushd (B"R) entre os judeus, ele representa até hoje com a sua filosofia um fenômeno multifacetado na história da recepção filosófica, mas que também é controverso e resiste a uma definição simples.<sup>5</sup>

A atualidade de Ibn Rushd na época atual está baseada, portanto, em três componentes: a multiformidade dos seus textos, a complexidade dos problemas filosófico-culturais da atualidade e seu tratamento filosófico tendo como pano de fundo o seu pensamento. A abordagem filosófica dos três componentes pode, dependendo do motivo e do objetivo, possibilitar uma interpretação inovadora dos problemas atuais, tomando Ibn Rushd como ponto de partida.

Nesse contexto, alguns intelectuais árabes islâmicos reportam-se ao pensamento de Ibn Rushd para tratar de controvérsias culturais no contexto da globalização. Um exemplo muito ilustrativo disso é oferecido por sua discussão crítica da tese do “embate das culturas” (*clash of*

*civilizations*),\*\* defendida há alguns anos por Samuel P. Huntington.<sup>6</sup>

Para poder visualizar esses aspectos da atualidade da filosofia de Ibn Rushd, concentro-me a seguir na análise do filósofo marroquino Mohamed Mesbahi,<sup>7</sup> que desenvolveu uma tese inovadora sobre o tema “diálogo das culturas” baseado em Ibn Rushd e em discussão crítica com Huntington.<sup>8</sup>

Por conseguinte, gostaria de esboçar no que segue, em cinco pontos, essa abordagem do “embate das culturas” de Huntington:

1. Ibn Rushd *versus* Huntington;
2. Três princípios para o “diálogo das culturas”;
3. O conceito do “espaço comum”;
4. A filosofia como “lugar neutro”;
5. O equilíbrio de interesses.

### Ibn Rushd *versus* Huntington

Em razão da grande distância histórica, uma confrontação do filósofo Ibn Rushd com o politólogo Huntington parece inadequada. Como se poderia comparar Ibn Rushd, um filósofo árabe do século XII, com Huntington, um politólogo americano dos Estados Unidos dos séculos XX e

\*\* O texto alemão trabalha com o conceito “*Kampf der Kulturen* = embate/luta das culturas”, que é como foi traduzido para o alemão o título do livro de Huntington “*clash of civilizations* = choque de civilizações”. Como o conceito do “embate” ou da “luta” é importante para a argumentação do autor no decorrer do artigo, a presente tradução acompanha o texto em alemão. (N.T.)

<sup>6</sup> Cf. HUNTINGTON, Samuel P. *Der Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. 6. ed. 1997. Ed. bras. *O choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial*. São Paulo: Objetiva, 1996.

<sup>7</sup> M. Mesbahi é professor de filosofia na Universidade Mohamed V em Rabat, Marrocos. Ele publicou, entre outros: *Dalelet wa-iskalat: dirasat fi 'l-falsafa al-arabyia al-islamiya* [Significados e problematizações: estudos sobre a filosofia arábico-islâmica], Rabat, 1988; *Al-wajh al-akbar li-badatnat Ibn Rushd* [A outra face da modernidade de Ibn Rushd], Beirut, 1998; *Ibn-Arabi ufoq ma bada'l-badata* [Ibn-Arabi no horizonte da pós-modernidade], Rabat, 2003.

<sup>8</sup> A contribuição de Mesbahi, que traz o título *Fi-ayyi ma'na yumkinu an jakuna Ibn Rushd madkhalan li-bivari iththaqafat?* [Até que ponto Ibn Rushd pode introduzir num diálogo das culturas?], foi publicado em maio de 2006, em Londres, na revista de língua árabe AL-QUDS AL-Arabi. Cf. AL-QUDS AL-Arabi, v. 18, n. 5264, p. 17. As citações textuais e os conceitos postos entre aspas a seguir foram traduzidos por mim do árabe para o alemão. [A tradução para o português toma por base o texto alemão. (N.T.)]

Majed Fakhri, Atef Al-Iraki und Mohamed-Abid Al-Gabri. Cf. KÜGELGEN, 1934, p. 57-320.

<sup>4</sup> Tomando como exemplo Mohamed-Abid Al-Gabri e Mohamed Mesbahi. Cf. BEN-ABDELJEUL, 2005, p. 119.

<sup>5</sup> Cf. BEN-ABDELJEUL, 2005, p. 9.

XXI? Mesbahi, contudo, possibilita, em seu texto, essa confrontação, recorrendo à filosofia de Ibn Rushd e aprofundando a reflexão sobre ela de modo contextualizado. Não se trata, portanto, de uma investigação histórica da filosofia de Ibn Rushd, mas de uma elaboração filosófica atualizada dessa filosofia à luz da problemática cultural e intercultural atual.

Mesbahi entende a filosofia de Rushd nessa perspectiva como ponto de partida adequado para o desenvolvimento de um modo de pensar atual que coloca no centro o “diálogo das culturas” e pode oferecer uma alternativa ao paradigma do “embate das culturas” de Huntington. Mesbahi tenta, por conseguinte, acercar-se da problemática do “diálogo das culturas” através de Ibn Rushd; ao mesmo tempo, contudo, ele tem plena consciência de que tal interpretação abriga limites filosóficos e o perigo de incorrer em mal-entendidos a-históricos.

Antes de aplicar a filosofia de Ibn Rushd à era da globalização, Mesbahi esclarece em três pontos que o paradigma “embate das culturas” era totalmente estranho à filosofia de Ibn Rushd.

O paradigma “embate das culturas” foi criado somente no século XX com suas relações internacionais complexas, principalmente com a divisão do mundo em capitalismo e socialismo após a Segunda Guerra Mundial. Após a vitória do “liberalismo capitalista” sob a liderança dos EUA, constituiu-se uma nova imagem do mundo, em cujo quadro o “embate das culturas” ainda representa um paradigma intelectual especial.

Ibn Rushd estabeleceu a sua filosofia política na margem dos seus comentários à *República* de Platão e à *Ética* e à *Retórica* de Aristóteles. Ela está baseada num “modo vertical de ver as coisas”, no qual a alternância entre oito formas de governo dentro de uma única cultura é explicada por razões psíquico-éticas. Em contraposição, o paradigma de Huntington se apóia num “modo horizontal de ver as coisas”, em cujo quadro colidem umas contra as outras cinco a oito culturas que coexistem no mundo. Assim o “embate das culturas” tornou-se o novo “motor da história” após a queda do Muro de Berlim e substituiu o velho “motor”, a “ideologia” da Guerra Fria.

O paradigma “embate das culturas” também é terminologicamente estranho à filosofia de Ibn Rushd. Conceitos como ideologia, cultura, guerra fria, socialismo, capitalismo, liberalismo etc., bem como a metodologia das modernas ciências do espírito são incompatíveis com o seu paradigma epistemológico do século XII.<sup>9</sup>

Os pontos acima mencionados não podem ser omitidos nesse contexto porque a diferença entre “o modo de proceder de Rushd e o de Huntington”<sup>10</sup> é considerável em termos históricos e epistemológicos.

Contudo, visto que Mesbahi tem consciência da problemática da aplicação da filosofia de Ibn Rushd, a sua tentativa de atualização da filosofia de Ibn Rushd por meio de uma aplicação ao diálogo intercultural pode ser justificado, apesar das visões fortemente divergentes desses dois pensadores.

Ademais, também a atual situação política e cultural tanto no “Ocidente” como no “âmbito arábico-islâmico” representa uma dificuldade decisiva. Ela deve ser analisada sob dois aspectos: por um lado, “o islamismo constitui, nos meios de comunicação ocidentais, a fronteira candente e sangrenta do Ocidente”; nas palavras de Huntington: o “inimigo global do Ocidente”. Por outro lado, “a imagem do ‘Ocidente’ como inimigo e a rejeição da cultura moderna por algumas correntes intelectuais da cultura arábico-islâmica – especialmente no caso dos ‘fundamentalistas’ – faz parte da cotidianidade”. Mesbahi resume assim: “já faz algum tempo que o embate das culturas é travado entre os fundamentalistas do lado ocidental e do lado islâmico, e isto sem qualquer equilíbrio”.<sup>11</sup>

Mesbahi desenvolveu uma crítica ao paradigma do embate das culturas, de Huntington, que é digna de reflexão: que rumo toma a sua crítica?

O interesse de Mesbahi é exercitar a “autocrítica”, visando “abrir a porta do diálogo consigo mesmo” e “criar a possibilidade de um espaço comum, em que nós [a cultura arábico-islâmica; S. D.] nos encontramos com o Ocidente para preservar as realizações da civilização humana

<sup>9</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>10</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>11</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

moderna, que representam um bem universal”.<sup>12</sup> Para poder realizar isso, Mesbahi prefere o procedimento de Rushd ao de Huntington. Ele visa ao encontro das pessoas num “diálogo das culturas”, em vez de deixá-las colidir num “embate das culturas”. Ele assume a abordagem de Ibn Rushd, que tratou a relação da charia com a filosofia grega voltada de dentro (charia) para fora (filosofia grega).

Essa abordagem fundamenta três princípios de um “diálogo das culturas”, que a seguir serão aclarados.

### Três princípios para um “diálogo das culturas”

A criação de “um espaço comum” está baseada em três princípios fundamentais da filosofia de Ibn Rushd:

#### *A transitoriedade das culturas*

De acordo com Ibn Rushd, as filosofias, as artes e as ciências constituem o cerne das culturas. Elas devem ser tomadas como seres vivos, isto é, como entes sujeitos à lei natural do surgir e do perecer.

Portanto, se analisarmos as culturas como indivíduos, isto é, no seu quadro contextualizado, determinado por seu lugar, seu tempo e seus detentores, elas terão de ser caracterizadas como transitórias. Porém, se analisarmos a cultura em si, isto é, em sua dimensão geral, universal, ela deverá ser concebida como “não transitória” e, desse modo, como “eterna”. A cultura desaparece em algum lugar e em algum tempo, para forçosamente florescer de novo em outro lugar, “pois o mundo nunca poderia estar livre de cultura, enquanto o ser humano existir”.<sup>13</sup>

Na aplicação do princípio da transitoriedade das culturas à situação atual no mundo árabe-islâmico, Mesbahi deixa transparecer que a cultura dessa região há muito tempo deixou de dar forma a perspectivas inovadoras. A imagem de mundo clássica predominante da cultura árabe-islâmica é vista como inadequada relativamente aos desafios

atuais: ela só teria ainda algum valor histórico. Essa forma de apresentá-la não deveria, contudo, ser percebida como humilhação pelos intelectuais árabes críticos. Pelo contrário. Mesbahi afirma que o reconhecimento desse fato poderia ajudar os intelectuais árabes a perceber como cultura universal a atual cultura fortemente marcada pela Europa e pela América do Norte. Isso coincide paradoxalmente com uma conclusão de Huntington.

#### *Unidade da cultura*

Como se pode provar a unidade da cultura? Como se pode derivar esse princípio da filosofia de Ibn Rushd? Mesbahi responde fazendo referência à tese rushdiana da “unidade do mundo”. Com efeito, supondo-se que Deus seja um só, o mundo seja um só e a humanidade seja uma só, a cultura também deverá ser uma só. A cultura se refletiria nas diferentes cosmovisões e imagens de mundo, podendo, por conseguinte, ser portadora de diferentes atributos. É assim que o curso de história descreveria a cultura grega, a cultura romana, a cultura persa ou a cultura islâmica e teria hoje o nome de “cultura ocidental”.

A cultura, contudo, permaneceria essencialmente uma só, caracterizada em princípio pelo diálogo entre ser humano e ser humano ou então entre ser humano e natureza com a finalidade de assegurar o desenvolvimento da existência humana.

Mesbahi observa que a “unidade da cultura” é um “conceito impreciso”, visto que não existe cultura que não seja influenciada por outras culturas. Ele, contudo, acrescenta: “o sentido da unidade da cultura consiste em que, numa determinada era, só pode haver uma cultura universal, e esta se manifesta nos tempos modernos com o nome de cultura ocidental”.<sup>14</sup> Por isso, é tolice rejeitar essa “cultura ocidental”, porque

rejeitar todas as conquistas do Ocidente, sejam elas instituições políticas ou sistemas espirituais, científicos, técnicos ou então éticos, com a afirmação de que elas ameaçariam a nossa [isto é, a árabe-islâmica;

<sup>12</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>13</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>14</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

S.D.] existência e identidade é atestado de presunção e fechamento em si mesmo.<sup>15</sup>

Contudo, a expressão “unidade da cultura” é diferenciada por ele: “esse princípio não significa uma eliminação da diversidade cultural”.<sup>16</sup> De acordo com Mesbahi, nesse sentido, a “cultura ocidental” deveria ser considerada como fator de enriquecimento de outras culturas. E ele enfatiza que, no essencial essa conclusão não diverge da de Huntington.

### ***Estruturação da relação entre o essencial e o histórico***

Com base no princípio de uma estruturação da relação entre o essencial e o histórico, Mesbahi visa legitimar uma crítica da “particularidade cultural”, valendo-se para isso da filosofia de Rushd. Essa crítica é dirigida, antes de tudo, contra a tese dos “fundamentalistas”, segundo a qual a cultura arábico-islâmica se diferenciaria em sua “essência” totalmente da “cultura ocidental”. Os adeptos dessa concepção rejeitam conceitos como democracia, direitos humanos, direitos das mulheres ou dignidade humana, reportando-se à sua respectiva “particularidade cultural”. No entanto, esses conceitos não são estranhos à cultura arábico-islâmica; é possível senti-los nos comentários de Ibn Rushd, bastando decifrá-los. É preciso constatar que “não existem particularidades na democracia porque há uma só humanidade, uma só liberdade e uma só dignidade humana universalmente válida”.<sup>17</sup>

A diferença entre a cultura “arábico-islâmica” e a cultura “ocidental” não se apresenta, portanto, como uma “questão relativa à sua essência”, mas como uma “questão relativa à sua apropriação”. O mundo arábico-islâmico apenas se encontraria em outro patamar da “escada da história”, diferente daquele da modernidade europeia, mas almejaria chegar aos mesmos valores universais.

Para Mesbahi, Ibn Rushd oferece um ponto de partida valioso para a reflexão: esse erudito de mentalidade aberta comentou a filosofia grega e as

ciências naturais, contribuindo, dessa maneira, para a discussão crítica com a cultura do “outro” e para a conseqüente aproximação em relação a ela. Por conseguinte, os intelectuais arábico-islâmicos deveriam seguir o exemplo de Ibn Rushd e não se deixar demover por preconceitos e temores culturalmente condicionados do propósito de aplanar o caminho para o encontro com a “cultura ocidental”. Em contraposição ao “embate das culturas”, o “diálogo das culturas” possibilita uma discussão diferenciada com o outro e disposta a assumir compromissos, uma discussão cujo quadro de referência pode ser definido com o auxílio do conceito do “espaço comum”.<sup>18</sup> É preciso procurar por aquilo que as culturas têm em comum e não por aquilo que as divide.

### **O conceito do “espaço comum”**

O “espaço comum” compõe o quadro, no qual pode se concretizar um diálogo intercultural. A finalidade é encontrar uma linguagem comum e concepções comuns. As raízes comuns da cultura arábico-islâmica e da cultura ocidental deveriam ser valorizadas. Ambas as culturas foram determinadas por suas religiões monoteístas e por sua herança grega e romana. Ibn Rushd consideraria a diferença entre as duas culturas como secundária e não como substancial.

Mesbahi encontra esse “espaço comum” na “modernidade”, que deveria ser fundamentalmente dissociada do conceito “Ocidente”, porque a “modernidade representa a possibilidade de criar um lugar neutro e um âmbito comum universal para todos os seres humanos e para todas as culturas, um lugar no qual as experiências da humanidade de todo o mundo e de todas as épocas podem coexistir e inspirar-se mutuamente”.<sup>19</sup>

Contudo, a modernidade só pode constituir um “espaço comum” se for entendida como um lugar neutro. Diferentemente do conceito “Ocidente”, que define “um âmbito determinado e

<sup>18</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>19</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17. Cf. mais detalhes sobre o lugar neutro em Mesbahi em BEN-ABDELJELIL, 2005, p. 113-114. Ben-Abdeljelil se refere ao livro de Mesbahi intitulado *Al-wajb al-akbar li-badathat Ibn Rushd* [A outra face da modernidade de Ibn Rushd], Beirute, 1998, p. 31-36.

<sup>15</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>16</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>17</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

limitado”, a “modernidade” oferece um espaço acessível a todas as culturas, visto que ela foi criada, no curso da história, pelas diferentes culturas, inclusive as concorrentes. Em consequência disso, a modernidade não reivindica exclusividade nem a imposição de seus valores pela força. Infelizmente o mundo ocidental abusa do conceito da “modernidade” para manter a sua hegemonia. Ao definir a modernidade como lugar neutro, Mesbahi supera esse sentido ocidental, hegemônico, do conceito, que procura excluir os outros. No entanto, a pretensão de possuir uma identidade que se define pelo contraste generalizado em relação aos outros é característica da concepção dos fundamentalistas, quer provenham do lado ocidental, quer do lado islâmico. Mesbahi explica: “nesse ponto os fundamentalistas tradicionais e o fundamentalista ocidental Huntington estão de acordo. Todos eles definem os seus países, os seus povos e a sua história em contraste com os outros e pela via da depreciação destes”.<sup>20</sup>

Para que se possa viabilizar um “espaço comum” é preciso que haja concessões tanto do lado ocidental como do lado arábico-islâmico. De acordo com Mesbahi, as mais importantes são estas:

- ♣ Renúncia ao “princípio da superioridade mútua” relativamente aos respectivos valores culturais e acolhida do “princípio da diversidade [cultural; S.D.] relativa”.
- ♣ Da parte do Ocidente, superação do medo de “ficar sitiado” pelos “outros” que ameaçam o seu progresso e os seus valores; da parte do mundo arábico-islâmico, abandono das “teorias da conspiração”.

Não haverá diálogo intercultural enquanto as pessoas não conseguirem se livrar da “psicologia da confrontação e da rejeição”. Ademais, seria decisivo para a cultura arábico-islâmica buscar o entendimento e não a divisão com a “cultura ocidental” moderna. O postulado de que a “nossa” cultura, isto é, a cultura arábico-islâmica, seria “essencialmente diferente” pode levar ao isolamento. Esse entendimento, contudo, não implica uma assimilação completa da cultura ocidental, nem leva a negar o pluralismo. Ele

compõe a substância em contraste com a diversidade que constitui o acidental.

Visto que Mesbahi se apóia no princípio do pensamento de Ibn Rushd, ele consequentemente considera a razão teórica como unidade, em cujo quadro podem desenvolver-se as ciências naturais e a filosofia. A razão prática constitui, nesse caso, o quadro para o pluralismo e para o desenvolvimento das diferentes experiências humanas e das diferentes religiões. É sob esse ponto de vista que se deve justificar o pluralismo dentro da unidade, pois, nesse caso, a unidade não representa uma identidade cultural petrificada; ela serve, antes, mais à diversidade do que a diversidade serve à unidade.

A concepção que Mesbahi tem da interculturalidade é expressa de modo marcante na seguinte citação:

o diálogo das culturas entre nós [a cultura arábico-islâmica; S.D.] e a cultura ocidental significa empregar a razão como meio de comunicação; contudo, não deve ser o tipo de razão que leva ao centrismo cultural e ao fanatismo frente a outras culturas, mas uma razão flexível nutrida pelo coração e pela força da imaginação; uma razão que não transforma os limites em campos de batalha, mas em margens, a partir das quais as identidades abertas, móveis e recíprocas dos interlocutores podem desdobrar-se.<sup>21</sup>

### A filosofia como “lugar neutro”<sup>22</sup>

Buscar um lugar comum no qual as pessoas possam se encontrar apesar de suas diferentes culturas é a tarefa da filosofia. A filosofia enquanto discurso da razão oferece ao ser humano um espaço, no qual ele pode realizar a sua liberdade.

Apesar de toda a crítica à “razão”, seja ela romântica ou epistemológica, seja ela ontológica ou lógica, seja ela estruturalista ou desconstrutivista, Mesbahi e outros intelectuais árabes a encaram com

<sup>21</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

<sup>22</sup> Refiro-me aqui à contribuição de M. Mesbahi intitulada *Al-Falsafa bimaʿsabiha makanan muhayidan* [A filosofia como lugar neutro], in: BEGHOURA, Zouaoui (Ed.), *Les Lumières et autres contributions*. Ain Mlila, Argélia, s/d, p. 27-39. Esse texto foi apresentado em 2001, na Universidade Mentouri – Constantine (Argélia), no âmbito de uma atividade da cátedra UNESCO de filosofia para o mundo árabe; cf. BEGHOURA, s/d, p. 3.

<sup>20</sup> Cf. MESBAHI, 2006, p. 17.

otimismo. Visto que a razão constitui uma unidade capaz de abranger as culturas, ela representa um “lugar comum para toda a humanidade”.<sup>23</sup>

Mesbahi entende esse “lugar comum” como um “espaço neutro”, capaz de possibilitar um encontro interpessoal comunicativo e voltado para a ação. Esse lugar está marcado pelo “estar uns com os outros”, isto é, por aquilo que une as pessoas.

Em contraposição, a “cultura da identidade”<sup>24</sup> se define como uma cultura da exclusão: ela está baseada numa relação unilateral consigo mesmo e rejeita os outros. Ela leva ao centrismo cultural, isto é, “ao isolamento e à solidão”.<sup>25</sup> Em contraposição a isso, Mesbahi constrói, tendo em mente Ibn Arabi (1165-1240) e Ibn Rushd, uma “cultura da coexistência”.<sup>26</sup> Esta sugere um modo aberto de tratar o outro, que é considerado o pressuposto básico para a convivência que não seja determinada por uma relação marcada pela superioridade recíproca, mas pelo equilíbrio, em cujo âmbito podem expressar-se o pluralismo e o respeito mútuo.<sup>27</sup> Ao passo que o discurso da identidade é um discurso fechado que nos leva a uma “cultura do antagonismo”, o discurso da razão aberta nos oferece uma “cultura da coexistência”, que almeja alcançar os pontos comuns à humanidade, sem, contudo, negar os aspectos distintos da pluralidade cultural das pessoas.

As normas racionais do discurso filosófico transcultural definem o quadro de um sistema ético-jurídico bem determinado. No entanto, elas dificilmente poderão fixar os modos de comportamento que daí resultam. Do caráter das respectivas normas racionais resulta seu grau de abertura frente ao outro. Em comparação com outros discursos que, em virtude dos seus

princípios e das suas estruturas, ocupam-se só com fenômenos culturais particulares, a filosofia se empenha por criar um lugar transcultural no qual poderia acontecer um encontro espiritual. A linguagem da razão, isto é, da filosofia, é uma linguagem universal.

Essa busca pelo universal e pelo universalmente válido é característica de uma filosofia racional aberta, que desde Al-Kindi (801-870) tem seus representantes na cultura arábico-islâmica da Idade Média. Assim, ele escreve em seu tratado sobre a primeira filosofia: “we ought not to be ashamed of appreciating the truth and of acquiring it wherever it comes from, even if it comes from races distant and nations different from us. For the seeker of truth nothing takes precedence over the truth, and there is no disparagement of the truth, nor belittling either of him who speaks it or of him who conveys it. (The status of) no one is diminished by the truth; rather does the truth ennoble all [Não deveríamos nos envergonhar de apreciar a verdade nem de adquiri-la não importa de onde venha, mesmo que venha de raças distantes e de nações diferentes de nós. Para quem busca a verdade nada tem precedência frente a ela, e nisso não há menosprezo da verdade, nem depreciação de quem a fala ou de quem a porta. (O *status* de) ninguém é diminuído pela verdade; muito antes, a verdade enobrece a todos]”.<sup>28</sup>

Outro exemplo do caráter aberto do discurso filosófico na cultura arábico-islâmica é oferecido pela filosofia de Ibn Rushd. Para o erudito de Córdoba, a finalidade da filosofia é alcançar o conhecimento do que é verdadeiro mediante o raciocínio demonstrativo. E “visto que as leis religiosas são verdade e conclamam à especulação que leva ao conhecimento da verdade, nós, islamitas, estamos positivamente cientes de que a especulação demonstrativa não leva à contradição com o teor da lei, porque a verdade não pode contradizer a verdade; pelo contrário, ela concorda consigo mesma e dá testemunho de si mesma”.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> Cf. MESBAHI, 2001, p. 27.

<sup>24</sup> Cf. MESBAHI, 2001, p. 28. A “cultura da identidade” (em árabe: *thaqafatu l-hunwiya*) tem um caráter negativo em Mesbahi.

<sup>25</sup> Cf. MESBAHI, 2001, p. 29.

<sup>26</sup> Cf. MESBAHI, 2001, p. 28.

<sup>27</sup> Nesse contexto, a pesquisa conjunta de Hans Jörg Sandkühler e Fathi Triki sobre a tarefa da filosofia no mundo transcultural oferece um ponto de orientação. Cf. SANDKÜHLER, Hans Jörg; TRIKI, Fathi (Eds.), *Die Aufgabe der Philosophie in der transkulturellen Welt*, Frankfurt am Main, 2002.

<sup>28</sup> AL-KINDI, Ya'koub ibn Ishaq. *Treatise on the first philosophy*. New York, 1974, p. 58.

<sup>29</sup> RUSHD, Ibn. *Philosophie und Theologie von Averroes*. Weihen, 1391, p. 7. Citado conforme TURKI, Mohamed.

Ao passo que Ibn Rushd reserva o raciocínio demonstrativo para os filósofos, excluindo, por conseguinte, o público em geral do uso da razão teórica, Mesbahi trata a questão da razão teórica no horizonte da democracia do saber. Hoje não é mais possível manter esse discurso elitista, nem a separação entre “elite” e “público”. Por essa razão, não se deveria restringir, como faz Ibn Rushd, o Iluminismo à razão teórica, mas incluir nele também a razão prática. Essa razão deveria propiciar um lugar neutro para a humanidade inteira, em cujo âmbito a ação humana não é determinada nem pela lei moral do Estado de Al-Farabi (873-950), nem pelo imperativo categórico de Kant, mas unicamente pela ação comunicativa e livre. Conceitos como cosmopolitismo, justiça, igualdade, direitos humanos são reforçados por essa compreensão.

Ao proceder assim, contudo, não se deveria transformar as “opiniões” comunicadas pela razão prática em “dogmas” ou então em “verdades absolutas”. Tal transformação de “opiniões” livres em verdades exclusivas é uma peculiaridade dos “fundamentalistas”, que não reconhecem nem um lugar comum nem um lugar neutro.

### Equilíbrio de interesses

A tese do “diálogo das culturas” defendida por Mesbahi deve ser entendida como nova fundamentação do espírito averroísta contextualizada na cultura arábico-islâmica atual. Essa nova fundamentação do racionalismo – da abertura frente ao outro, da democracia e dos problemas culturais e filosóficos daí resultantes – é característica dos “averroístas árabes”. Essa preocupação foi introduzida já pela crítica da razão árabe, de Mohamed-Abid Al-Gabri<sup>30</sup> e constitui uma marca significativa do seu pensamento: “o êxito da renovação [...] da razão árabe e da nova

fundamentação [...] do pensamento islâmico, pelas quais nos empenhamos, não depende só da proporção com que adaptamos as conquistas científicas e metodológicas contemporâneas anteriores e posteriores ao século XX, mas certamente em primeira linha também da medida com que seremos capazes de readquirir a postura crítica [...] de Ibn Hazm, o racionalismo de Ibn Rushd, a teoria dos princípios [...] de as-Shatibi e a consciência histórica de [...] Ibn Khaldun”.<sup>31</sup>

A ocupação com Ibn Rushd no contexto da globalização e a referência ao paradigma do “embate das culturas” representado por Huntington também estão presentes em Al-Gabri de modo latente, mas não se tornam explícitas com frequência. As suas ponderações em relação ao “diálogo das culturas” são, por um lado, um pleito a favor da ética do diálogo, como pode ser encontrado, por exemplo, no texto *Ética do diálogo e suas regras em Ibn Rushd*.<sup>32</sup> Por outro lado, elas são determinadas por uma discussão crítica com o conceito “embate” na filosofia europeia, bem como por uma elaboração do tema “equilíbrio de interesses” no contexto de uma política mundial econômico-filosófica, como ocorre na sua contribuição sobre *A razão europeia e o conceito do embate*.<sup>33</sup>

A seguir será tratada com mais detalhes essa crítica instrutiva de Al-Gabri aos temas “embate das culturas” e “diálogo das culturas”.

Al-Gabri sustenta a tese de que a “razão europeia” é fortemente marcada pelo conceito do “embate”. Por conseguinte, ele se pergunta nesse contexto se poderia haver paralelismos entre o “embate das culturas” em Huntington e a “luta de

Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ihn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam. *Dialektik*, Hamburg, v. 1, p. 36-37, 1996.

<sup>30</sup> Trata-se aqui dos quatro volumes do seu projeto filosófico: *Takvin al-'aql al-'arabi* [A gênese da razão arábica], Beirute, 1984; *Buniyat al-'aql al-'arabi* [A estrutura da razão arábica], Beirute, 1986; *Al-'aql as-siyasi al-'arabi* [A razão política arábica], Beirute, 1990; *Al-'aql al-akhlaqi al-'arabi* [A razão moral arábica], Beirute, 2001.

<sup>31</sup> AL-GABRI, Mohamed Abid. *Buniyat al-'aql al-'arabi* [A estrutura da razão arábica], Beirute, 1987, p. 552. Citado conforme KÜGELGEN, 1994, p. 270. (Na citação, a transcrição dos nomes árabes foi levemente modificada em relação ao original). Cf. ademais AL-GABRI, Mohamed Abid. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris, 1991, p. 77-170.

<sup>32</sup> Cf. AL-GABRI, Mohamed Abid. *Akhlaqiyatu l-hivar va qava 'iduhu 'inda Ibn Rushd* [Ética do diálogo e suas regras em Ibn Rushd], de 22 e 28 de setembro de 2006. Cf. AL-GABRI, Mohamed Abid. Disponível em: <<http://www.aljabriabid.net/textes.htm>>.

<sup>33</sup> Cf. AL-GABRI, 2006. Cf. *Al-'aql al-'urubbi va maqulatu as-sira* [A razão europeia e o conceito do embate].



classes” em Marx e Engels. Abstraindo do pano de fundo filosófico-cultural desses intelectuais, para eles, o conceito “embate/luta” desempenha um papel decisivo na história mundial. Enquanto Marx, no seu *Manifesto*, pressupõe a “luta de classes” como motor da história, Huntington formula o *Manifesto por uma nova ordem mundial*, no qual o “embate das culturas” é deslocado para centro.

A confrontação de Marx e Huntington é derivada por Al-Gabri da negatividade, pois ele enfatiza as interpretações errôneas dos dois modos de pensar. Al-Gabri menciona três erros:

Primeiro: Marx situou as classes sociais dentro de um “esquema vertical”. Nesse esquema, as diversas sociedades dispõem das mesmas classes sociais. As diferenças culturais, religiosas e étnicas fazem parte da “superestrutura” e têm um papel secundário na sua teoria. Al-Gabri, contudo, concede às “particularidades culturais” um papel decisivo na vida humana. A tese do “embate das culturas” de Huntington quer dinamizar a história e, por isso, não mais a considera como “devir” e “progresso”, mas como “embate/luta” num “plano horizontal”. Ele descreve as culturas como ilhas isoladas, que estão travando uma “luta” sem sentido.

Segundo: em sua análise da estrutura da sociedade capitalista, Marx transpôs para a humanidade inteira os conhecimentos obtidos com base na sociedade europeia. A sua postura filosófica possui um cunho fortemente eurocêntrico. Algo parecido se dá com Huntington: o “Ocidente” – Europa e os EUA – constitui seu ponto de partida e de referência. O “embate das culturas” se dá ao longo da fronteira entre o “Ocidente” e a cultura “islâmica” ou então “confucionista”.

Terceiro: a burguesia e o proletariado representavam para Marx os dois polos da “luta” tanto no plano nacional como no plano internacional. Os integrantes de uma classe que se encontrasse entre os dois polos – os intelectuais, os camponeses ou a classe média – eram percebidos meramente como “aliados” do proletariado ou da burguesia. Huntington trata de modo semelhante as culturas que se encontram entre o “Ocidente” e a cultura “islâmica” ou então a “confucionista”. Alguns espaços culturais, como o Japão e a Rússia,

buscaram a aliança com o “Ocidente”; outros, como, por exemplo, a América do Sul, desempenharam um papel apenas marginal.<sup>34</sup>

Apesar de todas as diferenças de conteúdo entre a “luta de classes” em Marx e o “embate das culturas” em Huntington, trata-se, ainda assim, segundo Al-Gabri, do mesmo “modelo epistemológico”. Ele é marcado por um pensamento de superioridade e por uma pretensão de supremacia “ocidental”. Nele se pode identificar o “sujeito ocidental” que precisa do outro para afirmar a sua superioridade. A negação do outro é constitutiva dela para confirmar o seu próprio eu.

Atrás do “embate das culturas” esconde-se, portanto, um “embate de interesses”. Na nova ordem mundial dominada pelo capitalismo, as relações econômicas bilaterais entre o “Ocidente” e as “nações proletárias” estão baseadas num desequilíbrio econômico que tem por consequência a espoliação destas. É nesse contexto que se evidencia o verdadeiro sentido do conceito “embate”: o “embate das culturas” se revela como “embate de interesses”.\*\*\*

Esse “embate de interesses” pode ser analisado racionalmente, pois se trata de um fenômeno com causas, manifestações e consequências, sendo, portanto, controlável. Ele deve ser freado, se quisermos impor um “equilíbrio de interesses” entre as sociedades. Porém, isso mostra também que o “embate das culturas” é inconsistente.

O modelo oposto a ele, o do “diálogo das culturas”, pode levar a mal-entendidos, se for encarado meramente como construto sem referência prática. As culturas não são determinadas pela luta de umas contra as outras, mas por seu “entrelaçamento” mútuo.

Vive-se hoje na era do entrelaçamento das culturas, na qual cada uma é dependente das demais. Só o controle do “embate de interesses” e o desarmamento consequente contribuiria para um “equilíbrio de interesses” convincente.

<sup>34</sup> Cf. AL-GABRI, 2006.

\*\*\* Em contraposição a um centrismo cultural, que leva ao isolamento e à solidão dos indivíduos, com Ibn Arabi e Ibn Rushd é possível pensar uma “cultura da coexistência”.

## Conclusão

A atualidade de Ibn Rushd está se tornando cada vez mais significativa na filosofia arábico-islâmica, especialmente entre os “averroístas árabes”. A nova fundamentação do racionalismo recebeu um importante impulso da parte de Ibn Rushd, não só dentro das sociedades arábico-islâmicas, mas também tendo em vista um contexto cultural que tem o mundo como ponto de referência. Com base nesse desenvolvimento seria possível mostrar, tomando como ponto de partida Ibn Rushd e outros filósofos, que a filosofia arábico-islâmica é capaz de trazer contribuições originais para os debates filosóficos atuais e participar da discussão de problemas filosóficos atuais. O “lugar neutro” proposto por Mesbahi pode ser entendido como o “lugar comum” das diferentes culturas, em cujo âmbito poderia ser travado um diálogo filosófico.

Não só a filosofia de Ibn Rushd pode ser considerada como base para um diálogo frutífero entre a cultura arábico-islâmica e o “Ocidente”, mas também a recepção de sua filosofia tanto na cultura judaica como na cultura cristã. Ibn Rushd e a cultura arábico-islâmica não são estranhos a esses espaços culturais. A *Arábia de Averroes*, *Averroes hebraicus* e *Averroes latinus* são termos que têm reflexos em diversas culturas e nos dão um exemplo significativo para a multiformidade da recepção desse filósofo. A recepção da filosofia de Ibn Rushd pode ser compreendida como uma raiz civilizatória comum e representa um fato histórico, que, na medida em que for reconhecido como tal, pode ser tido como base cultural-histórica para o “diálogo das culturas”.

Hoje está sendo gradativamente reconhecido na Europa o papel decisivo que a cultura arábico-islâmica desempenhou na gênese do Iluminismo europeu.<sup>35</sup> A noção clara do entrelaçamento das três religiões monoteístas pode ajudar os filósofos a encontrar uma raiz cultural comum que poderá servir de base para uma aproximação discursiva mais qualificada dos debates culturais e filosóficos da atualidade. Nesse contexto, Geert Hendrich escreve o seguinte: “tendo em conta as raízes

comuns da cultura arábico-islâmica e da cultura europeia e as múltiplas relações que tiveram em sua história, a autoconsciência europeia praticou uma notável repressão que atualmente desemboca na perigosa retórica do ‘embate das culturas’. Não sem razão pode-se falar, em contraposição, do islamismo como o ‘terceiro legado reprimido’ dos europeus, ao lado do legado grego da Antiguidade e do legado judeu-cristão”.<sup>36</sup>

Nesse contexto, a discussão crítica com as tendências fundamentalistas tanto na cultura arábico-islâmica como na cultura ocidental adquire grande importância. O racionalismo de mentalidade aberta, que já está domiciliado nas duas culturas, pode proporcionar, sob diversos aspectos, um fundamento normativo para o lugar neutro ou para a transculturalidade. É verdade que hoje a postura filosófica crítica não retomará mais o otimismo do Iluminismo europeu. No entanto, analisando algumas consequências políticas e históricas desse Iluminismo – colonialismo e totalitarismo – pode-se registrar que uma nova elaboração desse racionalismo constitui um imperativo urgente.

Ao passo que Mesbahi toma como ponto de partida a unidade da razão e, por isso, entende o diálogo das culturas como meio para contrapor-se ao embate das culturas, Al-Gabri diferencia esse otimismo da razão, descrevendo o desequilíbrio da situação política e econômica da globalização atual. Se considerarmos a tese do “diálogo das culturas” como réplica à tese do “embate das culturas”, poderemos chegar ao resultado de que ela padece de falta de realismo. Não há como ignorar que por trás do “embate das culturas” esconde-se um “embate de interesses”. Por essa razão, considerado a partir de um ângulo político-econômico, o equilíbrio dos interesses pode perfeitamente figurar como *movens* e finalidade do “diálogo das culturas”.

[Traduzido por Nélcio Schneider]

<sup>35</sup> KÜGELGEN, 1994, p. 352-353.

<sup>36</sup> HENDRICH, Geert. *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/Main, 2005, p. 9.