

ALLAN NEVES OLIVEIRA SILVA

ABSTRAÇÃO E EMANAÇÃO EM AVICENA

Belo Horizonte
2015

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

ALLAN NEVES OLIVEIRA SILVA

ABSTRAÇÃO E EMANAÇÃO EM AVICENA

ORIENTADOR: TADEU MAZZOLA VERZA

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BELO HORIZONTE

2015

| | |
|-------|--|
| 100 | Silva, Allan Neves Oliveira |
| S586a | Abstração e emanção em Avicena [manuscrito] / Allan |
| 2015 | Neves Oliveira Silva. - 2015. |
| | 164 f. |
| | Orientador: Tadeu Mazzola Verza. |
| | Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas |
| | Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. |
| | Inclui bibliografia |
| | 1. Avicena, 980-1037. 2. Filosofia – Teses. 3. Abstração - |
| | Teses. I. Verza, Tadeu Mazzola . II. Universidade Federal de |
| | Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. |
| | III. Título. |



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Abstração e emanção em Avicena

ALLAN NEVES OLIVEIRA SILVA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 26 de fevereiro de 2015, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Tadeu Mazzola Verza - Orientador
UFMG


Prof. Marcio Augusto Damin Custodio
Unicamp


Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos
UFMG

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2015.

Para toda minha família, em especial minha mãe, Selma,
meu pai, Denilton, meus irmãos, Lenon e Yuri, e
minha avó Lourinha

Agradecimentos

Antes de tudo, agradeço a doutrina espírita. Nada me infundiu tamanha profusão de luz e entendimento sobre questões diversas, e em momentos de marcante e inesquecível providência, sem os quais não teria sido possível dar continuidade a este trabalho. Abençoada seja!

Aos espíritos benfeitores que assistem e inspiram minha jornada, sempre presentes e pacientes a despeito de minhas inúmeras imperfeições e recalcitrâncias.

Ao Grupo Espírita de Fraternidade Albino Teixeira, seus tarefeiros e condutores, por todos os ensinamentos e valores passados. Nos grupos de estudo, na Campanha do Quilo e no Volante Fraterno hauro forças para continuar e tenho oportunidade de ter amigos/irmãos de paz e conhecer pessoas notáveis e inspiradoras.

Ao Grupo Espírita Perseverança e Caridade, em especial ao Grupo Irmã Verônica, pelo acolhimento fraternal e pela oportunidade que me concedeu de trabalhar pelo próximo. A todas as irmãs de caridade, assistidas e tarefeiras, que lá estão, meu muito obrigado!

Ao prof. Tadeu Verza, modelo para mim de eficiência profissional e rigor filosófico, que em muito busco seguir e me ajustar na realização de minhas atividades. Sou imensamente grato por sua confiança, e também por ter me aceitado na condução deste trabalho desde a graduação, conduzindo-me sempre ao caminho correto, e me fornecido material indispensável e irrestrito para ele.

Ao prof. Márcio Damin, que me iniciou nas veredas da filosofia na graduação como primeiro orientador, e que me apresentou a Avicena. A ele muito agradeço pela paciência, competência e destreza que me moldaram de modo considerável, extrapolando em muitos casos a esfera acadêmica.

Nesta oportunidade ainda agradeço imensamente aos esforços do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia em garantir que eu me graduasse a tempo para iniciar meu mestrado na UFMG. Sou grato em particular ao prof. Marco Aurélio da Silva, por sua confiança em ter aceitado me orientar na monografia, ao prof. Jarlee Salviano, pela enorme atenção e presteza com que me auxiliou na burocracia e trâmites necessários, e ao prof. Lourenço Leite, que também foi sensível a minha causa possibilitando com que eu finalizasse a tempo sua disciplina.

Sou grato igualmente à prof.^a Catarina Belo, pela leitura atenciosa de um texto base para a escrita desta dissertação, e à prof.^a Miriam Campolina, por ter me disposto material importante para minha pesquisa.

A Evaniel, amigo que me transmitiu valores intelectuais e espirituais que muito me marcaram. Seu trato, ao mesmo tempo rigoroso e apaixonante, com Tomás de Aquino foi, sem dúvida, um elemento decisivo para minha condução à filosofia medieval. Também sou bastante grato a ele e sua família, Jucelina e Agnes, pelo acolhimento em seu agradabilíssimo e apaziguante lar nas minhas estadias em Campinas.

Agradeço amorosamente a minha mãe, Selma, a quem muito admiro, pelo suporte e compreensão nessa jornada, e em cujo trabalho e experiência de vida me espelho para superar as dificuldades.

A Fátima, e também a Ramon, pela carinhosa acolhida em sua casa, e por ter nos proporcionado boas ocasiões de conversa e deliciosos pratos que tornaram o processo deste trabalho menos árduo.

A Gislene e Willian, pela amizade, companhia, cafés e ótimos diálogos.

À Capes, pelo apoio financeiro.

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo investigar a teoria da intelectão, i.e., aquisição dos inteligíveis, de Avicena tendo em vista o modo aparentemente contraditório com que ele emprega as noções de abstração (*tajrīd*) e emanção (*fayḍ*) no *De anima* para explicá-la. Na descrição de como os inteligíveis são obtidos pela alma humana, Avicena ora afirma que são emanados do intelecto agente separado do mundo sublunar, ora que são abstraídos pelo intelecto humano das formas sensíveis apreendidas pelos sentidos e armazenadas na imaginação. Tais colocações, que tornam a problematizar a questão da origem ou proveniência dos inteligíveis apreendidos pelo homem, firmaram um campo de conflito entre os comentadores na busca para se estabelecer o sentido técnico dos termos empregados. Nossa investigação é dividida em dois capítulos. Primeiramente, explicitamos o problema e seus desdobramentos no *De anima*, apresentando as diferentes leituras dos intérpretes. Em seguida, no segundo capítulo, tratamos de delinear a fundação metafísica que Avicena confere a sua teoria da intelectão. Pretendemos, com isso, assentar e definir os termos da intelectão, e sustentar que, com base na fundação metafísica delineada, os inteligíveis percebidos pela alma humana são para Avicena emanados do intelecto agente. Nesse viés, também defendemos que o vocabulário abstrativo de que o autor faz uso possui um sentido técnico bem delimitado que, ao invés de implicar em alguma contradição com seu emprego da noção de emanção, é antes coerente com este.

Palavras-chave: Avicena, abstração, emanção, inteligível, intelecto

Abstract

This dissertation intends to investigate Avicenna's theory of intellection, i.e., acquisition of the intelligibles, in view of the apparently contradictory way in which he uses the notions of abstraction (*tajrīd*) and emanation (*fayḍ*) in the *De anima* to explain it. When attending to how the intelligible forms are acquired by the human soul, Avicenna sometimes claims that they emanate from the separate agent intellect, and sometimes that they are abstracted by the human intellect from the sensible forms apprehended by the senses and stored in imagination. Such statements, which puzzle the question on the origin or provenance of the intelligibles grasped by men, grounded the conflict among scholars to the search for setting the technical sense of the used terms. Our investigation is divided in two chapters. Firstly, we present the problem and its extent in *De anima*, showing the different interpretations by the scholars. Further, in the second chapter, we proceed to delineate the metaphysical foundation Avicenna applies to his theory of intellection. By this we pretend to set and define the terms of intellection and maintain that, based on the delineated metaphysical foundation, the intelligibles perceived by the human soul are for Avicenna emanated from the agent intellect. Accordingly, we also sustain that the abstraction vocabulary employed by the author has a well-delimited technical sense that instead of implying some contradiction with his use of the notion of emanation is rather coherent with it.

Key-words: Avicenna, abstraction, emanation, intelligible, intellect

وكل يفيض من فوق

“Tudo emana a partir do Alto”

[Avicena, *Metafísica* X.1, 438.11]

“Il n’y a de foi inébranlable que celle qui peut regarder la raison
face à face, à tous les âges de l’humanité”

[Allan Kardec, *L’Evangile selon le Spiritisme*]

“Mas nós, que somos fortes, devemos suportar as fraquezas
dos fracos, e não agradar a nós mesmos”

[Paulo, *Romanos*, 15:1]

Sumário

| | |
|---|------------|
| Introdução..... | 1 |
| Capítulo I – Abstração e emanação: o conflito de interpretações..... | 6 |
| I.1 Critério e diferenciação das faculdades da alma..... | 6 |
| I.2 O intelecto humano e sua classificação..... | 15 |
| I.3 Estabelecimento e definição do problema: os termos no <i>De anima</i>..... | 23 |
| I.4 A divisão dos intérpretes..... | 35 |
| I.4.1 Intelecção como resultante da emanação..... | 36 |
| I.4.2 Intelecção como resultante da abstração..... | 43 |
| I.4.3 O intelecto agente e o doador de formas..... | 50 |
| Capítulo II – A teoria da intelecção de Avicena..... | 54 |
| II.1 A distinção entre quiddidade (<i>māhīya</i>) e existência (<i>wujūd</i>)..... | 54 |
| II.2 A quiddidade considerada em si mesma e os modos de existência..... | 61 |
| II.3 O vocabulário da abstração: rejeição das formas platônicas..... | 70 |
| II.4 A constituição ontológica do inteligível (<i>ma'qūl</i>)..... | 77 |
| II.5 A intelecção e seu mecanismo..... | 89 |
| Conclusão..... | 104 |
| Traduções selecionadas..... | 108 |
| Apêndices..... | 132 |
| Bibliografia..... | 134 |

Tabela de transliteração das letras árabes

| | | | |
|---|-----------|---------------|------------------------|
| ا | ā | ع | ‘ |
| ب | b | غ | <u>gh</u> |
| ت | t | ف | f |
| ث | <u>th</u> | ق | q |
| ج | j | ك | k |
| ح | ḥ | ل | l |
| خ | <u>kh</u> | م | m |
| د | d | ن | n |
| ذ | <u>dh</u> | ه | h |
| ر | r | و | ū / w (antecede vogal) |
| ز | z | ي | ī / y (antecede vogal) |
| س | s | ء | ’ |
| ش | <u>sh</u> | | |
| ص | ṣ | Vogais | |
| ض | ḍ | ـَ | a |
| ط | ṭ | ـِ | i |
| ظ | ẓ | ـُ | u |

Introdução

Esta dissertação tem por objetivo investigar a teoria da intelecção de Avicena tendo em vista o modo aparentemente contraditório com que ele emprega as noções de abstração (*tajrīd*) e emanção (*fayḍ*) para explicá-la. Na descrição de como os inteligíveis são obtidos pela alma humana, Avicena ora afirma que são emanados do intelecto agente separado do mundo sublunar, ora que são abstraídos pelo intelecto humano das formas sensíveis apreendidas pelos sentidos e armazenadas na imaginação. Trata-se de um problema textual que, como buscamos mostrar valendo-nos sobretudo do *De anima* (*K. al-nafs*) da *Cura* (*K. al-shifā'*)¹, não pode ser resolvido atendo-se unicamente a como as noções de abstração e emanção são empregadas pelo autor na descrição do processo. Defendemos, antes, que a fundação metafísica que Avicena confere a sua teoria da intelecção fornece os termos precisos em que esta deve ser compreendida. Com essa fundação, sustentamos que Avicena não apenas torna necessária a existência do intelecto agente separado como a causa que atualiza o intelecto humano emanando os inteligíveis, como também demarca com clareza o sentido técnico de seu vocabulário abstrativo nesse processo.

O estabelecimento do intelecto agente separado é um dos traços mais marcantes da epistemologia aviceniana. Ele é reconhecidamente descrito por Avicena como aquele que “de sua substância, concede e imprime na alma as formas inteligíveis”² (*yufīdu al-nafs wa bi-ṭab‘ fī-hā min jawhar-hi ṣuwar al-ma‘qulāt*). Com base em colocações como esta, uma leitura tradicional se firmou apontando o intelecto agente como a causa que atualiza a alma humana no conhecimento intelectual. A atualização, nessa medida, é explicada como resultando da emanção dos inteligíveis, o que acontece uma vez que a alma esteja preparada para os receber. Ainda de acordo com essa leitura, o vocabulário abstrativo utilizado por Avicena, que tem *tajrīd* como seu conceito central, não possui qualquer sentido técnico definido.

¹ Todas as traduções do original árabe são nossas (exceção ao *Livro da ciência* (*Dāneshnāme*), escrito em persa, e que será citado sempre acompanhado de sua tradução francesa por M. Achena e H. Massé), que foram feitas tendo como suporte traduções das obras de Avicena para línguas modernas. Para as edições das obras do autor utilizadas nesta dissertação, ver Bibliografia.

² *A salvação* 231.6-7.

Com seu artigo *Avicenna on Abstraction*, publicado em 2001, Hasse foi o primeiro a desafiar essa interpretação procurando destacar a vasta terminologia que Avicena faz uso para designar a atividade própria do intelecto humano, a faculdade da alma responsável por apreender os inteligíveis. Os constantes empregos transitivos dessa terminologia pelo autor, e que Hasse procura realçar em contraposição à presença do intelecto agente, nos fornece um outro cenário para como a intelecção humana se concretiza. Se o intelecto humano abstrai efetivamente os inteligíveis das formas sensíveis, eles não provêm do intelecto agente, e, portanto, não são emanados. O uso de *fayḍ* e *tajrīd* parece ser, em todo caso, problemático para descrever o processo de intelecção, pois, com isso, Avicena “parece combinar dois conceitos incompatíveis em uma doutrina: ou as formas inteligíveis emanam de cima ou elas são abstraídas dos dados coletados pelos sentidos, mas não ambos”³.

No que concerne à teoria do conhecimento de Avicena, o tópico da intelecção e de como ela ocorre é um dos que mais tem recebido atenção e sido debatido entre os comentadores nas últimas décadas. Por trás dos esforços de se estabelecer as atuações precisas dos intelectos agente e humano no processo estão os de identificar o sentido técnico que Avicena confere às noções de *fayḍ* e *tajrīd*. Isto nos conduz a desconsiderar, de início, duas perspectivas sob as quais é possível tratar o problema, de modo a também delimitar o escopo de nossa investigação

A primeira é a própria metodologia adotada por Hasse no referido artigo, que busca, por meio de uma leitura diacrônica, não sistemática, do *corpus* aviceniano, salientar o uso do vocabulário abstrativo por Avicena e sua importância na complexa conjuntura que envolve a aquisição dos inteligíveis. Fornecendo ampla documentação das ocorrências de *tajrīd* e noções similares, Hasse conclui que, no sistema de Avicena, os inteligíveis derivam das formas sensíveis, e, portanto, dos seres naturais.⁴ Tal conclusão faz parte de uma estratégia que acreditamos ser equivocada, que é a de se ater estritamente à maneira como os vocábulos se encontram no texto, para, por meio disso,

³ Hasse, 2001, p. 39.

⁴ Hasse, 2001, p. 57. A complexidade que envolve precisar a noção de *tajrīd* é, entretanto, por ele reconhecida: “Visto que abstração é um fenômeno complexo e visto que Avicena desenvolveu sua posição gradualmente, é possível encontrar passagens relevantes ao tópico em contextos muito diferentes da *oeuvre* de Avicena. Combinar essas passagens ainda não nos dá uma imagem clara da teoria: a crescente complexidade de sua filosofia torna difícil decidir quais peças de doutrina estão inter-relacionadas e quais não estão. Esse é o motivo pelo qual parece aconselhável tentar uma interpretação evolucionista descrevendo a transformação gradual de grupos de doutrinas”. (p. 64).

estabelecer seu significado imediato.⁵ Ademais, como o próprio Hasse atesta em seu estudo⁶, Avicena mantém o intelecto agente como um elemento requerido para a aquisição intelectual, ainda que ele não expresse isto em suas obras tardias – como no *Livro da ciência (Dāneṣḥnāme)* e nas *Indicações (al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt)* – com a mesma força com que o faz no *De anima*. Para qualquer circunstância, o intelecto agente e a noção de *fayḍ* estão também presentes em todo o *corpus* aviceniano, e seria igualmente inadequado, como se pode deduzir pelo que propõe a leitura tradicional acima mencionada, descrever o pensamento do autor apenas se atendo aos sentidos que esses termos parecem denotar em um primeiro momento.

A segunda perspectiva que consideramos inviável para tentar precisar a teoria da intelectção de Avicena é a que define os termos usados tendo em vista a tradição ou herança filosófica nas quais estão inseridos. No caso de *fayḍ*, é amplamente reconhecido pelos comentadores ser uma noção derivada da tradição neoplatônica e que, em Avicena, assume importância estruturante na física e metafísica.⁷ Considerando nesse aspecto, a aplicação de *fayḍ* para descrever o papel do intelecto agente já a fixaria de pronto como sendo a de prover formas ao intelecto humano, formas estas que seriam também fornecidas para a criação e atualização do mundo sublunar.⁸ Por outro lado, a noção de *tajrīd* tem sido recentemente documentada por Gutas como inserida na tradição aristotélica.⁹ Ainda que essa colocação proceda, ela não tem qualquer expressão em determinar o

⁵ A metodologia de Hasse é rejeitada também por McGinnis, 2007c, p. 69, que nota que não dá conta de explicar todo o processo da intelectção: “Pace Hasse, o próprio Avicena pensou que ele tinha um sistema filosófico, porém o estudo de Hasse não deixa claro como abstração encaixa nesse sistema, e, mais especificamente, qual o papel, se há algum, que intelecto agente desempenha na noética de Avicena” (p. 170). A sugestão de McGinnis é apresentada na seção I.4.2.

⁶ Hasse, 2001, pp. 58-63.

⁷ O estudo de Lizzini, 2010, oferece extenso material bibliográfico que atesta isso. “A ideia da emanação chega a Avicena, como já a al-Farabi, dos escritos neoplatônicos que os primeiros tradutores e pensadores do mundo árabo-islâmico transpuseram em língua árabe, ou diretamente do grego ou com a mediação das traduções dos textos gregos em siríaco, e se refere essencialmente às ideias da derivação, da causalidade (da ‘dupla atividade’, da conversão) que explicam a ação dos princípios nos sistemas plotiniano e procliano” (Lizzini, 2010, p. 7). Os antecedentes de *fayḍ* para Avicena são documentados nas pp. 27-69.

⁸ Tratamos deste tópico na seção I.4.3 e II.5, onde a questão da identificação entre o intelecto agente e o doador de formas é debatida.

⁹ “A origem do conceito mesmo e o contexto filosófico a partir do qual Avicena o deriva são, em última instância, a noção de Aristóteles de ‘coisas ditas em abstração’, *tà en aphairéseis legómena* no *De anima* 431b13 e 432a6. Como é amplamente documentado, Avicena teve um interesse duradouro e profundo conhecimento do *De anima* [de Aristóteles] e sua tradição de comentários em grego e árabe” (Gutas, 2012b, pp. 425-426). O comentário de Avicena ao *De anima* de Aristóteles, e como ele foi feito tendo em vista os comentários dos gregos tardios é abordado por Gutas, 2004. Com o rastreamento da noção em Avicena, Gutas vem em resposta a D’Ancona, 2008, que trabalha *tajrīd* tendo como pano de fundo a pseudo-*Teologia de Aristóteles* (obra apocrifamente atribuída a Aristóteles, mas que constitui, na verdade, em uma paráfrase das *Enéadas* IV-VI, de Plotino), e o comentário de Avicena a ela. Apesar de ter mostrado alguma suspeita a sua autoria, Avicena, segundo D’Ancona, tenta conciliar as doutrinas lá afirmadas sobre a alma com o que ele sustenta no *De anima* (pp. 49-50). Nesse intuito, ela defende que *tajrīd* não teria antecedentes gregos, aristotélicos, mas resultaria da expressão *jawhar mujarrad* (“substância abstrata”) presente na pseudo-*Teologia* (ver pp. 59-63). Além de Gutas, 2012b, pp. 427-428, também Hasse, 2013, p. 111, discorda dessa

modo pelo qual Avicena descreve a atividade intelectual. Em um sistema em que o intelecto agente separado age na atualização do pensamento humano, a abstração intelectual não pode ser tomada sob uma acepção estrita.

Rejeitamos essas duas perspectivas pelo fato do problema textual ser claro – como mostraremos em mais detalhes. Resta ainda ressaltar, para delimitarmos o escopo a que nos propomos, que os inteligíveis aqui tratados na contenda entre *fayḍ* e *tajrīd* são as noções universais que possuem imediata correspondência com os seres naturais dos quais dizem respeito, como o caso de “homem” e “cavalo”, para citar exemplos de Avicena, que são espécies de determinados indivíduos.¹⁰ Este é um importante adendo, pois, com isto, abstermo-nos de tratar de outros conceitos fundamentais à epistemologia aviceniana, tal como o de intuição (*ḥads*), que lidam com a apreensão de inteligíveis que são termos médios de silogismos alcançados para se obter novos conhecimentos, estes, portanto, não imediatamente relatados ao que chega pelos sentidos.¹¹

Nosso propósito nesta dissertação, que se divide em dois capítulos, é explicitar e analisar, no primeiro, o problema textual envolvido pelo uso das noções de abstração e emanação quando tomadas exclusivamente no contexto em que Avicena os descreve no *De anima* para, a partir disso, no segundo capítulo, sugerirmos uma solução ao conflito. A solução que desenvolvemos se ancora na estrutura metafísica sobre a qual Avicena elabora sua teoria da intelectão, e que, portanto, cremos ser o ponto a partir do qual esta deve ser compreendida. Acreditamos que o assentamento e definição dos termos envolvidos na intelectão tendo em vista essa estrutura nos permite concluir que Avicena estabelece o intelecto agente separado como um elemento necessário e indispensável para a atualização do intelecto humano, sendo responsável, então, por emanar a ele as formas inteligíveis. Isso também nos possibilitará fixar o sentido técnico peculiar que Avicena desenvolve para a noção de *tajrīd*.

Antes de abordar o problema do conflito entre abstração e emanação no primeiro capítulo, (I.1) expomos a classificação das faculdades da alma animal em Avicena a partir da definição que ele oferece de faculdade. Com essa definição, (I.2) apresentamos como o autor a aplica para descrever a atividade própria da faculdade intelectual, o intelecto humano, e descrevemos essa

interpretação. Sobre como Avicena tenta corrigir e conciliar algumas doutrinas na pseudo-*Teologia de Aristóteles* nos moldes de sua filosofia, ver Adamson, 2004b.

¹⁰ Como Hasse, 2001, coloca: “Quando Avicena fala sobre abstração e emanação, ele quer dizer a aquisição de uma ‘forma’ (*sūra*) inteligível tal como ‘homem’, não de pensamento em geral”. (p. 57).

¹¹ Do mesmo modo, evitamos nos pronunciar sobre a faculdade cogitativa e sobre cogitação ou pensamento (*fikr*), por suspeitarmos que Avicena os emprega apenas no sentido do esforço intelectual para a aquisição de novos conhecimentos, e que, portanto, não estão relatadas com a abstração pelo intelecto de noções. Sobre os conceitos de *ḥads* e *fikr* em Avicena ver Gutas, 2001, e Davidson, 1992, pp. 95-102.

atividade conforme a diferentes relações que ela possui com seu objeto próprio de percepção, o inteligível. Ao tratarmos (I.3) do problema textual dos usos de abstração e emanação, analisamos também a analogia da luz que Avicena desenvolve para explicar como a intelecção ocorre. Por fim, (I.4) expomos das diversas leituras dos intérpretes sobre os pontos tratados.

Para delinear a estrutura metafísica da intelecção no segundo capítulo, começamos (II.1) por apresentar e explicitar a distinção entre quiddidade e existência. Abordamos, então, (II.2) os modos de existência mental e concreto que Avicena afirma acompanhar inseparavelmente a quiddidade, e como, a despeito disto, ela pode ser considerada em si mesma. Em seguida, com base no exposto, (II.3) traçamos o sentido técnico da noção de *tajrīd* tendo em perspectiva a refutação às formas platônicas, e (II.4) delineamos o estatuto ou constituição ontológica da noção de inteligível. Na parte final do segundo capítulo, (II.5) mostramos como o arcabouço terminológico levantado se espelha na teoria da intelecção de Avicena de modo coerente. Com isso, identificamos o sentido técnico dos termos envolvidos no processo e fornecemos uma descrição do mecanismo de intelecção.

Ao final anexamos traduções selecionadas de partes do *De anima* e da *Metafísica* (*al-Ilāhīyāt*) da *Cura*.

Capítulo I

Abstração e emanção: o conflito de interpretações

O objetivo deste capítulo é apresentar e discutir o problema textual segundo o qual Avicena faz uso de termos aparentemente contraditórios, *tajrīd* e *fayḍ*, para descrever, no *De anima*, o processo com que alma humana adquire os inteligíveis. Para tanto, primeiramente, (I.1) diferenciamos e caracterizamos as faculdades que Avicena atribui à alma humana nos concentrando naquelas que possuem localização no corpo, para, em seguida, (I.2) definirmos a atividade do intelecto humano e sua classificação conforme a relação que mantém com os inteligíveis. Com a definição dos principais conceitos nas duas primeiras seções, prosseguimos em (I.3) estabelecer o problema no *De anima* apontando, nesse sentido, os termos empregados, e analisando a analogia da luz de que Avicena faz uso para explicar o mecanismo da inteleção. As dificuldades no texto nos serve para (I.4) mostrar as variadas leituras e pontos de vista explorado pelos comentadores, que se dividem, de modo geral, entre (I.4.1) os que defendem que a aquisição dos inteligíveis é consequência da emanção deles pelo intelecto agente e (I.4.2) aqueles que subscrever que os inteligíveis são obtidos por meio da abstração que o intelecto humano realiza sobre as formas sensíveis. Essa divisão de interpretações é ainda explorada em um último tópico, (I.4.3) que diz respeito à identificação entre o intelecto agente e o doador de formas.

I.1 Critério e diferenciação das faculdades da alma

Antes de definir a alma humana em termos de suas atividades, Avicena desenvolve no *De anima* uma discussão que visa instituir princípios para nortear o procedimento de divisão ou diferenciação das faculdades e caracterização destas na alma em geral, procedimento este que permeia toda a obra.¹² Essa discussão, empreendida no *De anima* I.4, sinaliza a tentativa por parte

¹² “É necessário que a solução dessas dúvidas esteja preparada, em nosso ponto de vista, para que nos seja possível prosseguir e estabelecer as faculdades da alma, estabelecendo seu número como tal e que umas são diferentes das outras, pois a verdade para nós é essa”. (*De anima* I.4, 35.18-36.3). A importância do critério de diferenciação das

do autor de estabelecer uma definição para o conceito de faculdade (*qūwa*). Em outras palavras, precisar como as faculdades se diferenciam na alma demanda recorrer a uma questão primeira que se traduz na investigação da definição da noção mesma de faculdade. Nesse intuito, Avicena toma como ponto de partida a constatação da existência de ações ou atividades que procedem da alma¹³, e que tais ações devem ser explicadas por meio de faculdades.¹⁴ O critério a ser estabelecido, desse modo, pretende constituir e distinguir as faculdades da alma tomando por base as diversas atividades que nela se constatam. A definição de faculdade é, então, apresentada da seguinte maneira:

Dizemos, pois: quanto ao [que vem] primeiro, a faculdade, enquanto é faculdade em si e primeiramente, é faculdade para uma certa coisa, e é impossível que ela seja princípio de uma outra coisa diferente desta. De fato, na medida em que ela é faculdade para esta [coisa], ela é seu princípio; pois, se ela fosse princípio de uma outra coisa, ela não o seria, na medida em que ela é [faculdade], princípio em si mesma daquela primeira. Assim, as faculdades, enquanto elas são faculdades, são os princípios das ações determinadas por intento primeiro.¹⁵

faculdades não é muito enfatizada entre os comentadores. Ver Verbeke, 1972, pp. 34-39, Sebti, 2000, pp. 38-4, e ainda Lizzini, 2010.

¹³ A discussão acerca da relação entre a alma e suas faculdades é um tema à parte no *De anima*. Avicena insiste na distinção existente entre a alma e as faculdades que esta possui quando diferencia dois aspectos da perfeição da qual a alma é dita por definição, a perfeição primeira (*al-kamāl al-awwal*) e a segunda (*al-kamāl al-thānī*); ver, para tanto, *De anima* I.1, 11. A partir da distinção entre perfeição primeira e segunda na alma, Avicena informa duas características principais da relação entre alma e faculdade: primeira, que a alma possui um estatuto próprio, independente das faculdades que possui, de que tais faculdades não partilham; segunda, por persistir a distinção entre alma e faculdades, embora não a independência destas, não é possível animizar. Nessa medida, dizer, por exemplo “a faculdade intelectual percebe o inteligível” é um modo equívoco de afirmar “a alma humana, por meio da faculdade intelectual, percebe o inteligível”.

¹⁴ “Dizemos que a alma possui ações que diferem em [vários] aspectos. Pois, umas diferem pela intensidade e pela fraqueza, outras pela rapidez e pela lentidão. De fato, a opinião (*ẓann*) é uma crença que difere do conhecimento certo (*yaqīn*) em certeza e em intensidade, e a intuição (*ḥads*) difere da instrução (*talqīn*) pela rapidez do entendimento”. (*De anima* I.4, 33.7-9). Quanto à atribuição de tais ações a faculdades, tem-se: “Nosso objetivo é agora conhecer as faculdades das quais essas ações procedem [...]”. (*De anima* I.4, 33.15-16).

¹⁵ *De anima* I.4, 36.4-8. Antes de formular a definição de faculdade, Avicena descarta outros critérios a partir da constatação de atividades da alma sem, contudo, afirmar explicitamente a falsidade deles. Na discussão acerca de um deles, tem-se: “E se as coisas inteligíveis e as coisas sensíveis, por exemplo, pertencessem a duas faculdades, todas as coisas sensíveis que são imaginadas interiormente e percebidas no exterior, seriam [pertencentes] a uma única faculdade? E se essas que são internas pertencessem a uma ou a mais faculdades, aquelas que são externas, pertenceriam elas a uma única faculdade que, em órgãos diferentes, produz ações diferentes? Pois não é impossível (*laysa bi-mumtani'*) que uma única faculdade perceba coisas de diferentes gêneros e espécies [...]”. (*De anima* I.4, 11-16, grifo nosso). Esta passagem sugere que na busca pelo critério de diferenciação das faculdades no *De anima* I.4, Avicena não tem em vista principalmente descobrir um único e correto meio para se orientar no decorrer da obra, mas apenas estabelecer o mais razoável. É de certo modo por um meio intermediário que se delineiam os contornos da metodologia através da qual as faculdades da alma devem ser estabelecidas e, como tais, diferenciadas entre si; ver Verbeke, 1972, pp. 34-35. A refutação dos critérios expostos serve, contudo, para uma confirmação que fundamenta a metodologia escolhida pelo autor: a de que a diversidade das ações da alma não implica necessariamente na diversidade das faculdades, havendo, portanto, a possibilidade de uma única faculdade realizar ações contrárias, sendo a multiplicidade das ações resultado da atuação da faculdade mesma e de diversas ocasiões por ela envolvida.

A faculdade enquanto tal possui por definição uma ação ou atividade que lhe é própria (*bi-'aini-hi*), a ação primeira (*al-fi'l al-awwal*), e que pertence, com isso, à sua essência ou ao seu modo essencial de agir. Avicena explicita ainda que dizer que uma faculdade possui uma ação própria é o mesmo que afirmar que ela atua por intento ou propósito primeiro (*bi-l-qaṣd al-awwal*). O intento primeiro, portanto, é a referência através da qual a faculdade atua em seu modo próprio, essencial. Tendo cada uma sua ação primeira, nenhuma faculdade pode, dessa maneira, se associar a outra de modo que assuma a execução da ação primeira desta outra.¹⁶ A exclusividade de cada faculdade em decorrência da ação própria que lhe compete é o que garante sua definição.

O conceito de faculdade, enquanto compreendido como princípio de ação determinada por intento primeiro, se coloca como o critério orientador para o estabelecimento do número e das características discriminadas das atividades primeiras das faculdades. Avicena, entretanto, estabelece três adendos que buscam complementar essa definição, ressaltando, com isso, as implicações envolvidas. São eles:

- i) Uma faculdade pode, “por intento segundo” (*bi-l-qaṣd al-thānī*), ser princípio de outras ações que são como ramificações da ação que lhe é própria, a ação primeira, ou ação determinada por intento primeiro.¹⁷
- ii) Uma faculdade, estando apta a uma ação própria, tem por vezes necessidade de estar unida a (ou depender de) outra faculdade a fim de que isto que esteja em potência torne para ela realizada em ato.¹⁸
- iii) Ocorre que a atuação de uma única faculdade é diversa por ligação aos diversos receptores ou por ligação aos diversos órgãos.¹⁹

Avicena evoca tais adendos no intuito de esclarecer a definição inicial de faculdade. De modo geral, cada um dos adendos descreve a possibilidade que cada faculdade possui de se expandir para

¹⁶ “[...] ações diferentes entre si possuem faculdades diferentes entre si, e que toda faculdade, na medida em que ela é [diferente], só é desse modo na medida em que dela procede a ação primeira que lhe pertence”. (*De anima* V.7, 252.15-17).

¹⁷ “Contudo, é às vezes possível que uma única faculdade seja princípio de múltiplas ações por intento segundo, através de que essas [ações] são como os ramos, pois [neste caso] ela não é o princípio primeiramente”. (*De anima* I.4, 36.9-10).

¹⁸ “Às vezes, é possível que a faculdade esteja apta a uma ação própria, mas recorra a uma outra coisa que está unida a ela nesta ocasião até que isto que está em potência se torne resultante em ato. Se não existisse essa coisa, então, ela não atuaria”. (*De anima* I.4, 37.1-3).

¹⁹ “Às vezes, também a impressão de uma única faculdade difere com respeito a receptores diversos e órgãos diversos, e isso é evidente”. (*De anima* I.4, 37.10-12).

além de sua ação primeira. O adendo (i) assinala, nessa medida, para a capacidade da faculdade de se desdobrar com relação a sua atividade primeira, ampliando, assim, o âmbito no qual ela atua como princípio de ação. As ramificações que advêm por intento segundo vêm como consequência das ações pelas quais a faculdade é primeiramente responsável. Avicena enfatiza, com isso, a possibilidade que uma faculdade por si mesma possui de realizar ações que não lhe são próprias sem contradizer seja o seu modo de atuar primeiramente, seja o de qualquer outra faculdade. Acontece, por exemplo, que a imaginação, mesmo tendo por função primeira a conservação das formas sensíveis abstraídas da matéria, é capaz de discriminar entre estas as que pertencem às categorias de cor, sabor e grandeza.²⁰

No adendo (ii), Avicena aponta para a dependência de uma faculdade com relação a outra na realização de sua ação própria em virtude de uma ordem natural para a execução de atividades. Não é possível, por exemplo, que a faculdade motora, responsável pela locomoção do corpo físico, execute alguma ação, antes que a faculdade apetitiva, sede dos atos de vontade, deseje que isto aconteça, e esta, por sua vez, não poderia desejar algo, se a imaginação não apreendesse ou percebesse a forma que se deseja. O encadeamento ordenado percepção-desejo-locomoção, que se nota no exemplo, não pode ser alterado, sendo sobre este fundamento que Avicena explicita a correlação e interdependência²¹ que as faculdades possuem entre si no que toca às atividades envolvidas.

Ainda no que diz respeito a esse adendo, pode-se entender mais precisamente o que o autor compreende por faculdade enquanto princípio de ações por intento primeiro, não mais, contudo, com respeito a ela por si mesma, como no adendo (i), porém na dimensão da correlação dependente das faculdades diversas. Ser princípio de uma ação primeira não implica em uma imposição ou realização arbitrária e isolada, por parte da faculdade, de suas atividades em ato. Uma faculdade, Avicena afirma, é ora princípio de ação em ato, e isto ocorre quando realiza a ação pela qual é responsável, ora é princípio desta mesma ação, porém em potência, necessitando, nessa medida, de uma causa²² outra que a possibilite se atualizar. Cada faculdade, portanto, ainda que seja princípio

²⁰ *De anima* I.4, 36.16-17.

²¹ A interdependência existe em uma perspectiva geral de que toda faculdade está subordinada a outra e de que aquela que subordina necessita subordinada para se atualizar. A relação subordinante-subordinada entre faculdades é apresentada no final de *De anima* I.5, 50-51.

²² Como Avicena no *De anima* está discutindo as faculdades da alma, é razoável se pensar que o princípio atualizante de uma faculdade seja necessariamente uma outra. Mas, tendo em vista que, para Avicena, a alma, ao nascer, não possui quaisquer formas sensíveis, pode-se supor que o princípio atualizante pode igualmente provir de uma causa exterior a ela, como é o caso de que a faculdade perceptiva externa só se atualiza quando há objetos na natureza a serem apreendidos, ou, como tratamos mais adiante, o caso a faculdade humana material que, isenta de formas inteligíveis, necessita do intelecto agente separado para que se atualize.

de ações que lhe são próprias, e que, por conseguinte, não podem ser executadas por uma outra primeiramente, depende da realização de atividades outras para que, desse modo, exerça as suas. O sistema de classificação e ordenação das faculdades da alma mostra-se como que fundado em preceitos que, ao mesmo tempo, buscam (1) assegurar as propriedades distintas das faculdades, o que as conservam autônomas quanto à execução de funções próprias e também não-próprias (por intento segundo), e (2) incluí-las em um quadro articulado conforme a ordem natural de dependência das atividades, o que representa, no limite, o conjunto coeso das faculdades que configuram a alma.

A complementação dos dois primeiros itens explicativos se dá, de modo indireto, no adendo (iii) através da afirmação da relação que as faculdades desempenham com os órgãos do corpo natural. Avicena não tece maiores ressalvas sobre o terceiro item por considerá-lo evidente.²³ Uma única ação por parte de uma faculdade é considerada diversa sob perspectivas distintas conforme essa exerce influência sobre variados receptores ou órgãos. Tal afirmação, contudo, abre caminho para a investigação acerca das relações entre as faculdades da alma e o corpo mesmo. A interação entre ambas ocorre conforme a disposição que um determinado membro ou órgão do corpo tem para receber e executar a ação exigida de uma determinada faculdade. Nessa medida, a realização da ação primária de uma faculdade pressupõe a existência de um órgão corporal, a partir do qual ela ocorre, e pode sofrer variações conforme a sua recepção em outras partes do corpo.²⁴

Uma vez explicitado a teoria da diferenciação das faculdades, isto é, o critério ou modo de proceder para tal a partir da definição mesma de faculdade, torna-se viável a esquematização ou classificação geral delas na alma. Para Avicena, há três classes (*aqsām*) de alma: vegetal, animal e humana.²⁵ À alma vegetal pertencem três faculdades: a nutritiva, a do crescimento e a reprodutora.²⁶ A animal, por sua vez, possui duas, a motora e a perceptiva. A alma humana, por fim, é compreendida pelas faculdades intelectuais teórica e prática.²⁷ Antes de nos determos no

²³ *De anima* I.4, 37.10-12.

²⁴ A descrição fisiológica detalhada das atividades da alma no corpo é dada no *De anima* V.8, onde Avicena faz menção da pneuma (*rūḥ*), esta entendida como um “corpo sutil, que penetra nos espaços [vazios]” (263.9-10), para explicar como as faculdades, que estão localizadas em diversas partes do corpo, se comunicam. A teoria da pneuma aviceniana tem em parte raízes em Galeno, como nos esclarece Hall, 2004, pp. 76-77.

²⁵ Cf. *De anima* I.5, 39.13-40.4.

²⁶ A exposição das faculdades vegetativas se dá no *De anima* II.1.

²⁷ Por uma relação de gênero e espécie, a alma humana está contida na alma animal, possuindo, pois, as faculdades que lhe competem, a saber, as motoras e as perceptivas, diferenciando-se, todavia, quanto à faculdade intelectual. Do mesmo modo, a alma animal está contida na vegetal, possuindo, contudo, as faculdades que lhe são próprias além da nutritiva, do crescimento e reprodutora (*De anima* V.7, 259.11). Avicena ainda se concentra na divisão das almas com relação às faculdades por meio de uma analogia entre elas e o fogo (*De anima* V.7, 261.18). Quanto a esta divisão, Sebti, 2000, comenta: “A divisão tripartite das faculdades da alma não possui o mesmo significado na medida em que se considera uma ou outra espécie de ser vivente. [...] A alma tem por função a reunião dos elementos que compõem

intelecto humano, é importante, a fim de nos situarmos, delinear as faculdades da alma animal que o antecedem quanto à classificação no plano da percepção.

Em Avicena, a faculdade perceptiva se divide em duas categorias: as faculdades perceptivas externas, ou sentidos externos²⁸, e as faculdades perceptivas internas, ou sentidos internos²⁹, que, localizados em um órgão material, o cérebro, compreendem as faculdades da alma que lidam de maneiras diversas com as formas sensíveis da natureza após serem apreendidas pelos sentidos externos. A diferenciação dos sentidos internos ainda sofre especificações conforme se considera a classe de alma, animal ou humana, no qual os sentidos internos se encontram. No caso da alma animal, eles atuam em vista da faculdade estimativa, que os comanda.³⁰ Já na alma humana, é a faculdade intelectual que é servida para que, por fim, ocorra a apreensão das formas inteligíveis.³¹ Para a divisão que ocorre nesse âmbito, independentemente da classe de alma que se considera, Avicena classifica os sentidos internos conforme três modos de atuação distintos, que, por consequência, conduz à definição de cada faculdade interna a partir de sua ação primária.

- Há faculdades que percebem a forma sensível (*al-šūra al-mahsūs*), outras que percebem a intenção (*ma'nā*)³².

o corpo e sua unidade; ela mantém o ordenamento do corpo e seu equilíbrio, de tal sorte que as variações exteriores não têm efeito sobre ele. A alma animal não se une como um acidente a um ser já constituído pela alma vegetal ao qual ela traz perfeições segundas: cada ser vivo não é dotado senão de uma única alma pela qual ela vive e age. Eis porque, quando o físico distingue, em um animal, uma alma vegetal, ele só o pode fazer segundo uma distinção de razão. Avicena opera uma distinção entre a ordem real e a ordem lógica: a alma vegetal colocada em um sentido geral não tem outra existência que esta do gênero. Ela só existe na alma. [...] Esse raciocínio pelo qual Avicena funda a distinção entre o ponto de vista lógico e aquele do real repousa sobre a concepção segundo a qual a alma vegetal e a alma animal são as formas substanciais respectivas do vegetal e do animal, assim como sobre a recusa, fiel ao hilemorfismo aristotélico, de uma pluralidade de formas substanciais para um ser único”. (pp. 40-41).

²⁸ Estas compreendem as faculdades da visão, audição, olfato, tato e paladar. Sobre o tato, ver *De anima* II.3; paladar e olfato, II.4; audição, II.5; sobre a visão, ver *De anima* III.

²⁹ O *De anima* IV é dedicado inteiramente à investigação dos sentidos internos. Cf. Di Martino, 2008: “Nos textos de Avicena, os ‘sentidos internos’ são classificados pela primeira vez segundo uma doutrina sistemática. Elas são encarregadas de todas as operações sensíveis situadas pela tradição da psicologia grega e árabe entre a percepção corporal e o intelecto, a saber: a representação, a memória, a reminiscência, os sonhos”. (p. 23). Sobre a fisiologia dos sentidos internos, ver Pormann, 2013.

³⁰ Ver Neves, 2013, e referências aí citadas, em especial, Black, 1993.

³¹ É dessa forma que os sentidos internos são nomeados por Michot, 1986a, como “faculdades infrarracionais” (p. 140). Ainda conforme Black, 2005: “A doutrina dos sentidos internos é uma tentativa de expandir e sistematizar a formulação de Aristóteles das capacidades pré-intelectuais da alma que não poderiam ser explicadas como funções dos cinco sentidos externos da visão, audição, olfato, paladar e tato. Entre essas capacidades estavam o sentido comum (*koiné aisthēsis*), a imaginação (*phantasia*) e memória. A doutrina dos sentidos internos também extrai desenvolvimentos da Grécia tardia em fisiologia derivando do físico Galeno. Como os sentidos externos, os sentidos internos requerem um órgão corporal para desempenhar suas operações, usualmente identificado como o cérebro, seguindo Galeno, ou menos frequentemente o coração, seguindo Aristóteles”. (pp. 312-313).

³² O termo *ma'nā* é polissêmico na língua árabe, podendo ser traduzido de modo geral por “noção”, “significado”, “sentido”, “intenção”. Em Avicena, essa designação ainda assume diversos sentidos técnicos que variam conforme o contexto em que se utiliza. A justificativa do uso de “intenção” advém, segundo Black, 2010, pp. 69-70, da denotação

- Há faculdades que percebem e agem, outras que só percebem.
- Há faculdades que percebem por percepção primeira, outras, por percepção segunda.³³

A compreensão dos modos de atuação se dá a partir do que se entende pela noção de percepção (*idrāk*), definida por Avicena como “a apreensão, de uma certa maneira, da forma do [objeto] percebido”³⁴. Nesta definição, a expressão “de uma certa maneira” (*bi-naḥw min al-anḥā*), que acaba por determinar a “apreensão da forma” (*akhdh al-ṣūra*), faz referência aos diversos graus de abstração (*tajrīd*) da forma com relação à matéria (*mādda*).³⁵ Nessa medida, toda e qualquer coisa que as faculdades perceptivas (e aqui se incluem tanto as externas quanto as internas) apreendem é designada por forma, sendo cada qual resultado do grau de abstração envolvido.³⁶ A “forma sensível”, expressa nos modos de atuação dos sentidos internos acima, é, portanto, uma forma apreendida sob um determinado grau de abstração realizado por uma faculdade; da mesma maneira, é também a “intenção” (entendida em seu sentido técnico enquanto *ma’nā* estimativa³⁷) uma forma apreendida, porém sob um determinado grau de abstração outro que não o da forma sensível, sendo, assim, realizado por uma outra faculdade.³⁸

precisa que este termo possua filosofia aviceniana dada pela escolástica latina, e que, por sua vez, é remanescente do *De interpretatione* de Aristóteles. Contra essa visão, ver a consistente crítica de Gutas, 2012b, pp. 430-431, que também traduz *ma’nā* por “implicação”. As origens desse termo em Avicena são ainda discutidas por Hasse, 2000, pp. 128-129, que opta por traduzi-lo por “atributo conotacional”. Notamos ainda que, apesar de Avicena nomear *ma’nā* o objeto de percepção tanto da estimativa (ver classificação dos sentidos internos mais abaixo) quanto do intelecto humano, sendo que, em cada caso, o sentido técnico é totalmente diferente, o presente trabalho se detém apenas em sua aplicação ao intelecto a partir da próxima seção, e, em especial, do próximo capítulo. Como exemplo da *ma’nā* estimativa, Avicena nomeia noções não diretamente apreendidas pelos sentidos, como a “hostilidade” que a ovelha percebe no lobo (*De anima* I.5, 43.11-12). Para mais detalhes e problemas relacionados ao objeto de percepção da estimativa, ver Neves, 2013, pp. 204-213.

³³ “Quanto às faculdades perceptivas internas, algumas são faculdades que percebem as formas das coisas sensíveis, e outras percebem as intenções das coisas sensíveis. Entre as perceptivas, algumas percebem e agem em conjunto, enquanto outras percebem, mas não agem; algumas entre elas percebem por percepção primeira, enquanto que outras percebem por percepção segunda”. (*De anima* I.5, 43.1-5).

³⁴ *De anima* II.2, 58.4-5.

³⁵ Ver Sebtí, 2005, pp. 109-110.

³⁶ Ao expor pela primeira vez o conceito de abstração em seu *De anima* II.2, Avicena o distingue em dois tipos, sendo que o primeiro deles compreende três graus, e o segundo, apenas um. De toda maneira, os tipos e graus de abstração remetem em última instância aos níveis de separação da forma apreendida sensivelmente pela alma de suas ligações com a matéria. O primeiro tipo de abstração, a abstração em geral, é aquele onde há despreendimento da matéria enquanto realizada no nível da percepção sensível, e, por este motivo, se dá no âmbito das faculdades físicas localizadas no corpo humano, quais sejam, os sentidos externos e internos (primeiramente a imaginação e, em seguida, a estimativa). Quanto ao segundo tipo, trata-se da abstração não só da matéria, mas também dos acidentes materiais. É a abstração intelectual, e como tal se dá no âmbito da faculdade intelectual ou intelecto humano, tendo como fim a apreensão da forma inteligível. Lidamos mais detidamente com essa questão na seção II.4.

³⁷ Ver nota 32 acima.

³⁸ A análise estrita da definição que Avicena oferece para percepção como apreensão da forma nos conduz a afirmar que além da forma sensível e da inteligível também a *ma’nā* estimativa é uma forma. Há problemas com essa atribuição feita por Avicena a faculdades perceptivas corpóreas, como ficará claro no próximo capítulo, em especial na seção II.4, quando tratarmos da noção de forma e apontarmos a estrutura metafísica que há por trás da percepção.

Quanto ao modo de atuação de perceber e agir, este, Avicena nos informa, diz respeito às faculdades internas que, além de perceberem, compõem e dividem as formas sensíveis e/ou intenções entre si conforme desejam, diferentemente das faculdades que só percebem. Por fim, a distinção entre percepção primeira e percepção segunda remonta à distinção entre as faculdades que apreendem em ato e as faculdades que conservam ou armazenam isto que é apreendido, porém sendo capazes de perceber acidentalmente, não de modo próprio, o que armazenam.³⁹ A partir disso, a classificação aviceniana dos sentidos internos fica do seguinte modo:

- 1- *Sentido comum (al-hiss al-mushtarak)*: percebe a forma sensível, percebe sem agir, percebe por percepção primeira;
- 2- *Imaginação (khayāl)*: percebe a forma sensível, percebe sem agir, percebe por percepção segunda;
- 3- *Imaginativa (mutakhayyila)*, na alma animal, ou *cogitativa (mufakkira)*, na alma humana: percebe a forma sensível, percebe e age, percebe por percepção primeira;
- 4- *Estimativa (wahm)*: percebe a intenção, percebe e age, percebe por percepção primeira;
- 5- *Memória (mutadhakkira)*: percebe a intenção, percebe sem agir, percebe por percepção segunda.

O sentido comum, localizado no primeiro ventrículo do cérebro, recebe e organiza as formas sensíveis impressas nos sentidos externos, conectando-as de modo discriminado. Por meio dele, é possível que se perceba que, por exemplo, um determinado som impresso na faculdade da audição pertença, ou esteja unido, a uma determinada cor ou figura, estas percebidas pela faculdade da visão, e igualmente possua um determinado odor, apreendido pelo sentido olfativo.⁴⁰ A faculdade da imaginação, localizada na extremidade do primeiro ventrículo cerebral, armazena as formas sensíveis do modo como são apreendidas e organizadas, combinadas, no sentido comum.⁴¹

³⁹ Ambas as percepções dizem respeito, respectivamente, às ações por intento primeiro e por intento segundo, que é o adendo (i).

⁴⁰ Avicena sinaliza a distinção entre os sentidos externos e o sentido comum quando reflete acerca da atuação deste e da visão: “Pois, o sentido comum recebe esta forma e é a perfeição da visão. A faculdade visual é outra que o sentido comum, bem que ela decorre dele, (e) ela a dirige porque a faculdade visual vê, mas não ouve, nem cheira, nem toca e nem saboreia, enquanto que a faculdade [que é] o sentido comum vê, ouve, cheira, toca e saboreia”. (*De anima* III.8, 152.8-12).

⁴¹ *De anima* I.5, 44. Avicena apresenta um argumento que visa distinguir a ação por recepção (*qabūl*) da ação por conservação (*hifẓ*), ações próprias do sentido comum e da imaginação, respectivamente, sendo também aplicado no caso da diferenciação entre a estimativa e a memória: “Saiba que a recepção pertence a uma faculdade outra que a faculdade pela qual a conservação [se realiza]. Considere, então, isto pela água, pois ela possui a faculdade de receber a impressão, traçado, enfim, a marca, mas ela não tem a faculdade de a conservar”. (*De anima* I.5, 44.9-11). De acordo

A faculdade imaginativa ou cogitativa localiza-se no ventrículo médio do cérebro e atua compondo e dividindo as formas presentes na imaginação. Recebe o nome de “imaginativa”⁴² quando é guiada pela faculdade estimativa, e “cogitativa” quando pela faculdade intelectual humana.

A estimativa, por sua vez, localizada na extremidade do ventrículo médio do cérebro, é a faculdade que percebe as intenções a partir das formas sensíveis na imaginação. Por meio da faculdade imaginativa, é capaz de compor e dividir formas sensíveis entre si, formas sensíveis com intenções, e, do mesmo modo, intenções com intenções.⁴³ A faculdade da memória, por fim, localizada no último ventrículo do cérebro, é responsável por armazenar as intenções do modo como são primeiramente apreendidas pela estimativa.⁴⁴

Esquematisada as faculdades da alma animal⁴⁵, podemos compreender como a teoria da diferenciação das faculdades de Avicena nesta se apresenta. A fim de esclarecer essa aplicação, tomemos como exemplo a imaginação: sua ação primeira, ou por intento primeiro, é armazenar as formas sensíveis ou materiais. Neste modo de atuar por armazenamento, a imaginação percebe as formas por intento segundo, a percepção segunda, detectando assim o conteúdo nelas existente, ou seja, a cor, o sabor, a figura, a posição (é o adendo (i)). Além disso, não é possível que a imaginação exerça a sua ação primária em ato, ou seja, a conservação das formas materiais, se o sentido comum não as percebe (é o adendo (ii)). Ainda assim, o seu posicionamento no órgão cerebral (isto é, na extremidade do primeiro ventrículo) a coloca em estreito contato com o sentido comum (localizado também no primeiro ventrículo), o qual não é a única faculdade que se utiliza dela, havendo do

com Wolfson, 1935, pp. 98-99, a distinção entre recepção e conservação expressa o esforço de Avicena em conciliar o aspecto fisiológico ao qual a alma está ligada por meio do corpo ao aspecto filosófico na argumentação para diferenciação das faculdades.

⁴² Avicena tece explicações sobre a imaginativa no *De anima* IV.2, em especial seu papel no sonho. Black, 2013, pp. 13-18, comenta a atuação da imaginativa quando isenta do comando da estimativa e do intelecto humano. De todo modo, como nos diz Michot, 1986, a atuação da imaginativa não se apresenta claramente distinta da ação da estimativa, a última age sobre a primeira: “[...] poderia parecer que Avicena atribui funções diferentes à estimativa e à imaginativa: uma julga, enquanto que a outra estaria como que em uma posição de servidora com relação à primeira. Com efeito, todavia, nosso autor percebe com clareza a característica relativamente artificial de uma repartição também estrita das tarefas. Também, escreve ele, é como se a imaginativa fosse uma ‘faculdade que pertencesse à estimativa’. Em outro lugar, lhe ‘parece que a estimativa é também a faculdade que manipula os imaginados os compondo e dividindo’. Ele acaba mesmo por precisar seu pensamento da seguinte maneira: a estimativa e a imaginativa seriam uma mesma potência, que pareceria, na medida em que se o investiga de pontos de vista diferentes, como duas faculdades. Por essência, ela seria juiz. Por seus movimentos e por seus atos, ela comporia, dividiria e, além do mais, se recordaria mesmo dos dados. Em outros termos, embora tenha distinguido a estimativa da imaginativa em diversas exposições sistemáticas dos sentidos internos, Avicena nunca renunciou verdadeiramente a os identificar por completo, ainda que tenha renunciado a este propósito ou que tenha abandonado uma perspectiva unificadora para aí retornar em seguida” (p. 151).

⁴³ *De anima* IV.1, 166.

⁴⁴ *De anima* I.5, 45.

⁴⁵ Ver apêndice 1 em anexo.

mesmo modo a imaginativa, sediada no ventrículo médio, que, por composição e divisão, percebe as formas armazenadas. A impressão por meio da qual a imaginação exerce sua função primeira, portanto, é diversa conforme a diversidade de órgãos (no caso, partes de um mesmo órgão, o cérebro), possibilitando, nessa medida, ações diversas de faculdades distintas (é o adendo (iii)).

I.2 O intelecto humano e sua classificação

As atividades da alma humana são circunscritas a partir das duas faculdades que lhe são primeiramente atribuídas. Avicena as nomeia equivocadamente por “intelecto” (*'aql*) em referência e comparação aos intelectos celestes ordenados na hierarquia cosmológica.⁴⁶ Uma delas é denominada faculdade que age (*al-qūwa al-'āmila*) ou intelecto prático (*al-'aql al-'amalī*), enquanto que a outra se chama faculdade que conhece (*al-qūwa al-'ālima*) ou intelecto teórico (*al-'aql al-nazarī*). Pelo fato de serem faculdades da alma, Avicena também oferece definições a cada uma delas a fim de precisar suas ações primeiras em conformidade com o critério de diferenciação desenvolvido. No caso do intelecto prático, é tratado como o princípio responsável por mover o corpo a atividades particulares no âmbito do mundo sensível, em especial, de acordo com as opiniões que se dão por convenção.⁴⁷ As faculdades corpóreas em sua totalidade são ordenadas e comandadas pelo intelecto prático, e estabelecem com ele complexas relações que, em seu conjunto, explicam desde a constituição dos sentimentos e disposições corporais próprios ao homem (como a vergonha, a timidez, o riso, etc.) e os hábitos morais, virtuosos ou não, a partir de princípios comumente aceitos, até a confecção e realização das artes humanas em geral.⁴⁸

Apesar da relevância do intelecto prático na caracterização da alma humana, é o intelecto teórico aquele que desempenha, segundo Avicena, o papel central e condutor de todas as demais

⁴⁶ *De anima* I.5, 45.17-19. Na *Metafísica* IX.4, Avicena trata diretamente da organização cosmológica das esferas do mundo supralunare e de sua composição em intelectos, almas e corpos celestes. A partir dessa organização também se percebe, em sintonia com o *De anima*, que não apenas os intelectos celestes, mas também as almas e corpos possuem um paralelo com a alma e o corpo que existem no âmbito da natureza. Sobre a cosmologia em Avicena e sua aplicação no contexto dos termos mencionados, ver Lizzini, 2008. Avicena oferece diversas definições de *'aql* no *Livro das definições*, pp. 11-13 do texto árabe, pp. 13-19 da tradução de Goichon.

⁴⁷ *De anima* I.5, 45.19-20. A distinção de ambos os intelectos é discutida por Lizzini, 2009, e Sebti, 2003.

⁴⁸ Segundo Avicena (*De anima* I.5, 46.1-2), o conjunto de atividades guiadas pelo intelecto prático é desse modo dividido conforme três relações que essa faculdade possui 1- uma com a faculdade apetitiva, que representa a vontade; 2- uma com as faculdades imaginativa e estimativa; e 3- uma consigo mesma. Em comparação com as outras faculdades mencionadas no *De anima*, o intelecto prático recebe pouca atenção de Avicena (além do *De anima* I.5, menção é feita a ele no *De anima* V.1). Isso, no entanto, pode ser minimizado ao se constatar que o *De anima* é um livro que integra a totalidade de obras da *Física*, enquanto que o enfoque dado por Avicena ao intelecto prático assume contornos éticos e escatológicos em outras obras além da *Metafísica* IX.7, na qual se trata do retorno (*ma'ād*) a Deus. Para tanto, ver Lizzini, 2009, pp. 219-227.

faculdades, representando propriamente a atividade do homem. Trata-se de uma faculdade “cuja ocupação é a de ser impressa pelas formas universais abstraídas a partir da matéria”⁴⁹. O ponto que cabe por ora destacar nesta citação é o da conexão que Avicena traça entre o intelecto humano e as chamadas “formas universais” (*al-ṣuwar al-kullīya*). Pelo fato do intelecto ter por objeto uma “forma” que é caracterizada por ser “universal”, pode-se notar, conforme exposto da definição de percepção, que a ação primeira do intelecto humano é definida pela percepção que lhe é própria, a percepção intelectual. O intelecto, nessa medida, apreende a forma de uma certa maneira, a saber, de uma maneira universal desprendida da matéria, a partir das formas sensíveis ou materiais, que são, como tais, particulares, presentes na imaginação.

A conexão fixada entre o intelecto humano e a forma que lhe compete fica ainda mais clara quando ela é entendida em outros termos. Avicena usa com frequência no *De anima* as denominações “universal” (*kullī*) e “inteligível” (*ma‘qūl*) indistintamente quando se refere ao objeto de percepção próprio do intelecto humano.⁵⁰ A atividade do intelecto humano, desse modo, pode se exprimir igualmente na afirmação de que ele percebe os inteligíveis. A apreensão dos inteligíveis configura, pois, o ato de inteligir (*‘aqala*) do intelecto, o que, por sua vez, define a percepção intelectual. É nessa medida que se pode dizer, portanto, que percepção intelectual é o mesmo que intelecção (*‘aql, ta‘aqqul*).

A formulação do procedimento de intelecção como ocorrendo estritamente a partir de dois componentes, o intelecto e o inteligível, e da relação (*nisba*) deles entre si, suscita investigações que vêm nortear fundamentalmente a teoria do conhecimento de Avicena. Dessas investigações, enumeramos três: (1) as que visam definir a constituição ontológica do intelecto humano (2) e do inteligível, e (3) a que discorre sobre a relação existente entre ambos no ato de intelecção. Começamos por destacar alguns aspectos no que se refere à relação entre o intelecto humano e o inteligível.⁵¹

No *De anima* I.5, Avicena descreve essa relação sob uma perspectiva ampla ao dizer que o intelecto possui com as formas inteligíveis “relações diversas”⁵² (*al-nisab al-mukhtalif*). A distinção entre as relações se dá seguindo o contraponto estabelecido entre os conceitos de potência

⁴⁹ *De anima* I.5, pp. 48.1-2. Em outra passagem, isso se confirma mais explicitamente: “E, das propriedades, a mais própria ao homem é a conceitualização das intenções universais inteligíveis abstraídas da matéria com toda abstração – conforme o que temos reportado e explicado – e, [partindo] das [coisas] conhecidas intelectuais, a chegada ao conhecimento das [coisas] desconhecidas, [isso] por conceitualização e assentimento”. (*De anima* V.1, 11-13).

⁵⁰ A diferenciação dessas duas noções é oportunamente feita na seção II.4.

⁵¹ As outras duas tratamos na seção II.4.

⁵² *De anima* I.5, 48.5.

(*qūwa*) e ato (*fi'l*) quando eles são aplicados ao intelecto. O intelecto percebe os inteligíveis ora em potência, ora em ato, e essa diferenciação faz com que ele seja ordenado em diferentes graus (*marātib*) segundo o estado que guarda na relação com essas noções. No que concerne à potência⁵³, Avicena escreve:

A potência se diz em três sentidos, segundo o [que é] anterior e o [que é] posterior. [(1)] Diz-se, então, potência à aptidão absoluta da qual nada sai em ato, assim como nada resultaria [d]o que por meio dela saísse, como [é o caso d]a faculdade da criança com relação à escrita. [(2)] Diz-se potência a essa aptidão quando (*idhā*) não resulta para a coisa senão o que lhe é possível, por meio da [aptidão], chegar à aquisição do ato sem intermediário, como [é o caso d]a faculdade do jovem que cresceu e conheceu o tinteiro, a pena e os elementos das letras com relação à escrita. [(3)] Diz-se potência a essa aptidão quando (*idhā*) ela vem a ser completada por meio do instrumento e [quando] ocorre – com o instrumento também – a perfeição da aptidão, a fim de que lhe compita agir quando quiser sem necessidade da aquisição, bastando-lhe, ao contrário, somente que [assim] vise, como [é o caso d]a faculdade do escriba perfeito na arte, quando ele não escreve. A primeira potência chama-se absoluta e material; a segunda potência chama-se potência possível; a terceira potência chama-se perfeição da potência.⁵⁴

A anterioridade e a posterioridade através das quais os sentidos de potência são expressos têm por referência os inteligíveis que são obtidos na trajetória intelectual. Em sua condição primeira, o intelecto humano se encontra totalmente isento dessas formas, exprimindo essa sua relação apenas como a de uma capacidade plena para percebê-las. Essa sua disposição ou aptidão (*isti'dād*) com respeito à recepção dos inteligíveis, que é o que caracteriza a potência nesse contexto, é designada por “absoluta” ou “indeterminada” (*muṭlaq*) na medida em que não está de modo algum assentada por percepções anteriores. Com essa esfera da potência, Avicena declara a completa possibilidade inicial de cada indivíduo da espécie humana para a inteligência. A aptidão irrestrita para a recepção intelectual permite ainda com que Avicena retrate a potência absoluta

⁵³ A noção de potência (assim como a de ato) é discutida na *Metafísica* IV.2. McGinnis, 2007a e 2012, sublinha que a aproximação que a filosofia de Avicena faz entre possibilidade e potência o leva a oferecer respostas a problemas com os quais a tradição lida no âmbito da filosofia da natureza e metafísica, como a questão da eternidade do mundo. A “potência” que se investiga no *De anima*, contudo, em especial no que concerne o intelecto, se atém a um viés natural, ou seja, que envolve o aperfeiçoamento próprio ao intelecto com respeito aos inteligíveis sob uma perspectiva temporal e progressiva de aquisição destes. Linguisticamente, esse tratamento da potência é explicitado, seguindo a tradição grega, pela escolha de um mesmo vocábulo – *qūwa* – para significar tanto “potência” quanto “faculdade”, vindo, assim, *al-qūwa al-'aqlī* a significar literalmente “potência intelectual”. Esse contexto se coloca como exemplo para a afirmação de McGinnis, 2012, de que a potência em Avicena é uma subclasse da possibilidade: “De um lado, possibilidade (*imkān*), tomada em sua mais ampla acepção por Avicena, se refere àquele modo de existência que é tal que, fosse o caso do existente possível não existir, nenhuma absurdidade ou contradição se seguiria. Potência, por outro lado, se refere àquele modo de possibilidade que pertence exclusivamente a coisas sujeitas a mudança, perfeição, ou geração, enquanto que possibilidade, quando tomado simplesmente, é um termo mais geral e se aplica também a coisas que não estão sujeitas a mudança, perfeição e geração, como os assim chamados intelectos [celestes] ou anjos”. (p. 560). O mesmo é observado por Hyman, 1983, pp. 84-88, que enfatiza a abordagem metafísica peculiar que a noção de potência recebe em Avicena.

⁵⁴ *De anima* I.5, 48.7-18.

existente no homem por analogia com a matéria-prima (*al-hayūlā al-ūlā*), a qual, do mesmo modo, é apta em si mesma para receber toda forma, embora não possua qualquer uma em ato. Nesse estado de disposição, com isso, o intelecto humano é nomeado “intelecto material”⁵⁵ (*al-‘aql al-hayūlānī*).

A aptidão para a intelecção é, entretanto, redefinida na passagem citada segundo duas condições que são introduzidas pela conjunção *idhā*. Na primeira, a potência se restringe à aptidão *quando* ela exprime a possibilidade da aquisição dos inteligíveis feita sem qualquer intermediário (*wāsiṭa*) ou instrumento (*ala*). Essa potência possível, ou condicionada sob a possibilidade de não intermediação, se reflete no intelecto como resultado de seu alcance dos “inteligíveis primeiros”⁵⁶ (*al-ma‘qūlāt al-ūlā*). São, então, “primeiros”, uma vez que não exigem qualquer conhecimento prévio para serem apreendidos e assentidos como verdadeiros neles mesmos. Exemplo disso, Avicena coloca, é “a nossa crença (*i’tiqād*) de que o todo é maior do que a parte, e de que coisas iguais a uma coisa [outra] são iguais em si mesmas”⁵⁷. Por traduzirem em outras palavras o princípio de não-contradição, as proposições primárias ou axiomáticas alcançadas sem mediação pelo intelecto em suas primeiras atividades são, por isso mesmo, os pressupostos fundamentais e imprescindíveis de toda aquisição intelectual posterior.⁵⁸ A faculdade humana, quando em

⁵⁵ *De anima* I.5, 49.2. O termo “intelecto material” vindo da comparação entre o intelecto em sua completa disposição para inteligir e a matéria-prima é remanescente de Alexandre de Afrodísia (gr. *noûs hylíkós*); Davidson, 1992, p. 9. Em *A origem e o retorno*, Avicena emprega *tahiy’u* (“disposição”, “prontidão”, 97.5) para se referir ao intelecto material, referindo-se mesmo a este como sendo sinônimo de “intelecto em potência” (*‘al-aql bi-l-qūwa*). A analogia entre o intelecto material e a matéria-prima é aí feita de modo mais explícito: “Ele é nomeado ‘intelecto material’ porque do mesmo modo que os corpos têm uma matéria-prima que não possui absolutamente qualquer forma, mas cuja natureza é de receber toda forma sensível, assim há nas almas uma matéria-prima que não tem absolutamente qualquer forma, mas que recebe toda forma inteligível. [...] Se ela tivesse em si uma forma inteligível, ela não receberia outra de uma forma regular, como a tábua sobre a qual foi já escrito. Ao contrário, essa potência é na alma uma pura aptidão para receber todas as formas”. (97.6-11). Sobre a noção de matéria-prima em Avicena e como é compreendida enquanto substância, ver Belo, 2007, pp. 57-73, e Hyman, 1977, pp. 395-399.

⁵⁶ *De anima* I.5, 49.7.

⁵⁷ *De anima* I.5, 49.10-11.

⁵⁸ Davidson, 1992, p. 84, observa que esses exemplos de axiomas primeiros são os mesmos dados por al-Farabi, que, em certo momento de sua carreira, também inclui, entre os inteligíveis primeiros, os princípios éticos sob os quais o homem deve agir e outros princípios que estão fora do domínio natural, como a respeito do mundo celeste, da causa primeira e afins (p. 51). Hasse, 1999, p. 32, ainda lembra que os axiomas dados são euclidianos. Avicena não inclui explicitamente entre os inteligíveis primeiros conceitos elementares. Ainda assim, na *Metafísica* I.5, onde as noções de existente, coisa (as quais tratamos na seção II.1) e necessário são discutidas, há indícios nesse sentido a favor do que está no *De anima*: “Dizemos que as noções (*ma‘ānī*) de ‘existente’, ‘coisa’ e ‘necessário’ se imprimem (*tartasim*) na alma de um modo primeiro. Essa impressão não requer coisas mais conhecidas para ser [assim] resultada. De fato, isso é como o [caso] que, no âmbito do assentimento (*taṣdīq*), há princípios primeiros, cujo assentimento é verdadeiro por si mesmo, e em virtude dos quais o assentimento ocorre em outras [coisas].” (*Metafísica* I.5, 29.5-7). O âmbito do *taṣdīq* de que se faz referência remontaria às proposições lógicas auto evidentes que os inteligíveis primeiros expressam; ver Marmura, 1984, pp. 222-223, e Koutzarova, 2009, pp. 332-333. Em *Sobre a alma racional*, os inteligíveis primeiros são ditos *ma‘ānī* (195.15), embora os exemplos repitam os do *De anima* com acréscimo de um que sublinha mais fortemente o princípio de não-contradição envolvido nessa disposição do intelecto: entre eles, “o conhecimento (*ilm*) [...] de que um único corpo [...] não pode ser simultaneamente preto e branco, existente e não-existente (*mawjūd wa-ma‘dūm*).” (195.17-18). O tema dos inteligíveis primeiramente apreendidos pela alma, ou das noções e proposições elementares denota bem uma certa divisão radical entre os comentadores no que diz respeito aos

consonância com essa disposição possível com as formas inteligíveis, é chamada “intelecto em hábito”⁵⁹ (*al-‘aql bi-l-malaka*).

A segunda condição introduzida na passagem é mais complexa na medida em que (i) tanto incorpora a intermediação discutida na primeira condição (ii) quanto enuncia a perfeição (*kamāl*) da potência vigente. Nesse primeiro caso (i), os inteligíveis primeiros são reconhecidos como condição necessária para que sejam alcançados o que Avicena designa por “inteligíveis segundos”⁶⁰ (*al-ma‘qūlāt al-thāniya*). É condição necessária, embora não suficiente, pois os inteligíveis segundos, ainda que exijam os primeiros como pano de fundo que viabiliza a existência de qualquer atividade intelectual coerente, por mais elementar que seja, compreendem as noções universais que são apreendidas a partir das formas sensíveis da imaginação⁶¹, o que envolve, como tal, e ao contrário do que acontece com os inteligíveis primeiros, a ocorrência prévia de percepção sensível na alma.⁶² O segundo caso (ii), por outro lado, estabelece que o intelecto, quando nesse estado de potência perfeita, possui uma disposição de receptividade com todos os inteligíveis, sejam eles primeiros ou segundos. A aptidão, nesse caso, torna-se completa e aperfeiçoada enquanto aptidão intelectual uma vez que, a partir (*min*) e por meio do (*bi*) instrumento representado pelos inteligíveis primeiros (embora não apenas), o intelecto atinge um nível de

fundamentos da epistemologia e noética aviceniana. Em uma palavra, enquanto Marmura, 1984, sublinha a total ausência da atuação da percepção sensível na obtenção dos inteligíveis e conceitos primeiros como resultado do “ultrarracionalismo” (p. 220) da filosofia de Avicena, Gutas, 2012b, em contraste, recentemente advoga pelo seu “empirismo” argumentando em favor da centralidade das expressões que denotam a operação natural do intelecto (como *fiṭra* e *garīza*) sempre a partir de dados sensíveis. Ver nota 64 abaixo.

⁵⁹ *De anima* I.5, 49.13.

⁶⁰ *De anima* I.5, 49.7.

⁶¹ Avicena não fornece uma definição clara no *De anima* para os inteligíveis segundos como faz para os primeiros. Entretanto, cabe observar que os segundos inteligíveis possuem uma esfera mais ampla de significado que a tratada nesta dissertação, que lida estritamente com a apreensão da noção inteligível universal a partir dos particulares sensíveis. Nessa esfera, está incluso o conjunto de conceitos e proposições que, na estrutura silogística, se ordenam em termos médio menor e maior para a aquisição de novos conhecimentos que não são diretamente adquiridos pelos sentidos. Isso, por sua vez, está diretamente ligado a uma noção fundamental à epistemologia de Avicena, a de “intuição” (*hads*), definida no *De anima* V.6 como “um ato pertencente à mente (*dhihn*) através do qual ela descobre, por si mesma, o termo médio.” (249.7). A intuição, assim, está associada com a aquisição de inteligíveis segundos, embora se refira à ação da alma para adquiri-los enquanto termos médios, isto é, enquanto conceitos ou proposições são a causa de, ou explicam, os termos extremos maior e menor no silogismo, e através dos quais a conclusão é alcançada. Para a importância dessa noção na filosofia de Avicena como um todo, ver Gutas, 1988, pp. 159-176. Ver também Gutas, 2001, Marmura, 1991 e 2009.

⁶² A suposição dos inteligíveis primeiros para todo conhecimento posteriormente adquirido é nomeada por Craemer-Ruegenberg, 1991, por “princípio de transitividade”, que assim exemplifica valendo-se da premissa fundamental dada por Avicena “O todo é maior do que a parte”: “[...] ‘O todo’ se coloca nesse caso para o escopo de um conceito, ‘a parte’, para um subconjunto de todos os objetos que se incluem nesse conceito. Então, quanto ao conjunto total dos referidos objetos que são válidos – ‘Todo homem é mortal’ – aplica-se também necessariamente a partes da humanidade, como em ‘todos os gregos’. Por isso, é válido: ‘Se todo homem é mortal, e todo grego é homem, logo todo grego é mortal’. Se se quer então de todo modo extrair a conclusão, deve-se supor como antes conhecida e ‘preexistente’ no conhecimento a relação transitiva ‘maior que’ com relação à extensão de predicados.” (p. 134).

receptividade perfeita para todos os inteligíveis. Avicena ainda elucida a relação de perfeição da potência do seguinte modo:

Consiste nisso que nela também resultam as formas inteligíveis obtidas depois dos inteligíveis primeiros, sem que a [faculdade teórica] as considere e retorne a elas em ato. Ao contrário, é como se elas estivessem armazenadas nela, e, quando quer, considera essas formas em ato; pois, [neste caso,] ela as entende, e entende que as tem entendido. Chama-se intelecto em ato porque é um intelecto que entende quando quer, sem que demande uma [outra] aquisição, embora se possa chamar intelecto em potência por comparação ao que lhe sucede.⁶³

A perfeição de potência do intelecto que a faz ser chamada equivocadamente “intelecto em ato” (*al-‘aql bi-l-fi‘l*), como exposto na citação, não diz respeito propriamente à intelecção. A referência, mais uma vez, é a aptidão para a recepção dos inteligíveis, que, nessa ocasião, se revela como a mais aguçada e completa visto que pressupõe que a alma já os tenha obtidos em intelecções anteriores. Ainda que não se esteja pensando ou percebendo essas formas em ato, o fato do intelecto já os ter adquirido em outras ocasiões facilita seu acesso nesse processo, dispensando-o, portanto, dos encargos que exigiriam uma nova aquisição.

Para esclarecer a classificação dos graus e estados do intelecto conforme os sentidos empregados de potência para a intelecção, Avicena propõe a analogia mencionada desta com a escrita. A potência para entender entendida no contexto do intelecto material se assemelha à potência da criança para escrever. Em ambos os casos, a aptidão dos que devem atuar está isenta de qualquer ação, embora seja inteiramente disposta para a obtenção do que se visa. Já ao intelecto em hábito que conhece os inteligíveis primeiros, a similaridade se reflete como para o jovem que já conheceu os elementos indispensáveis para a realização da escrita, como o tinteiro, a pena e as letras. Os inteligíveis primeiros, nesse paralelo com os elementos materiais da escrita, são reforçados como meros instrumentos que, ainda que imprescindíveis, servem apenas como meio para a efetivação da finalidade de quem atua. Dito de outra maneira, do mesmo modo que a finalidade última daquele que deseja escrever é a consumação do ato de escrita, a finalidade última daquele que deseja entender é a consumação do ato de intelecção. Os elementos materiais da escrita e os inteligíveis primeiros, nessas circunstâncias, contribuem respectivamente para cada ação visada, embora não consistam por si mesmos em sua finalidade última. Com efeito, se os inteligíveis primeiros são instrumentos que conduzem a alma à aquisição dos inteligíveis segundos, como temos visto, são então nestes últimos que repousam a finalidade e perfeição última do

⁶³ *De anima* I.5, 49.16-50.2.

intelecto. Assim, pode-se concluir que, em Avicena, o conceito de intelectão se aplica tão somente no sentido de intelectão dos inteligíveis segundos.⁶⁴

A afinidade da faculdade teórica com os inteligíveis é ainda comparável à da faculdade do escriba que foi completamente desenvolvida e aperfeiçoada para a escrita, mas que não é no momento exercida. Avicena sinaliza o ponto central desse aspecto da analogia quando retrata que o intelecto, nesse estado, está apto a inteligir “quando quiser”. A vontade desempenha aqui a função de elo que conecta a perfeita disposição do intelecto para inteligir com o exercício em ato desta, o que ocorre igualmente para o hábil escriba que não escreve. As habilidades das faculdades na analogia se assimilam por já terem sido apuradas pelo exercício contínuo, e isso as exime das dificuldades e empecilhos iniciais na atividade posterior. No caso do intelecto, pelo fato de já ter adquirido os inteligíveis em seu processo de conhecimento, e desenvolvido, portanto, sua potência ou aptidão para com eles, ele se torna perfeitamente hábil para os inteligir novamente sem a exigência do esforço que cabe em uma primeira obtenção.

Pela ordenação apresentada dos graus da faculdade teórica a partir de sua relação em potência com os inteligíveis, nota-se que Avicena aparenta não se preocupar em delimitar com precisão os conceitos de potência e ato na atividade de intelectão. Como citamos, o intelecto em *potência* perfeita é nomeado intelecto “em ato” (*bi-l-fi'l*), ainda que a ele seja atribuído apenas a aptidão intelectual, e não a realização efetiva dela. Além disso, na hierarquia de aperfeiçoamento da potência, Avicena relativiza a aplicação da noção de ato no encadeamento dos intelectos como um todo. O intelecto em hábito pode ser dito em ato “por comparação” (*bi-l-qiyās*) com o que lhe é

⁶⁴ Que o foco principal de Avicena são os inteligíveis segundos é atestado pelo fato dele, em toda sua obra, se referir a eles tão somente por “inteligível” (*ma'qūl*, pl. *ma'qūlāt*), sem maiores especificações. Entretanto, a restrição terminológica do conceito de intelectão aos inteligíveis segundos (quando se trata do conhecimento da natureza e seus seres, que é o que também se investiga no *De anima*) traz dificuldades à compreensão quanto ao estatuto e proveniência dos inteligíveis primeiros. A despeito de atermo-nos aqui a esses quesitos apenas com relação aos inteligíveis segundos, ressaltamos que a inteligibilidade de ambos os tipos de formas aparentemente não é a mesma em Avicena, o que deverá exigir novos estudos. Entre os comentadores, há uma divisão quando o assunto é a proveniência dos inteligíveis primeiros, divisão esta que é similar ao que se nota sobre os inteligíveis segundos – que tratamos mais adiante. Marmura, 1963, p. 54, e 1980, pp. 341-343, e Davidson, 1992, pp. 86-87, afirmam que os inteligíveis primeiros provêm do intelecto celeste separado, o intelecto agente, por emanção, enquanto que Gutas, 1988, p. 171, e 2012b, pp. 407-409, e Hasse, 1999, pp. 33-34, levantam convincentes argumentos que os apresentam não como conhecimento *a priori*, mas como produtos da atividade da operação ou inteligência natural (*fiṭra*) do intelecto, dependendo para isso, sob certo aspecto, da percepção sensível. Uma terceira leitura é sustentada por Koutzarova, 2009, pp. 330-339, que advoga pelo caráter *a priori* (sem atuação do intelecto agente) dessas noções. Uma passagem em *A origem e o retorno*, entretanto, serve como suporte à primeira hipótese: “A primeira [coisa] que surge (*hadatha*) no intelecto material *a partir do (min) intelecto agente* é o intelecto em hábito, isto é, a forma dos inteligíveis primeiros, dos quais alguns advêm sem qualquer experiência (*tajriba*), nem silogismo, nem indução – como, por exemplo, que o todo é maior que a parte – e alguns advêm pela experiência – como, por exemplo, que toda terra é pesada”. (99.1-4, grifo nosso).

anterior, isto é, o intelecto material.⁶⁵ Do mesmo modo, o intelecto em ato, embora assim chamado, pode ser dito em potência por comparação ao que lhe sucede.

A estruturação dessas ligações se explica melhor quando nos detemos no que Avicena entende pelo conceito mesmo de ato aplicado na relação intelecto/inteligíveis: “Às vezes, a relação é uma relação do que está em ato absoluto (*bi-l-fi'l al-muṭlaq*), e consiste nisso que as formas inteligíveis estão presentes na [faculdade teórica] e ela as considera em ato. Pois, ela as entende e entende que ela [própria] as entende em ato. Nessa ocasião, o que resulta para ela é, então, o intelecto adquirido”.⁶⁶ Nesse trecho, Avicena sucintamente traça, por meio da noção de ato absoluto, a correspondência mútua entre duas esferas que compõem o plano da inteligência, uma ontológica e outra epistemológica. A esfera ontológica se exprime na afirmação de que a ação intelectual denota que os inteligíveis se encontram presentes (*hādir*) no (*fī*) intelecto. A esfera epistemológica decorre necessariamente dessa última, na medida em que a presença intelectual dessas formas implica ou é idêntica à percepção ou apreensão delas por parte do intelecto.⁶⁷ Por essa razão, a existência mesma dos inteligíveis no intelecto significa e constitui essencialmente a percepção intelectual.⁶⁸

O chamado intelecto adquirido (*al-'aql al-mustafād*) consiste, de acordo com Avicena, no nível último da relação da faculdade teórica com os inteligíveis por efetivar em ato a aptidão intelectual. Essa colocação, entretanto, necessita de algumas observações no interior da classificação do intelecto. Pelo que Avicena nos apresenta, a posição do intelecto adquirido pode ser considerada sob dois pontos de vista. No primeiro deles, no que diz respeito ao *corpus* de inteligíveis obtido pelo intelecto adquirido, podemos notar uma aproximação sua com o intelecto em ato, na medida em que ambos possuem acesso tanto aos inteligíveis primeiros quanto aos segundos. Essa aproximação é o que os diferencia do intelecto material e do intelecto em hábito, visto que estes detêm um *corpus* incompleto. No entanto, do segundo ponto de vista, o que

⁶⁵ *De anima* I.5, 49.13-14. Também o intelecto material é considerado por Avicena sob dois pontos de vista distintos: “[...] se por ‘intelecto material’ se entende o [modo de ser] absoluto da aptidão pertencente à alma, então ele permanece sempre em nós enquanto continuamos a existir no corpo. Mas, se [por ele] se entende uma coisa [quando] em conexão com algo, então a aptidão cessa com a existência do ato”. (*De anima* V.6, 241.1-4).

⁶⁶ *De anima* I.5, 50.2-5.

⁶⁷ A relação entre existência e percepção é mais detidamente tratada nas seções II.4 e II.5.

⁶⁸ Essa percepção efetiva envolve também o reconhecimento por parte do próprio intelecto da realização de sua atividade. Black, 2008, salienta que essa “consciência reflexiva” é também encontrada em Aristóteles, embora guarde importantes diferenças com Avicena. Em contraste à “consciência reflexiva”, Black evoca a imagem do homem suspenso como representante do que em Avicena seria a “auto-consciência primitiva”, um conhecimento elementar e constante do próprio cognoscente sem envolver atividade intelectual: “Enquanto a auto-consciência primitiva é uma forma de conhecimento inato e, assim, de uma peça com a existência da alma, consciência da consciência [i.e., ‘consciência reflexiva’] é algo que nós devemos adquirir através do esforço consciente” (p. 76). A imagem do homem suspenso é dada no *De anima* I.5, 15-16. Sobre isso, ver artigo de Marmura, 1986.

considera a existência das formas ou percepção em ato delas, o intelecto adquirido se distingue radicalmente de todos os que compõem os graus anteriores por estes se situarem em potência. É nessa medida que, pelo fato do intelecto adquirido ser determinado na relação de ato, ele vem a ser igualmente o estado de atualização que se coloca entre os graus de intelectos em potência, fazendo-os se distinguirem quanto à aquisição e à relação com os inteligíveis.⁶⁹ Em outras palavras, nesse caso, “intelecto adquirido” se diz de todo estado intelectual em que há percepção em ato dos inteligíveis. Quando, porém, cruzamos os dois pontos de vista em questão, considerando, com isso, não apenas a intelecção em ato sob qualquer condição, mas ela na medida em que ocorre em vista do completo *corpus* de inteligíveis já previamente obtido, “intelecto adquirido” se diz do grau ou estágio último de perfeição intelectual do intelecto humano.⁷⁰

A nomeação do intelecto adquirido como resultado da atualização intelectual nos conduz a uma outra questão que ultrapassa a dos significados de relação até aqui explicados, que é a da proveniência dos inteligíveis que são percebidos. A origem das noções que atualizam o intelecto e o papel deste nesse processo é um ponto especialmente problemático de ser resolvido na filosofia de Avicena dado, sobretudo, a complexa terminologia técnica empregada pelo autor.

I.3 Estabelecimento e definição do problema: os termos no *De anima*

⁶⁹ Essa ambiguidade no uso da expressão “intelecto adquirido” é apontada por Davidson, 1992, p. 86. Pela discussão existente quanto à fonte dos inteligíveis primeiros a partir da qual o intelecto os obtém, e em virtude da aparente distinção de estatuto deles com relação aos inteligíveis segundos, apesar de Avicena não o dizer explicitamente (ver nota 64 acima), permanece em aberto dizer se a atualização do intelecto material pode ser nomeada “intelecto adquirido”.

⁷⁰ Ver apêndice 2 em anexo, onde a classificação do intelecto se encontra esquematizada. Há ainda um outro grau de intelecto que não é aqui trabalhado, que é o “intelecto sagrado” (*al-‘aql al-qudsī*), mencionado no final do *De anima* V.6 (ver tradução em anexo). Com isso, Avicena explica a poderosa faculdade intelectual dos profetas que, em sua condição inicial, não seria *material*, mas já *em hábito* (como Avicena por vezes se refere ambiguamente ao estado de intelecto em ato), de modo que o acesso aos inteligíveis desde a primeira vez ocorreria de modo natural ou espontâneo, sem necessidade de esforço ou preparação na atividade sensível: “O intelecto do profeta está, de fato, imediatamente ligado às formas, sem ter necessidade da mediação (ou seja, da preparação) que a apreensão (do termo médio) normalmente constitui. Se, em suma, normalmente o homem atualiza o próprio intelecto, ou seja, sucede em ter plena disponibilidade da própria capacidade intelectual, só em virtude de um processo de apreensão (de aprendizagem e de experiência) que conduz ao termo médio e prepara a alma para a recepção das formas inteligíveis, no caso excepcional do profeta, a recepção vem diretamente, sem aprendizagem, sem experiência. O intelecto que é santo é, em outras palavras, um intelecto que está sempre pronto (ou seja, sempre já preparado e disposto) para a recepção dos inteligíveis”. (Lizzini, 2012, pp. 262-263). Os tipos de profecias e o modo como eles se relacionam com a teoria do conhecimento de Avicena são discutidos por Marmura, 1963, Elamrani-Jamal, 1984, e, mais especificamente no caso da imaginação, Gutas, 2006a.

A pergunta sobre a origem ou proveniência dos inteligíveis apreendidos pela alma se desdobra e se ramifica em outras questões.⁷¹ Para entendermos como ela se porta na obra de Avicena, em particular no *De anima*, e, com isso, oferecermos bases para nossa interpretação a eventuais problemas que acarreta, é necessário antes delimitá-la. De fato, discutir a origem dos inteligíveis no procedimento da intelecção humana consiste em estabelecer *de onde* tais inteligíveis advêm de imediato ao homem que os entende. Dito de outra maneira, o ponto que se deve destacar é aquele que explicita a fonte onde se localizam os inteligíveis que eventualmente atualizam o intelecto humano na ocorrência de sua percepção. O questionamento pelo *locus* em que os inteligíveis residem se diferencia fundamentalmente, portanto, do questionamento que discute os meios e mecanismos *a partir dos quais* o intelecto se vale para os apreender. Posto assim, ainda que Avicena não trate da questão explicitamente nesses termos, podemos visualizar como a resposta pelo *locus* dos inteligíveis é oferecida de modo aparentemente contraditório pelo autor. No *De anima* V.5, ele escreve:

Dizemos que a alma humana é às vezes inteligente em potência, e [às vezes] vem a ser inteligente em ato. Com efeito, tudo o que passa da potência ao ato não passa senão por uma causa em ato que a faz passar. Eis aqui, pois, uma causa que faz passar nossas almas, quanto aos inteligíveis, da potência ao ato. E desde que essa é a causa que concede as formas intelectuais, ela não é senão um intelecto em ato no qual estão os princípios das formas intelectuais abstraídas.⁷²

Nas linhas acima, Avicena faz menção ao processo de atualização do intelecto humano assinalando, para tanto, uma causa que lhe é externa. Esse processo, pois, segue o princípio evocado segundo o qual a passagem da potência ao ato de uma substância com respeito a uma determinada forma ou estado não pode ser realizada por ela própria, mas exige uma causa agente que, por estar em si mesma em ato, não apenas garante a transição da potência ao ato, como também efetivamente atualiza tal substância.⁷³ No caso, a substância em questão, o intelecto, seguindo o princípio exposto, é incapaz de atualizar a si própria intelectualmente, o que significa que ela está impossibilitada por sua condição de apreender por si só os inteligíveis. A fim de que

⁷¹ Por exemplo, como os inteligíveis são pensados pelos intelectos celestes e por Deus, como Deus entende os particulares, etc. As questões se interligam, pois os inteligíveis pensados pela alma humana e pelos intelectos são, no limite, os mesmos, ainda que o modo como isso ocorre seja diferente. Nesse sentido, tomando a perspectiva da criação e da anterioridade ontológica de Deus e dos intelectos, estes seriam as fontes primeiras e por excelência dos inteligíveis apreendidos pelos homens. Investigações sobre esses pontos são feitas por Marmura, 1962, e Adamson, 2004a. Mais referências e esclarecimentos sobre esses pontos são dados nas próximas seções.

⁷² *De anima* V.5, 14-18.

⁷³ Esse princípio é também postulado por Aristóteles, do qual Avicena faz uso; cf. Davidson, 1992, p. 87. Ele ainda segue o adendo (ii) elaborado por Avicena para classificar as faculdades da alma; ver seção I.1.

o intelecto humano se atualize, portanto, é necessário que haja uma causa sempre em ato responsável por esse papel. O intelecto sempre em ato, chamado intelecto agente⁷⁴ (*al-'aql al-fa'āl*), é identificado na *Metafísica* como o último dos intelectos celestes na hierarquia cosmológica⁷⁵, estando, com isso, fora do mundo sublunar e, por esse motivo, isento da mudança que os entes naturais estão sujeitos em virtude da potência e do ato que se refletem em suas composições de matéria e forma.

A compreensão de Avicena dos conceitos de potência e ato, e como estes se aplicam na relação entre o intelecto humano e os inteligíveis, complementa as colocações expostas no trecho citado. Como o intelecto deve passar da potência ao ato quanto aos inteligíveis, o intelecto agente, sempre em ato, atua nesse processo. Sua atuação, assim, consiste em *atualizar*.⁷⁶ Se o intelecto humano entende ou está em ato na medida em que os inteligíveis estão presentes nele, temos que o intelecto agente é a causa que concede os inteligíveis para que a percepção ocorra.⁷⁷ Em razão

⁷⁴ Marmura, 1963, pp. 52-53, descreve os argumentos que Avicena oferece em *Sobre a prova das profecias* (*Fī iṭḥbāt al-nubuwwāt*) para provar a existência e necessidade do intelecto agente na atualização do pensamento humano quanto aos inteligíveis. Isso é feito nos termos da distinção entre inerência accidental e inerência essencial. Por um lado, algo que inere uma outra coisa apenas acidentalmente deve existir nela ora em potência, ora em ato, sendo esse o caso do intelecto humano com relação aos inteligíveis. Ao intelecto agente, pelo contrário, cabe a relação de inerência essencial com essas noções, que os pensaria sempre em ato, e atualizaria, nessa medida, o intelecto humano. A inerência essencial é aplicada também à luz, que é visível em ato e deve atualizar o que é visível em potência (ver a analogia da luz mais à frente), e ao fogo que é, nele mesmo, quente em ato, e deve aquecer o que é quente em potência.

⁷⁵ *Metafísica* IX.4, 407.3-4. Avicena faz menção à metafísica quando se pronuncia sobre o intelecto agente no *Livro da ciência*: “Não há dúvida que essa entidade é um dos intelectos de que nós falamos na metafísica – particularmente aquela que é a mais próxima deste mundo inferior e que se nomeia intelecto agente – aquela que age sobre nossos intelectos para os fazer passar da potência ao ato”. (vol. II, p. 78: “Il n’est pas douteux que cette entité est une des intelligences dont nous avons parlé en métaphysique – particulièrement celle qui est la plus proche de ce bas-monde et qu’on nomme: intelligence active – celle qui agit sur nos intelligences pour les faire passer de la puissance à l’acte”). Um panorama geral da cosmologia aviceniana e com as raízes que esta possui na metafísica é dado por Davidson, 1992, pp. 74-83.

⁷⁶ Avicena, em *A origem e o retorno*, oferece explicações quanto à “agência” do intelecto agente: “O seu ser agente significa que ele é em si mesmo um intelecto em ato, não havendo nele qualquer coisa que receba as formas inteligíveis, como é [o caso] em nós, e qualquer coisa que seja uma perfeição. Sua essência é, ao contrário, uma forma intelectual (*ṣūra ‘aqlīya*) que subsiste por si mesma: nada há nela do que está em potência, nem, de modo algum, do que é matéria. Assim, essa forma é um intelecto e entende a si mesma. Pois, sua essência é um dos existentes [separados]. Ela é, então, intelecto por si mesma e inteligível porque ela é um dos existentes separados da matéria. O fato dela ser um intelecto não é separado do fato de ser um inteligível, e o fato de ser este intelecto não [é separado] do fato de ser este inteligível. [...] É também intelecto agente por causa de *sua ação em nossas almas* (*fī ‘l-hi fī anfus-nā*) e do fato que as faz passar da potência para o ato. A relação do intelecto agente com nossas almas é [a mesma que] a relação do Sol com nossa vista; a relação disso que se adquire dele é [a mesma que] a relação da luz que faz passar para o ato o sentido em potência e o sensível em potência”. (98.13-24, grifo nosso).

⁷⁷ Em *A salvação*, o ato do qual o intelecto agente é portador é explicitamente identificado com as formas inteligíveis: “[...] uma coisa (*shay’*) não passa da potência ao ato senão por algo que lhe concede (*‘afāda*) o ato, e não por si mesma. O ato que o [intelecto agente] concede ao [intelecto humano] é as formas inteligíveis. Há então aí uma coisa que, de sua substância (*min jawhar-hi*), concede e imprime na alma as formas inteligíveis. A essência (*dhāt*) dessa coisa tem necessariamente em si (*‘indi-hi*) as formas inteligíveis, sendo ela, portanto, em sua essência, um intelecto. Se fosse um intelecto em potência, isso envolveria um regresso sem fim, o que é absurdo. [Essa série deve, então,] parar em uma coisa que, em sua substância, é um intelecto. Ele é, pois, a causa para que todos os intelectos em potência se tornem intelecto em ato”. (231.4-10).

disso, Avicena parece caracterizar o intelecto agente como o *locus* dos inteligíveis que são pensados pelo homem. Nesse sentido, a inteligência humana seria resultado de um processo de emanção (*fayḍ*) no qual as formas inteligíveis proviriam de uma causa eficiente sempre em ato que os abriga, o intelecto agente.

Há pontos no *De anima* que nos conduzem convincentemente para essa leitura, e que se baseiam no emprego de certos termos:

1º- As explícitas referências onde Avicena diz que o intelecto agente “concede”⁷⁸ (*‘a ‘ṭā*) ou “emana sobre”⁷⁹ (*yafīḍu ‘ala*) a alma humana, ou “nela”⁸⁰ (*fi-hā*), as formas inteligíveis, o que enfatiza seu caráter eficiente ou ativo no processo de atualização intelectual do homem. O intelecto agente é ainda dito “princípio para toda forma (*mabda’ li-kull šūra*) que dele (*‘an-hi*) emana sobre a alma”.⁸¹ Em contrapartida, a alma humana é chamada de “receptora”⁸² (*qābil*), visto que recebe algo ou está sujeita à “recepção da emanção”⁸³ (*qabūl al-fayḍ*).

2º- Frequentemente, a passividade do intelecto humano nesse processo é destacada. Conforme vimos na seção anterior, a definição da ação primeira da faculdade intelectual que Avicena nos oferece é que sua ocupação é a de “ser impressa” (*inṭaba ‘a*) pelos inteligíveis, uma construção verbal gramaticalmente passiva, de sétima forma, que vem a se repetir em outras partes do texto, e que segue o mesmo emprego utilizado para a percepção sensível (que necessita afecção ou causa extrínseca) como um todo, o que inclui tanto as faculdades externas quanto as internas.⁸⁴ Tais colocações permitem e justificam o contraponto feito ao intelecto agente quando o intelecto

⁷⁸ *De anima* V.5, 234.17-18.

⁷⁹ “[...] *al-nafs li-‘na yafīḍu ‘ala-hā al-mujarrad min al-‘aql al-ḥā ‘āl*”. (*De anima* V.5, 235.8).

⁸⁰ “[...] *wa fāḍa fi-hā al-šūra al-ma ‘qūl*”. (*De anima* V.5, 236.1, e V.6, 248.1)

⁸¹ *De anima* V.6, 243.17.

⁸² *De anima* V.6, 244. 6-7, onde a alma é chamada “uma substância receptora” (*jawhar qābil*) em contraste com o intelecto agente, este, “uma substância, um princípio atuante, criador” (*jawhar mabda’ fā ‘il khallāq*).

⁸³ *De anima* V.5, 235.9.

⁸⁴ As raízes *t-b-*, *‘-th-r* e *r-s-m* são normalmente utilizadas por Avicena no *De anima* para exprimir o sentido de “imprimir (-se)” e “impressão”. Isso é observado desde as faculdades olfativa (II.4, 76.9) e auditiva (II.5, 85.4-5) até a imaginação (I.5, 41.7) e a estimativa (IV.1, 166.18). Em *A salvação*, a construção passiva para a relação ao intelecto/inteligíveis é feita com o uso da raiz *r-s-m*: “Nela (*fi-hā*) [i.e., na alma] se imprimem (*tartasim*) as formas que estão no intelecto agente concernentes (*min*) a todas as coisas”. (206.17-18). Essa, entretanto, não é a raiz mais comum que Avicena faz uso para significar a impressão dos inteligíveis no intelecto, sendo *r-s-m*, antes, mais utilizada para se referir à percepção sensível. Avicena usualmente aplica a raiz *t-b-* ‘ quando se refere à inteligência, que, como observa Sebtī, 2005, supõe certa atividade por parte daquele em que as formas são impressas: “A raiz *t-b-* ‘ e seus derivados exprimem também a ideia de estampa (*empreinte*), mas uma de suas significações é aquela de modelar qualquer coisa, para lhe dar forma, de o moldar. O intelecto não recebe passivamente as formas, mas se deixa modelar por elas, reage a seu contato. A raiz *r-s-m* contém uma ideia de passividade que não se encontra naquela de *t-b-* ”. (p. 119, n. 21). Ver ainda o verbete de *r-s-m* em Goichon, 1938, p. 143, nº 275.

humano é também designado *al-‘aql al-munfa‘al*, “intelecto passivo”, ou, literalmente, “intelecto agido”, submetido à agência ou ação do intelecto agente.⁸⁵

3º- Entre as diversas relações que o intelecto sustenta com as formas que lhe competem, temos a que envolve propriamente a intelecção em ato, e Avicena mesmo explica o porquê de chamar esse estado intelectual de intelecto adquirido: “E só se chama intelecto adquirido porque [...] o intelecto em potência não passa ao ato senão por causa de um intelecto que está sempre em ato, e que quando o intelecto em potência se junta – por um certo tipo de junção – a esse intelecto que está [sempre] em ato, são impressas nela uma espécie de formas que são adquiridas do exterior”.⁸⁶ Neste trecho, há sinais marcantes que retratam a importância da atuação do intelecto celeste na percepção humana. Em primeiro lugar, o “adquirido” que caracteriza o estado de intelecção em ato possui um caráter técnico delimitado que diz da proveniência dos inteligíveis percebidos. Aquisição (*iktisāb*), nessa medida, é aquisição “do exterior” (*min kharija*), a saber, de uma causa externa ao mundo sublunar, agente e sempre em ato que, em fornecendo os inteligíveis, atualiza a alma humana.⁸⁷ Ademais, os usos de tal conceito por Avicena indicam, pelo que temos observado, que “aquisição” só se aplica à primeira vez que o intelecto humano obtém um determinado inteligível, e isso porque, uma vez outrora adquirido, o intelecto pode acessá-lo quando quiser sem necessidade do esforço intelectual exigido no primeiro momento.⁸⁸ Dito de outra maneira, a aquisição acontece quando a relação do intelecto com os inteligíveis é uma relação de potência material ou possível (i.e., no estado de intelecto material e em hábito, respectivamente), e não uma relação de perfeição de potência (i.e., no estado de intelecto em ato). Em segundo lugar, a aquisição ocorre somente quando o intelecto humano entra em junção (*ittiṣāl*)

⁸⁵ *De anima* V.5, 234.13. Que o intelecto humano é dito intelecto passivo se encontra mais claramente em *A salvação*: “Trata-se de uma causa suficiente para passar os intelectos da potência ao ato; essa coisa é chamada, por comparação (*bi-l-qiyās*) aos intelectos que se encontram em potência e daí passam ao ato, intelecto agente, assim como o intelecto material é chamado, por comparação a ele, intelecto passivo, ou a imaginação é chamada, por comparação a ele, um outro intelecto passivo. O intelecto que se encontra entre esses dois [i.e., entre o intelecto material e o intelecto agente] é chamado intelecto adquirido”. (231.10-14).

⁸⁶ *De anima* I.5, 50.5-9.

⁸⁷ Lizzini, 2010, aponta que o verbo de raiz *f-y-d*, de onde *mustafād*, “adquirido”, é derivado, guarda um sentido bastante próximo ao de raiz *f-y-d*, “emanar”, sendo mesmo aproximado em significado por Avicena (remissão a *Metafísica* I.3, 17-18). Ela dá exemplo de emprego de ambas as raízes no *Liber de causis*: “Esse uso de *ifāda* e dos termos da mesma raiz para explicar o significado de *fayḍ* se rastreia amplamente em Avicena. A discussão que Avicena reserva na *Metafísica* I.3 à ‘utilidade’ (*al-manfa‘a*) que a filosofia primeira tem para as outras ciências e que as diversas ciências têm para ela, e que – como é considerado – estabelece a ligação do princípio com o mundo – interessa diretamente alguns dos conceitos e termos apenas evocados. O termo *ifāda* vem expressamente aproximado àquele do fluir ou fazer fluir (*ifāda*) e é proposto, assim pelo próprio Avicena, quase como um sinônimo seu”. (p. 563).

⁸⁸ Ver citações das notas 54 e 63 acima, nesta primeira onde consta que, quando a relação de potência da alma com os inteligíveis está perfeita, ela os pode inteligir “quando quiser sem necessidade da aquisição” (*matā shā‘a bi-lā hāja ilā al-iktisāb*). A mesma colocação é feita em *A salvação*, 204.9 e 205.4, e *Sobre a alma racional*, 196.18-19.

com o intelecto agente, a partir do que as formas são emanadas e impressas na faculdade que as apreende. Avicena, com esse termo, assim, confirma a existência do contato entre um princípio passivo e um princípio ativo para que a inteligência ocorra.

O mecanismo pelo qual a alma se volta à emanção das formas inteligíveis, o que se exprime por sua junção com o intelecto agente, ganha contornos mais precisos quando Avicena discute a posição que o intelecto humano possui em tal junção no quadro restrito que diferencia a potência perfeita para os inteligíveis e a percepção em ato deles. Essa conjuntura evoca novamente a distinção entre o intelecto em ato e o intelecto adquirido:

Quando se diz que alguém está familiarizado com os inteligíveis⁸⁹, isso significa que, toda vez que ele quer, a forma deles se faz presente em sua própria mente. E o sentido disso é que, toda vez que ele quer, lhe sucede que ele se junta ao intelecto agente por uma junção da qual se conceitualiza nele esse inteligível – não sendo [o caso] que esse inteligível esteja presente em sua mente e [assim] seja conceitualizado sempre em ato em seu intelecto, nem sendo [o caso] como era antes da aprendizagem e antes da atualização desse tipo de intelecto em ato. Pois, este é a potência que se atualiza na alma que por ela entende o que quer. Dessa maneira, quando ela quer, ela se junta [ao intelecto agente] e nela emana a forma inteligível. E essa forma é na realidade o intelecto adquirido, enquanto que essa potência é, em nós, o intelecto em ato, na medida em que nos ocorre de entender. Quanto ao intelecto adquirido, ele é o intelecto em ato enquanto perfeição.⁹⁰

A condição de intelecto em ato, como nos diz Avicena, indica a familiaridade que a alma possui com os inteligíveis, se encontrando, por isso, em potência perfeita para os apreender. Essa condição pressupõe, nessa medida, que a alma já tenha adquirido os inteligíveis em questão e se familiarizado com eles. A afinidade com os inteligíveis implica, pois, em uma afinidade com o intelecto agente e, por consequência, em uma disposição mais hábil e corrente por parte da alma em entrar em junção com ele. Nesse contexto, uma vez a alma querendo acessar novamente os inteligíveis já adquiridos em um primeiro momento pela emanção orientada do ser celeste, ela os obtém mais facilmente. A diferença entre a aquisição dos inteligíveis em um primeiro momento e a obtenção ou acesso a eles em momentos posteriores mostra que, para Avicena, o intelecto agente não apenas é o *locus* a partir de onde os inteligíveis advêm, mas também é o repositório onde as formas inteligíveis são estocadas quando a alma humana não as está percebendo ou pensando em ato. Apenas por esse ponto de vista, podemos notar que existência de uma memória intelectual na alma, que serviria como um depósito onde os inteligíveis obtidos seriam armazenados, é pelo

⁸⁹ “[...] *’in fulān ’ālim bi-l-ma ’qūlāt’*”, lit. “alguém é sábio por meio dos inteligíveis”.

⁹⁰ *De anima* V.6, 247.15-248.4.

autor.⁹¹ Isso é mais fortemente destacado pelo fato de, na passagem acima, o intelecto adquirido ser identificado como o próprio inteligível que se obtém.⁹² Nessa medida, adquirir os inteligíveis pela primeira vez ou relembrá-los ocorreria sempre por meio da emanção deles, emanção que, por sua vez, seria necessariamente resultado da junção do intelecto humano com o agente.

Em contrapartida à leitura que atribui ser o intelecto agente o *locus* dos inteligíveis, sendo a intelecção, portanto, decorrente da emanção, encontramos elementos textuais que aparentemente redefinem tal atribuição, tendo por base a afirmação do caráter ativo do intelecto humano na percepção. Sob essa perspectiva, podemos observar como Avicena se porta quando, no *De anima* II.2, trata detidamente da percepção em geral e, por consequência, da atividade intelectual:

Dizemos, pois: parece que toda percepção não é senão a apreensão, de uma certa maneira, da forma do [objeto] percebido. Logo, se a percepção é uma percepção de uma coisa material, ela é a apreensão de sua forma [enquanto] abstraída da matéria por uma certa abstração. Os tipos de abstração, todavia, são diversos e seus graus diferem entre si. Com efeito, por causa da matéria, à forma material ocorrem acidentalmente estados e coisas que, em sua essência, não lhe pertencem enquanto que ela é essa forma. Assim, ora a extração a partir da matéria é uma extração com todos os concomitantes ou com alguns deles, ora a extração é uma extração perfeita. Isso porque se abstrai a intenção (*ma'nā*) da matéria e dos anexos que ela possui enquanto matéria.⁹³

Ainda que sejam diversas as faculdades perceptivas, e a partir da ação própria de cada uma os sentidos externos e internos sejam numerados, Avicena classifica a percepção da alma segundo tipos e graus de abstração distintos conforme a separabilidade da forma percebida com a matéria. No caso da abstração que compete ao intelecto, ela é perfeita ou completa na medida em que a forma por ele apreendida, a forma inteligível, está totalmente isenta da materialidade que carregam as formas sensíveis particulares presentes na imaginação. Nesse sentido, Avicena nos diz, a faculdade intelectual “abstrai” (*jarrada*) ou “extrai” (*naza'a, intaza'a*) a forma inteligível a partir da (*an*) matéria e dos seus concomitantes materiais.⁹⁴

⁹¹ A memória intelectual é de especial importância no *De anima* V.6, e tem sido amplamente reconhecida pelos comentadores como um ponto que Avicena rechaça de maneira argumentativa de sua teoria do conhecimento. Acreditamos, contudo, que o modo como alguns dos comentadores veem esse tópico no interior do *De anima* é equivocado. Esclarecemos isso na seção II.5 em resposta ao que apresentamos mais adiante na seção I.4.2.

⁹² A identificação em termos é também claramente feita em *A origem e o retorno*, onde a origem dos inteligíveis, em virtude dessa identificação, é apresentada como sendo o intelecto agente: “Quando se considera a existência dos [inteligíveis] na [alma], em ato e subsistentes, esses inteligíveis são chamados intelecto adquirido, [adquirido] do exterior, isto é, do intelecto agente, por busca e habilidade. Pode-se também dizer da [alma] intelecto em ato, em referência a si mesma, e adquirido por referência a seu agente”. (99.19-21).

⁹³ *De anima* II.2, 58.4-11.

⁹⁴ “Pois, se [as formas inteligíveis] fossem abstraídas por si mesmas, então apreendê-las – em virtude da forma delas estarem em si mesmas – seria mais fácil. Se não fossem, elas de fato se tornariam abstraídas por meio de sua abstração

Em seguimento às constantes referências que Avicena faz à atividade do intelecto humano sobre a matéria (ou, antes, sobre as formas sensíveis ou materiais) com o emprego de verbos transitivos, os quais, no limite, sinalizam para a existência de uma abstração intelectual, a questão acerca do *locus* dos inteligíveis se resolve de outra maneira. Se o intelecto abstrai os inteligíveis das formas sensíveis, isso implica, então, que eles se encontram nestas formas mesmas em um modo que não em ato, ou seja, em potência. Como as formas sensíveis contidas na imaginação advêm, em última instância, dos seres naturais compostos de matéria e forma, os inteligíveis abstraídos e percebidos em ato pela faculdade intelectual proviriam, assim, dos existentes materiais da realidade concreta. Por meio do conceito de abstração (*tajrīd*), a referência para o *locus* dos inteligíveis parece, com isso, recair não sobre o mundo celeste, representado pelo intelecto agente através do conceito de emanção, mas sobre o mundo natural, material, com o qual a alma lida por existir em um corpo.⁹⁵

Se o emprego das noções de emanção e abstração, conforme os termos expostos, visa denotar a fonte de onde resultam os inteligíveis percebidos, a contradição surge. Os inteligíveis ou são emanados do intelecto agente ao intelecto humano, ou são abstraídos, pela faculdade intelectual, das formas sensíveis que representam seres materiais da natureza, não podendo ambos os casos coexistir. É, porém, difícil crer que esse evidente conflito não foi previsto por Avicena em uma mesma obra, o *De anima*, mesmo porque ambas as noções e seus similares são empregadas durante toda sua carreira.⁹⁶ A ambiguidade gerada pelo uso dos termos emanção e abstração, no entanto, compromete a teoria da intelectão do filósofo na medida em que parece não deixar claro como as noções universais que fundamentam o saber científico são obtidas e constituídas, nem elucidada com precisão o papel do intelecto humano e do intelecto agente no processo que antecede e fundamenta a apreensão dos inteligíveis. Sobre este último ponto, Avicena ainda procura fornecer esclarecimentos ao propor uma analogia entre o processo que conduz à intelectão humana e o mecanismo da visão por meio da iluminação da vista pelo Sol:

Sua relação para com nossas almas é [como] a relação do Sol para com nossa vista. Pois, do mesmo modo que o Sol é visto por sua essência em ato, e que, por meio de sua claridade em

(*tajrīd*) delas, de modo que nada restaria nelas dos concomitantes (*'alā'iq*) da matéria". (*De anima* I.5, 48.2-4). "Quanto ao que existe em razão da matéria (*huwa mawjūd li-mādda*) – seja porque sua existência é material (*wujūd-hi māddī*), seja [porque] isso lhe é acidental –, a [faculdade intelectual] extrai as [formas] a partir (*'an*) matéria e simultaneamente dos anexos (*lawāḥiq*) da matéria, e as apreende de uma maneira abstraída". (*De anima* II.2, 61.10-12). Ver ainda *De anima* V.2, 214.7, e V.3, 221.19.

⁹⁵ Um sentido ontológico explícito é manifesto por Avicena na relação entre os inteligíveis e a matéria (cf. citação na nota anterior), relação essa, porém, entendida no âmbito da potência.

⁹⁶ Para as ocorrências dessas duas noções nas obras de Avicena, ver Hasse, 2001.

ato, torna visível o que não é visível em ato, assim é o caso desse intelecto em nossas almas. Desse modo, quando a faculdade intelectual *vê* os particulares que se encontram na imaginação, e *brilha* sobre eles a claridade do referido intelecto agente em nós, eles são transformados [em algo] *abstraído* da matéria e de seus concomitantes, e *são impressos* na alma racional. Não [no sentido de] que eles mesmos sejam movidos da imaginação para o nosso intelecto, nem que a intenção (*ma 'nā*) imersa nos concomitantes [materiais] – que em si mesma e considerada em sua essência é *abstraída* – faz um similar de si mesma; mas, antes, no sentido de que seu *exame* prepara a alma para que *emane* sobre ela o [modo] *abstraído* do intelecto agente. [...] Pois, quando à alma racional sobrevém uma certa relação para com essa forma [inteligível] através da mediação da iluminação do intelecto agente, a partir desta vem a ser na [alma racional] algo do ponto de vista do seu gênero e [algo que] não do ponto de vista do seu gênero. Do mesmo modo, quando a luz incide sobre os [objetos] coloridos, *se produz* para [nossa] visão deles uma *impressão* que não [diz] de sua totalidade sob todos os pontos de vista. Pois, as [formas] imaginativas que são inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato não por si próprias, mas pelo que se *capta* delas. Antes, assim como a *impressão* das formas sensíveis vindas pelo intermédio da luz não é [d]essas formas mesmas, mas [de] uma outra coisa correspondente a elas que é gerada através da mediação da luz na [alma] que recebe o que [lhe] opõe, da mesma maneira a alma racional, quando *olha para* essas formas imaginativas e a claridade do intelecto agente se junta a ela por um tipo de junção, ela se torna preparada para que ocorra nela, pela luz do intelecto agente, os [modos] *abstraídos* dessas formas a partir das misturas.⁹⁷

O paralelo entre a intelecção e a visão se cumpre, na analogia citada, com a comparação de funções específicas. O intelecto agente, segundo Avicena, por ser em sua essência inteligível em ato, desempenha, na percepção humana das formas inteligíveis, o mesmo papel que o Sol, este em sua essência visível em ato, com respeito à percepção humana dos objetos sensíveis na natureza. Seguindo ainda a analogia, o intelecto humano é comparado à vista na qual a visão se realiza. Dessa maneira, do mesmo modo que a vista não vê os objetos materiais quando não há a claridade do Sol para os tornar visíveis em ato, o intelecto humano não percebe os inteligíveis caso o intelecto agente não interceda sobre as formas sensíveis particulares presentes na imaginação que o intelecto humano considera. Os objetos materiais são tidos como visíveis em potência para a vista, vindo a serem em ato somente com a presença do Sol; similarmente, as formas sensíveis são inteligíveis apenas em potência enquanto o intelecto agente não os torna em ato para a faculdade intelectual.⁹⁸

⁹⁷ *De anima* V.5, 234.19-236.2, grifos nossos.

⁹⁸ A analogia da luz para explicar a ação do intelecto agente sobre o humano é largamente empregada nos autores com os quais Avicena teve contato. Menção seja feita a Aristóteles (Rahman, em seu comentário à edição de *A salvação*, p. 116, e McGinnis, 2013, pp. 41-42), Alexandre de Afrodísias (Davidson, 1992, p. 23) e al-Farabi (Davidson, 1992, pp. 68-69). É certo que a mesma analogia é utilizada para sustentar teorias da intelecção que diferem radicalmente, sendo por isso importante saber como a analogia, tal como empregada por Avicena, reage na estrutura do *De anima*. Evitamos aqui rotular a analogia proposta por Avicena como sendo componente de uma “teoria da iluminação”. A expressão carrega diversas interpretações e nuances, reflexos, sobretudo, dos debates que ocorrem na escolástica latina, dos quais nos abstermos. Para uma abordagem geral da expressão na tradição latina e seus vínculos na antiguidade, ver Pasnau, 2011.

Convém notar relativamente à analogia que, não obstante a explícita correspondência que Avicena faz entre certos elementos que explicam a visão e a intelecção, alguns aspectos da comparação se revelam obscuros e, por conseguinte, problemáticos. Organizamos abaixo os termos correspondentes da analogia tal como citada seguidos dos aspectos a serem observados:

| Analogia da luz | |
|--|---|
| Elementos para a visão | Elementos para a intelecção |
| Sol | Intelecto agente |
| Vista (faculdade visual) | Intelecto humano |
| Objetos visíveis em potência | Formas sensíveis da imaginação (inteligíveis em potência) |
| Objetos visíveis em ato | Formas inteligíveis |
| Sol: luz (<i>ḍaw'</i>), claridade (<i>nūr</i>) | ? Intelecto agente: luz, claridade, iluminação (<i>ishrāq</i>) |
| Vista: “produzir-se” (<i>fa'ala</i>), “impressão” (<i>athar</i>) | ? Intelecto humano: “ver” (<i>iṭṭala'a</i>), “olhar para, examinar” (<i>ṭāla'a</i>), “captar” (<i>laqaṭa</i>), “ser impresso” (<i>inṭaba'a</i>) |

Se, por um lado, conforme se apresenta no quadro acima, é facilmente reconhecida a identificação entre os personagens que se combinam para que tanto a visão quanto a intelecção ocorram, as *funções* que tais personagens desempenham, em contrapartida, se mesclam e se confundem, vindo a turvar nossa compreensão do mecanismo pelo qual a percepção dos inteligíveis se realiza. Em primeiro lugar, Avicena atribui ao intelecto agente um vocabulário inteiramente pertencente ao âmbito da visão. Não há, assim, na passagem supracitada, qualquer referência que explique o que seria a “luz”, a “claridade” ou a “iluminação” emitida pelo ser celeste ao intelecto humano.⁹⁹ Aliás, de fato, afirma-se explicitamente que a luz do intelecto agente “brilha” (*ashraqa*) sobre as formas sensíveis da imaginação para que a intelecção humana daí se suceda, sem que se diga o que isso significa. Em segundo lugar, e nesse mesmo viés, Avicena faz uso de termos eminentemente visuais quando descreve, a partir da analogia citada, a atuação do intelecto humano. Verbos como “abstrair” e “extrair” (e, em menor medida, “perceber” e

⁹⁹ Em *A salvação*, a “luz” tem correspondente: “Similarmente, um poder (*qūwa*) emana do intelecto agente e se desloca (*sāḥa*) para as coisas da imaginativa (*mutaḥayyil*) que são inteligíveis em potência para torná-las inteligíveis em ato”. (231.19-20). É intrigante que Avicena se refira ao intelecto agente como portador de *qūwa* que, em sua acepção geral, pode ser entendida como “potência” ou “faculdade”. O primeiro caso evidentemente não foi o sentido visado, visto que o intelecto agente é reconhecido ser sempre em ato. Já o segundo encontra fundamento em sua obra. O intelecto adquirido, assim como os demais graus, é dito ser uma faculdade (*De anima* I.5, 50.13-14), sendo também, além disso, colocado por Avicena como sinônimo de forma inteligível (ver citação da nota 90, e nota 92 acima). Nessa perspectiva, *qūwa* do trecho citado nada mais seria que os inteligíveis.

“apreender”), que aparentemente definem melhor a atividade do intelecto e que são utilizados por todo *De anima*, não ocorrem aqui. Ao invés disso, um vocabulário equívoco e difuso é adotado. O intelecto humano “vê”, “olha para” as formas sensíveis, as quais, por sua vez, se tornam inteligíveis em ato através da mediação (*bi-tawassuť*) da “luz”, da “clareza” do intelecto agente. De modo similar, as formas sensíveis tornam-se inteligíveis em ato pelo que o intelecto humano “capta” delas.

A ausência de um vocabulário intelectual correspondente à terminologia visual empregada nesse contexto é um fator que parece destoar qualquer tentativa de se compreender a atuação ambos do intelecto agente e do intelecto humano no processo de percepção dos inteligíveis. Os termos com os quais, em sua maioria, se lida aqui se mantêm, de fato, em patente disparidade com o caráter técnico que parece assumir, ainda que de modo contraditório, a terminologia intelectual utilizada por Avicena por toda obra, seja ela para emanção, seja para abstração. Nessa linha, ao nos voltarmos à questão do *locus* dos inteligíveis, a analogia da luz, além de não contribuir em definitivo para resolvê-la, abre outros caminhos de interpretação para o processo intelectual que se ajustam diferentemente aos principais conceitos nele envolvidos. Pois, ao dizer que alma humana, como a faculdade visual, “vê” as formas sensíveis somente através da “luz” de uma causa externa sempre em ato, e que, a partir dessas condições, os inteligíveis “são impressos” na alma, a referida “luz” do intelecto agente pode ser entendida como uma espécie de *radiação abstrativa*, que seria responsável por abstrair os inteligíveis e os conduzir ao intelecto humano que se dispõe a “ver”.¹⁰⁰ Nesse caso, o processo de abstração seria papel essencialmente desempenhado pelo intelecto agente separado, e o *locus* dos inteligíveis seria atribuído, por conseguinte, aos seres naturais.¹⁰¹ Permaneceria, entretanto, inexplicada a função específica do intelecto humano nesse

¹⁰⁰ Essa é uma leitura que parece ser compartilhada por Goichon, 1937: “Mas o inteligível, é ele abstraído pela alma ou doado pelo intelecto agente? No rigor dos termos, nem um, nem outro. O inteligível, que é a forma, tem sido dado pelo intelecto agente, mas como forma *in singularibus*, não como inteligível. Desde que ela, então, existe concretamente, é visível em potência; à sequência da percepção sensível, haveria percepção intelectual sob uma luz imaterial antes que trabalho de abstração, a forma é antes apreendida despreendida da matéria que *abstraída* no sentido em que entendemos estritamente. Se o intelecto ‘imprime’ as formas abstraídas na alma, é antes nesse sentido que ela ajuda a alma a ver e a manter sua visão”. (pp. 309-310).

¹⁰¹ Esse seria, sob certo aspecto, o papel que o intelecto agente desempenha em Averróis, que, ainda que o coloque também como um intelecto celeste separado, não o vê como uma causa eficiente dos inteligíveis humanos, mas como uma causa formal mediante a qual a alma humana adquire estes. Isso é expresso por Averróis em sua afirmação de que o intelecto agente é uma “forma para nós” (*Longo comentário ao De anima*, p. 387 na tradução inglesa de R. Taylor): “[...] nesse processo, o intelecto agente é ‘forma para nós’, ambos porque nós somos aqueles que individualmente iniciam o processo de saber e também porque sabemos que o intelecto agente é intrínseco a nós, não algo externo emanando inteligíveis para fora de si mesmo. Na formação do conhecimento da experiência, o intelecto agente não dá inteligíveis de sua própria natureza para alguma entidade distinta, mas apenas funciona como um poder abstrativo e impressor, atualizado como tal somente na presença de inteligíveis desnudados fornecidos pelos seres humanos individuais”. (Taylor, 2005, p. 25).

processo a partir dos vocábulos relacionados a ele na analogia. Ademais, se o ato de “ver” do intelecto humano na analogia não representar outra coisa que sua atividade abstrativa, a “luz” emitida pelo intelecto celeste, ainda que indispensável, assumiria antes de tudo uma função secundária na aquisição intelectual. Seja como for, os seres naturais continuariam sendo as fontes das formas inteligíveis apreendidas.

Apesar do domínio de vocábulos dissonantes com a terminologia intelectual na descrição da analogia da luz, Avicena faz aí também uso de termos derivados das raízes *f-y-d* (“emanar”) e *j-r-d* (“abstrair”). Esses empregos são, contudo, feitos de modo vago, uma vez que não oferecem pistas claras, como nas outras ocasiões, da proveniência dos inteligíveis apreendidos. No caso de *f-y-d*, seu uso na analogia é intransitivo. Está escrito que o inteligível *emana* do (*min*) intelecto agente¹⁰², e não que é o intelecto agente que o *emana* sobre a alma, dando a entender claramente sua fonte, como é feito em outras passagens.¹⁰³ A raiz *j-r-d*, por outro lado, em suas quatro ocorrências na passagem, assume o particípio passivo, muito diferente da sua aplicação transitiva ao intelecto humano em outros contextos. O emprego de (*al-*) *mujarrad*, que significa literalmente “(o) abstraído”¹⁰⁴, referindo-se por isso ao próprio inteligível, ou a uma propriedade deste, é, portanto, neutro, no sentido de que não fornece informação alguma acerca da fonte a partir de onde os inteligíveis provêm.

Independentemente dos papéis que os intelectos humano e agente desempenham na intelecção, e a posição das formas sensíveis nesse processo, é inegável que ambos possuem atuações necessárias que devem ser feitas em conjunto para sua realização. Avicena, nesse viés, ainda afirma, na analogia citada, que o exame pela alma humana das formas sensíveis assegura sua preparação (*isti’dād*) para que emanem sobre ela os inteligíveis. De algum modo, a intelecção envolve um empenho por parte da alma a fim de que se prepare para receber as formas inteligíveis emanadas. Com isso, podemos em resumo dizer, em relação ao que temos visto, que há elementos textuais que sugerem fortemente ser a função do intelecto agente emanar os inteligíveis tão logo a alma esteja preparada para isso. No entanto, as constantes referências à atividade abstrativa do intelecto humano, somada à maneira imprecisa com que a analogia da luz é descrita por Avicena, abrem margem a outras interpretações, embora estejam, todas elas, fundamentalmente ancoradas

¹⁰² “[...] *li-na yafīdu ‘ala-hā al-mujarrad min al-‘aql al-fa‘‘al*”. (*De anima* V.5, 235.8).

¹⁰³ A proposição *min* dá pistas nesse sentido, mas o emprego intransitivo de *fāda* não ressalta tão expressamente o caráter ativo do intelecto agente quanto seu uso transitivo em outras passagens.

¹⁰⁴ Com o mesmo sentido substantivado, pode ser traduzido por “(a) abstração”. Assim opta Hasse, 2001, p. 54, em sua tradução da passagem.

na questão do *locus* dos inteligíveis. Simplificando a organização dos termos centrais explorados até aqui, temos o seguinte:

| Processo de atualização intelectual | | | | | |
|---|---------------------------------------|--|--|--|--|
| preparação (<i>isti'dād</i>) | → junção (<i>ittiṣāl</i>) | → “emanação” (<i>fayḍ</i>) | ou “abstração” (<i>tajrīd</i>) | → aquisição (<i>iktisāb</i>) | → intelecção (<i>'aql</i>) |
| <ul style="list-style-type: none"> • Se “emanação” (pelo intelecto agente) → conforme o sentido técnico exposto, o <i>locus</i> dos inteligíveis é o intelecto agente. Nesse contexto, “luz”, em uma possível leitura da analogia, é sinônimo para emanação das formas inteligíveis. • Se “abstração” (pelo intelecto humano) → conforme o sentido técnico exposto, o <i>locus</i> dos inteligíveis é as formas sensíveis e, em última instância, os seres naturais. Nesse contexto, “luz”, em uma possível leitura da analogia, representa a força auxiliar e indispensável do intelecto agente para a aquisição intelectual. <ul style="list-style-type: none"> ↳ Alternativa: “luz” → em uma possível leitura da analogia, trata-se da radiação abstrativa emitida pelo intelecto agente; o <i>locus</i> dos inteligíveis é as formas sensíveis e, em última instância, os seres naturais. | | | | | |

Na medida em que Avicena lida com os conceitos de emanação e abstração de modo coexistente, é forçoso que ao menos um deles não pode assumir o sentido técnico que aparentemente se apresenta nos contextos citados. A busca pela correta delimitação e interpretação dos termos em jogo constitui um dos principais pontos de disputa entre os comentadores sobre teoria do conhecimento do autor.

I.4 A divisão dos intérpretes

A história dos comentários contemporâneos que discutem a teoria da intelecção de Avicena começa efetivamente no início do século XX com os estudos de Gilson sobre o *Avicenna Latinus* e seu impacto na escolástica medieval. Desde então, inúmeros foram os esforços dos intérpretes para esclarecer as bases e os pormenores da epistemologia aviceniana em suas fontes originais árabes levando em conta os elementos diversos que contribuíram para sua formação. O que por muito tempo veio a ser terreno comum e indiscutível entre os que anunciavam a centralidade do conceito de emanação, e cujo desdobramento se traduz na asserção de que o intelecto agente emanaria os inteligíveis para a alma humana, tornou-se nos últimos anos pauta contestada por

aqueles que ressaltam a importância da abstração, e, por conseguinte, da atividade abstrativa do intelecto humano.

I.4.1 Intelecção como resultante da emanção

No estudo em que defende sua tese do *agostinismo avicenizante*, Gilson oferece uma das primeiras análises sobre os principais pontos teóricos do *De anima*, desde então destacando, no que concerne à intelecção, que, “na doutrina de Avicena, todo inteligível é recebido de fora e toda abstração é uma emanção”.¹⁰⁵ Sua leitura, além de se sustentar nas referências textuais explícitas que apresentamos na seção anterior, salienta o trecho da analogia da luz em que Avicena, apresentando ressalvas, tenta elucidar melhor o significado do processo intelectual nos termos visuais propostos: “Não [no sentido de] que eles mesmos [i.e., os sensíveis] sejam movidos da imaginação para o nosso intelecto, nem que a intenção (*ma'nā*) imersa nos concomitantes [materiais] – que em si mesma e considerada em sua essência é abstraída – faz um similar de si mesma; mas, antes, no sentido de que seu exame prepara a alma para que emane sobre ela o [modo] abstraído do intelecto agente”.¹⁰⁶ De fato, por esse trecho, Avicena é explícito ao dizer que intelecção não envolve transferência das formas sensíveis de seu reduto na imaginação para a faculdade intelectual, e tampouco pressupõe que os inteligíveis sejam produzidos pelo próprio intelecto.¹⁰⁷ Intelecção resulta da emanção do intelecto agente tendo ainda assim por base alguma atividade da alma.¹⁰⁸ Rahman, em consonância com essa leitura, esclarece o processo:

O intelecto potencial considera e compara essas imagens, e essa atividade a prepara para receber o inteligível universal do intelecto agente por meio da emanção. Não se trata do transporte da imagem, despida de seus anexos materiais pela iluminação do intelecto agente, para o intelecto que constitui o ato de intelecção, mas uma intuição intelectual que vem

¹⁰⁵ Gilson, 1929, p. 65.

¹⁰⁶ *De anima* V.5, 235.5-8.

¹⁰⁷ Esse trecho é analisado mais detidamente na seção II.5.

¹⁰⁸ Como coloca Gilson, 1929: “A obra terminada pelo intelecto agente é precisamente a de desnudar a forma sensível da matéria e de todas as características que dependem, para a imprimir no intelecto possível da alma racional. É isto que se nomeia ‘abstração’. Em outras palavras, abstrair não é transportar ao intelecto a forma que estava na imaginação. Isso não consiste mais nisso que a forma sensível, uma vez considerada em sua nudez, produz no intelecto possível uma forma semelhante a ela. O que se passa, então, é simplesmente o seguinte: a alma racional considera as imagens que ela possui, ela as examina e as compara por assim dizer e esses movimentos a preparam para receber do intelecto agente a abstração”. (p. 65). Também Adamson, 2004a, associa a abstração intelectual em Avicena a um processo preparatório: “[...] a apreensão do inteligível deve ser facilitado pelo contato com o intelecto agente, que é o lugar das formas inteligíveis. Assim, a alma recebe a forma, como seria, de duas direções: mais precisamente, ele recebe a forma inteligível do intelecto agente, mas é ‘preparado’ para fazer isso por meio do processo de abstração”. (p. 89). Na mesma linha Nuseibeh, 1989, pp. 45-46, e Acar, 2003, p. 79.

diretamente do intelecto agente. [...] Nemo elemento universal nas imagens produz seu similar no intelecto. As imagens, então, não são de modo algum a causa do inteligível. A consideração delas pela alma é meramente preparatória para a recepção do inteligível.¹⁰⁹

Ao não encontrar na noção de abstração qualquer sentido técnico relevante que defina a atividade intelectual, já que Avicena também emprega outros termos na analogia da luz para caracterizá-la, Rahman a descreve como um “*façon de parler*” para a emanção que verdadeiramente ocorre.¹¹⁰ Tal nomeação reflete bem a dificuldade que o problema textual e a aparente contradição de termos levanta, sobretudo quando subliminamente é posta em discussão a questão do *locus* dos inteligíveis. Rahman invalida a abstração pela faculdade intelectual enquanto esta é compreendida por extração dos inteligíveis a partir dos seres naturais. O intelecto humano, na realidade, consideraria e compararia as imagens a fim de, por meio do esforço repetido e aplicado dessa ação, tornar-se preparada para receber as formas do intelecto celeste.¹¹¹ A analogia da luz, entretanto, não parece, como apontamos, confluir definitivamente para essa interpretação. A inconsistência da analogia para explicar que a apreensão dos inteligíveis acontece a partir do intelecto agente é confirmada por Davidson:

Avicena emprega a analogia porque tinha se tornado comum, mas, em seu quadro, não é mais adequada. Sua posição não é, de fato, que a emanção do intelecto agente possibilita o intelecto humano abstrair conceitos abstratos de imagens apresentadas pela faculdade imaginativa, do mesmo modo como o olho vê cores que são iluminadas pelos raios do Sol. Pensamentos inteligíveis, ele sustentou, fluem diretamente do intelecto agente e não são abstraídas de modo algum.¹¹²

Na contramão das leituras que sustentam a disparidade entre o processo de emanção e a iluminação solar, Sebtí desenvolve uma interpretação que busca mostrar a concordância entre ambos, baseando-se, para isso, na teoria da visão elaborada por Avicena. De fato, ele dedica um capítulo inteiro do *De anima*, o terceiro, ao tratamento de temas concernentes à percepção visual, definindo e esclarecendo a relação entre os elementos que vêm a ser empregados na analogia da luz. Cabe-nos elucidar genericamente alguns deles para compreendermos a proposta de Sebtí.

A faculdade visual, segundo Avicena, é definida por ter como ação primeira a percepção das cores nos corpos naturais. A apreensão do sensível que lhe é próprio, a cor (*lawn*), se imprime

¹⁰⁹ Rahman, em seu comentário de *A salvação*, pp. 116-117.

¹¹⁰ Rahman, 1958, p. 15.

¹¹¹ Michot, 1986, p. 225, nessa mesma linha, atribui um papel “negativo” aos sentidos internos.

¹¹² Davidson, 1992, p. 93.

então no humor cristalino, e, por meio do nervo que lhe é adjacente, a visão ocorre.¹¹³ Por se tratar de uma percepção da ordem do sensível, a visão segue a mesma configuração das percepções dos outros sentidos, ou seja, a forma sensível apreendida pela faculdade visual não é a mesma forma do ente natural composto de matéria e forma, mas se trata de um *similar* (*mathal*) produzido pela própria alma na afecção que tal ente exerce sobre a parte do corpo que lhe corresponde, no caso, o nervo ótico.¹¹⁴ Entretanto, para que essa forma sensível seja percebida, é necessário não apenas o concurso da luz, que, ao incidir sobre as cores que compõem o corpo, reflete-as para a vista, como também o meio através do qual ela se propaga para alcançá-la, o diáfano.¹¹⁵

¹¹³ “A vista é a faculdade estabelecida no nervo oco, que percebe a forma que se imprime no humor cristalino, das imagens (*‘ashbāh*) dos corpos dotados de cor, que, nos corpos diáfanos em ato, é levada às superfícies dos corpos polidos”. (*De anima* I.5, 41.19-42.1). McGinnis, 2013, assim resume a fisiologia da visão de Avicena: “[...] para Avicena, a visão requer que a imagem sensível de um objeto visível seja transmitida através de um meio transparente via raios que emanam do objeto visível. Esses raios, os quais aparentemente emanam para todas as direções, formam um cone relativo para um sistema visual que funciona propriamente que está observando o objeto visível, onde o vértice desse cone se assenta no fundo do humor cristalino, o qual faz parte do olho. Uma vez que essa imagem sensível colide com o olho, ele estimula ou imprime a si mesmo sobre o humor cristalino; entretanto, não há visão nesse ponto, visto que, se houvesse, haveria duas imagens sensíveis distintas nos dois olhos e o objeto visível único seria visto como dois. Ao contrário, a imagem sensível é transferida via um pneuma transmissor (*rūh*) ao longo dos nervos óticos, (literalmente, ‘nervos ocos’) para o quiasma ótico (*ṣalīb*), no qual, então, há visão. A imagem sensível é, assim, transmitida para o ventrículo do cérebro onde é impresso sobre o sentido comum, ponto no qual há o que Avicena nomeia ‘a perfeição da visão’”. (pp. 50-51).

¹¹⁴ “Nós dizemos que a vista recebe nela mesma uma forma do [objeto] visto que é semelhante à forma que está nele, e não a essência concreta (*‘ain*) de sua forma. Pois, aquele que sente não remove essa sua forma; antes, encontra-se nele apenas um similar de sua forma” (*De anima* III.7, 141.19-142.1). No *Livro da ciência*, a direção é ainda mais clara para a distinção entre o que se apresenta aos sentidos externos e o que de fato temos como resultado dessa apreensão no sentido comum, que é a faculdade interna onde a forma sensível se realiza: “[...] o sentido comum é como um espelho; se o sentido externo percebe uma forma, ela se reflete nesse espelho, então há percepção. Em realidade, o sensível é essa imagem que se deu aí [no sentido comum], não a imagem [da coisa] exterior. Mas, se se nomeia todas as duas ‘sensível’ [a coisa ela mesma e sua imagem no sentido comum], essa palavra ‘sensível’ tem para cada uma um sentido diferente” (vol. II, p. 85: “[...] le sens commun est comme un miroir; si le sens exterie perçoit une forme, elle se reflète dans ce miroir, alors il y a perception. En réalité, le sensible est cette image qui est tombée là [dans le sens commun], non l’image [de la chose] extérieure. Mais si on les nomme toutes deux ‘sensible’ [la chose elle-même et son image dans le sens commun] ce mot *sensible* a pour chacune un sens différent”). Essas passagens expressam bem o posicionamento de Avicena quanto a percepção sensível, que contraria o realismo direto sustentado por Aristóteles. Como afirma Sebtí, 2005: “A percepção sensível não é conhecida por Avicena como um simples choque sensorial, nem como a recepção de uma forma preexistente, mas como a produção pela alma de uma imagem pela mediação da qual um objeto material apresentado pelos sentidos lhe é dada a conhecer. Não é o corpo que afeta a alma, é a alma que, a partir de uma imagem que ela produz, se auto afeta. A sensação é possível porque a alma forja imagens dos dados sensíveis a fim de podê-los conhecer. No horizonte da psicologia aviceniana, a imagem é isto pelo que a alma, natureza espiritual, tem acesso ao mundo material. [...] Avicena rompe assim com o ‘realismo direto’ que caracteriza a doutrina aristotélica da percepção. Em sua perspectiva, as realidades do mundo exterior não são realmente experimentadas, elas só o são na medida em que elas afetam nossa sensibilidade pela mediação de uma imagem que forja a alma. Essa consequência que decorre da doutrina concorda com os requisitos da epistemologia aviceniana. Para Aristóteles, é o composto vivo que percebe e essa tese o fundamenta a dizer que as qualidades sensíveis são diretamente percebidas. Para Avicena, não é nem o corpo, nem o composto que percebe, é a alma. Desde então, o conhecimento que temos do mundo exterior não pode ser um efeito direto e imediato do objeto sensível sobre o órgão sensorial.” (p. 112)

¹¹⁵ Cf. *De anima* III.1, 92.1-4. Ver Sebtí, 2006, p. 17. McGinnis, 2010, escreve: “[...] de acordo com Avicena, as formas visíveis são as imagens sensíveis de corpos portadores de cor que são transmitidos em ato através dos corpos

Os vocábulos *ḍaw'* e *nūr*¹¹⁶, traduzidos, respectivamente, por “luz” e “claridade” na analogia citada, são definidos de modo distinto por Avicena. Por *ḍaw'*, entende-se a qualidade (*kaifīya*) que é percebida no Sol ou no fogo, sem que ela possua uma cor determinada.¹¹⁷ A qualidade de que se menciona caracteriza a luminosidade própria e intrínseca do corpo em questão (no caso, o Sol e o fogo) na medida em que tal luminosidade pertence essencialmente a eles, e não é então adquirida de outro corpo. É por esse significado que o Sol ou o fogo são ditos visíveis por si mesmos e em ato. Por outro lado, o vocábulo *nūr* se aplica àquilo que irradia (*saṭa'a*) do corpo dotado de luz e que incide sobre outros corpos de modo a iluminá-los ou tornar visível em ato suas cores.¹¹⁸ Essa claridade se encontra nos corpos que não possuem luz própria, vindo ela a refletir para a faculdade visual as cores a serem percebidas. É nesse sentido que os corpos não portadores de luz podem se dizer apenas visíveis em potência, devendo, por isso, ser atualizadas, ou iluminadas, pela claridade irradiante do corpo luminoso.

Se compararmos novamente o Sol com o intelecto agente a partir desses vocábulos, podemos entrever com maior nitidez a atuação deste último na analogia. Assim como por *ḍaw'*, “luz”, o Sol é compreendido enquanto o corpo que possui luminosidade própria e em ato, portando, com isso, visibilidade por essência, o intelecto celeste é entendido como um portador de inteligibilidade por essência. A referida “inteligibilidade” do intelecto agente, seguindo rigorosamente a analogia, não pode ser simplesmente identificada com as formas inteligíveis, pois, nesse caso, o Sol seria como tal reduto das formas sensíveis percebidas na visão, o que é falso. Por outro lado, é por meio da claridade (*nūr*) que tem que o intelecto agente, como no caso do Sol, irradia sua inteligibilidade para que os sensíveis, que são inteligíveis em potência, tornem-se inteligíveis em ato. Essa irradiação, representada pelo conceito de “claridade”, retrata, pois, a emanação intelectual necessária para a intelecção.¹¹⁹ O intelecto agente, assim, emana a inteligibilidade que lhe cabe por essência tornando inteligíveis ao intelecto humano as formas sensíveis particulares.

Para que a percepção visual ocorra, a presença do meio que transmite, para a visão, a irradiação refletida da claridade incidente no corpo é exigida. Esse meio é, de acordo com Avicena,

transparentes, tais como ar ou água, para a superfície do olho por meio da luz radiante [no caso, *nūr*], e, então, daí excita o humor cristalino”. (p. 102).

¹¹⁶ Ambos os conceitos de *ḍaw'* e *nūr* são discutidos por Sebtí, 2006, p. 16, e McGinnis, 2013, pp. 104-105.

¹¹⁷ *De anima* III.1, 91.10-12.

¹¹⁸ *De anima* III.1, 12-13.

¹¹⁹ A correspondência pode ser feita a partir da definição de um terceiro conceito que Avicena expõe para o vocabulário de sua teoria da luz, o de “raio” (*shu'ā'*), em sintonia com o que é emitido na claridade: “[...] é isso que se imagina sobre os corpos como se reluzisse e cobrisse a cor deles e como se uma coisa (*shay'*) emanasse (*fāḍa*) deles”. (*De anima* III.1, 91.14-15).

na verdade, um corpo (*jism*) que se caracteriza por não impedir a claridade solar de se propagar. Tal corpo, dado como exemplo, o ar ou a água, é chamado de diáfano (*shaffāf*).¹²⁰ A partir dos elementos elencados do âmbito visual, Sebti traça o paralelo entre a intelecção e a visão no trecho da analogia da luz:

O intelecto tem aqui a mesma função que o diáfano no processo da percepção visual. [...] A atividade iluminadora age ao mesmo tempo sobre as formas particulares que ela permite abstrair da matéria, mas igualmente sobre a alma que está aqui como diáfano – ar ou água – o meio que torna a visão possível. A iluminação provém do intelecto agente enquanto que é isto que é visível por si e isso de que procede necessariamente a claridade. Ele efetua uma dupla iluminação: sobre as formas e sobre a alma. Exatamente como fora da visão: a cor disso que é visível em potência, assim como o diáfano, são atualizados pela fonte luminosa. A sequência do texto [...] mostra que a fonte da claridade é o intelecto agente. A cor em potência é a forma resultada da percepção sensível assim como do trabalho da imaginação e da faculdade cogitativa; e o diáfano, este é o intelecto.¹²¹

Sem oferecer qualquer prova textual, Sebti identifica o intelecto humano na analogia com o diáfano. É difícil estabelecer a procedência de tal interpretação já que Avicena em momento algum sequer menciona o diáfano no processo. Antes, pelo contrário, como fizemos notar anteriormente, o intelecto humano tem como correspondente explícito a faculdade visual.¹²² De qualquer maneira, sua indicação de que similarmente ao que acontece na percepção sensível, a percepção intelectual não advém das formas sensíveis particulares, mas de algo semelhante a partir delas, constitui o plano de investigação para discutir o estatuto próprio do inteligível, e o ponto de correspondência dele com o sensível. Sebti evita se pronunciar diretamente (ou ao menos não esclarece) sobre a procedência dos inteligíveis¹²³, embora sublinhe que a junção entre os intelectos agente e humano indica, segundo ela, a assimilação por parte de Avicena da noção neoplatônica de participação, proveniente em grande medida de Plotino.¹²⁴ Nesse sentido, a iluminação noética explicitada na

¹²⁰ *De anima* III.1, 92.7-11.

¹²¹ Sebti, 2006, p. 20.

¹²² Isso também é, contra Sebti, observado por Hasse, 2013, p. 112, n. 4.

¹²³ Em outro artigo, 2003, porém, ela deixa clara sua posição: “O ato de pensar não é imanente [à alma humana], não é uma verdadeira força do sujeito, pois ele requer a intervenção de um princípio separado. A potência da alma dotada de uma atividade intelectual, o intelecto material, passa ao ato sob o efeito do intelecto agente que infunde nela uma forma inteligível”. (p. 33). Ainda Sebti, 2000: “A alma recebe as formas inteligíveis uma a uma em função de sua demanda e de sua capacidade; não é dado aqui embaixo abarcar em um único ato o conjunto do mundo inteligível” (p. 95). Em suas palavras, a noética de Avicena seria orientada por um “*extrinsécisme*” (2000, p. 97).

¹²⁴ “Para Plotino, a produção pelas três hipóstases principais de uma realidade inferior não é acompanhada de uma perda de ser. Cada uma delas permanece em si, idêntica a si, produzindo uma realidade subordinada. A produção, marca de um acréscimo de ser que não empobrece seu princípio, manifesta sua plenitude sem a alterar. Plotino distingue o ato da essência do ato que resulta da essência [...] O neoplatonismo tardio, aquele de Jâmblico e de Proclo, se aplicará, a partir do tema da participação, a distinguir em toda realidade participada, a parte dela que permanece em si, imparticipada, disso que se comunica. [...] A concepção aviceniana da atividade da alma racional se inscreve em

analogia mostra que o intelecto humano entende por participação com o intelecto agente. A atuação do intelecto agente não é, no entanto, definida por Sebti no parentesco que ela traça entre a teoria da inteligência aviceniana e o neoplatonismo.¹²⁵

O apelo à comprovação textual no *De anima* de que o intelecto agente desempenha um papel causal dos inteligíveis na alma humana é reduzido na leitura feita por Black, que põe em foco certas teorias sustentadas por Avicena em escritos lógicos e metafísicos de modo a corroborar sua teoria do conhecimento. Do ponto de vista metafísico, explica Black, valendo-se da *Metafísica* V.1 e V.2 da *Cura*, o inteligível em Avicena é entendido como uma essência (*dhāt*) ou quiddidade (*māhīya*) que possui existência mental pelo fato de ocorrer na alma humana. Essa mesma quiddidade, que na faculdade intelectual encontra-se abstraída da matéria e dos concomitantes materiais, na imaginação existe de um outro modo, um que, ainda que mental, se encontra com os concomitantes materiais que a particularizam em uma forma sensível.¹²⁶ A quiddidade, digamos, a “humanidade”, é o que subsiste idêntica a si mesma independentemente do grau de *abstração* que possui na alma, seja no intelecto humano, como o inteligível/universal “homem”, seja na imaginação, como o sensível/particular “Zayd”. A forma sensível, deve-se dizer, é resultado do que os sentidos externos apreendem do mundo concreto, natural, o qual, por sua vez, possui um modo de existência outro que o das formas existentes na alma, isto é, o modo de existência concreta. Ademais, a quiddidade, segundo Avicena, pode ser pensada em seu modo de existência nos intelectos celestes e no intelecto divino, o que, da mesma maneira, difere dos outros modos mencionados.¹²⁷

Essa complexa diferenciação entre os modos de existência da quiddidade – disso tratamos detidamente no próximo capítulo – é sistematicamente suturada por Avicena, argumenta Black, na

um quadro doutrinal que não conhece a atividade – no caso das substâncias imateriais – como uma realização da substância mesma, mas como seu efeito, cuja processão, por estar enraizada no princípio, não afeta em nada sua essência”. (Sebti, 2006, p. 14, n. 21).

¹²⁵ Ver Sebti, 2006, p. 15.

¹²⁶ Black, 1999, pp. 50-51.

¹²⁷ Sobre a complicação de se entender, em Avicena, as nuances que os modos de existência da quiddidade possuem, Black, 1999, registra: “[...] a natureza comum a essência ou quiddidade tomada nela mesma, é constituída unicamente pelas propriedades que a definem, propriedades que não são afetadas por quaisquer qualificações a mais que a ela se anexa em ambas, existência mental ou concreta. E só por essa razão, a própria natureza comum é capaz de vir à existência, sem afetar suas características essenciais, ou nas mentes ou nas coisas materiais individuais. A natureza ela mesma permanece a mesma nesses dois ‘lugares’ existenciais. Há, entretanto, algumas complicações a mais nesse quadro que são relevantes para a compreensão do ser mental. Essas complicações são introduzidas pelo simples fato das mentes e faculdades sensíveis ‘nas’ quais a existência mental sucede serem de vários tipos, e, assim, eles mesmos constituem instâncias distintas da existência concreta da natureza. Assim, a existência mental se estende por todo o caminho, das mentes de Deus e dos outros intelectos separados às mentes individuais e faculdades sensíveis de seres humanos particulares”. (p. 52).

Isagoge I.12 da *Cura*, quando ele classifica a quiddidade mesma segundo três perspectivas, seguindo os três modos de existência elencados.¹²⁸ A primeira é quando a quiddidade é entendida como existindo “antes da multiplicidade”¹²⁹ (*qabl al-kathra*), isto é, no sentido temporal, antes de suas múltiplas instâncias individuais que a caracterizam na natureza, realidade concreta. Nessa perspectiva, a quiddidade existe nos intelectos divino e celestes (e, como tal, no intelecto agente), atuando como causa (*sabab*) da multiplicidade numérica que caracteriza os seres naturais da mesma espécie em virtude da individuação que presta a matéria neles.¹³⁰ Seguindo essa linha, a segunda perspectiva considera, pois, a quiddidade “na multiplicidade”¹³¹ (*fī al-kathra*), isto é, quando em suas instâncias materiais na natureza. Por fim, a quiddidade pode ser compreendida como “depois da multiplicidade”¹³² (*ba’d al-kathra*), ou seja, quando existe na alma humana, em seus diversos graus de abstração, dando necessariamente sequência a sua apreensão da realidade externa pela percepção sensível.¹³³

Em conformidade com o exposto, Black resume como, segundo ela, o modo de existência mental que caracteriza as formas apreendidas na alma se relaciona em Avicena com o fato delas ocorrerem depois da multiplicidade:

Para Avicena, o termo “depois” quer dizer apenas isso e nada mais: ele se refere à sucessão temporal normal de pensamento sobre a observação sensível de particulares materiais, mas não implica qualquer conexão causal entre as imagens sensíveis, então despidas, e o inteligível abstrato resultante. De fato, Avicena é bem conhecido por sua modificação radical da psicologia aristotélica por meio da rejeição de qualquer forma de abstração. Embora Avicena use a linguagem de abstração por toda sua psicologia e metafísica, e embora ele almeje falar de indivíduos concretos como, “de uma certa maneira”, causas para a existência da natureza como um universal na mente humana, os escritos de Avicena estão cheios de explícitas desaprovações que rejeitam qualquer papel verdadeiramente causal para as imagens desempenharem na aquisição dos conceitos pela alma racional. Ao contrário, Avicena usa o termo “abstração” (*tajrīd*) para descrever não o *processo* pelo qual os inteligíveis são adquiridos, mas, antes, o *modo* da existência mental da quiddidade nas faculdades cognitivas. Abstração, então, significa nada mais que imaterialidade em seus graus diversos, ou seja, os vários graus para os quais a quiddidade existe nos sentidos e no intelecto no desprendimento das propriedades materiais e que individualizam, que pertencem aos singulares concretos.¹³⁴

¹²⁸ Para uma análise da *Isagoge* I.12 com tradução integral para o inglês, ver Marmura, 1979.

¹²⁹ *Isagoge* I.12, 69.12.

¹³⁰ Black, 1999, p. 53.

¹³¹ *Isagoge* I.12, 69.14.

¹³² *Isagoge* I.12, 65.3.

¹³³ “[...] às vezes, a forma inteligida (*ma’qūl*) é, de alguma maneira, uma causa para a ocorrência da forma existente na realidade externa (*fī al-a’yān*); às vezes, a forma existente na realidade externa é uma causa para a forma inteligida, isto é, [o último] teria ocorrido no intelecto depois de ter ocorrido na realidade externa”. (*Isagoge* I.12, 69.7-15).

¹³⁴ Black, 1999, p. 57.

Valendo-se de um pano de fundo metafísico, Black não apenas desqualifica a noção de abstração intelectual, mas também conclui, a partir disso, que a vinculação entre as formas sensível e inteligível na alma não é progressiva, pois não envolve atividade pelo intelecto *de* um *para* outro, de modo que o sensível seria causa do inteligível, e, portanto, o local onde este estaria em potência. A teoria do conhecimento de Avicena seria fundamentalmente amparada pelo modo de existência que as diferentes formas comportam e pelos graus de imaterialidade que disso decorrem.¹³⁵ Black chega também a nomear sua epistemologia de “ocasionalista” no que concerne o papel que a sensação e a imaginação desempenham na aquisição dos inteligíveis, um papel apenas preparatório.¹³⁶ A quiddidade mesma existiria em seus diferentes modos de existência, como ser natural, forma sensível, forma inteligível, garantindo, assim, através da correspondência essencial que possuem, o paralelismo entre elas.¹³⁷ A noção de abstração, então, seria comprovadamente um *façon de parler* para designar o modo abstrato pelo qual a faculdade intelectual percebe a quiddidade, tornando-se nela inteligível em ato.¹³⁸ Tal percepção, na verdade, seria mais uma vez resultado da ação direta do intelecto agente, doador por excelência dos inteligíveis.

I.4.2 Intelecção como resultante da abstração

¹³⁵ “De fato, visto que, para Avicena, a quiddidade ela mesma é completamente indiferente a todo modo de existência, seu estado atual em qualquer de seus modos de existência deve ser explicado por um novo ato de criação – o ser concreto não pode causalmente produzir o ser conceitual, porque, como modos de ser, as duas ordens são completamente distintas”. (Black, 1999, p. 62).

¹³⁶ Black, 1999, p. 59.

¹³⁷ “Nem os singulares materiais individuais, nem as imagens sensíveis contribuem de modo causal para o processo intelectual: é a quiddidade nela mesma, como indiferente a seus vários modos de existência que se torna instanciada mais uma vez em todo ato de conhecer que está o objeto [...]. O fato que a quiddidade *x* existe nos singulares concretos não explica como ela pode existir nas faculdades sensíveis, nem, por sua vez, a existência de *x* na imaginação explica como *x* pode vir a existir em um intelecto. Um existente individual não se torna um outro existente individual; mas uma e a mesma quiddidade pode vir a existir um número infinito de vezes, exatamente porque ela não é, nela mesma, um existente de qualquer tipo particular. E porque ela é a mesma quiddidade, isto é, existente na conceitualização mental e nos singulares concretos, pode-se falar dessa mesma quiddidade como o objeto conhecido, e mesmo usar a linguagem de conformidade e correspondência para singulares para descrever a verdade do pensamento, embora não haja qualquer ação direta ou mesmo indireta desses singulares sobre as faculdades conceituais. Nada mais que a natureza nela mesma, sua existência em uma faculdade cognitiva, e a origem última de todas as quiddidades nos intelectos divinos, é requerida para explicar as capacidades representacionais da mente no sistema de Avicena”. (Black, 1999, pp. 60-61).

¹³⁸ “Enquanto Avicena ocasionalmente usa a linguagem de representação para descrever a existência mental, ‘representação’, como ‘abstração’, nada mais é que um rótulo conveniente e convencional para se referir à existência mental da própria natureza [...]”. (Black, 1999, p. 60). “A função do intelecto agente nesse processo não é, assim, iluminar as imagens dos sentidos para que universais possam ser abstraídos delas. A causa última da produção dos conceitos inteligíveis nas mentes individuais não é um ato de *abstração* de modo algum, mas, ao contrário, uma *emanação* direta do intelecto agente”. (Black, 2005, pp. 319-320).

Os argumentos em favor da abstração intelectual dos inteligíveis são variados e também assumem nuances importantes que os distinguem entre si.¹³⁹ Hasse, em seu *Avicenna on Abstraction*, se empenha em mostrar como o vocabulário transitivo empregado por Avicena com relação à faculdade intelectual é consistente com a tese de que, através de uma efetiva atividade de abstração, o intelecto transforma¹⁴⁰ as formas sensíveis apreendidas em formas inteligíveis.¹⁴¹ No caso do *De anima*, essa leitura também ganha força, segundo Hasse, quando a atuação do intelecto agente é definida por servir não mais que de mediação (*tawassut*) no processo de intelecção, o que não oferece qualquer indício de que os inteligíveis provêm dele.¹⁴² Nesse contexto, seu argumento se vale em grande parte da analogia da luz para desconstruir o viés emanacionista que a ênfase no papel do intelecto celeste redundava:

[...] embora Avicena fale de emanção e iluminação, o vocabulário da luz não suporta uma teoria da iluminação no sentido estrito: a luz do intelecto agente não faz contato apenas com o intelecto humano e nem mesmo primeiramente; antes, ele brilha sobre os particulares armazenados na imaginação e, assim, cria uma conexão entre a imaginação e o intelecto humano. Portanto, a analogia da luz é empregada para o propósito específico de explicar o papel do intelecto agente no processo de abstração. Quando Avicena mantém [...] que uma abstração emana do intelecto agente sobre a alma, então isso é uma abreviação – descrevendo o processo inteiro de uma ponta do processo apenas, isto é, do intelecto humano – para a sentença [...] que sustenta que as abstrações das formas imaginativas aparecem na alma devido à luz do intelecto agente.¹⁴³

¹³⁹ Um importante representante dessa leitura que cabe ao menos mencionarmos é Gutas, que se concentra em apresentar os processos cognitivos realizados pela alma tentando traçar a relação entre os seus sentidos internos (que residem no cérebro, e, portanto, no corpo material) e o intelecto humano, imaterial. Gutas, 2001, sustenta a importância da faculdade cogitativa na psicologia aviceniana como aquela através da qual o intelecto lida com as formas sensíveis materiais, para daí realizar a abstração. A atuação da cogitativa não estaria apenas vinculada com a aquisição de noções intelectuais pela alma, mas sobretudo com a construção do conhecimento discursivo e silogístico a partir da obtenção do termo médio. Nessa linha, as diversas menções de Avicena acerca processo de emanção por parte do intelecto agente são por Gutas, 1998, subestimadas: “Emanção (ou ‘emanção divina’, como Avicena ocasionalmente também diz) e ‘entrar em junção com o intelecto agente’ não são senão metáforas para o processo cognitivo, silogístico, através do qual se alcança *novo* conhecimento, em que se constrói a conclusão de um silogismo, e em vista do qual se apreende o termo médio, que conduz para essa conclusão (e também concede a causa para ela)”. (p. 103).

¹⁴⁰ O verbo *istahāla*, “ser mudado”, “ser transformado”, que consta na analogia na expressão *istahāla mujarrad*, “[os particulares] são transformados [em algo] *abstraido*” (V.5, 235.4, grifo nosso), é tomado por Hasse, 2001, pp. 55-56, como um dos pontos no *De anima* que sustentam sua leitura. Entretanto, já observamos que os termos colocados da passagem não ilustram de modo definitivo o processo de intelecção, nem aponta o *locus* dos inteligíveis.

¹⁴¹ Hasse, 2001, mostra verbos que denotam atividade abstrativa, como *istanbaṭa*, “derivar” (p. 45), *afraza*, “isolar” (p. 48), em outras obras que não no *De anima*.

¹⁴² Hasse, 2001, p. 46, lembra que no *Compêndio sobre a alma*, uma obra de juventude (ver Gutas, 1988, pp. 82-87), Avicena fala apenas em uma *i’āna al-‘aql al-kullīya*, “assistência do intelecto universal” (363.8). Sobre isso, na mesma linha, Gutas, 2012b: “Em sua linguagem emanacionista herdada, Avicena [...] restringiu a função [do intelecto agente] a ‘iluminar’ os procedimentos. Mas, isso não tem qualquer suporte no processo epistemológico inteiro do intelecto humano [...]. Esse processo é totalmente e exclusivamente baseado em dados empíricos, processados, enquanto a necessidade permita, pela razão. O intelecto agente, ele mesmo, como o depósito dos inteligíveis, é completamente passivo e nunca inicia o ‘fluxo’”. (p. 412).

¹⁴³ Hasse, 2001, pp. 56-57. E, mais a frente, continua: “Na leitura tradicional da passagem traduzida [da analogia da luz], a atenção do intelecto humano para as formas imaginativas *apenas* dispõe (*a’adda*) a alma para receber uma

Embora Hasse conecte a analogia da luz com o desempenho do intelecto agente, ele falha ao não apontar, em termos epistemológicos claros, as funções específicas de cada um dos elementos da analogia. A necessidade e atuação do intelecto agente, contudo, são reconhecidas apesar dele sustentar a abstração intelectual em Avicena. Lidando mais diretamente com a questão, Hasse, em artigo recente, tenta conciliar o emprego de “abstração” e “emanação” por Avicena no *De anima* V.6 deixando de lado a analogia da luz.¹⁴⁴ Segundo ele, o emprego de ambos os conceitos não é conflituoso, pois Avicena os usaria para resolver questões de ordens distintas. Nesse quesito, Hasse toma por base a distinção que Avicena faz entre as formas inteligíveis que necessitam ser abstraídas, isto é, as que estão contidas em potência nas formas sensíveis da imaginação, e as formas inteligíveis que são imateriais e abstratas por si mesmas, sendo por isso diretamente apreensíveis pelo intelecto humano, quais sejam, os intelectos celestes e Deus.¹⁴⁵ Com “abstração”, Avicena ofereceria uma resposta à questão epistemológica de como são apreendidos os inteligíveis que não estão separados da matéria, o que seria a maior parte do que o homem apreende. No caso da “emanação”, Hasse aponta que ela seria colocada para solucionar a questão ontológica da proveniência última dos inteligíveis, isto é, do intelecto agente.¹⁴⁶

emanação de inteligíveis de cima. Isso enfatiza a limitação do poder de abstração da alma, o que, entretanto, não é o ponto de Avicena. Não existe ‘apenas’ no texto. [...] não há transporte da forma imaginativa, não há cópia, mas uma abstração mediada pelo intelecto agente. A disposição da alma é parte da teoria, mas não é o ponto principal dela, e não há qualquer indicação que Avicena concebe o poder de abstração da alma como algo limitado. Uma das consequências impossíveis da linha tradicional de interpretação é que – com respeito à analogia usada por Avicena – a alma também não *veria* no sentido próprio da palavra, porque voltar-se para o objeto apenas dispõe o olho para aparecer nele as formas visíveis devido à luz do Sol; o que claramente não é o que Avicena quer dizer”. (p. 57).

¹⁴⁴ Ver Hasse, 2013. A insuficiência da analogia para explicar a intelectão é reconhecida: “[...] há ao menos algum sentido na comparação entre emanação e luz, desde que é devido à luz que temos a capacidade de visão, e devido a uma emanação que temos a capacidade do pensamento abstrato. Mas a analogia como um todo tem suas severas limitações”. (p. 114).

¹⁴⁵ “Dizemos que a alma entende por apreender em si mesma a forma dos inteligíveis abstraída da matéria. O [modo de] ser abstraído da forma existe ou pela abstração dela por parte do intelecto, ou porque essa forma é nela mesma abstraída da matéria, estando então a alma [neste caso] poupada da dificuldade em abstraí-la”. (*De anima* V.6, 239.3-6). Para referências, ver nota 254 abaixo.

¹⁴⁶ Hasse, 2013, p. 115. Nesse sentido, o intelecto agente seria totalmente dispensável à intelectão: “Há uma importante diferença entre a doutrina das formas de Avicena e dos neoplatônicos gregos. Avicena mantém que as formas emanam do intelecto agente para o mundo sublunar. Como resultado, as mesmas essências existem ambos no intelecto agente como formas universais e nas substâncias sublunares como formas particulares. É verdade que Avicena reconhece a existência separada das formas, mas ele também advoga um realismo aristotélico com respeito às formas imanentes. Para a epistemologia, isso significa que, em princípio, poderia haver dois meios para adquirir as formas universais: ou por abstração de formas particulares, ou em recebendo diretamente eles do intelecto agente. Daí, é incoerente dizer que ‘abstração’ para Avicena é um *façon de parler* porque o ‘lugar próprio’ das formas inteligíveis é o intelecto agente. Desde que as formas também existem no mundo sublunar, Avicena poderia ter desenhado uma epistemologia que não envolveria de modo algum o intelecto agente”. (pp. 111-112).

A questão ontológica de que a emanção traria, segundo Hasse, ainda se ramifica e se justifica no *De anima*, pois, ao dizer que os inteligíveis são emanados, Avicena estaria dando uma resposta ao “problema” da memória intelectual.¹⁴⁷ Posto sucintamente, pelo fato de os inteligíveis apreendidos não poderem ser, em seguida, armazenados em uma faculdade corpórea ou material, em virtude da natureza imaterial que possuem, então, tão logo a alma não os esteja pensando em ato, eles devem se localizar em um receptáculo imaterial, que as entenda sempre em ato, a saber, o intelecto agente.¹⁴⁸ “Abstração” e “emanção”, com isso, seriam aplicados a depender da situação intelectual da alma com relação a determinado inteligível. É abstraído dos sensíveis particulares quando vem a ser a primeira vez; é emanado do intelecto agente quando se trata de um acesso ao que já foi apreendido. Hasse assim resume sua exposição:

Em suma, a forma (ou, mais precisamente, a forma material, visto que a forma imaterial é apreendida diretamente sem abstração) tem que ser apreendida por meio da abstração, mas ela, entretanto, vem do intelecto agente, tão logo o processo de abstração é completado e a disposição perfeita para receber a forma é alcançada. Isso é possível desde que as essências das formas materiais existem ambos como universais no intelecto agente e como particulares no mundo sublunar. Mas, a abstração é somente requerida para a primeira aquisição de uma forma. Depois disso, a alma racional pode fazer a forma estar presente na mente quando quer que deseje: “A primeira aprendizagem é como a cura de um olho” [*De anima* V.6, 247.11], como Avicena coloca isso. Daí, não há necessidade de chamar qualquer lado, abstração ou emanção, uma metáfora. [...] Epistemologicamente, as formas universais são ou abstraídas de formas particulares, se inteligidas pela primeira vez, ou apreendidas diretamente, se inteligidas de novo. Ontologicamente, eles sempre vêm do intelecto agente. Para Avicena, isso não é uma contradição. Nós nos pomos a conhecer a forma universal ao olharmos para o mundo sublunar e nos engajamos na abstração, embora nós não separemos a forma ontologicamente do mundo, mas a recebemos de cima.¹⁴⁹

A solução de Hasse, considerada sob um olhar atento, não é de todo compreensível e mesmo não condiz com certas colocações de Avicena. Primeiramente, a divisão proposta entre o ponto de vista epistemológico e o ontológico não aponta com nitidez para uma resolução acerca da proveniência dos inteligíveis percebidos pela alma.¹⁵⁰ A questão sobre o *locus* dos inteligíveis é

¹⁴⁷ Hasse, 2013, p. 116, e também 2001, p. 58. A questão da memória intelectual é assim também descrita por Gutas, 2001, p. 23. Segundo ele, “[...] o intelecto agente parece não servir a outro propósito que o de ser o depósito dos inteligíveis.” (2012a, p. 421)

¹⁴⁸ Uma considerável parte do *De anima* V.2 é dedicado a rejeitar a hipótese de que os inteligíveis teriam por receptáculo um corpo material. Parte dos argumentos aí desenvolvidos são abordados na seção II.4. O tópico da memória intelectual é trabalhado na seção II.5.

¹⁴⁹ Hasse, 2013, p. 117.

¹⁵⁰ A posição se aproxima do que sublinha Gutas, 2001: “Avicena subscreve completamente a realidade do intelecto agente como a substância eterna, ontologicamente anterior a nós, que torna nossas faculdades potenciais de pensar atuais em sendo ele mesmo um pensador atual, então, o ‘locus’ real de todos os inteligíveis, ou todos os pensamentos sendo atualmente pensados. O princípio por trás dessa ideia é que para algo existir potencialmente em algo deve existir

por Hasse indevidamente alargada quando se tem em vista o papel do intelecto agente na percepção intelectual, visto que as firmes colocações de Avicena no *De anima* quanto à “emanação” de modo algum direcionam a investigação para se estabelecer a causa *última* dos inteligíveis, mas, em contrapartida, a sua causa *imediata*. Nesse viés, sustentar o conceito de “abstração” como portador de um sentido epistemológico impossibilita afirmar o intelecto agente como reduto existencial de formas, e dizer que, “para Avicena, isso não é uma contradição”, não resolve o problema textual e teórico discutido; antes, alimenta a estratégia equivocada de atribuir ao autor uma incoerência patente que, à primeira vista, negligencia suas implicações em outros pontos de seu sistema de filosofia – como mostramos no próximo capítulo.

Ademais, e em segundo lugar, na perspectiva da classificação do intelecto ou da percepção dos inteligíveis, Avicena em nenhum momento insinua uma distinção entre a proveniência dos inteligíveis antes e depois de sua aquisição pelo intelecto humano. Contrariamente, a designação “intelecto adquirido” é aplicada ao estado em que os inteligíveis são apreendidos em ato, independente de que seja ou não a primeira vez. Na verdade, como temos constatado, e em contraposição ao que observa Hasse, Avicena por vezes identifica o intelecto adquirido com os próprios inteligíveis¹⁵¹, explicando que assim é nomeado por advir “do exterior”, e insinuando que “aquisição”, no sentido técnico de “aquisição do exterior”, se aplica tão somente à primeira vez em que a intelecção de uma determinada forma ocorre.¹⁵² Reservar a abstração propriamente dita à primeira atualização intelectual não se adequa, portanto, à terminologia técnica empregada por Avicena.¹⁵³

Procurando conciliar as noções de abstração e emanação com a analogia da luz, McGinnis, em leitura diferente à de Hasse, traça o paralelo entre a teoria da visão e da intelecção de Avicena na perspectiva da composição do inteligível. Nesse intuito, McGinnis pontua, fazendo uso para tanto da *Isagoge*, que o modo de existência mental da essência ou quididade que corresponde à forma inteligível acarreta para Avicena certos acidentes que se aplicam exclusivamente a este

em algo outro [...], e é análogo a sua concepção fundamental de ser necessário e contingente: assim como somos seres contingentes porque há um ser necessário – e *neste* sentido o ser emana para nós dele – também somos pensadores potenciais porque há um pensador atual – e *neste* sentido pensamentos emanam para nós dele. Essa é a base ontológica para nossa capacidade para pensar; mas, valioso como que é para o que ele faz, isso nunca foi visado por Avicena para substituir pelas descrições psicológicas e epistemológicas de *como* nós pensamos, conforme alguns intérpretes modernos tendem a acreditar. O processo cognitivo descrito por Avicena como ‘preparatório’ para a recepção dos inteligíveis não são meras metáforas, e nem é uma delas, a abstração, um *façon de parler*”. (p. 30).

¹⁵¹ Ver nota 99 acima.

¹⁵² Ver nota 88 acima.

¹⁵³ Na seção II.5, voltamos a essa questão, tentando mostrar por outros meios que não textuais (estes, inconclusivos) que os inteligíveis são emanados desde a primeira aquisição.

modo de existência no intelecto, não podendo ocorrer no modo da realidade externa, material. De modo mais específico, a existência da quiddidade no intelecto agrega a ela acidentes que dizem respeito à função lógica que ela como inteligível cumpre na estrutura do conhecimento discursivo e científico.¹⁵⁴ Como exemplo desses acidentes mentais ou “acidentes inteligíveis”¹⁵⁵, como McGinnis assim os chama, temos, de acordo com Avicena, “[ser] o sujeito (*wad’*) e o predicado (*jaml*), e, por exemplo, a universalidade e a particularidade na predicação, e a essencialidade e a accidentalidade na predicação”¹⁵⁶. A agregação de tais acidentes aos inteligíveis acaba também por constituir os componentes elementares dos silogismos, as premissas e conclusões, devendo ocorrer, nessa medida, apenas no modo de existência que lhe é própria, a existência no intelecto.¹⁵⁷

Com base na atribuição de acidentes ao inteligível, como traçado por Avicena, McGinnis busca decifrar a analogia da luz atribuindo aos elementos da intelecção papéis em consonância com os termos técnicos utilizados. De fato, para que a visão ocorra, o vocábulo *nūr* – que ele opta traduzir por “luz radiante” (diferentemente de *ḍaw’*, “luz luminosa”)¹⁵⁸ – indica, como notamos, que a luz própria do Sol é dele irradiada, devendo ela combinar ou se misturar com as cores dos objetos particulares visíveis em potência a fim de que se tornem, para a faculdade visual que percebe, visíveis em ato. Sob essa perspectiva, o ponto chave da interpretação de McGinnis para a correspondência proposta dos elementos da intelecção com a teoria da visão aviceniana é a tradução e leitura que ele faz da expressão *al-ṣuwar al-aqlīya* por “formas intelectualizantes”.¹⁵⁹ Com efeito, antes da descrição da analogia da luz, Avicena afirma que o intelecto agente é “a causa que concede as *al-ṣuwar al-aqlīya*”¹⁶⁰, sendo que, usualmente, o correspondente para “formas inteligíveis” é *al-ṣuwar al-ma’qūlāt*. Segundo McGinnis, as chamadas formas intelectualizantes não são as formas inteligíveis, mas designam, na verdade, os acidentes inteligíveis que, por semelhança ao *ḍaw’* solar, seriam emanados pelo intelecto agente. Nesse processo, ao intelecto humano caberia abstrair as essências ou quiddidades contidas nas formas sensíveis (inteligíveis em

¹⁵⁴ Abordamos os acidentes que anexam à quiddidade na seção II.2.

¹⁵⁵ McGinnis, 2007c, p. 171, e 2013, p. 54.

¹⁵⁶ *Isagoge* I.2, 15.5-6.

¹⁵⁷ “Pois a essencialidade e a accidentalidade não estão nos existentes da [realidade] externa por meio da predicação, nem é o ser da coisa um sujeito lógico (*mubtada’*), nem é seu ser um predicado lógico (*khābar*), nem uma premissa, nem um silogismo, nem algo semelhante”. (*Isagoge* I.2, 15.7-8).

¹⁵⁸ McGinnis, 2010, p. 105.

¹⁵⁹ “*intellectualizing forms*”, cf. McGinnis, 2010, p. 131. Ver ainda McGinnis, 2007c, p. 182, n. 20, onde ele também sugere as traduções “*intellegizing forms*” e “*intentional forms*”.

¹⁶⁰ *De anima* V.5, 234.17-18. Optamos traduzir essa expressão por “formas intelectuais”. A análise à opção de tradução e leitura de McGinnis é feita na seção II.5.

potência) dos concomitantes materiais.¹⁶¹ A mistura entre as quididades e as formas intelectualizantes, ou acidentes mentais, resultaria nas formas inteligíveis.¹⁶²

É precisamente porque os homens recebem as essências juntas com os acidentes materiais e concomitantes que o processo de abstração é requerido. Quando os acidentes materiais e concomitantes são despidos, entretanto, as essências são, então, elas mesmas preparadas para voltar a receber os acidentes inteligíveis que estão novamente sendo emanados pelo intelecto agente-*cum*-doador de formas. Portanto, em um sentido muito real, a percepção intelectual humana é, para Avicena, nada mais que a recepção de uma emanção do intelecto agente/doador de formas, mesmo embora a recepção dessa emanção não pudesse ocorrer sem sensação, abstração, e um monte de atividade no cérebro.¹⁶³

A interpretação de McGinnis, portanto, vem explicar em termos epistemológicos a referida “claridade” do intelecto agente, salvaguardando a noção de abstração intelectual propriamente dita. Nesse sentido, o intelecto humano efetivamente abstrai, a partir das formas sensíveis, as quididades aí contidas a despeito dos acidentes que lhes são próprios, isto é, os acidentes ou concomitantes materiais – determinada quantidade, qualidade, posição, lugar –, embora não as possa entender pura

¹⁶¹ O sentido com que McGinnis interpreta a noção de abstração em Avicena não é um que implica em transformação das formas sensíveis em inteligíveis. Ele fundamenta esse sentido na posição aviceniana segundo a qual a quididade pode ser considerada em si mesma embora ela deva necessariamente existir em suas instâncias seja no mundo concreto, seja na alma (2007c, pp. 170-171). Nesse aspecto, a abstração não seria outra coisa que uma “atenção especial” (2007b, p. 172) conferida pelo intelecto aos aspectos essenciais da forma sensível na imaginação em detrimento dos não essenciais, ou como McGinnis, 2007c, coloca: “[...] abstração para Avicena simplesmente parece ser um processo de se atentar seletivamente a certas características essenciais do objeto sensível, como este objeto aparece na faculdade da imaginação, com exclusão de outras características acidentais”. (p. 173). Ver ainda McGinnis, 2010, pp. 133-134. McGinnis, 2007c, também se utiliza da descrição que Avicena faz de sua teoria da abstração intelectual em uma passagem do *Livro da demonstração (K. al-burhān, correspondente aos Segundos Analíticos)*, onde os verbos empregados para definir a atuação do intelecto humano transmitem um sentido mais fraco (p. 172, referência e tradução da passagem mencionada em pp. 179-180, e em 2007b, p. 172, n. 21). Acreditamos que esta leitura para abstração é correta, embora, em nosso ponto de vista, McGinnis não tenha explorado tanto o sentido em que a quididade pode ser considerada em si mesma e como isso é o pano de fundo sobre o qual Avicena define o sentido técnico de abstração. Isto detalhamos e sustentamos no próximo capítulo, em especial na seção II.3. Como também ficará claro, discordamos que ela sirva como preparação para que o intelecto agente emane os acidentes mentais.

¹⁶² “[...] como com o Sol, do intelecto agente irradia um análogo da luz radiante na forma de formas intelectualizantes. As formas intelectualizantes se misturam com o objeto inteligível em potência mas não em ato encontrado na alma humana, isto é, com a imagem sensível na imaginação abstraída de todos os seus concomitantes materiais. Uma vez que as formas intelectualizantes se misturam com a essência potencialmente inteligível, a essência vem a ser atualmente inteligível. Nesse respeito, há uma comparação entre as funções da luz radiante do Sol e a emanção do intelecto agente. Isso é porque, de acordo com Avicena, é apenas pela mistura da luz radiante com a cor potencial que vem a existir a cor atual, assim como é apenas pela mistura das formas intelectualizantes com o inteligível em potência que vem a existir algo atualmente inteligível no intelecto material. Aqui, o olho – ou, mais exatamente, o quiasma ótico – seria o análogo do intelecto material”. (McGinnis, 2010, pp. 134-135). Nessa perspectiva, segundo McGinnis, 2010, o conflito de interpretações entre os que defendem a abstração intelectual e aqueles que advogam pela emanção dos inteligíveis se dissolveria: “Embora a aparente incompatibilidade [entre abstração e emanção], para Avicena ambos as afirmações são, de fato, verdadeiras. Isso porque o objeto inteligível é uma combinação de uma essência e as formas intelectualizantes ou acidentes, ambos do qual emanam do doador de formas-*cum*-intelecto agente como uma única emanção”. (p. 136).

¹⁶³ McGinnis, 2010, p. 137.

e simplesmente como são. É necessário, para tanto, o concurso do intelecto agente, que emanaria, por sua inteligibilidade em ato, os acidentes mentais, de modo que estes se adequariam às quiddidades recém-abstraídas para as tornarem inteligíveis em ato no intelecto humano. Nessa medida, segundo McGinnis, são os acidentes mentais que garantem a inteligibilidade das quiddidades ao intelecto humano. Esse meio-termo defendido por McGinnis também identifica o intelecto agente como *locus* dos inteligíveis apenas para resolver o que nomeia “problema” da memória intelectual, como faz Hasse.¹⁶⁴ Na aptidão absoluta que o chamado intelecto material possui para com os inteligíveis, a alma humana necessita abstrair as quiddidades dos seres naturais apreendidos pelos sentidos. Uma vez obtida a aptidão ou disposição perfeita para com determinado inteligível, ou seja, estando no grau de intelecto em ato, a alma se habilita a ter acesso direto a ele por sua junção de maior afinidade com o intelecto agente.

I.4.3 O intelecto agente e o doador de formas

Um último ponto que cabe ser levantado aparentemente torna ainda a problematizar o modo como a teoria da intelectão deve ser compreendida. A importância e a aplicação do conceito de *fayḍ* de modo algum se restringem ao seu emprego no *De anima*; antes, perpassam fundamentalmente outros segmentos da filosofia de Avicena, como a física e a metafísica.¹⁶⁵ Para ficarmos apenas em uma referência, Avicena discorre, na *Metafísica IX.5*, de que modo os quatro elementos naturais (água, fogo, terra e ar) e as mudanças substanciais (geração e corrupção) ocorrem no mundo sublunar:

E tu sabes que o uno não torna próprio o uno – na medida em que cada um dos dois é um uno – por algo que não algo que lhe pertence. Antes, exige-se que aí haja diversos apropriadores (*mukḥaṣiṣāt*), [sendo que] os apropriadores da matéria são seus preparadores. Aquele que prepara é aquilo a partir do que se produz, no que está preparado, uma certa situação (*amr*), [de modo que] sua afinidade com uma determinada coisa torna-se, em virtude dessa situação (*amr*), mais nobre do que sua afinidade com uma outra coisa. Essa preparação torna nele preponderante a existência de algo que é mais nobre [e que vem] dos princípios dos doadores de formas.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ver McGinnis, 2010, pp. 137-139. A leitura de McGinnis se aproxima da de Hasse inclusive no uso na analogia que Avicena usa do olho que se torna curado com a primeira aquisição.

¹⁶⁵ Para um estudo aprofundado dessa noção na obra de Avicena como um todo, ver Lizzini, 2010. Uma investigação detida sobre a relação entre emanção e criação é feita por Janssens, 1997 (para *fayḍ*, pp. 457-460). Ver ainda Hasnawi, 1990, pp. 966-969.

¹⁶⁶ *Metafísica IX.5*, 411.5-9.

A instituição de uma forma substancial, isto é, natural, no mundo sublunar ou a alteração de uma forma substancial para outra envolve, segundo Avicena, um conjunto de fatores que servem para tornar a matéria própria ou preparada para a recepção da forma. Os diversos “preparadores” da matéria, que, elencados por Avicena, vão desde os movimentos das esferas celestes até as interações causais entre os seres naturais, atuam, nessa medida, apenas como influência ou influxo (*ta’thīr*) responsável em dispor a matéria para a forma que lhe corresponde.¹⁶⁷ Tal influxo, portanto, não representa a causa eficiente para o surgimento da forma na matéria, mas as causas secundárias ou auxiliares no processo de aquisição da forma substancial.¹⁶⁸ O princípio agente responsável pela instauração da forma ou pela mudança substancial nos seres naturais é o que Avicena nomeia doador de formas¹⁶⁹ (*wāhib al-ṣuwar*, lat. *dator formarum*), que emana as formas substanciais tão logo a matéria esteja preparada para a recepção destas.¹⁷⁰ Trata-se de um princípio externo, um intelecto separado do mundo sublunar que estaria, assim como toda a esfera celeste, em constante contato com as ocorrências e transformações ocorridas na natureza.

¹⁶⁷ “Os corpos celestes exercem um influxo sobre os corpos desse [nosso] mundo através das qualidades próprias que possuem. Esse [influxo] se difunde dessas [qualidades] para esse [nosso] mundo. Também as almas dos [corpos celestes] exercem um influxo sobre a alma desse [nosso] mundo. Disso se torna conhecido que a natureza que governa esses corpos em termos de perfeição e forma vem a ser a partir da alma difusa na esfera celeste (*falak*), ou graças à sua ajuda” (*Metafísica* IX.5, 412.12-15). O influxo serve como preparação para o fluxo (*ḥayḍ*) que traz a forma do mundo celeste. Esse mecanismo é extensivamente trabalhado por Lizzini, 2010, pp.335-482. Ela o descreve como uma notável influência do neoplatonismo sobre Avicena: “À tradicional concepção aristotélica da determinação da matéria por parte da forma se adiciona, em Avicena, a visão verticalista do neoplatonismo; e isso, não só porque [...] as formas são verdadeiras e próprias constituintes da coisa sobre o plano ontológico, mas também porque elas provêm ou ‘fluem’ do alto. Elas se tornam, pois, ‘recebidas’ pela matéria, mas pertencem fundamentalmente ao mundo celeste. [...] Sobre o plano conceitual, as consequências dessa posição são essencialmente duas. Em primeiro lugar, tornando-se inseridas na cadeia causal ‘do alto’, forma e matéria participam do esquema causal: a forma acaba assim por ser não só um meio no causar o composto, mas também – de certo modo – uma causa da matéria mesma; em segundo lugar, à ideia aristotélica da potência pura da matéria, Avicena sustenta, e depois se pode dizer substitui, aquela da preparação (*isti’dād*) para receber a forma” (p. 354). Ver ainda Davidson, 1992, pp. 76-81. As influências do neoplatonismo na filosofia aviceniana são abordadas por Janssens, 1987, e Ivry, 1990.

¹⁶⁸ Belo, 2007, pp. 73-84, faz uma cuidadosa análise sobre a preparação da matéria para recepção da forma em Avicena. Weisheipl, 1982, especialmente pp. 149-151, contrasta o pensamento aviceniano sobre a mudança substancial e a interação entre matéria e forma no composto natural com o de Aristóteles e Tomás de Aquino.

¹⁶⁹ *Metafísica* IX.5, 413.11. Nota-se que na passagem acima citada, Avicena faz uso da expressão no plural, *al-awā’il al-wāhiba li-l-ṣuwar*, “os princípios doadores de formas”.

¹⁷⁰ “Com o movimento deles, os céus, pois, em primeiro lugar produzem o influxo necessário à matéria e, em segundo lugar, imprimem nesta um traço que orienta a recepção e prepara as alterações e as mudanças do mundo sublunar (que são em ato apenas em virtude da doação das formas por parte do *dator formarum*). O jogo que o influxo dos céus, a preparação, e, assim, a doação e a recepção das formas constituem, não envolve, porém, apenas os corpos celestes e o movimento deles, mas a própria matéria sublunar, cada vez diversamente preparada ou disposta à ação da forma. Aos movimentos do céu, se acrescenta, pois, uma outra importante influência. O segundo elemento implicado na predeterminação da matéria, de fato, aquele que consiste nas interações ou colisões de causas, é uma consequência direta do movimento celeste e depende da matéria já disposta e preparada. O movimento dos corpos celestes, daí, prepara a matéria para uma dada disposição (ou compleição), mas toda disposição ou compleição interage depois com as outras disposições materiais: a continuidade do movimento celeste determina, então, uma infinidade de combinações possíveis.” (Lizzini, 2012, p. 188)

Pode-se argumentar convincentemente que o doador de formas seria o mesmo que o intelecto agente, apesar de Avicena não o dizer de modo explícito.¹⁷¹ Dentre algumas razões que apontam para isso, temos, em certa medida, a de carácter textual. A *Metafísica* IX.5, em que Avicena fala de modo mais detido acerca do *wāhib al-ṣuwar* e de sua atuação sobre a natureza, dá sequência à ordenação dos seres do mundo supralunar descrita na *Metafísica* IX.4, de modo que tanto o doador de formas quanto o intelecto agente são ditos, com referência à totalidade dos intelectos celestes, serem “o último deles”¹⁷² (*akhiru-hā*). Uma outra razão é de ordem epistemológica. Temos visto que o intelecto material em Avicena é assim chamado em virtude da semelhança que guarda com a matéria-prima. Assim como é o caso da matéria-prima com relação às formas substanciais, o intelecto humano possui inicialmente uma disposição indeterminada ou absoluta para adquirir qualquer forma inteligível. A aquisição intelectual, do mesmo modo que a obtenção das formas substanciais, requer uma preparação prévia por parte do seu receptor. Com referência ao intelecto, é necessário que ele trabalhe de alguma maneira sobre as formas sensíveis (seja por abstração efetiva ou não), para que obtenha por *fayḍ* os inteligíveis do intelecto agente.¹⁷³ Já a matéria-prima, analogamente, pela combinação de fatores que compõem o influxo preparatório, recebe as formas substanciais por *fayḍ* do doador de formas.

A leitura amplamente aceita pelos comentadores de que o intelecto agente corresponde ao doador de formas tem sido desafiada por Hasse, que enxerga nessa identificação o equívoco das interpretações feitas por sucessores imediatos de Avicena que acaba por se disseminar, em certa medida, na posteridade latina:

O termo *dator formarum*, assim, pertence à teoria da criação de Avicena, mas não a sua epistemologia. Pode ser devido a al-Ghazali que o termo ganhou uma certa popularidade no Ocidente, porque, em seu *Maqāṣid* (a *Metaphysica* latina, uma reformulação do *Dāneshnāme* [Livro da ciência] persa de Avicena), ele insere a frase ao menos quatro vezes em passagens

¹⁷¹ A identificação entre o intelecto agente e o doador de formas é feita por diversos comentadores, entre eles Janssens, 1987, p. 257, Davidson, 1992, p. 78, Black, 1999, p. 59, Lizzini, 2012, pp. 171-172, e Hasnawi, 1990, que escreve: “[...] o intelecto agente. Dele, em conjunção com os movimentos comuns dos orbes celestes, emana a matéria, e dele igualmente emanam as formas dos seres do mundo da geração e da corrupção, uma vez que a matéria comum foi especificada, segundo uma causalidade dispositiva pelos movimentos diversos dos corpos celestes.” (p. 967)

¹⁷² A expressão é aplicada ao intelecto agente em IX.3, 401.17, e ao doador de formas em IX.5, 410.15. Em ambos os casos, a referência é a mesma: “os intelectos separados” (*al-‘uqūl al-muḥāriqa*). Ademais, na *Metafísica* IX.4, Avicena coloca o intelecto agente como finalizando a cadeia emanativa de intelectos: “Esse é o estado [que acontece] em cada um dos intelectos e em cada uma das esferas, até que termina (*intahā*) no intelecto agente que governa nossas almas” (407.3-4). Acreditamos que esse fato constitui uma prova contundente, senão definitiva, para a identificação entre ambos.

¹⁷³ “[...] parece aqui que a teoria da abstração de Avicena faz parte de sua teoria geral da preparação (*isti’dād*) da matéria. Se o sujeito no sentido literal do substrato material da recepção não tem nenhuma função que seja receptiva, o grau que ele adere com a preparação, e que é o resultado de uma dinâmica complexa, desempenha, de um certo ponto de vista, o papel de princípio de determinação.” (Lizzini, 2009, p. 216)

onde Avicena não o tinha usado, por exemplo, em passagens sobre a transmissão de formas sensíveis. Averróis escreve que Avicena identifica o intelecto agente com o doador de formas, mas ele claramente se refere às formas substanciais e não às inteligíveis. Os escolásticos dificilmente alguma vez empregam o termo quando discutindo a epistemologia de Avicena. [...] O erro em usar o termo em um sentido epistemológico é mais comum na literatura moderna.¹⁷⁴

A crítica de Hasse à identificação proposta se respalda no fato de que, segundo ele, as formas inteligíveis não são as mesmas que as formas substanciais emanadas pelo doador de formas. Nessa perspectiva, o doador de formas estaria fundado em um domínio unicamente ontológico para lidar com a questão da criação do mundo sublunar e as mudanças naturais nele ocorridas, de modo que o domínio epistemológico que lhe é atribuído na leitura que o identifica com o intelecto agente se revela equivocado por carecer de evidência textual.¹⁷⁵ O doador de formas, reduto das formas substanciais, e o intelecto agente, reduto das formas inteligíveis, não devem, portanto, de acordo com Hasse, ser confundidos.¹⁷⁶

A clivagem entre o intelecto agente e o doador de formas, que teriam, na filosofia de Avicena, estatutos e finalidades distintos, se correta, compromete a aplicação unívoca de *fayḍ* para ambos os princípios, vindo, com isso, pelo menos em um primeiro momento, tanto a inviabilizar a interpretação emanacionista da teoria da intelectão aviceniana quanto a abrir margem para que se reabilite a noção de *tajrīd* envolvida. Nesse sentido, para Hasse e McGinnis, representantes da leitura abstracionista, a nomeação do intelecto agente como *locus* dos inteligível vem apenas para resolver o problema da memória intelectual. Com relação à leitura de McGinnis em particular, há, contudo, uma aderência à identificação entre o doador de formas e o intelecto agente¹⁷⁷, embora a noção de *fayḍ* seja por ele redefinida para o segundo caso, dando lugar, em vez das formas inteligíveis, aos acidentes mentais próprios ao modo de existência no intelecto.

¹⁷⁴ Hasse, 2000, pp. 188-189.

¹⁷⁵ Janssens, 2006, pp. 557-558, em resposta a Hasse, argumenta que Avicena atribui um papel epistemológico ao doador de formas nas *Notas (Ta'liqāt)*, ver p. 556 para trechos citados). Contra isso, Hasse, em artigo recente, 2012, evade de fornecer resposta apropriada.

¹⁷⁶ Essa leitura é também levantada por Hasse, 2012, pp. 225-226, onde ele delinea as reverberações dessas duas agências e os termos envolvidos na filosofia latina. Nesse artigo, ele atribui a Averróis a associação que os escolásticos latinos geralmente fazem a Platão e a Avicena como defensores comuns do doador de formas: “Averróis refuta a teoria, e acrescenta que al-Farabi e Avicena estão em fundamental acordo com Platão nesse assunto. Como resultado, os escolásticos latinos frequentemente atacam Platão, e não Avicena, por sustentar a teoria do *dator formarum*. A associação de Averróis do doador de formas com Platão influenciou o entendimento da teoria de Avicena no Ocidente” (p. 231). Como pontua Hasse, 2012, o doador de formas ganhou importância sobretudo a partir do Renascimento para explicar os casos de geração espontânea (pp. 236-237); ver ainda Hasse, 2007, 125-129. O tema da geração espontânea em Avicena em contraste com Averróis é tratado por Bertolacci, 2012. O conhecimento e assimilação das obras de Platão no mundo árabe e latino são discutidos por Hasse, 2002. Sobre o declínio da influência do *De anima* de Avicena na escolástica latina, ver Hasse, 1998.

¹⁷⁷ McGinnis, 2010, p. 88. Ver também citação da nota 163 acima.

Capítulo II

A teoria da intelecção de Avicena

O objetivo deste capítulo é delinear a estrutura metafísica que envolve a teoria da intelecção de Avicena, buscando oferecer uma solução ao problema textual em que há uso de termos aparentemente contraditórios, *tajrīd* e *fayḍ*, para designar o processo de aquisição dos inteligíveis. Acreditamos que o assentamento e definição dos termos que envolvem a aquisição dessas noções é capaz de dissolver o conflito de interpretações exposto entre os que defendem que a aquisição dos inteligíveis é resultado da emanção do intelecto agente e os que advogam sua obtenção a partir das formas sensíveis como consequência da abstração operada pelo intelecto humano. Nesse intuito, (II.1) traçamos, em linhas gerais, a distinção entre quiddidade e existência e o sentido em que Avicena as compreende como *distintas*. Em seguida, (II.2) nos concentramos mais detidamente nos modos de existência mental e extramental dos quais a quiddidade é dita ser acompanhada necessariamente, e na quiddidade considerada em si mesma. Esta, por sua vez, serve-nos (II.3) para estabelecer o sentido técnico que o vocabulário abstrativo recebe em Avicena, o qual procuramos definir usando como pano de fundo sua refutação às formas platônicas. O esclarecimento do tratamento metafísico que subjaz às noções empregadas na teoria do conhecimento nos possibilita, a partir daí, (II.4) determinar a constituição ontológica ou estatuto dos inteligíveis para, finalmente, (II.5) tentar descrever o mecanismo por trás da aquisição dessas noções.

Nesta última seção, defendemos a intelecção em Avicena como resultado da emanção dos inteligíveis, fundamentando essa defesa na estrutura metafísica apresentada. Refutamos, com isso, as leituras que sustentam a intelecção como consequência da abstração do intelecto humano, buscando, então, definir o sentido técnico que Avicena atribui ao seu vocabulário abstrativo. Com o estabelecimento do mecanismo que rege o processo de aquisição intelectual, tentamos, assim, oferecer uma interpretação da analogia da luz.

II.1 A distinção entre quiddidade (*māhīya*) e existência (*wujūd*)

Dentre as noções que se encontram primeiramente impressas na alma humana, na *Metafísica* I.5, Avicena elenca as de “coisa” (*shay*) e “existente” (*mawjūd*)¹⁷⁸ por possuírem como característica o fato de não necessitarem de conceitos ou princípios outros para que sejam como tais apreendidas.¹⁷⁹ Pelo contrário, a presença dessas noções é imediatamente atestada tão logo a alma “dirija [sua] atenção” a elas por si própria.¹⁸⁰ A importância e centralidade das noções de “coisa” e “existente”, embora igualmente destacadas, são rigidamente distinguidas por Avicena pelos significados que possuem:

Dizemos que a noção (*ma'nā*) de “existência” (*wujūd*) e a noção de “coisa” são conceitualizadas na alma e são duas noções (*ma'nīani*) [distintas]. “Existente”, “o que é estabelecido” (*muthabbata*) e “o que é realizado” (*muhaṣṣala*) são sinônimos para uma única noção. [...] Com “coisa” e aquilo que a equivale se indica em todas as línguas uma outra noção. Pois, toda entidade (*amr*) possui uma realidade por meio do qual ela é o que é. O triângulo, portanto, possui uma realidade em que ele é triângulo e a brancura possui uma realidade em que ela é brancura. Isso é o que talvez podemos chamar de “existência própria”. Não entendemos por [essa expressão] a “existência afirmativa”; pois, também com a expressão “existência” se indica muitos significados, um dos quais é a realidade segundo a qual a “coisa” é. Aquilo segundo o que [uma “coisa”] é, portanto, é como se fosse sua existência própria. Resumimos [tudo isso], dizendo que é evidente que toda coisa possui uma realidade própria

¹⁷⁸ Diversos estudos têm sido publicados sobre as noções de “coisa” e “existente”, a relação que possuem entre si, e sobre como fazem referência à distinção entre essência e existência desenvolvida por Avicena. Entre eles, ver Morewedge, 1972, Jolivet, 1984, Marmura, 1984, Wisnovsky, 2000, Druart, 2001, Lizzini, 2003 e Bertolacci, 2012.

¹⁷⁹ *Metafísica* I.5, 29.4-7. Além delas, a noção de “necessário” (*darūrī*) também é citada, sendo trabalhada mais detidamente na *Metafísica* I.6. Fazemos uso de aspas para diferenciar o uso técnico desses termos do não técnico.

¹⁸⁰ “Se a expressão que os significa não ocorre para a mente ou não é entendida, então, seria impossível conhecer o que quer que seja conhecido por meio deles. [Isso é assim] mesmo se a ação que faz conhecer buscando trazer à mente ou explicar quais expressões os indicam não visa comunicar um saber [já presente] na disposição natural (*garīza*), mas é um atentar-se (*munabbih*) a explicar o que o interlocutor visa [dizer] e sustenta. Isso pode ocorrer através das coisas que, nelas mesmas, são mais obscuras que as que querem se fazer conhecer, mas que, por qualquer razão ou ponto de vista, resulta mais conhecido. Do mesmo modo, entre as conceitualizações, há coisas que são princípios para a conceitualização, e que são conceitualizados por si mesmos. Se alguém os deseja indicar, não se trataria, na verdade, de tornar conhecido algo ignorado, mas de trazer à atenção (*tanbīh*) e de fazer vir à mente através de um nome ou um sinal que, em si mesmo, pode ser mais obscuro que [os princípios], mas que, por alguma razão ou circunstância, tem uma significação mais evidente. Se, então, tal sinal é usado, a alma desperta (*tanabbaha*) [para o fato] de que tal noção foi trazida à mente – na medida em que tal é a [noção] visada e não outra – sem que o sinal, na verdade, tenha dado [qualquer] conhecimento dele”. (*Metafísica* I.5, 29.8-30.1). A raiz *n-b-h* em segunda forma, como indicado, implica o sentido de dirigir a atenção para determinado fato ou de tão somente despertar para ele. Em todo caso, isso parece pressupor já a existência de determinada realidade até então ignorada, e não a construção de conhecimento novo (como coloca Druart, 2001, p. 131). A mesma raiz, tal como empregada, ainda sugere o sentido de “relembrar”, sentido este explorado na tradução da passagem por Bertolacci, *Le cose divine*, pp. 181-182: “*rammemorazione*” (*munabbih*), “*richiamare alla memoria*” (*tanbīh*). Como fizemos observar na nota 64 acima, há um conflito de interpretações sobre a origem das noções primeiras ou inteligíveis primeiros. Gutas, 2012b, sai em defesa de que o reconhecimento das noções elementares pelo intelecto se baseia na sua operação ou disposição natural (*garīza*) sobre percepções sensíveis. Entretanto, nos argumentos levantados por ele, nenhuma menção é feita à passagem citada ou à raiz *n-b-h* e derivados. Em contraposição, Koutzarova, 2009, em sua análise sobre as noções primeiras em Avicena (especialmente pp. 326-382), identifica nessa raiz um aspecto “transcendental-semântico” (p. 328), que sinaliza para o caráter *a priori* dessas noções.

que é sua quiddidade. E é sabido que a realidade própria a cada coisa é diversa da existência que corresponde a “o que é estabelecido”.¹⁸¹

Ao descrever o modo como “existente” pode ser significado¹⁸², Avicena cita sinônimos que exprimem de igual maneira sua posição de que o que quer que exista, existe ou na realidade externa, concreta, ou na alma humana.¹⁸³ “O que é estabelecido [ou afirmado]” e “o que é realizado” traduzem, portanto, também as instâncias particulares que a designação “existente” se refere, seja concretamente, seja mentalmente. Avicena nomeia o fato mesmo da ocorrência de tais instâncias por “existência” (*wujūd*), ou, mais especificamente, “existência afirmativa” (*al-wujūd al-ithbātī*). A frequente aplicação de *wujūd* apenas, sem qualificação, para este domínio semântico condiz com a raiz *w-j-d* (“encontrar”) que tanto *wujūd*, em substantivo verbal, quanto *mawjūd*, em particípio passivo, compartilham.¹⁸⁴ Em contraste ao que designa “existente”, “coisa” faz referência a tudo aquilo que possui uma característica que expressa *o que (mā)* ela é. Toda “coisa” possui, pois, uma realidade (*ḥaqīqa*) que diz respeito a sua constituição própria por meio da qual ela se define. Essa realidade essencial ou essência (*dhāt*) se retrata explicitamente pelo termo *māhīya*, forma abstrata de *mā* significando literalmente “o que-idade”¹⁸⁵, que, sob forma latinizada, se traduz por

¹⁸¹ *Metafísica* I.5, 31.2-11.

¹⁸² Avicena sinaliza que, por se tratarem de noções primeiras e gerais, “existente” e “coisa” não podem ser definidas, “no sentido aristotélico de definição ao menos” (Wisnovsky, 2000, p. 189), visto que não possuem um gênero que os subsuma, sendo que qualquer tentativa de proceder desse modo redundaria em regresso ao infinito ou circularidade. Ele próprio mostra tais consequências ao ensaiar possíveis definições; ver *Metafísica* I.5, 30.

¹⁸³ Cf. *Isagoge* I.12, 65.11-12 e *Metafísica* I.4, 26.3-5. Mais referências são dadas nas próximas seções.

¹⁸⁴ A falta de cópula na língua árabe levou tradutores e filósofos a se esforçarem para construir um vocabulário técnico que exprimisse tanto sintática quanto semanticamente o significado do grego *einai* e derivados. Esse empenho incluía a adoção de termos de outras línguas para as quais também foram traduzidos os textos de filósofos gregos (em particular, de Aristóteles), como o persa e o siríaco (sobre isso, ver Shehadi, 1982, pp. 1-41, e estudo de Afnan, 1946, em especial pp. 25-34). A variada gama de possibilidades de tradução que esse intercâmbio propiciou somada à própria riqueza que o árabe possui com sua estrutura montada em raízes verbais explica o diversificado aparato terminológico do qual Avicena faz uso para exprimir a noção de “existência” e o fato do emprego por ele desses termos não possuir um significado unívoco. Além de *wujūd*, também *huwīya* e *annīya/innīya* são mais frequentemente utilizados, embora quase sempre apenas o contexto precise o sentido em que aparece. No caso de *huwīya*, há comentadores que apontam sua origem como o sentido abstrato do pronome *huwa* (“ele”) – que também assume caráter copulativo – para traduzir *einai* (ver Goichon, 1938, pp. 411-413, n° 735; Afnan, 1946, pp. 121-124; Shehadi, 1982, pp. 11-13). Outros estudos, porém, sugerem que a expressão provém do siríaco *hāwīyā* que traduz *tó ón* (ver Frank, 1956, e, mais recentemente Lizzini, 2003, p. 113, n. 8). Para *annīya/innīya* (cuja vocalização do *hamza* inicial é desconhecida) há igualmente diversas interpretações para sua origem, entre as quais está a de ser a substantivação das partículas *anna* e *inna*, ambas as quais introduzem sentenças nominais (ver também Hasnawi, 1990a). Nesse sentido, *annīya/innīya*, em contraposição com o correspondente de quiddidade, *māhīya*, seria traduzida por “que-idade” (ver Adamson, 2002, p. 299, mencionando Endress como o que primeiro detectou essa etimologia). Para outras leituras seguidas das principais referências que tratam da expressão, ver Lizzini, 2003, p. 112, n. 5.

¹⁸⁵ Ver Lizzini, 2003, p. 114, e Wisnovsky, 2000, p. 181. Goichon, 1937, p. 32, declara que *māhīya* é resulta da composição de *mā*, *o que*, com o pronome da terceira pessoa *hīya*, *ela é*, sendo isso que responde à questão *mā hūwa?*, “o que é (isso)?”. Além de *dhāt* e *ḥaqīqa*, é comum em Avicena o emprego de *ṭab ṭa*, “natureza”, e *ṣūra*, “forma”, para significar a essência de uma “coisa”: “Toda coisa (*ṣḥay*) possui uma quiddidade por meio da qual [a coisa] é o que é,

“quididade”.¹⁸⁶ O triângulo e a brancura, exemplos de “coisa” citados na passagem, possuem então quididades ou essências que as caracterizam como tais, a saber, respectivamente, a “triangulidade” e a “branqueidade”, sendo através destas que as definições de ambas são formuladas, distinguindo-as.

Embora “coisa” e “existente” abranjam campos conceituais distintos, eles são mutualmente implicados na esfera ontológica.¹⁸⁷ Nesse sentido, tudo aquilo que se possa rotular “coisa”, além de dizer respeito a algo que tem uma quididade, é dito igualmente “existente” seja no modo de existência externa ou concreta, seja no mental. Avicena evidencia que o mesmo acontece na ordem inversa ao afirmar que “coisa” e “existente”, apesar de suas diferenças quanto ao significado, são “concomitantes necessários um do outro”¹⁸⁸ (*mutalāzimāni*). Essa inseparabilidade mútua implica no reconhecimento de que a diferença que ambas as noções expressam intensionalmente (isto é, em conteúdo, significado) não afeta a aplicação extensionalmente idêntica que possuem. Em outras palavras, “coisa” e “existente” são atribuições de um mesmo conjunto universal de seres, ainda que a eles assim se refiram sob significados distintos.¹⁸⁹

Pelo fato de “coisa” representar aquilo que possui quididade ou essência, e “existente”, aquilo que possui existência, a diferenciação delineada por Avicena entre as duas noções compõe a

[isso] sendo sua realidade, de fato, sua essência”. (*Isagoge* I.5, 28.13). Referências para *ṣūra*, ver nota 242 abaixo. Para os diversos termos que Avicena usa para designar “essência”, ver Goichon, 1937, pp. 29-49.

¹⁸⁶ Por vezes, a palavra *shay'īya*, “coisidade” (*Metafísica* I.5, 33.17, e, mais frequentemente, *Metafísica* VI.5), é utilizada por Avicena para transmitir o sentido literal de *shay'*, vindo a ser, com isso, sinônimo de quididade. Wisnovsky, 2000, pp. 212-219, argumenta que Avicena substitui *shay'īya* por *māhīya* em suas obras finais por reconhecer as limitações e problemas que o termo acarreta a sua teoria da causalidade final.

¹⁸⁷ O significado e a extensão da aplicação dessas noções já são temas que ocorrem em discussões teológicas do *kalām* (teologia islâmica) vindo a ser investigadas por filósofos anteriores, como al-Farabi. É dirigindo-se a todo esse conjunto que Avicena desenvolve seu pensamento sobre isso na *Metafísica* I.5. Como sintetiza Wisnovsky, 2000: “[...] a posição de Avicena na *Metafísica* I.5, parece ser uma conciliação entre os Aṣḥ'aritas, Māturīditas e a maioria dos Shi'itas, de um lado, e a posição dos Mu'tazilitas e de al-Farabi, de outro. Pois, embora Avicena defenda a identidade extensional de coisa e existente assim como os Aṣḥ'aritas e demais fazem, ele também defende a diferença intensional entre coisa e existente assim como os Mu'tazilitas e al-Farabi fazem” (pp. 190-191). Ver ainda Jolivet, 1984, pp. 16-20, e Druart, 2001, pp. 127-130.

¹⁸⁸ *Metafísica* I.5, 34.10. Ainda em uma passagem, Avicena reforça os termos em que a conexão entre coisa e existente é compreendida: “A concomitância necessária (*luzūm*) do significado (*ma'nā*) de existência não se separa da [coisa] de modo algum (*al-battata*); antes, o significado da existência acompanha necessariamente ela sempre (*dā'iman*)”. (*Metafísica* I.5, 32.3).

¹⁸⁹ “‘ser’ e ‘*shay'*” são convertíveis [...] seus significados são distintos”. (Druart, 2001, p. 125); “coisa e existente são idênticos extensionalmente, mas diferentes intensionalmente: coisas são sempre existentes, e existentes são sempre coisas; ser uma coisa e ser um existente têm significados diferentes (Avicena)”. (Wisnovsky, 2000, p. 190). Bertolacci, 2012, argumenta, entretanto, pela maior extensão do significado de “existente”: “De acordo com Avicena, enquanto toda ‘coisa’ é um ‘existente’ (i.e., ela existe ou na realidade ou na mente), nem todo existente é uma ‘coisa’. A razão disso é que, para Avicena, há ao menos um ser (i.e., Deus, o existente necessário) que é propriamente um existente, sem, entretanto, ser uma coisa. Mas, se isso é o caso, então ‘existente’ é mais extensivo que ‘coisa’”. (p. 275).

estrutura do que vem a ser sua teoria da distinção entre essência e existência¹⁹⁰, segundo a qual a quiddidade de uma “coisa”¹⁹¹ pode ser considerada conforme sua determinação conceitual sem que envolva menção à existência que inevitavelmente lhe acompanha, isso no mundo concreto ou na alma.¹⁹² A existência, nessa medida, tal como é assinalado na relação “coisa”/“existente”, é um concomitante necessário ou inseparável (*lāzim*) da essência, vindo a caracterizar a relação essência/existência como se dando de forma intrinsecamente conectada no plano ontológico.¹⁹³ A

¹⁹⁰ Uma leitura que já foi preponderante é a de que a distinção entre essência e existência não se trataria apenas de uma distinção entre *ma ‘ānī*, mas de uma distinção real, ontologicamente fundada (ver Goichon, 1937, 136-139). Rahman foi o primeiro a apontar esse mal entendido difundido, segundo ele, a partir das interpretações de Averróis e Tomás de Aquino da metafísica de Avicena. De fato, Avicena por vezes caracteriza a existência como “acidente” (*araḍ*) da essência, o que foi erroneamente compreendido na escala da relação entre substância e acidente (para referências, ver Belo, 2009, pp. 408-417). Rahman, 1981, ao contrário, esclarece: “[...] o que Avicena quer dizer com sua afirmação [é] que essências como representadas por suas instâncias particulares ou indivíduos como representando essências, quando vistas apenas nelas mesmas, não possuem existência como seu fator constituinte; antes, esse fator vem para eles de Deus, que é anterior a ambos logicamente e realmente” (p. 10), e mais à frente: “[Caracterizar a existência dos seres criados como ‘acidente’] quer dizer que o contingente nunca se livra de sua contingência e que ele nunca pode alcançar o *status* de um ser necessário visto que sua existência permanece sempre adicional a sua essência. Isso, é claro, não quer dizer que o mundo contingente é acidental no construto inteiro de coisas, desde que é necessariamente envolvido pelo autoconhecimento de Deus. Pois, quando posto no contexto de sua causa, o contingente obtém necessidade; ele não se torna necessário por ele mesmo, mas ‘necessário pelo outro’ (*al-wājib li-ghayri-hi*), como Avicena invariavelmente coloca isso”. (p. 13). Que uma motivação principal de Avicena com a distinção é diferenciar os seres criados de Deus é mencionado por Adamson, 2002, pp. 310-312, que busca atribuir isso, embora em extensão “limitada”, como já existente em al-Kindi.

¹⁹¹ Bertolacci, 2012, p. 259, e n. 4, lembra a importância de não confundir “coisa” com “essência” e “existente” com “existência”, embora esses termos estejam intimamente relacionados. Como também pontua Druart, 2001: “‘Coisa’ é aquilo que pode ser dito ter uma quiddidade, mas a quiddidade como tal não é uma ‘coisa’.” (p. 139)

¹⁹² A necessidade da existência à quiddidade está firmada na relação de Deus (o “existente necessário” ou o “necessário por si mesmo”) com os seres criados (possíveis por si, mas que são necessários em existência somente pelo fato de serem causados por Deus); ver *Metafísica* I.6. A ligação necessária entre quiddidade e existência, em Avicena, responde ao chamado “princípio de plenitude”, segundo o qual toda quiddidade existe ou deve existir em algum momento por serem os seres naturais resultados das emanações necessárias dos intelectos celestes (cf. Lizzini, 2003, pp. 123-124, Black, 1997, p. 431, Bäck, 1992, pp. 231-239). Nesse sentido, Belo, 2007, assevera: “Um dos princípios fundamentais da ontologia do possível e do necessário na metafísica de Avicena é que o que quer que seja possível torna-se necessário no momento em que venha a existir. Possibilidade e existência atual são para ele termos mutuamente exclusivos. Todo ser atualmente existente é possível nele mesmo, necessário através de um outro ser, sua causa, com a exceção de Deus, que é necessário nele mesmo”. (p. 29). Que as noções de possibilidade e necessidade estão interligadas com as de quiddidade e existência é apontado por Lizzini, 2012: “[...] a distinção entre essência e existência se entrelaça com aquela entre necessidade e possibilidade e é como uma premissa ontológica. Todas as coisas são suscetíveis a uma dupla distinção: *enquanto existentes*, nelas são distinguíveis uma essência e uma existência; *enquanto essências*, elas são definidas como possíveis ou como necessárias, ou seja, como tais por ser *com respeito à existência* ou, antes, *com respeito à existência*, necessárias. Não é possível, porém, não notar um tipo de paradoxo: embora essência e existência sejam concebidas como ‘distintas’ e tais, assim, por introduzir uma composição nos entes, elas se revelam não isoladas uma da outra e resistentes a qualquer investigação que tenda a considerá-las separadamente. A existência é, de fato, sempre caracterizada em sentido modal, mas o caráter modal que a pertence deriva daquilo que é própria da essência. A discussão sobre o significado da existência parece, em suma, inseparável daquela que trata do ser da coisa como tal. De um lado, essência e existência são pois distintas; de outro, a análise de uma é impossível fora daquela da outra”. (pp. 108-109).

¹⁹³ “Apesar dos significados diferentes desses dois conceitos, e apesar da distinção entre existência [afirmativa] e essência, o conceito de ‘existente’ acompanha inseparavelmente o conceito de ‘coisa’. O infinitivo *lazūm* e o verbo *lazima* [...] atestam que Avicena considera ‘existente’ como um *lāzim* de ‘coisa’, isto é, uma noção que, embora não sendo parte da essência de algo, também não é um mero acidente, mas algo que se aproxima do *status* de uma propriedade”. (Bertolacci, 2012, pp. 270-271).

despeito dessa estreita conexão, entretanto, é possível considerarmos a quiddidade em si mesma através do significado (*ma'nā*) próprio que ela expressa. A quiddidade, sob esse aspecto, logra uma independência *conceitual* ou *lógica* com relação à existência, podendo, pois, ser discernida e definida em virtude do seu próprio significado apenas, ou seja, independente do que “existência” *significa* por sua noção e da concomitância necessária e inseparável (*huzūm*) que caracteriza sua conexão com a quiddidade.¹⁹⁴ A quiddidade do triângulo, sua “triangulidade”, e a quiddidade da brancura, sua “branqueidade”, podem ser, portanto, separadas conceitualmente das instâncias existenciais particulares em que aparecem – tanto na realidade externa quanto na alma – e podem ser desse modo definidas sem qualquer apelo ou referência ao fato de que elas existem ou não.¹⁹⁵ A *ma'nā*¹⁹⁶ da quiddidade não necessita da *ma'nā* da existência para ser como tal considerada. Tratam-se, então, de duas *ma'ānī* distintas, embora a relação entre quiddidade e existência seja uma relação de necessidade e inseparabilidade.

Embora Avicena trace claramente apenas no âmbito conceitual a distinção entre quiddidade e existência, ele ainda diferencia a quiddidade com um tipo peculiar de existência chamada “existência própria” (*al-wujūd al-khāṣṣ*), à qual nenhuma explicação adicional é oferecida.¹⁹⁷ De fato, ao se referir por essa expressão, na passagem acima, à “realidade segundo a qual a coisa é” (*al-ḥaqīqa allatī 'alī-hā al-shay'*), a quiddidade parece se identificar com essa existência própria que possui. O

¹⁹⁴ Referimo-nos à distinção entre quiddidade e existência, portanto, como uma distinção conceitual ou lógica apenas no sentido que ambos os conceitos são *ma'ānī* que expressam definições distintas não precisando recorrer uma à outra para serem entendidas como tais. Lizzini, 2003, remete à distinção também como sendo “lógica” (p. 119). Contudo, tanto ela, usando “gnosiológico” (idem), quanto Bertolacci, 2012, usando “mental” (p. 286), talvez optem por classificações problemáticas para a distinção, uma vez que essas expressões podem implicar ou se referir a um dos modos de “existência afirmativa” da quiddidade. Preferimos “conceitual” por se mostrar como uma alternativa neutra em questões existenciais. Ver ainda Black, 1999: “O ponto a ser feito é puramente linguístico – Avicena está meramente notando que no discurso comum pessoas às vezes usam ‘o termo ser’ para se referir à própria natureza ao invés do fato de existência. ‘Ser’ ou ‘existência’ é um termo equívoco”. (p. 26).

¹⁹⁵ Na *Isagoge*, o exemplo do triângulo é usado para mostrar como a definição de uma “coisa” se encontra em função de sua essência ou quiddidade, independentemente de suas instâncias existentes: “O triângulo tem como um concomitante necessário que a soma de seus três ângulos equivale a dois ângulos retos, não em razão dos dois [tipos] de existência [i.e., mental e concreto], mas [simplesmente] porque é um triângulo”. (*Isagoge* I.6, 34.12-13). Essa passagem é citada por Marmura, 1984, p. 226.

¹⁹⁶ Pela polissemia que guarda o termo *ma'nā*, pl. *ma'ānī* (“noção”, “conceito”, “significado”, “intenção”; ver nota 32 acima), optamos por não traduzi-lo daqui para frente, salvo indicado.

¹⁹⁷ Mesmo que ancorado na herança aristotélica com a fórmula de que “existência” possui sentidos diversos (*Metafísica* I.5, 31.8), atribuir um desses sentidos à essência nela mesma é um modo aparentemente inadequado, senão controverso, de proferir sobre seu estatuto. Como afirma Bertolacci, 2012: “Por ‘existência própria’, Avicena aparentemente quer dizer o modo concreto de existir próprio a uma determinada espécie de realidades, transmitida pela essência distinta delas. [...] A escolha de ligar ambos ‘existente’ e ‘coisa’ com dois sentidos da mesma noção (existência) é aparentemente desajeitado e contra produtivo, desde que ajusta a distinção visada dos dois conceitos e faz uma segunda, mais simples formulação do assunto necessária; entretanto, é seguramente intencional, dado seu antecedente em Aristóteles e filósofos árabes anteriores e a difundida presença da noção de ‘existência própria’, e expressões similares na *Metafísica*”. (p. 268). Por “filósofos árabes”, Bertolacci se refere em nota (n. 17) a al-Kindi e a Yaḥyā ibn 'Adī. Sobre esse último em contraponto a Avicena, ver Rashed, 2004, especialmente pp. 146-150.

ser que é propriamente atribuído à quiddidade, porém, difere daquele que lhe contrasta em significado. A distinção entre quiddidade e existência se realiza, nessa medida, sob um sentido específico de *wujūd* – da coisa necessariamente realizada na realidade concreta ou na alma, a “existência afirmativa”¹⁹⁸ –, que serve como contraponto para a caracterização mesma da *ma‘nā* de quiddidade.¹⁹⁹ A “existência própria” da quiddidade, pelo contrário, corresponde a seu próprio e único significado, ou seja, constata o “o que” em cada existente em contraste ao fato “que” e ao modo como (mental ou extramental) as coisas existem afirmativamente.²⁰⁰

Em virtude do caráter polissêmico de “existência” e do sentido unívoco de “quiddidade”, dos quais se vale Avicena, certa confusão pode ser acusada na *distinção* proposta entre quiddidade e existência (“afirmativa”), sobretudo tendo em vista a atribuição de “existência própria” à quiddidade. O estatuto desta *wujūd* não é em momento algum discutido. Contudo, a passagem citada em que se diferencia “coisa” de “existente” oferece indícios nessa direção. A quiddidade e a “existência própria” possuem um mesmo significado (*ma‘nā*) que os distingue do significado da “existência afirmativa”. A quiddidade, pela *ma‘nā* que expressa, pode ser pensada e definida como tal à parte da “existência afirmativa” que lhe acompanha necessariamente. Nesse sentido, é inequívoco que, para Avicena, essa quiddidade nela mesma é de alguma maneira. Seu *ser* nesta maneira possibilita com que sua *ma‘nā* seja distinta de suas instâncias estabelecidas na realidade concreta ou mental. As diferentes *wujūdāt* compreendem, então, diferentes conceitos, um dos quais, o da “existência própria”, equivale à da quiddidade.²⁰¹ A “existência própria”, portanto, longe de pronunciar sobre a independência ontológica da quiddidade enquanto *ma‘nā* distinta – o que contrariaria a concomitância necessária que a “existência afirmativa” desempenha na relação –,

¹⁹⁸ Doravante, no caso de não especificarmos, tomamos o sentido de “existência” sem qualificação e adjetivos derivados como sinônimos de “existência afirmativa”.

¹⁹⁹ Bertolacci, 2012, pp. 268-269, formaliza isso, notando que Avicena faz uso da expressão “realidade própria” (*ḥaqīqa khāṣṣa*, ver passagem citada acima) como sinônimo para “existência própria” provavelmente para evitar confusão quanto ao *wujūd* do qual a quiddidade se distingue. Dessa diferenciação quanto aos sentidos de existência, Wisnovsky, 2000, mostra como a distinção entre quiddidade e existência pode ser extraída: “Visto que a existência que é específica é idêntica à realidade (*ḥaqīqa*), e a realidade é idêntica à quiddidade (*māhīya*), conclui-se que a existência que é específica [‘existência própria’] é idêntica à quiddidade. E visto que a existência que é específica é idêntica à quiddidade, e a existência que é específica é distinta da existência afirmativa, conclui-se que a quiddidade é distinta da existência afirmativa. Em outras palavras, a essência é distinta da existência”. (p. 193).

²⁰⁰ Essa distinção segue a de Wisnovsky, 2000, formulada por ele nos seguintes termos: “Predicar a existência afirmativa de uma entidade é afirmar *que* a entidade é, não *o que* a entidade é. Predicar a existência que é específica [lê-se “existência própria”], por outro lado, é afirmar *o que* a entidade é, não *que* a entidade é”. (p. 193).

²⁰¹ Como coloca Marmura, 1984: “[...] a distinção entre existência afirmativa e existência própria parece ser um outro modo de expressar a distinção entre quiddidade e existência, ou entre essência e existência, tão central ao sistema de Avicena”. (p. 226).

profere acerca de sua autonomia conceitual ou lógica, garantindo, por isso mesmo, sua distinção semântica frente aos modos em que se realiza.

A distinção entre quiddidade e existência, em suma, tendo por fundamento a diferença entre “coisa” e “existente”, se baseia nas diferentes *ma‘ānī* ou significados que ambos os conceitos compreendem. A polissemia de *wujūd*, nesse contexto, desempenha importante papel para Avicena na precisão dos termos em que a distinção deve ser compreendida. Enquanto a quiddidade se diferencia em significado da chamada “existência afirmativa”, que a coloca como necessariamente existente seja na realidade externa ou concreta, seja na alma, ela vem a se identificar com sua “existência própria”. A relação entre a quiddidade e a “existência afirmativa” é, segundo Avicena, uma relação de concomitância necessária e inseparável. Todavia, do ponto de vista das diferentes *ma‘ānī* que constituem, elas podem ser distinguidas e discernidas conceitual ou logicamente uma da outra.²⁰² Os que nos possibilita essa distinção é uma certa “existência própria” que a quiddidade possui nela mesma, vindo a garantir a autonomia de seu significado em detrimento de qualquer outro.

II.2 A quiddidade considerada em si mesma e os modos de existência

Como consequência imediata da distinção entre quiddidade e existência, Avicena assevera a possibilidade da quiddidade ser considerada em si mesma²⁰³ e sob duas outras perspectivas que fazem referência aos modos em que ela existe afirmativamente. Citamos a passagem correspondente dessa tripla consideração da quiddidade na *Isagoge*:

As quiddidades das coisas podem existir na realidade externa das coisas ou na conceitualização. Elas podem, assim, ser consideradas de três modos: [(1)] há uma consideração da quiddidade enquanto ela é esta quiddidade, sem estar relacionada a quaisquer dos dois [modos] de existência ou o que se anexa a eles na medida em que é como tal; [(2)] há [também] uma consideração dela na medida em que ela ocorre na realidade externa, caso em que se anexam a ela, então, acidentes que são próprios (*takhuṣṣu*) a este seu [modo] de existência; [(3)] há [ainda] uma consideração dela na medida em que ela ocorre na conceitualização, caso em que se anexam a ela, então, acidentes que são próprios (*takhuṣṣu*) a este [modo] de existência – por exemplo, [ser] o sujeito e o predicado, e, por exemplo, a universalidade e a particularidade na predicação, e a essencialidade e a accidentalidade na predicação, entre outros [...], pois entre os existentes

²⁰² Nesse sentido, sublinhamos a sugestão de Bertolacci, 2012, p. 287, de a teoria de Avicena merece ser propriamente chamada do *relacionamento* entre quiddidade e existência do que de *distinção* entre eles

²⁰³ “[...] a insistência dele de que uma natureza nela mesma nem é mental, nem extramental, é uma consequência de sua distinção entre essência e existência”. (Marmura, 1979, pp. 46-47).

externos não se encontram o [ser] essencial nem o [ser] accidental pela predicção [...], nem premissa, nem silogismo, ou algo similar.²⁰⁴

Do primeiro ponto de vista enunciado, a consideração da quiddidade enquanto quiddidade (*māhīya bi-mā huwa māhīya*) atesta para o significado que a noção expressa a despeito dos modos de existência que necessariamente possui.²⁰⁵ Atendo-nos, porém, antes, aos outros pontos de vista, observamos que Avicena reconhecidamente enumera dois desses modos. Em uma delas, a quiddidade existe na realidade externa (*fī al-a'yān*), ou seja, no modo concreto dos objetos particulares pelo qual o mundo fora da alma humana se caracteriza. Nesse modo de existência, à quiddidade se agregam “acidentes” (*a'rād*, sing. *'araḍ*) que lhe são peculiares de maneira a particularizá-la como um indivíduo singular. Em contrapartida, a quiddidade pode ser dita existir na alma humana (*fī al-nafs*) como resultado da conceitualização²⁰⁶ (*taṣawwur*) que ela realiza para formar as noções que percebe. Também no plano mental, a quiddidade é anexada por acidentes que dizem respeito somente a este modo.

O intuito de Avicena ao distinguir os modos de existência não se orienta pela caracterização deles segundo níveis de autenticidade distintos. Ao contrário, a existência mental e a extramental são igualmente legítimas, pois instituem e fundamentam a afirmação das quiddidades das coisas no

²⁰⁴ *Isagoge* I.2, 15.1-8.

²⁰⁵ Como Avicena elucida na *Metafísica* V.1, a quiddidade tomada nela mesma não se submete a qualquer predicado que lhe venha ser aplicado, e não apenas aos modos de existência mental e extramental. Isso reforça a colocação de que, para ser definida, ela dispensa *qualquer* conceito que não esteja estritamente vinculada à definição que possui sua *ma'nā*: “A definição de cavaliade não é [a mesma que] a definição de universalidade, mas a ela a universalidade ocorre acidentalmente. Com efeito, em si mesma, ela não é qualquer outra coisa senão cavaliade; pois, *em si mesma, ela não é nem una, nem múltipla, não existe nem na realidade externa, nem na alma, não está em uma dessas coisas nem em potência, nem em ato*, de tal modo que se incluam na cavaliade. Ao contrário, enquanto tal, ela não é senão cavaliade. A unidade, ao contrário, é um atributo anexado à cavaliade, de modo que a cavaliade com esse atributo é una. Do mesmo modo, no que concerne à cavaliade com esse atributo, há muitos outros atributos que se incluem nela. Assim, a cavaliade, na condição de que, em sua definição, corresponde a muitas coisas, é comum; e porque é tomada com propriedades e acidentes que se lhe referem, ela é própria. A cavaliade, portanto, nela mesma, é apenas cavaliade”. (196.8-16, grifo nosso). O sentido em que a unidade aqui não se relaciona à quiddidade enquanto tal foi objeto de debates no mundo latino. Sobre a discordância desse ponto em Tomás de Aquino e Duns Scotus, ver Owens, 1957.

²⁰⁶ Avicena define *taṣawwur* em contraposição a *taṣdīq*, “assentimento”, na *Isagoge* I.3, 17.7-16. Enquanto que *taṣawwur* diz respeito à formação de conceitos ou formas (a raiz *ṣ-w-r* é a mesma que constitui *ṣūra*, “forma”) no intelecto, *taṣdīq* se refere à relação (*nisba*) e afirmação mesma desses conceitos como correspondentes ao que existe na realidade concreta (17.16-17), o que envolve, pois, valor de verdade. “O termo *taṣawwur* se refere ao ato da mente através do qual conceitos são compreendidos como todos unificados (embora não necessariamente simples), e, por essa razão, os filósofos árabes usualmente identificam o objeto primário de *taṣawwur* como uma essência ou quiddidade”. (Black, 1990, p. 71). McGinnis, 2007c, ainda ressalta que “[...] para Avicena todo conhecimento começa com conceitualização, e o que é conceitualizado são essências”. (p. 170). Para estudos sobre as duas noções, sua importância e origem na lógica da filosofia árabe e em Avicena, ver Wolfson, 1943, Black, 1990, pp. 71-78, Maróth, 1990, e Koutzarova, 2010, pp. 59-87.

plano ontológico.²⁰⁷ O *modo*, todavia, como a existência que afirma incrementa ou estabelece, por assim dizer, as quididades, é diverso. A diferenciação entre os modos encontra maior ênfase no caráter próprio (*khaṣṣ*) com o qual Avicena, na passagem citada, descreve os acidentes. Os acidentes próprios se anexam à quididade conforme o modo de ser em que ela se encontra. Nessa medida, a quididade, na condição de existente externo, é acompanhada por acidentes próprios a essa sua condição, ao passo que, na condição de existente mental, os acidentes próprios são outros. Os acidentes somente possuem o valor que representam na particularização de determinada quididade se estiverem vinculados ao modo de existência que lhes é peculiar. A existência mental e extramental, portanto, assim como os acidentes correspondentes a cada qual, não possuem qualquer ressonância entre si a não ser pelo fato de ambas serem “afirmativas”. Embora na mesma esfera da existência, elas compreendem duas ordens completamente diferentes, e, por isso mesmo, incompatíveis.

Os acidentes materiais pertencentes à realidade externa, frequentemente nomeados por Avicena, no *De anima*, como concomitantes (*‘alā’iq*) ou anexos (*lawāḥiq*), são aqueles que individualizam a quididade na matéria tornando-a apreensível aos sentidos externos, como os que compreendem determinada quantidade, qualidade, posição e lugar.²⁰⁸ À quididade “humanidade”, por exemplo, quando existe externamente, se anexam acidentes que a tornam particular na matéria designada (*mādda mushār ilay-hā*), vindo a constituir o indivíduo Zayd.²⁰⁹ A humanidade, então, na condição de Zayd, por se firmar no mundo concreto pela composição matéria, forma e acidentes próprios, pode ser apreendida pelos sentidos externos da alma humana que age por intermédio do corpo. A afecção sensível é possível, dessa maneira, em virtude da correspondência que há, quanto ao modo de existência, entre os sentidos externos e aquilo que é objeto próprio da percepção de cada um.

²⁰⁷ Cf. Lizzini, 2003, p. 118. Sobre as implicações lógicas que os dois modos de existência possuem na teoria da predicação de Avicena, ver Bäck, 1987.

²⁰⁸ Ver *De anima* II.2, 59.2-4. *Isagoge* I.12, 70.9-10: “Um indivíduo (*shakḥṣ*) se torna um indivíduo somente através da conjunção de propriedades accidentais, ambas inseparáveis e não inseparáveis, com a natureza da espécie e a atribuição a isso de matéria designada”. McGinnis, 2007c, sobre esse ponto, afirma: “Os acidentes que acompanham o ser nos particulares concretos é próprio da matéria em que as essências ocorrem e inclui tais coisas segundo uma magnitude, posição, lugar determinados, como também certas qualidades tais como cor, aparência externa, arranjo das partes corpóreas e semelhante coisa. Esses acidentes são, com efeito, as características que tornam algo sensível ou perceptível”. (p. 171). Em *A salvação*, Avicena relaciona tais acidentes com os que fazem a quididade se tornar, na matéria, divisível e múltipla: “Um dos acidentes que ocorre à forma ‘humanidade’ na medida em que está [na] matéria é a multiplicidade e a divisibilidade. Além desses, ela está também sujeita a outros acidentes, a saber, quando está presente em uma certa matéria está sujeita a um certo grau de quantidade, qualidade, lugar e posição”. (208.6-9).

²⁰⁹ Ver *Isagoge* I.12, 70.9-20. Sobre a matéria como princípio de individuação em Avicena, ver Bäck, 1994, pp. 39-53, e também Black, 2012, pp. 256-272.

No que concerne os acidentes que advêm à quiddidade no modo de existência mental, Avicena nos traz como exemplos as atribuições lógicas de que a alma humana se vale para classificar em categorias as formas percebidas. As quiddidades, com isso, são devidamente ordenadas na alma segundo a universalidade, particularidade, essencialidade e acidentalidade que lhe são atribuídas, separadas em sujeito e predicado conforme a predicação envolvida, além de serem enquadradas nos cinco predicáveis lógicos (gênero, espécie, diferença, acidente e propriedade).²¹⁰ O arranjo e encadeamento das quiddidades a partir dessas diversas atribuições é o que possibilita a formação de definições que, por sua vez, servem na elaboração das premissas e conclusões que vêm a compor a estrutura dos silogismos. Embora explícito nos exemplos oferecidos de acidentes mentais, Avicena deixa uma considerável lacuna – e alguns problemas disso são extraídos mais à frente na seção II.4 – ao não explorar nesse quesito todas as dimensões que a existência da quiddidade dita “na alma” humana implica. De fato, as atribuições lógicas citadas se firmam tão somente como pertencentes ao intelecto humano, sendo possivelmente resultados da operação abstrativa que ele executa sobre as formas inteligíveis que apreende²¹¹, enquanto que a quiddidade “na alma” supõe também sua consideração nas faculdades internas corpóreas.²¹² Por insinuar, entretanto, apenas a

²¹⁰ Os acidentes mentais são tratados por Avicena como o sujeito da lógica, conforme enunciado na *Metafísica* I.2: “O sujeito (*mawḍūʿ*) da lógica (*manṭiq*), como tu tens conhecido, são as noções inteligíveis segundas (*al-maʿānī al-maʿqūla al-thānīya*) que se baseiam sobre as noções inteligíveis primeiras com respeito ao modo pelo qual se chega por meio deles do que é conhecido ao que é desconhecido, não [entretanto] com respeito ao fato que eles são inteligíveis, e possuem existência intelectual (a qual não está de modo algum ligada à matéria, ou não está ligada a uma matéria incorpórea)” (10.17-11.2). As “noções inteligíveis primeiras” é a expressão que Avicena dá na passagem aos inteligíveis mesmos apreendidos das formas sensíveis. São a partir deles que essas noções segundas resultam e servem para a aquisição de novos conhecimentos (quando se reconhece, por exemplo, um mesmo “predicado” atribuído a dois sujeitos estabelecendo semelhança entre eles, cf. Lizzini, 2012, p. 67). Nesse sentido, Sabra, 1980, esclarece: “[...] embora as propriedades de ser um sujeito, um predicado ou algo semelhante só possam se ligar a conceitos e não a coisas externas, eles só assim o fazem quando os conceitos são manipulados com o propósito de chegar a (ou transmitir) uma porção de conhecimento”. (p. 752). Sabra também rastreia a distinção entre as chamadas “noções primeiras” e “noções segundas” como advindo da distinção feita por Porfírio entre termos em primeira posição (*prôte thésis*) e termos em segunda posição (*deutéra thésis*) (p. 753). Sobre a ocorrência e emprego desses termos na lógica árabe, ver Gyekye, 1971.

²¹¹ “As intenções da lógica não são, de fato, o resultado de uma operação abstrativa (*tajrīd*) e portanto de um estado de abstração que é tal com respeito à realidade externa ao sujeito (assim, ao contrário, ocorre com os conceitos das coisas que, em virtude da abstração, são inteligidos em suas formas, livres de seus acidentes materiais). As intenções da lógica são, antes, o resultado de uma abstração que é tal com respeito aos mesmos conceitos e que, de uma parte, é sucessiva ou secundária com respeito à primeira e, de outra, exige uma reflexão do sujeito sobre sua própria atividade de abstração. O sujeito da lógica – as intenções segundas – sucede, em suma, a conceitualização da realidade (o nível que corresponde às intenções primeiras), por transcende-las. Assim, se as intenções primeiras são conceitos da realidade (‘cavalo’, ‘homem’), as intenções segundas são conceitos dos conceitos: ‘universal’, ‘espécie’, ‘predicado’”. (Lizzini, 2012, p. 66). Como discutimos melhor na seção II.5, não é impossível que os acidentes mentais possam ser adquiridos do intelecto agente, já que Avicena não discute sua proveniência.

²¹² Isso é indicado pela formulação dos modos de existência que é feita na *Metafísica* I.5, 32.3-4: “[...] porque [a coisa] existe ou na realidade externa ou na estimativa e no intelecto (*fi al-wahm wa l-ʿaql*)”. Na hierarquia das faculdades da alma animal, Avicena elege a estimativa como a mais importante e para qual todas as outras são subordinadas no corpo (*De anima* I.5, 50-51). Por esse motivo, é admissível que *wahm*, nesta e em todas as ocorrências de mesmo contexto,

existência imaterial no intelecto, os acidentes da quiddidade neste estado podem ser ditos acidentes inteligíveis ou intelectuais.²¹³

Seja ocorrendo necessariamente com o modo de ser e acidentes materiais, seja com os mentais, Avicena insiste na possibilidade da quiddidade ser considerada em si mesma (*fī nafsi-hi / bi-dhāti-hi*). A investigação sobre esse seu terceiro aspecto ocorre de maneira mais detalhada na *Metafísica* V.1, onde Avicena busca precisar como a noção de quiddidade enquanto quiddidade e sua relação com a existência e os acidentes devem ser compreendidas:

Considerar o animal em si mesmo é admissível ainda que ele se encontre com outra [coisa]. Pois, ele mesmo com outra [coisa] é [ainda] ele mesmo. Sua essência pertence a si mesmo, e seu ser ocorre com uma outra coisa que lhe é ou accidental ou é um concomitante necessário que pertence a sua [própria] natureza – como acontece com a animalidade e com a humanidade. [O animal] assim considerado é anterior quanto à existência ao animal que é individual por seus acidentes ou universal, seja existente [na realidade concreta] ou [na] intelectual, [assim como] o simples precede o composto e o particular, o universal. Segundo essa existência, ela nem é gênero, nem espécie, nem indivíduo, nem é uno, nem múltiplo. Ao contrário, ela é, segundo essa existência, apenas animal e apenas homem.²¹⁴

A consideração da quiddidade em si mesma, como a passagem deixa entrever, a coloca como distinta de quaisquer outras noções que lhe venha acompanhar. O que diz da realidade essencial de uma “coisa” não entra em conflito nem com a concomitância necessária característica dos modos de existência, nem com os inúmeros acidentes respectivos que disso possa advir. A consideração que podemos direcionar ao significado da quiddidade em detrimento dos seus anexos está ancorada na existência que Avicena aponta como lhe pertencendo propriamente, a chamada “existência própria”. É importante salientar que também a passagem acima declara a independência lógica que a *ma'nā* da quiddidade possui em virtude da existência que lhe é própria. De acordo com essa independência, Avicena sublinha a consideração da quiddidade enquanto quiddidade como sendo a consideração de algo mais elementar, a essência mesma, na constituição ontológica de uma “coisa”.²¹⁵ Dito de outra maneira, na constituição de cada “coisa”, isto é, no fato de que toda “coisa”

expresse em sentido amplo todas as faculdades perceptivas internas (e talvez mesmo externas) da alma. Essa observação é também levantada por Black, 1999, p. 50.

²¹³ Avicena se vale por vezes também do termo *dhīhn*, “mente”, para se referir ao intelecto (ver Goichon, 1938, p. 134, nº 264). O nosso uso, portanto, de “mentais” ou “intelectuais” para se referir aos acidentes no intelecto é, nesse sentido, correspondente.

²¹⁴ *Metafísica* V.1, 201.8-13.

²¹⁵ Isso mostra que a quiddidade para Avicena não apenas possui autonomia lógica com respeito à existência, como também seria, estritamente nesse aspecto, logicamente anterior a esta no sentido que a ela a existência se anexa como se fosse um certo atributo. Para exemplificarmos, a definição de triângulo é entendida anteriormente ao fato do triângulo existir, pois para que “existência” seja aplicada é preciso antes haver alguma “coisa” a que se aplique. A quiddidade enquanto quiddidade, então, sendo tratada por Avicena como uma “coisa”, colocaria esta como sendo aplicada

é dotada de uma quiddidade que existe em determinado modo, e que, de acordo com esse modo, possui determinados acidentes, a quiddidade que lhe é inerente subjaz como o significado que lhe pertence, sendo pois o componente primeiro e único que a define.²¹⁶

A referida consideração (*i'tibār*) é a expressão que Avicena mais comumente emprega para se reportar à quiddidade nela mesma. É por essa expressão que o significado da quiddidade é destacado em contraste com o que se anexa a ela. Avicena, contudo, argumentando pelo sentido em que a quiddidade enquanto quiddidade deve ser compreendida, se vale igualmente de outros termos para expressá-lo:

Há aqui uma coisa sensível (*shay' mahsūs*) – seja um animal ou um homem – que se encontra com uma matéria e acidentes. Este [último] é o homem natural. Aqui há [também] uma coisa – seja um animal ou um homem – vista em si mesma enquanto é tal (*manẓūr ilā dhāti-hi bi-mā huwa huwa*), [ou seja,] sem tomar (*ghayr ma'khūdh*) o que se mistura com ela, ou sem lhe advir a condição de ser comum ou própria, una ou múltipla, seja em ato seja também pela consideração da potência na medida em que ela está em potência. Pois, o animal enquanto animal e o homem enquanto homem – isto é, com respeito à definição (*hadd*) e ao significado (*ma'nā*) de ambos, sem se atentar (*ghayr multafit*) às outras coisas que lhe são anexadas – não são senão animal e homem. Quanto ao animal comum, ao animal individual, ao animal enquanto considerado em potência (seja comum ou próprio), ao animal considerado como existente na realidade externa ou como inteligido na alma, se trata de um animal e uma coisa, e não de um animal visto por si somente (*manẓūr ilay-hi waḥda-hu*). É conhecido que se é [o caso] de ser um animal e uma coisa, “animal” nesses dois é como uma parte de ambos. O mesmo ocorre no caso do homem.²¹⁷

a um maior número de entidades que “existente”. A anterioridade lógica da quiddidade evidenciada na *Metafísica* V.1 (e também na passagem acima citada da *Isagoge*) é observada por Wisnovsky, 2000, p. 199, e Bertolacci, 2012, pp. 273-275, embora ambos relatem o contraste disso com o enunciado de Avicena na *Metafísica* I.5 de que “coisa” e “existente” são noções coimplicadas (*mutalāzimāni*). Bertolacci ainda adverte que, na medida em que Avicena descreve “existente” na *Metafísica* I.5 em termos sinônimos (*muthabbata*, “o que é estabelecido”, e *muḥaṣṣala*, “o que é realizado”), ele é uma noção anterior a “coisa”, que é descrita em virtude da quiddidade. Para unir essas colocações na *Metafísica*, Bertolacci, 2012, formula a distinção sob um duplo ponto de vista: “A essência pode ser tomada como anterior à existência com respeito a nosso conhecimento de um item conhecível como o triângulo, desde que é mais fundamental que a existência do ponto de vista cognitivo. Absolutamente falando, entretanto, isto é, independentemente do papel desempenhado pela essência e existência como ferramentas cognitivas na mente humana, o domínio da essência não é necessariamente anterior ao domínio da existência, e este último pode mesmo ser assumido como mais primário do que o primeiro”. (pp. 274-275).

²¹⁶ A expressão “anterior quanto à existência” (*mutaqaddim fī al-wujūd*) na passagem citada é acusada como problemática por Marmura, 2006: “Em que sentido, então, é para se compreender essa anterioridade [...]? Dizer que essa anterioridade é similar à anterioridade do simples ao complexo e da parte ao todo é sugestivo que estamos falando aqui de uma amálgama de entidades individuais, um composto de existentes individuais. Mas, talvez indo mais ao ponto, é um dilema que estamos encarando: ser considerada simplesmente nela mesma, uma quiddidade deve primeiro existir ou em uma mente, nas coisas, ou em ambas. Sua existência é então anterior ao de ser considerada estritamente nela mesma. Como, então, é seu ser considerado em si mesmo anterior em existência à sua existência nas coisas? O sentido no qual a expressão ‘anterior quanto à existência’ (*prior in existence*) é usada não é esclarecido”. (p. 368). É bem provável que Avicena esteja aqui se referindo à “existência própria”, como o próprio Marmura também atesta (n. 40), embora, segundo ele, o problema persista por não haver uma clara resolução para o sentido em que a “existência própria” é anterior à “existência afirmativa”.

²¹⁷ *Metafísica* V.1, 200.14-201.7, grifos nossos.

O ato de considerar a quiddidade nela mesma é especificado por Avicena como sendo um em que a atenção do intelecto que considera é dirigida de uma determinada maneira. Se tomarmos como exemplo uma “coisa” sensível, isto é, uma quiddidade existente na realidade concreta com seus acidentes materiais peculiares, o reconhecimento dessa sua quiddidade se faz no momento em que o intelecto conduz sua atenção a esta *ma'nā* apenas, não se atentando às demais *ma'ānī* que lhe aderem em sua constituição ontológica no mundo concreto. A faculdade intelectual, com isso, pelo direcionamento que possui, é capaz de constatar a quiddidade de uma “coisa” em si mesma, ou seja, independentemente do modo e das circunstâncias em que exista.

Quando se considera a quiddidade nela mesma, constata-se sua “existência própria” como portadora de significado e definição que se distinguem das coisas que se lhe anexam. Ao se voltar para a quiddidade apenas – como deixa claro o verbo *iltafata* utilizado –, o intelecto deixa de considerar ou de se atentar às demais coisas que lhe circunscrevem. Trata-se de uma atenção que, em seu modo de atuar, seletivamente identifica na “coisa” aquilo em virtude do que ela é o que é, sua essência, sem que, para tanto, envolva necessidade do intelecto se voltar ao que é dispensável para essa identificação. O que quer que acompanhe a quiddidade é também identificado nesse procedimento, porém como *não essencial*, isto é, como não constituindo o ser próprio que define a “coisa”. O intelecto, nessa medida, quando considera a quiddidade enquanto quiddidade, efetua um discernimento conceitual ou lógico na “coisa” existente de modo a detectar essa quiddidade como uma *ma'nā* distinta das demais que lhe acompanham.²¹⁸

Também na passagem citada outros dois verbos são usados para fazer referência à quiddidade enquanto quiddidade estando eles em sentidos bastante próximos. O de raiz *'-kh-dh* da mesma forma segrega as diferentes *ma'ānī* que compõem uma coisa existente, possibilitando, então, que a da quiddidade seja, por assim dizer, “tomada” nela mesma.²¹⁹ Essa raiz é a mesma que traduz

²¹⁸ Que a consideração da quiddidade enquanto quiddidade não envolve separação ou exclusão real dos significados que a acompanham é também patente na maneira como Avicena utiliza *khalā* (“abster-se”) na seguinte passagem, ora a significando em um sentido de separação ontológica, ora no sentido de discernimento lógico dos conceitos: “Assim sendo seu enunciado, [‘O animal enquanto animal] deve ou ser próprio ou ser comum’, se por seu enunciado ele quer dizer que, em sua animalidade, [o animal enquanto animal] não *se abstém* dos dois [concomitantes necessários,] [isso não é o caso], pois, em sua animalidade, ele *se abstém* dos dois. Se, [entretanto,] ele quer dizer que, *com relação à existência*, [o animal enquanto animal] não *se abstém* dos dois – isto é, não *se abstém* da concomitância necessária de um dos dois –, então ele [diz] a verdade. Pois o fato de ser próprio ou comum acompanha o animal necessariamente. Qualquer um dos dois que lhe ocorrer acidentalmente não anula dele a animalidade, a qual, sob uma certa consideração (*bi-i'tibārmā*), não é nem própria, nem comum. Antes, [o animal enquanto animal] se torna próprio ou comum depois dele ser [animal] em razão dos estados que lhe ocorrem acidentalmente” (*Metafísica* V.1, 203.10-14, grifos nossos). A questão da refutação de Avicena à separação ontológica da quiddidade enquanto quiddidade tratamos na seção II.3.

²¹⁹ Outros empregos são feitos em *Metafísica* V.1, 196.15, 200.9, e em 198.15-16, onde menção explícita à quiddidade como tal é feita: “Nós só *tomamos* a humanidade na medida em que é humanidade apenas”. (grifo nosso).

“apreender” e “apreensão” no *De anima*, sendo, então, aplicada a toda faculdade perceptiva, externa ou interna, e ao intelecto humano, este último ao qual Avicena se dirige nesse contexto da *Metafísica*. O outro verbo, o de raiz *n-z-r*, exprime o sentido de “ver”, “olhar”, “analisar”, o que, no contexto com o qual lidamos, também alude ao direcionamento da atenção a uma coisa em detrimento de outra. De fato, as raízes *n-z-r* e ‘-*b-r*’ (esta última da qual traduzimos “considerar” e “consideração”) possuem sentidos similares, sendo usados por Avicena alternadamente.²²⁰

Para além da independência lógica que a noção de quiddidade possui nela mesma – o que o vocabulário acima vem destacar –, Avicena, em alguns textos, ainda atribui à quiddidade uma outra existência que é descrita como divina:

O animal, então, apreendido (*ma'khūdh*) com seus acidentes é a coisa natural. O que é apreendido em si mesmo é a natureza (*al-ma'khūdh bi-dhāti-hi huwa al-ṭabī'a*), cuja existência é dita ser anterior à existência natural segundo a anterioridade do simples para com o composto. E isso é algo cuja existência se caracteriza pelo fato de ser a existência divina, visto que a causa de sua existência enquanto animal é a providência de Deus. No que concerne a seu ser estando com uma matéria e acidentes e juntamente com esse indivíduo – ainda que ele seja em virtude da providência de Deus –, isso ocorre por causa da natureza particular (*al-ṭabī'a al-juz'īya*).²²¹

A chamada “existência divina” (*al-wujūd al-ilāhī*) caracteriza o modo de ser da quiddidade sendo independente de sua existência mental e material. Com essa noção, Avicena parece expandir sua colocação de que toda quiddidade existe necessariamente *ou* na realidade externa, *ou* na alma humana. Pela passagem citada, a existência divina situa a quiddidade como existindo nos intelectos celestes e, em última instância, no intelecto divino. Trata-se de um modo de existência que submete a quiddidade à inteligibilidade dos seres supralunares que, por estarem encadeados na estrutura emanacionista do universo, a enquadram no fluxo criador (*fayḍ*) de Deus.²²² O modo de existir

²²⁰ A raiz *n-z-r* é também empregada com frequência por Avicena, como no trecho seguinte em que a traduzimos como sinônimo de ‘-*b-r*’: “Se a consideramos na medida em que é humanidade apenas, cabe-nos não corrompê-la ao considerar uma coisa [que advém] do exterior, o que tornaria a consideração duas: a consideração dela enquanto é tal, e a consideração dos seus concomitantes. Com relação à primeira consideração, não se trata senão da humanidade apenas”. (*Metafísica* 198.7-9).

²²¹ *Metafísica* V.1, 204.16-205.4.

²²² “[...] porque só o que é expresso pela quiddidade como ‘natureza comum’ será instanciada como tal por um indivíduo aleatório ou genérico (e daí pela espécie que ele representa), a quiddidade que corresponde à ‘natureza comum’, tem uma existência ‘divina’ e participa no propósito do fluxo divino. ‘Existência divina’ envolve espécie, mas pode também envolver indivíduos; é uma existência na medida em que pretende ser o fluxo divino ou ‘natureza universal’, e representa a esfera do que cai sob a jurisdição e a ‘intencionalidade’ dos princípios divinos”. (Lizzini, 2003, p. 137). Na *Isagoge* I.12, Avicena associa essa existência mais diretamente como sendo um modo intelectual da quiddidade: “Porque a relação de todas as entidades que existem para Deus e os anjos é [a mesma que] a relação dos artefatos que temos para a alma produtiva, isso que está no conhecimento de Deus e dos anjos da realidade (*ḥaqīqa*) do que é conhecido e percebido das entidades naturais existentes antes da multiplicidade. Cada inteligível desses é uma *ma'nā*”. (69.10-13). Nesse sentido, Lizzini, 2003, esclarece: [...] existência divina parece ser uma forma particular de existência *in intellectu*, desde que Avicena parece atribuir à quiddidade uma existência como tal, independente de singularidade

“divino” da quiddidade equivale, nessa medida, à inteligibilidade divina.²²³ Pelo fato do doador de formas (ou do intelecto agente) ser o mais próximo intelecto celeste do mundo sublunar, é nele que a quiddidade se encontra imediatamente antes de ser emanada como forma substancial aos seres naturais tão logo eles estejam preparados em sua composição material para recebê-la. A forma substancial, portanto, não é senão a quiddidade que assume sua existência no mundo concreto ao ser emanada do intelecto agente. Nesse aspecto, a quiddidade enquanto quiddidade, portadora de existência divina, precede seu modo de ser na coisa natural. Essa referência condiz com a colocação de Avicena na *Isagoge* I.12 de que a quiddidade pode ser dita existir “antes da multiplicidade”, se encontrando então como *inteligível ao intelecto agente*, e “na multiplicidade”, ou seja, enquanto forma substancial constituinte do existente concreto, natural.²²⁴

Por falta de qualquer menção ao assunto, não é claro a relação entre a existência divina e a existência própria e nem se e em que medida elas se equivaleriam visto que ambas aparecem quando menção à quiddidade enquanto quiddidade é feita.²²⁵ Ao menos uma importante diferença, entretanto, pode ser extraída. A existência própria da quiddidade é aquilo que a possibilita ser considerada em si mesma como uma *ma'nā* distinta dos anexos que lhe aderem. Essa é, portanto, uma existência que não se confunde de modo algum com a existência mental ou externa. A existência divina, ao contrário, estritamente falando (isto é, nos termos da *Isagoge* em que a quiddidade existe “antes da multiplicidade”), supõe que a quiddidade se encontra nos intelectos localizados no mundo celeste, sendo então a causa de suas instâncias no mundo sublunar. Esse modo de existir se coloca, assim, como incompatível com os modos de existência mental e externa.²²⁶ Em todo caso, enquanto a existência divina diz do modo de existir da quiddidade no

(que é *in re*) e universalidade (que é *in intellectu*), e situar essa existência na mente divina, tomando quiddidade o *exemplar* da realidade na esfera ontológica assim como na gnosiológica. Assim, quiddidade, que nela mesma nem é universal, nem particular, seria possível quando se considera a existência concreta (*in re; fī l-'ayān*), mas existente no que existe na mente divina”. (p. 134). Ver também Black, 1997, pp. 440-442 e 1999, pp. 54-57. Druart, 2001, se refere a assunto levantando uma distinção entre conhecimento causal e conhecimento causado: “A existência divina da natureza é algum tipo de ser mental, e Avicena distingue conhecimento causado, i.e., conhecimento ordinário ocasionado pela percepção sensorial, daquele que é causal, tal como a concepção de um tipo de artefato anterior a sua produção”. (pp. 138-139). A relação entre intelecção divina e criação é exposta na *Metafísica* VIII.7. Sobre essa relação entre noética, ontologia e causalidade, ver Lizzini, 2011, pp. 315-333.

²²³ O tópico sobre o conhecimento que Deus tem dos particulares é abordado por Marmura, 1962, Adamson, 2002 e Black, 2012.

²²⁴ Esse é um outro tópico que acreditamos identificar o intelecto agente com o doador de formas, e ao qual voltamos na seção II.5.

²²⁵ A aproximação é feita por Black, 1997, p. 441, n. 46, que as coloca como ao menos extensionalmente equivalentes.

²²⁶ Desse ponto de vista, como Black, 1997, também coloca, a existência divina pode ser tomada como um “terceiro modo de existência” (p. 440), sendo uma variação do modo de existência mental (isso também apontado por Lizzini; ver nota 222 acima). Assim sendo, porém, haveria dificuldade em se identificar a existência divina com a “existência própria”. Ela, antes, corresponderia a um outro modo da existência afirmativa. Evitamos aqui essa problemática, e distinguimos a existência divina da existência própria, conforme descrito.

intelecto divino, realçando com isso seu caráter metafísico, que alude a um sentido criador, a existência própria caracteriza a quiddidade como uma *ma'nā*, lógica ou conceitualmente distinta dos modos de existência a que está submetida.

II.3 O vocabulário da abstração: rejeição das formas platônicas

Uma formulação mais precisa que Avicena elabora para mostrar como a quiddidade é distinta dos anexos que a acompanham, e como é possível, então, a considerarmos, surge em sua refutação ao pensamento de que a quiddidade enquanto quiddidade existe separada, subsistindo por si mesma. Esse pensamento se ancora na objeção segundo a qual é contraditório supor que a quiddidade enquanto quiddidade ocorre em instâncias particulares, resultados de seu modo de existência concreta. A quiddidade, ao contrário, apenas existiria concretamente enquanto certa quiddidade, particularizada neste ou naquele indivíduo. Visto, contudo, que de fato compreendemos a quiddidade, digamos “humanidade”, sem nos remetermos a qualquer uma de suas instâncias, seja Zayd ou ‘Amr, pensar a quiddidade nela mesma, então, só seria possível se ela existisse efetivamente por si, única e separada dos indivíduos particulares.²²⁷ Na *Metafísica* VII.2²²⁸, ao colocar a questão nos termos epistemológicos, Avicena acusa Platão de atribuir aos inteligíveis apreendidos pela alma humana uma existência exemplar (*al-wujūd al-mithālī*), colocando-os como formas separadas do mundo concreto e do intelecto que percebe.²²⁹ No pano de fundo dessa acusação está a crença

²²⁷ “Alguém poderia dizer [em objeção]: ‘o animal enquanto animal não existe nos indivíduos, porque o que existe nos indivíduos é um certo animal, e não o animal enquanto animal. Porém, o animal enquanto animal existe. Logo, ele é separado dos indivíduos. Se o animal enquanto animal existisse nesse indivíduo, [(a)] ou ele lhe seria próprio, [(b)] ou não. [(a)] Se lhe fosse próprio, o animal enquanto animal não seria o que existe nele ou ele [próprio], mas, ao contrário, seria um certo animal. [(b)] Se [por outro lado] não lhe fosse próprio, então uma coisa numericamente uma por si mesma existiria na multiplicidade, o que é impossível’”. (*Metafísica* V.1, 202.9-14). A objeção, como se observa, também supõe – erroneamente, para Avicena – que à quiddidade enquanto quiddidade estaria atribuída a unidade numérica. Ver nota 205 acima.

²²⁸ Para a estrutura das discussões desenvolvidas na *Metafísica* VII, ver Porro, 2011, pp. 117-128. No capítulo VII.2, Avicena, além de se endereçar a Platão nominalmente (ver nota seguinte), expõe e refuta doutrinas segundo as quais entidades matemáticas existem separadamente. Ele menciona “os seguidores de Pitágoras” (312.15) como defensores de algumas delas, embora a outras, apesar de não citar nomes, provavelmente se refira aos primeiros acadêmicos como Xenócrates (Porro, 2011, p. 124). As doutrinas levantadas no capítulo VII.2 (e também no VII.3), como mostra Porro (pp. 130-131), são estruturadas com base na *Metafísica* A, M e N, de Aristóteles. Essa constatação é também feita por Marmura, 2006, p. 356, n. 5.

²²⁹ “Quando os [gregos] primeiro passaram do sensível ao inteligível, ficaram confusos. Um grupo [de filósofos] acreditava que a divisão necessita da existência de duas coisas em cada coisa, como dois homens na noção de humanidade: um homem corruptível, sensível, e um homem inteligível, separado, eterno e imutável. Para cada um dos dois eles designaram uma existência, e nomearam a existência separada ‘existência exemplar’. Para cada uma das coisas naturais eles designaram uma forma separada que seria a [sua forma] inteligível, sendo ela [a forma] que o intelecto recebe, visto que o inteligível é algo incorruptível, enquanto que todo sensível dessas [coisas naturais] é corruptível. [Além disso,] eles estabeleceram que as ciências e as demonstrações se guiassem em direção aos [inteligíveis incorruptíveis], estes sendo aqueles que eles tratariam. Sabe-se que Platão e seu instrutor Sócrates

de que a consideração da quiddidade em si mesma implica em sua independência ontológica. O trato de Avicena com esse problema nos permite delimitar o sentido técnico da noção de abstração (de raiz *j-r-d*) na *Metafísica*. Ao expor o equívoco da teoria das formas separadas, ele relata:

[O erro] é sua crença de que, *se uma coisa é abstraída (al-shay' idhā jarrada)* de tal modo que a *consideração (i'tibār)* de algo outro não está conectado com ela, então ela está *abstraída (mujarrad)* dele quanto à existência. É como se, *ao se atentar* a uma coisa – com a qual se encontra um associado – *sem que se atente* a [esse] seu associado, ela se tornaria desconectada do seu associado. Em geral, é como se, se ela é considerada sem a condição de estar conectada com [um outro], acredita-se que ela é considerada sob a condição de que nada há conectado [ao outro], de modo que só seria possível considerá-la porque ela não está conectada, mas *separada (mufāriq)*. Por essa razão se crê que quando o intelecto alcança os inteligíveis existentes no mundo sem se voltar ao que está associado a eles, o intelecto não alcança senão os que estão separados dentre eles. Isso, entretanto, não é o caso. Antes, cada coisa possui uma *consideração* do ponto de vista de si mesma, e uma outra *consideração* do ponto de vista de sua adesão ao que está associado.²³⁰

É patente neste trecho o modo pelo qual Avicena arranja a teoria das formas platônicas na moldura de sua distinção entre quiddidade e existência. A distinção prevê que a quiddidade pode ser considerada nela mesma a despeito dos anexos aos quais está inseparavelmente conectada. Ela, portanto, nos termos colocados por Avicena, autoriza e justifica que se possa dirigir a atenção ou foco do intelecto à quiddidade apenas. Essa atenção ou foco é também o que permite uma “coisa” existente ser considerada sob diversos pontos de vista – seja, digamos, sua *ma'nā* em si mesma, seja ela enquanto anexada a *ma'ānī* diversas de si –, a depender da direção a que ela é conduzida. O erro de Platão e seus partidários ao proclamarem a existência de formas separadas, segundo Avicena, se deve ao fato deles assumirem que a compreensão da quiddidade de algo nela mesma, de modo a estar desvincilhada de seus anexos, resulta ou só é explicado pelo fato dessa quiddidade mesma ser separada. Em outras palavras, e posto em termos epistemológicos, o erro está em supor que a percepção da forma inteligível a partir das formas sensíveis que encerram acidentes materiais ocorre em virtude de uma forma única, separada de suas instâncias particulares no mundo concreto. Pelos moldes da sua teoria de que a quiddidade nela mesma se distingue e, por consequência, é indiferente aos modos de existência que lhe acometem, a acusação de Avicena a seus adversários

excederam [a outros] em sustentar essa opinião. Eles dizem que a humanidade é uma noção única e existente, da qual os indivíduos participam (*ishṭaraka*), e que permanecem não obstante cessem [tais indivíduos] de existir. Não se trata da noção sensível, múltipla e corruptível; trata-se, assim, da noção inteligível e separada”. (*Metafísica* VII.2, 310.13-311.8). Para uma exposição breve e concisa do trato de Avicena contra as formas platônicas, ver Amzen, 2011, pp. 86-99.

²³⁰ *Metafísica* VII.2, 314.9-15, grifos nossos.

ressoa no sentido de que eles interpretaram a consideração de uma quiddidade em si mesma pelo intelecto – em vez de na acepção lógica ou conceitual – na acepção ontológica ou real.

A passagem acima sinaliza, ademais, que a consideração (ou direcionamento de atenção) que o intelecto é capaz de realizar se identifica com seu ato de abstração (*tajrīd*). As diretrizes dessa identificação podem ser mais bem compreendidas quando entendemos mais detalhadamente a crítica de Avicena contra as formas platônicas:

Quando nós, por exemplo, entendemos a forma do homem na medida em que é a forma do homem apenas, entendemos um existente somente com respeito a sua essência. Mas, na medida em que nós a entendemos, não se segue que ela sozinha seja separada [quanto à existência]. Pois, isso que está misturado com um outro, na medida em que ele mesmo é diverso, é separado (*mufāriq*) [do outro] segundo a negação (*salb*), não segundo a equipolência (*'udūl*), com o qual se entende a separação quanto à subsistência.²³¹

A afirmação de que a quiddidade enquanto quiddidade existe separada, como esse trecho novamente indica, é inferida erroneamente do fato de que podemos entendê-la em detrimento de seu ser existente nos modos mental ou extramental. A mistura que caracteriza o existente pode ser identificada como resultado da relação de concomitância necessária que a quiddidade tem com a existência em suas instâncias, o que propriamente impede com que ela subsista por si mesma. A separação (e a não separação) a que Avicena se refere, entretanto, é compreendida segundo um duplo caráter. Se, por um lado, a quiddidade se revela inseparável na constituição em que se firma como existente, por outro, ela ocorre de certa maneira como separada para o intelecto que a considera, caso contrário não seria possível entendê-la como distinta. Ambos os sentidos do termo se estruturam na diferenciação lógico-predicativa que Avicena estabelece nas duas maneiras de se negar um predicado de determinado sujeito em uma proposição, e que apresentamos segundo o exemplo oferecido nas *Indicações (al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt)*.²³²

²³¹ *Metafísica* VII.2, 314.16-315.2.

²³² Citamos o trecho em que o exemplo é dado: “A composição resulta, às vezes, do emprego da partícula negativa com outra coisa; como se diz: ‘Zayd é não-vidente’ e tu entendes por ‘não-vidente’ ‘cego’ ou uma ideia mais geral. Enfim, se tu encontras ‘não’ com ‘vidente’, etc., como só formando um, depois que tu o afirmas ou o negues, então ‘não’ – e, em conjunto, toda outra partícula negativa – torna-se uma parte do predicado. Se tu afirmas o conjunto, é uma afirmação; se tu o negas, é uma negação, como em dizendo ‘Zayd não é ‘não-vidente’ [...] Se a negação ocorre sobre a cópula e se coloca, por exemplo ‘Zayd não é vidente’, a negação ocorre sobre a afirmação e a retira, e a nega. Se a cópula precede a partícula negativa, ela se torna uma parte do predicado e a proposição é uma afirmação. Por exemplo: ‘Zayd é não-vidente’”. (*Indicações*, vol. I, pp. 284-287). Essa passagem é citada Porro, 2011, p. 136. Ver ainda a tradução da parte lógica das *Indicações* por Inati, pp. 83-84. Na n. 27, ele comenta a estrutura do exemplo na língua árabe, observando que, quando a partícula negativa é para negar a cópula (no caso, *huwa*), é posicionada antes dela, enquanto que, para negar o predicado, é colocada depois, feita parte do predicado. O posicionamento da partícula negativa na proposição, portanto, define as construções em negação simples e equipolência (como vemos a seguir).

Uma delas, conforme asseverada na passagem, é por meio da negação (ou negação simples), quando, no enunciado, a partícula negativa é referente ao verbo copulativo, fazendo com que a proposição se torne negativa, como no exemplo “Zayd não é vidente” (*Zayd laisa huwa baṣīr*). Nesse caso, o predicado que representa determinada propriedade (a propriedade da visão) é dissociado do sujeito (Zayd) em questão. Pelo exemplo dado, assim, a visão é negada de Zayd de uma maneira em que não implica que seja excluída dele permanentemente. Em outras palavras, que Zayd não está vendo, não se infere necessariamente que ele é cego, mas apenas que a visão não é assumida como um predicado atribuído a ele, caso em que Zayd, por exemplo, esteja de olhos fechados. A outra maneira, em contrapartida, ocorre por equipolência, quando a negação se aplica não à cópula, mas ao predicado do enunciado, como no exemplo “Zayd é não-vidente” (*Zayd huwa ghayr baṣīr*).²³³ Na proposição equipolente, o sujeito (Zayd) é afirmado em sua relação com o predicado ainda que este último esteja colocado negativamente (não-vidente), vindo, por essa razão, a expressar uma afirmação (equipolente). Nesse sentido, de Zayd é afirmado o predicado não-vidente, o que significa que lhe é excluída a propriedade da visão (e, por conseguinte, a possibilidade mesma de ver). Dizer que “Zayd é não-vidente” significa, portanto, o mesmo que expressar afirmativamente que “Zayd é cego”.²³⁴

Na *Metafísica* V.1, Avicena nos oferece outra colocação de como a diferenciação entre a proposição de negação simples e a de equipolência ressoa no modo pelo qual, segundo ele, a quiddidade pode ser considerada em si mesma. A colocação, faz-se notar, emprega repetidas vezes o verbo de raiz *j-r-d*, dando a entender, também nesse caso, o sentido preciso com que ele fundamenta sua compreensão de “abstração”. De acordo com isso, acentua Avicena, há uma importante diferença entre dizer da quiddidade enquanto quiddidade “abstraída *sob a não condição* (*bi-lā ṣharṭ* ou *lā bi-ṣharṭ*)” e dizer dela “abstraída *sob a condição de não* (*bi-ṣharṭ lā*)” se encontrar associada a qualquer coisa.²³⁵ O primeiro caso se trata de uma negação simples, onde da quiddidade

Isso não acontece, Inati nota, em línguas modernas como o inglês (língua para a qual ele traduz a parte lógica das *Indicações*). No português, entretanto, o exemplo ocorre na mesma estrutura sintática.

²³³ Cf. Porro, 2011, p. 137, e n. 30, onde ele expõe as origens árabes e gregas dessa forma de negação em Avicena.

²³⁴ Marmura, 2006, exemplifica a diferença entre negação e equipolência do seguinte modo: “No caso da mistura de duas coisas, A e B, a negação da separabilidade delas ‘segundo a negação’ pode ser expressa pelo enunciado ‘A não é separável de B’. O predicado aqui seria ‘não separável de B’. Negação segundo a equipolência significaria a negação do predicado, assim teríamos o enunciado: ‘A não é (não separável de B)’, por isso afirmado sua separabilidade. E isso é o que Avicena está rejeitando”. (p. 362). Ver ainda Bäck, 1987, pp. 356-357.

²³⁵ Na ocasião em que traça essa diferença, Avicena faz menção direta ao que ele julga ser o pensamento platônico, que, por confundir ou ignorar o sentido em que a quiddidade pode ser considerada em si mesma, estabelece-a como subsistente com respeito a suas instâncias: “[...] é preciso que haja uma firme distinção entre dizermos ‘o animal enquanto animal abstraído sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa’, e dizermos ‘o animal enquanto animal abstraído sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa’. Se fosse admissível que o animal enquanto animal abstraído sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa existisse na realidade externa, então seria possível aos modelos

enquanto quiddidade é negada qualquer predicado ou propriedade que venha a compor seus anexos. Nessa acepção, a quiddidade é diferenciada como sendo uma *ma'nā* que não se sujeita ou se condiciona às coisas que lhe associam inseparavelmente. Expressa nesses moldes – “sob a não condição de” –, a quiddidade pode ser dita *separada* ou, como Avicena emprega, “abstraída”. A construção em negação simples nada mais destaca, portanto, senão que a quiddidade pode ser considerada em si mesma como *ma'nā* distinta.

Em contraposição a isso, no segundo caso, que exemplifica uma construção equipolente, a negação é feita de modo a destituir da quiddidade em si mesma qualquer predicado ou propriedade. A quiddidade, nessa acepção – “sob a condição de não” –, está condicionada ou é dita positivamente ser em algum sentido, a saber, no sentido próprio de que ela nela mesma é excluída em absoluto de qualquer uma de suas instâncias, devendo então subsistir à parte delas. Como no contexto das formas platônicas, a quiddidade *separada* sob essa condição existe por si mesma, fora de suas instâncias mentais ou concretas e de quaisquer anexos que lhe acometem em tais estados. A separação aqui, na referida acepção, ocorreria “quanto à subsistência” (*bi-l-qawām*). Avicena é claro ao rejeitar essa acepção de separação da quiddidade ao mesmo tempo em que também rejeita a aplicação de *j-r-d* orientada desse modo. Ao contrário, o sentido de *j-r-d* deve estar orientado em conformidade ao primeiro caso, pois, como é colocado, “em si mesma e em sua realidade”, a quiddidade enquanto quiddidade existe “*sob a não condição* [de ser] qualquer outra coisa, embora esteja com mil condições que se conectam a ela do exterior”.²³⁶

O contraste entre os dois sentidos em que a separação da quiddidade pode ser dita segundo as construções em negação simples e equipolência revela um sofisticado dispositivo lógico desenvolvido por Avicena para expressar a maneira como a quiddidade se distingue de seus anexos e, por consequência, pode ser considerada como tal.²³⁷ A importância desse recurso se faz ainda

platônicos (*al-muthul al-flāṭūnīya*) existir na realidade externa. Ao contrário, porém, o animal, sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa, existe apenas na mente. Quanto ao animal abstraído sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa, ela existe na realidade externa”. (*Metafísica* V.1, 204.2-7).

²³⁶ *Metafísica* V.1, 204.7-8, grifo nosso. “[...] a essência indiferente não é uma entidade separada (uma terceira entidade por ligação ao conceito mental e aos indivíduos existentes no mundo físico); ela só é indiferente enquanto ela pode ser considerada independentemente das condições que inevitavelmente a acompanham sempre. Aqui também a distinção é entre a essência colocada segundo a condição de não estar associada a seus concomitantes (a separação ontológica das formas platônicas) e a essência tomada segundo a condição de estar associada a seus concomitantes (separação eidética)”. (Porro, 2011, pp. 138-139).

²³⁷ Além de sua aplicação para definir o sentido em que a quiddidade é indiferente a seus anexos, Porro, 2011, pp. 137-140, observa também que Avicena usa a distinção entre negação simples e equipolência para determinar o sujeito da metafísica, o existente enquanto existente (sobre isso, também Lizzini, 2012, pp. 98-99), e para diferenciar Deus (existente necessário) das criaturas.

evidente no modo bastante acurado e sintético com o qual ele encerra sua argumentação contra as formas platônicas:

Não nos é difícil visar (*qaṣada*) por meio da percepção (*bi-l-idrāk*), ou algum outro estado, uma das duas coisas a qual não pode ser separada do que o adere em subsistência (*qawām*), embora ela se separe dele em definição (*ḥadd*), significado (*ma'nā*) e realidade (*ḥaqīqa*). A sua realidade, de fato, não está inclusa na realidade do outro. Pois, *a conjunção requer a conexão, não a permeação quanto aos significados (al-ma'īya tawjab al-muqārana lā al-mudākhalā fi al-ma'ānī)*.²³⁸

Desse trecho podemos entrever o variado, complexo e especializado arcabouço terminológico de que Avicena faz uso para traçar o sentido em que a quiddidade se distingue da existência e de seus respectivos anexos, e o modo pelo qual, por consequência, ela é considerada em si mesma. O sentido dos termos empregados ressoa com clareza suas declarações na *Metafísica* I.5 e na V.1. Alguns pontos são observados.

Em primeiro lugar, notamos aqui que o emprego transitivo de *q-ṣ-d* (“visar”) é consistente com o uso das outras raízes que encontramos na *Metafísica* V.1 para fazer referência à quiddidade enquanto quiddidade. Entre elas, duas são mais comumente utilizadas, quais sejam, *'-b-r* e *n-z-r* para “considerar”, embora elas carreguem também um sentido visual, especialmente a segunda. Em acréscimo, temos ainda *l-f-t* para “atentar-se”, que alude ao direcionamento da atenção ou foco a alguma coisa em detrimento de outra, e mais *j-r-d* e *'-kh-dh*, para “abstrair” e “tomar” ou “apreender”, respectivamente, raízes essas que também encerram um sentido epistemológico. É precisamente seguindo essa conjuntura que Avicena adequa o significado de “separação” aplicado à quiddidade, a saber, na medida em que envolve a constatação dela apenas enquanto *ma'nā* distinta, sem incorrer para isso em uma interferência das outras *ma'ānī* que a aderem, nem implicar em sua independência por si, fora das instâncias particulares em que ocorre. Nesse contexto, podemos dizer, expressando de outro modo, que a quiddidade, quando “separação” lhe é atribuída como predicado, é dita “separada” não *das* suas instâncias existentes, mas *nelas*. A quiddidade, portanto, somente pode ser, por sua *ma'nā*, discernida em uma “coisa” existente.²³⁹ A relação de

²³⁸ *Metafísica* VII.2, 314.16-315.5, grifo nosso.

²³⁹ “[...] as ideias [lê-se *ma'ānī*] das coisas têm um conteúdo meramente intencional que corresponde à essência ou quiddidade da coisa e é em si privado do predicado da quantidade; em outras palavras, aquilo que é possível definir a intenção [lê-se *ma'nā*] – ou seja, aquele conceito ou significado que corresponde à definição e à quiddidade da coisa – não é nem universal nem particular. A intenção [lê-se *ma'nā*] não tem, porém, uma existência separada [...] e corresponde, antes, sempre ou às coisas concretas existentes (estando agora *nisto*) ou à intenção [lê-se *ma'nā*] disso que está no intelecto. Em outras palavras, existir é sempre ou as coisas singulares existentes ou os conceitos, mas serem significadas ou intencionadas é, de vez em vez, só a quiddidade ou a essência”. (Lizzini, 2012, p. 80).

concomitância necessária entre a quiddidade e a existência impossibilita da quiddidade uma condição de subsistência.

Em segundo lugar, que a quiddidade pode ser considerada em si mesma é assegurada pela existência própria que ela possui. Alusão pode ser feita à distinção presente na *Metafísica* I.5 entre existência própria e existência afirmativa quando Avicena declara que a quiddidade é separada quanto a sua *ma'nā*, definição e realidade, apesar de não ser quanto à subsistência. Existir separada quanto à subsistência significaria que a quiddidade se firmaria afirmativamente por si própria, existindo, assim, fora de suas ocorrências no mundo concreto e na alma, ocasiões em que a existência afirmativa é verdadeiramente aplicada. Entretanto, por ser reconhecida como uma realidade que pode ser definida apenas em virtude de si mesma, a quiddidade de fato *existe*, separada lógica ou conceitualmente. A *wujūd* que lhe constitui trata, então, de seu caráter intrínseco que assim a diferencia.

Finalmente, em terceiro lugar, temos que a concomitância necessária e inseparável (*luzūm*) que caracteriza a ligação entre quiddidade e existência, os quais ocorrem em virtude da existência (existência afirmativa), não afeta ou condiciona o modo pelo qual suas *ma'ānī* se expressam e se definem. Avicena, assim, aponta de maneira inequívoca que não há contradição em se pensar que, na estrutura dos seres metafisicamente constituídos de quiddidade e existência, esses mesmos conceitos podem ser plenamente separados quanto aos significados que expressam, de forma a serem, segundo esse sentido, independentes um do outro.

A partir desse conjunto de elementos que compõem a teoria da distinção entre quiddidade e existência, e, portanto, o sentido em que a quiddidade pode ser dita considerada em si mesma, é possível identificarmos o caráter técnico que a raiz *j-r-d* possui na *Metafísica*. Remetemos, para tanto, ainda a outra passagem em que Avicena faz uso dela:

O animal, segundo a animalidade [dele] *abstraída* (*bi-mujarradal-ḥayawānīya*), existe pois na realidade externa. Isso não torna necessário que ele seja separado; antes, ele é o que é nele mesmo – *isento* (*khālīn*) das condições que [lhe] anexam –, e existe na realidade externa, estando circundada do exterior por condições e estados. Assim, no limite de sua unidade em razão da qual ele é um [elemento] desse conjunto, é um animal *abstraído* (*mujarrad*) sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa. Embora essa unidade seja um acréscimo a sua animalidade, ela é, entretanto, outra que os demais concomitantes.²⁴⁰

²⁴⁰ *Metafísica* V.1, 204.8-13, grifos nossos.

A aplicação de *j-r-d* à quiddidade, podemos notar, remete ao reconhecimento de sua *ma'nā* nas instâncias em que existe afirmativamente. Esse reconhecimento de forma alguma implica em sua separação ontológica no que diz respeito à acepção da existência afirmativa, embora implique em sua separação no que concerne a existência própria que possui. O modo com que a quiddidade se encontra isenta de seus anexos deve ser entendida somente do ponto de vista conceitual. O sentido de *j-r-d*, nessa medida, tal como exprimido na *Metafísica* V.1, é idêntico àquele contido nos outros termos que Avicena se utiliza para identificar a quiddidade enquanto quiddidade. Essa constatação dá margem para identificarmos o sentido em que o conceito de abstração assume para Avicena no *De anima*, e, então, para definirmos o mecanismo de sua teoria da intelecção. Antes, porém, cumpre nos concentrarmos em definir o estatuto da noção central nesse processo, o inteligível.

II.4 A constituição ontológica do inteligível (*ma'qūl*)

A expressão “existência na alma” para designar um dos modos em que a quiddidade ocorre afirmativamente pode ser analisada sob a ótica do *De anima*, apesar de Avicena não o fazer de forma sistemática nestes termos. Isso é o caso visto que “alma” encerra uma complexa variedade de faculdades que possuem funções específicas, as ações primeiras, que as diferenciam entre si. São as faculdades perceptivas as responsáveis por apreender a quiddidade segundo a capacidade de percepção própria de cada uma. No *De anima* II.2, Avicena discute detidamente os tipos (*aṣnāf*) de percepções que a alma possui distinguindo-os conforme o grau de abstração em que a forma se encontra na faculdade que lhe percebe.²⁴¹ De modo geral, assim, no *De anima*, forma (*ṣūra*) designa a quiddidade quando existente em uma faculdade perceptiva na alma humana.²⁴² As qualificações

²⁴¹ Não tratamos aqui da percepção atribuída à faculdade estimativa por ela não desempenhar papel algum na aquisição dos inteligíveis. Para um estudo completo sobre suas funções na filosofia de Avicena, ver Black, 1993.

²⁴² Quiddidade e forma são tomadas como sinônimos na percepção no *Livro da ciência*: “Todo conhecimento que nós adquirimos é a quiddidade, o significado e a forma de tal coisa que nós apreendemos. Apreende-se de diversas maneiras a forma de uma coisa”. (vol. II, p. 66: “Toute connaissance que nous acquérons est la quiddité, l'idée et la forme de telle chose que nous appréhendons. L'on saisit de diverses manières la forme d'une chose”). Colocação similar é feita nas *Indicações*: “Perceber uma coisa (*shay'*) é ter sua realidade (*haqīqa*) representada naquele que percebe”. (vol. II, 359). No *Livro das definições*, as duas primeiras definições para *ṣūra* remetem à *māhīya*: “‘Forma’ é um termo comum dito segundo sentidos [diferentes] de acordo com a espécie e de acordo com cada quiddidade de uma coisa (*shay'*) o que quer que seja. [...] A definição (*hadd*) de ‘forma’ no primeiro sentido é espécie; de fato, a [‘forma’] é a resposta aplicada a muitas coisas em réplica a ‘o que é isto?’ (*mā huwa*). É também usado para responder ‘o que é isto’ em comum com o outro. A definição no segundo sentido [ocorre] a todo existente (*mawjūd*) em uma coisa não como uma parte dela, nem é sua constituição (*qawām*) verdadeira sem ela, o que quer que seja”. (p. 16 do texto árabe, pp. 23-24 da tradução de Goichon). A primeira definição faz referência a *ṣūra* como uma noção universal que é aplicada a muitos, enquanto que a segunda a toma no sentido da quiddidade enquanto quiddidade.

que acompanham esse termo definem o estado de conexão com a matéria em que a quiddidade, em existindo em determinada faculdade, se encontra. Nesse sentido, a forma sensível (*al-ṣūra al-mahsūsa*) supõe a quiddidade apreendida em um determinado modo de existência no qual partilha ligações com o âmbito sensível, isto é, com a realidade externa, concreta, enquanto que a forma inteligível (*al-ṣūra al-ma'qūla*), refere-se à quiddidade em seu modo de existência no intelecto, sendo, como tal, imaterial. Para compreendermos o estatuto da forma inteligível, convém esboçarmos para contraste primeiramente o da forma sensível.

A forma sensível é descrita no *De anima* II.2 como sendo apreendida por duas faculdades distintas. Uma delas representa, na verdade, o conjunto dos sentidos externos que estão interligados no sentido comum. A outra é a imaginação, a faculdade responsável por armazenar formas sensíveis captadas por esses sentidos.²⁴³ De fato, a forma sensível apreendida pelos sentidos e aquela apreendida pela imaginação é fundamentalmente a mesma forma. A diferença está em razão de que, para Avicena, a recepção de uma forma não implica em sua conservação, sendo pois necessário que haja uma faculdade exclusivamente voltada a essa tarefa.²⁴⁴ Sob essa perspectiva, os sentidos são colocados como aqueles que apreendem a forma da matéria com seus anexos (*lawāḥiq*), embora, para tanto, o objeto concreto que os afeta, e a partir do qual a forma é apreendida, deva estar presente para que a percepção se mantenha.²⁴⁵ Os sentidos, então, “necessitam da existência da matéria (*wujūd al-mādda*) para que essa forma exista para eles”²⁴⁶. Sobre a atuação da imaginação, em contrapartida, Avicena escreve:

Quanto à imaginação e ao ato de imaginar, ela libera a forma extraída a partir da matéria [por] uma liberação mais intensa, e isso em razão de que ela apreende a [forma] da matéria, não sendo necessário – para sua existência na [imaginação] – a existência de sua matéria. Pois, se a matéria se distancia ou se aniquila, a forma mantém a estabilidade (*ṭhabāta*) da [sua] existência na imaginação. Assim, a [imaginação] apreende a [forma] em rompendo de maneira completa a concomitância entre a [forma] e a matéria, embora ela não a abstraia dos anexos materiais. Pois, o sentido [externo] não abstrai a [forma] a partir da matéria de uma maneira completa, e nem a abstrai dos anexos da matéria. Quanto à imaginação, ela abstrai [a forma] a partir da matéria de uma maneira completa, porque a forma que está na imaginação está de acordo com a forma sensível e conforme a determinação de uma certa quantidade, qualidade e posição. Não é de modo algum possível à imaginação imaginar uma forma na qual fosse

²⁴³ Delineamos as faculdades perceptivas e as ações primeiras de cada uma na seção I.1.

²⁴⁴ Ver nota 41 acima.

²⁴⁵ “O sentido apreende a forma da matéria com seus anexos materiais e com a ocorrência (*wuqū'*) de uma ligação (*nisba*) entre ela e a matéria. Quando essa ligação cessa, a apreensão é reduzida a nada. Isso ocorre porque, da matéria, [o sentido] não extrai a forma por uma extração perfeita”. (*De anima* II.2, 59.11-13).

²⁴⁶ *De anima* II.2, 59.13-14.

possível que participassem todos os indivíduos daquela espécie. Pois, o homem imaginado é como um dentre os homens.²⁴⁷

A abstração desempenhada pela imaginação faz dispensar o contato dos sentidos externos com o objeto concreto que os afeta. Sua atuação consiste precisamente em reter as formas sensíveis oriundas da percepção do mesmo modo como foram apreendidas nos sentidos, isto é, portando os anexos materiais peculiares. São por esses anexos – determinada quantidade, qualidade, posição, lugar – que a forma sensível é particularizada vindo a representar e se referir apenas ao indivíduo concreto de que é forma. Se tomarmos, por exemplo, a forma sensível de Zayd na imaginação, que se refere ao indivíduo humano particular no mundo concreto, observamos que todas as particularidades que essa forma possui são resultados da apreensão que os sentidos externos tiveram do Zayd existente concretamente. A quiddidade “humanidade”, que, neste último caso, o do Zayd concreto, assume o modo de existência externa com os acidentes próprios, é segundo esse modo apreendida pelos sentidos externos para ser fixada na alma enquanto forma sensível de Zayd, com os concomitantes materiais respectivos.

Uma análise da constituição da forma sensível, contudo, nos revela o que parece ser uma dificuldade. Pelo que apontamos, a quiddidade, seja no modo de existência na alma, seja na realidade externa, é agregada com acidentes próprios a esses respectivos modos. Tal como ambos os modos de existência são diferentes e incompatíveis, também seus referidos acidentes não podem existir em um modo que não o que lhes diz respeito. Entretanto, no caso da forma sensível, que se trata de uma quiddidade existente na alma, o que se constata é que acidentes de ordem material são atribuídos no âmbito não material.²⁴⁸ Essa é uma questão que Avicena não trata diretamente, mas que nos serve para mostrar que a materialidade contida na forma sensível reflete *efetivamente* aquela que afeta os sentidos do corpo.²⁴⁹ O fato mesmo da imaginação ser uma faculdade da alma

²⁴⁷ *De anima* II.2, 59.14-60.8.

²⁴⁸ Isso problematiza a existência “na alma”, que, como indicamos, não se resume, para Avicena, apenas ao intelecto, mas inclui também os sentidos internos (ver nota 212 acima). Rahman, em suas notas que comentam *A salvação*, sobre isso indaga de modo pertinente: “Se a sensação recebe formas sem matéria, elas não deveriam ser mais formas individuais, pois a causa de sua individuação foi removida. E, como um todo, uma ‘forma’, é por definição universal; como pode ela ser individual?”. (p. 96).

²⁴⁹ “Quanto ao que percebe as formas particulares segundo uma abstração completa da matéria, mas sem que de maneira alguma se abstraia dos concomitantes materiais – tal como a imaginação –, ela também tem necessidade de um órgão corpóreo. Pois, a imaginação não pode imaginar senão se a forma imaginativa se imprime nela e no corpo por uma impressão comum (*irtisām mushṭarik*) a ela e ao corpo”. (*De anima* IV.3, 188.12-16). A similitude que caracteriza a forma sensível com relação ao objeto concreto exterior à alma que é percebido ocorre em virtude de uma assimilação, ou, como coloca Sebtī, 2000, “uma certa identidade de natureza entre a qualidade sensível e o órgão que ela afeta”. (p. 56). Duas outras passagens no *De anima* são especialmente indicativas nesse aspecto: “A sensação é uma certa paixão porque ela é a recepção da forma do sensível pelos [sentidos], e é uma alteração em conformidade ao sentido em ato. Pois, o que sente em ato é como o sentido em ato, e o que sente em potência é como o sensível em

que se estabelece em um sítio corpóreo, material, localizado em uma específica região do cérebro, sendo aí mesmo onde as formas sensíveis são armazenadas, justifica, em certa medida, as atribuições dos acidentes materiais à quiddidade nesse contexto.²⁵⁰ Ademais, em decorrência dessa materialidade que porta no receptáculo corpóreo em que se encontra, a forma sensível, tal como os existentes concretos compostos de matéria, é divisível.²⁵¹

O grau último de abstração que Avicena define no *De anima* II.2 é aquele por meio do qual a faculdade intelectual obtém as formas inteligíveis. A descrição é formulada com um vocabulário marcadamente abstrativo (e nenhuma menção ao intelecto agente²⁵²) de modo a enfatizar não só a atividade do intelecto como também o caráter imaterial do inteligível:

Quanto à faculdade na qual se encontram as formas estabelecidas (*al-ṣuwar al-mustathbata*), ou as formas existentes não são de modo algum materiais e não lhes ocorre serem materiais, ou as formas existentes são materiais, mas livres (*mubarra*) dos concomitantes da matéria sob todo ponto de vista. É claro, pois, que ela percebe as formas porque ela as *apreende* de uma maneira *abstraída* da matéria sob todo ponto de vista. Quanto ao que é, em si mesmo (*bi-dhātī-hi*), *abstraído* da matéria, a coisa é evidente. Quanto ao que existe em razão da matéria – seja porque sua existência é material, seja porque isso lhe é acidental –, ela *extrai* as [formas] a partir da matéria e simultaneamente dos anexos da matéria, e as *apreende* de uma maneira *abstraída*, de modo que seja tal como o “homem” que se predica de muitos, e de modo que ela

potência”. (*De anima* II.2, 66.6-8). “Dizemos que está na potência do que sente se tornar similar a isso que é sentido em ato. Pois a sensação é a recepção da forma da coisa (*ṣūra al-ṣhay*), abstraída de sua matéria. Pois, isso que sente é formado pela [forma]. Assim, o que vê é similar ao que é visto, em potência; do mesmo modo [com] o que é tocado, o que é degustado, etc. O primeiro sentido é, na verdade, isso que se imprime no órgão do sentido, e, então, o percebemos”. (*De anima* II.2, 61.18-62.5).

²⁵⁰ “A forma imaginada é espacial, ela se aparenta ao sensível, é uma entidade singular dotada de qualidades singulares pelas quais ela se distingue radicalmente de todas as outras formas imaginadas. Todavia, ela não tem uma unidade interna: a unidade lhe é conferida pela matéria na qual ela inere e sua divisibilidade depende também de seu lugar de inerência [...]. A imagem pode ser comparada a um reflexo (*shabah*); seu lugar de inerência é material. Sua singularidade é o resultado de sua inerência em uma faculdade corpórea [...]. A imagem é determinada como uma entidade material, espacial, que se constitui pela impressão em uma faculdade-órgão”. (Sebti, 2005, pp. 137-138). Nesse ponto ainda, Sebti, 2000, afirma: “O modo de ser dessas formas na imaginação é o seguinte. São impressões que deixam seu traço na faculdade imaginativa, como sendo marcas diferentes sobre um bloco de cera: a faculdade corpórea conserva esse traço. O traço não desaparecendo jamais, pode-se dizer que ele é conservado em ato nessa faculdade. Cada impressão sensível deixa uma estampa única na faculdade retentiva que ela modifica modelando-a”. (p. 63).

²⁵¹ “Está claro disso que as formas impressas na matéria corpórea não são senão imagens (*ashbāh*) das entidades particulares divisíveis e que toda parte dessas [entidades] possui uma relação em ato ou em potência com uma parte dessas [imagens]”. (*De anima* V.2, 215.14-16). “Pois, a forma impressa na imaginação da forma do indivíduo Zayd – segundo sua figura, seu traçado, e a posição de seus membros uns próximos aos outros –, que se distingue na imaginação tal como foi avistada, não pode ser imaginada, de acordo com o que ela é, senão se essas partes e as direções de seus membros forem necessariamente impressos em um corpo – ainda que as direções e partes daquela forma sejam diferentes das direções e partes daquele corpo”. (*De anima* IV.3, 188.16-189.3).

²⁵² A ausência de menção no *De anima* II.1 ao intelecto agente pode ser explicada simplesmente pelo fato de Avicena aí, como mencionado no título da seção, buscar determinar os tipos (*aṣnāf*) de percepções que a alma humana possui (*De anima* II.1, 58.2). A investigação não visa, portanto, determinar o *processo* através do qual o inteligível é adquirido, isto é, o mecanismo da intelecção, mas busca estabelecer os tipos de percepções existentes segundo o grau de imaterialidade da forma percebida e a faculdade perceptora correspondente.

apreenda o múltiplo como uma natureza única, e *a isola* (*tufrizu-hu*) de toda quantidade, qualidade, lugar e posição materiais.²⁵³

Deixando de lado o caráter ativo que Avicena atribui claramente ao intelecto nessa passagem na aquisição da forma inteligível – tentamos definir o seu sentido na próxima seção –, o destaque que sobressai nela é que a forma apreendida pelo intelecto se caracteriza por estar completamente isenta das ligações com a matéria. Não apenas a matéria que possui existência concreta fora da alma é excluída da constituição da forma inteligível, mas também, e sobretudo, os anexos ou acidentes que decorrem desse modo de existência. A quantidade, qualidade, posição e lugar que, em sua determinação, se aplicam e caracterizam a forma sensível presente na imaginação são eliminadas na apreensão intelectual. O intelecto abstrai a forma que lhe é própria dos caracteres accidentais que a particularizam na faculdade corpórea. Dito de outra maneira, a quiddidade em sua existência (parcialmente) material na imaginação é pela ação intelectual percebida em um *modo* totalmente imaterial, abstraída da matéria e seus acidentes, embora dotada de “existência afirmativa”, existência *no intelecto*. A necessidade da abstração da forma nesse modo intelectual, entretanto, ocorre somente, como explicita Avicena na passagem, quando a quiddidade se encontra circunscrita nos laços materiais. As formas inteligíveis que são separadas por si mesmas da matéria, a saber, os intelectos celestes e Deus²⁵⁴, pela assimilação que possuem com o caráter imaterial do intelecto humano, são apreendidas diretamente.

A imaterialidade do inteligível fundamenta e está estritamente conectada a uma outra característica sua, que é o da indivisibilidade. Avicena, no *De anima* V.2, argumenta para mostrar que o inteligível, por ser imaterial e indivisível, não pode ter por receptáculo um reduto corpóreo. Os argumentos se concentram em apontar *ad absurdum* as implicações contraditórias que sucederiam se o inteligível fosse recebido ou percebido por uma faculdade com sede no corpo humano.²⁵⁵ Com base nisso, Avicena destaca a unidade própria que compete à forma quando existente no intelecto. A distinção feita no *Livro da ciência* (*Dāneṣḥnāme*) entre os inteligíveis segundo a composição por partes nos esclarece o sentido dessa unidade:

²⁵³ *De anima* II.2, 61.5-14, grifos nossos.

²⁵⁴ Ver McGinnis, 2010, pp. 36-37, e Hasse, 2013, p. 115, n. 28, que fazem referência à *Isagoge* I.2, 12.13. A diferença entre a forma inteligível abstraída da matéria e aquela, por assim dizer, já abstrata, é também feita no *De anima* V.6, onde é afirmado que, no último caso, a alma é “poupada da dificuldade em abstrai-la” (239.6). Essa distinção entre dois tipos de inteligíveis remonta a Alexandre de Afrodísias, cf. Sebtí, 2003, p. 26, n. 9.

²⁵⁵ Para uma descrição comentada desses argumentos, ver McGinnis, 2010, pp. 120-124.

É preciso saber que a quiddidade dos inteligíveis é de dois tipos: [(1)] a quiddidade disto que é um conceito simples, a saber, que não tem partes; por exemplo, conceber o conceito de ser ou o conceito de unidade; [(2)] a quiddidade que possui partes, o que significa que ela tem elementos; assim, o conceito [do número] ‘dez’ que tem partes; ademais, o conceito de ‘homem’ – conceito que vem do conceito de ‘animalidade’ e do conceito de ‘racional’; mas, ainda que seja assim, ‘homem’ não é conhecido como realizado por esses dois conceitos enquanto a unidade não intervém, pois ‘homem’ enquanto ‘homem’ é um conceito uno, sendo dado que nem ‘racional’ por si só, nem ‘animal’ por si só são ‘homem’, mas que, ao contrário, é o conjunto dos dois que é a unidade ‘una’. [...] ‘[H]omem’ é inteligível enquanto uma unidade.²⁵⁶

Os inteligíveis que possuem partes, ao contrário daqueles que são simples, se caracterizam por expressarem o composto de gênero e diferença específica a partir do qual sua definição é formulada. Por nenhuma dessas duas classes em separado é possível se estabelecer por completo o significado que a espécie na estrutura da definição possui. No caso do exemplo citado, o conceito “homem”, referido como um inteligível ao qual as partes “animalidade” e “racional” são imputadas, não constitui um composto que pode ser definido pela atribuição isolada de cada elemento mesmo da definição. Em termos lógicos, a espécie “homem” é, antes, a unidade coesa do gênero “animalidade” e da diferença específica “racional” que o define. Nesse aspecto, cada forma inteligível, como espécie definida em razão de determinado gênero e diferença específica, possui uma coesão conceitual no intelecto humano que a faz ser inteligida como una. Essa é uma consequência mesma da *ma’nā* que a quiddidade expressa enquanto quiddidade, e por meio da qual sua definição pode ser apreendida e formulada a despeito do fato de existir no intelecto como inteligível.²⁵⁷

Tendo por base a unidade conceitual do inteligível, uma das implicações contraditórias que Avicena relata no *De anima* V.2 quando é suposto ele inerir ou ser recebido no corpo é precisamente a de que a divisão efetuada nesse corpo redundaria em uma divisão no inteligível em partes dissemelhantes que seriam seu gênero e sua diferença específica. As partes de sua definição

²⁵⁶ *Livro da ciência*, vol. II, p. 72: “Il faut savoir que la quiddité des intelligibles est de deux sortes: [(1)] la quiddité de ce qui est un concept simple, à savoir qu’il n’a point de parties: par exemple, concevoir le concept d’être ou le concept d’unité; [(2)] la quiddité qui a des parties, à savoir qu’elle a des éléments: ainsi le concept d’*homme* – concept qui vient du concept d’*animalité* et du concept de *raisonnable*; mais, bien qu’il en soit ainsi, *homme* n’est conçu comme réalisé par ces deux concepts tant que l’unité n’intervient pas, car *homme* et [sic.] tant qu’*homme* est un concept un, étant donné que ni *raisonnable* à soi seul, ni *animal* à soi seul ne sont *homme*, mais que, au contraire, c’est l’ensemble des deux qui est une unité *une*. [...] [H]omme est intelligible en tant qu’une unité”.

²⁵⁷ “‘Homem’, tomado para representar a quiddidade nela mesma, significa apenas o que ser um homem é. Ser um homem é ser, vamos supor, um animal racional, e daí também a ele o que é ser um animal. [...] Porque a quiddidade nela mesma consiste apenas na definição (o *ti esti*) da quiddidade, Avicena frequentemente se refere à quiddidade nela mesma por um termo abstrato; ao invés de ‘ser humano’, ‘ser animal’, ele diz ‘humanidade’, ‘animalidade’. Assim, a humanidade é uma quiddidade nela mesma, e é animalidade racional”. (Bäck, 1994, pp. 43-44).

seriam, então, dissociadas conforme a matéria que a retivesse se segregasse.²⁵⁸ Além disso, visto que a matéria, segundo Avicena, pode sofrer divisão infinitamente, embora somente em potência²⁵⁹, o mesmo ocorreria no caso da forma inteligível, o que contraria sua tese de que há noções primeiras e gerais, como as listadas na *Metafísica*, de “existente” e “coisa”, que não podem ser definidas por não haver gênero que as contenha, e que por isso mesmo são ditas simples.²⁶⁰ A refutação da hipótese de um receptáculo material em que os inteligíveis apreendidos pela alma se assentariam serve como premissa fundamental para a demonstração (*burhān*) que Avicena oferece do estatuto do intelecto humano:

Então, [(premissa 1)] visto que não é possível que a forma inteligível se divida e nem que ela tome por receptáculo [um corpo] [...], e [(premissa 2)] que ela deve inevitavelmente pertencer ao que [a] recebe em nós, [(conclusão)] é inevitável estabelecer que o receptáculo dos inteligíveis é uma substância (*jawhar*) que não é corpo, tampouco eles são obtidos por nós [por] uma faculdade em um corpo, pois [nesse caso] estariam anexados [à forma inteligível] isto que está anexado ao corpo, seguindo-se disso os demais absurdos. Ao contrário, as formas inteligíveis são por nós obtidas [em] uma substância incorpórea.²⁶¹

À parte da afirmação alegada auto evidente de que a forma inteligível deve pertencer e estar contida na faculdade que a recebe na alma (premissa 2), Avicena firma de modo manifesto a estreita relação entre as características de imaterialidade e indivisibilidade (unidade conceitual) do inteligível com a faculdade responsável por apreendê-la. Pelo próprio estatuto da noção de inteligível, a constituição mesma do intelecto humano é definida. O intelecto deve, pois, ser uma substância separada do corpo, e, tal como o objeto próprio de sua percepção, ser imaterial e indivisível. Sua condição de receptáculo (*maḥall*) como base para aquilo que inere (*ḥall*) nela, tal como Avicena formula a relação entre o intelecto e o inteligível, requer uma concordância de características entre os dois componentes da intelecção.²⁶² Essa assimilação está ancorada na capacidade que o intelecto possui para abstrair a forma de todas as ligações com a matéria. Sua atividade abstrativa, em seu grau último de desmaterialização da forma, está em razão de seu próprio estatuto imaterial: a percepção intelectual é uma percepção que assimila na forma sensível

²⁵⁸ O argumento completo é dado no *De anima* V.2, 212.9 e 213.

²⁵⁹ McGinnis, 2010, pp. 75-79, mostra como as magnitudes contínuas são para Avicena infinitamente divisíveis em potência, contrapondo isso com sua refutação do atomismo.

²⁶⁰ “Existente” e “coisa”, todavia, não podem ser ditas igualmente simples, visto que “existente” é descrito por termos sinônimos, enquanto que “coisa”, em virtude da quiddidade. Ver nota 215 acima.

²⁶¹ *De anima* II.2, 214.1-5.

²⁶² A definição de *maḥall* é dada na *Metafísica* II.1: “O receptáculo é toda coisa em que se inere algo e que, por meio dessa coisa, assume um certo estado”. (59.3). Adamson, 2012, pp. 100-102, discute a relação assimétrica característica da intelecção que os termos *maḥall* e *ḥall* sugerem.

a condição que a torna inteligível, apreensível ao intelecto, o que exige, por sua vez, que ela resulte completamente abstraída, imaterial, tornada tal como o modo de existência intelectual.²⁶³

Toda essa conjuntura que envolve a prova do estatuto imaterial do intelecto humano por meio daquele do inteligível pode ser reformulada em termos que relacionem a quiddidade com seus modos de existência. De fato, é exatamente isso o que Avicena faz quando adequa sua demonstração ao vocabulário mais notavelmente empregado na *Metafísica*:

Podemos demonstrar isso por uma outra demonstração. Dizemos, pois, que a faculdade intelectual é aquela que abstrai os inteligíveis da quantidade determinada, do lugar, da posição [...]. Assim, é necessário analisar, *no que diz respeito à essência dessa forma (fī dhāti hadhihi al-šura)*, abstraída da posição, como (*kaiifa*) ela está abstraída disso. Seria com referência à coisa a partir da qual ela é apreendida, ou com referência à coisa que apreende? Quero dizer: a existência dessa realidade inteligível (*al-ḥaqīqa al-ma'qūla*) abstraída da posição, se encontra ela na existência externa (*al-wujūd al-khārijī*) ou na existência conceitualizada (*al-wujūd al-mutašawwar*) na substância que entende? Mas é impossível dizermos que ela se encontra assim na existência externa. Logo, resta dizermos que ela só se encontra separada da posição e do lugar em sua existência no intelecto (*wujūd-hā fī al-'aql*).²⁶⁴

A condução de Avicena é clara: indaga-se acerca do lugar adequado para a forma em questão considerando unicamente o fato de sua imaterialidade, isto é, de ela estar abstraída da matéria e dos concomitantes materiais. Sua colocação sobre a referência apropriada à quiddidade abstraída é mesmo tautológica, pois perguntar do modo de existência da quiddidade que é inteligível (“realidade inteligível”) já é pressupor sua existência no intelecto. Isso nos serve, porém, para novamente observar a diferenciação radical que Avicena estabelece entre os modos de existir possíveis à quiddidade. A imaterialidade e a indivisibilidade que ela só pode portar no intelecto são absolutamente incompatíveis com sua instanciação no mundo concreto. A partir disso, é importante notar que a expressão “existência externa” tem na passagem uma acepção mais ampla do que a que

²⁶³ A assimilação entre o intelecto e o inteligível não implica para Avicena identificação ontológica de um com o outro. Essa última teoria, atribuída por ele a Porfírio, é rejeitada no *De anima* V.6: “E isso que é dito, que a essência da alma torna-se ela [mesma] os inteligíveis, é algo totalmente inconcebível para mim; pois, eu não compreendo o enunciado deles de que uma coisa torna-se uma outra coisa, e nem sei como isso ocorreria. De fato, se [isso] ocorresse em se despindo uma forma e se vestindo uma outra forma, de modo que a [essência da alma] seria com a primeira forma uma coisa e com a outra forma uma [outra] coisa, então a primeira coisa não se tornaria verdadeiramente a segunda coisa. Antes, [nesse caso,] a primeira coisa já teria perecido, restando somente seu sujeito ou uma parte dele”. (239.10-15). Black, 1999, observa que essa é uma teoria que já se encontra no *De anima* de Aristóteles, embora Avicena em momento algum menciona seu nome: “A razão imediata para o desconforto de Avicena com a teoria da identificação cognitiva é que ele entende isso bem literalmente, isso é, como requerendo a alma intelectiva para se tornar substancialmente transformada em seu objeto inteligível enquanto que ainda permanecendo ele mesmo, uma impossibilidade que viola os princípios básicos de mudança”. (p. 64). Ainda sobre a refutação à teoria da identificação ontológica entre intelecto e inteligível, ver Finnegan, 1956, Goodman, 1992, pp. 169-170 e McGinnis, 2010, pp. 140-143. Isso também é abordada por Bonmariage, 2002, em contraste com Mullā Sadrā.

²⁶⁴ *De anima* V.2, 214.6-12, grifo nosso.

contrasta quando ela significa a existência material dos seres naturais fora da alma. O contraponto que Avicena faz aqui para “existência externa” não é com a alma, mas com o intelecto, e visto que o campo de atuação abstrativa do intelecto humano não é a concretude do mundo material, mas as formas sensíveis resultantes contidas na imaginação, podemos mais uma vez constatar que Avicena parece equivaler – ou ao menos colocar em sentido bastante próximo, o que já resultaria em dificuldade – o modo de existir concreto da quiddidade com seu modo de existir na imaginação.²⁶⁵ Esta é uma questão problemática que está atrelada à natureza, por assim dizer, híbrida da imaginação, isto é, ao mesmo tempo em que pertence à alma imaterial, ela está assentada em uma específica região do corpo físico, sem a qual não poderia lidar com as formas apreendidas da realidade externa. Em todo caso, quando o assunto é o estatuto imaterial da forma inteligível e seu receptáculo próprio, a imaginação e as formas sensíveis parecem pertencer à mesma ordem material característica da existência externa (*khārijī / fī al-a'yān*).

Uma última característica que compete destacar do inteligível é identificada a partir do ponto de vista da própria inteligência. Temos observado que Avicena classifica quatro estágios do intelecto segundo a relação (*nisba*) que ele possui com os inteligíveis, sendo um deles, o intelecto adquirido, o estágio em que os inteligíveis são efetivamente pensados, e não mais apenas em potência, como acontece, segundo os diferentes sentidos de “potência”, nos outros estágios. O que caracteriza o intelecto adquirido em contraste com esses outros é o fato mesmo do intelecto humano perceber em ato (*bi-l-fi'l*) os inteligíveis. Isso está para Avicena intimamente atrelado à presença do inteligível na faculdade que o percebe, segundo ele mesmo expressa: “a existência da forma inteligível na (*fī*) alma é a percepção mesma da [forma] (*nafs idrāk-hā*) que ela tem”²⁶⁶. Nesse sentido, quando a forma em seu estado imaterial se apresenta no intelecto, a percepção dela ocorre

²⁶⁵ Como Sebtī, 2005, identifica, há um conflito expresso no estatuto da forma sensível que está atrelado àquele mesmo das faculdades corpóreas como a imaginação que se constituem na dualidade entre alma e corpo. Se, por um lado, a forma sensível é certa representação material e divisível da coisa concreta produzida pela alma, por outro, ela é uma quiddidade firmada em um determinado modo de ser que, por correspondência, se refere à quiddidade concreta da qual foi apreendida: “O estatuto da imagem tal como parece esboçar a doutrina aviceniana da abstração sucessiva interpretada no quadro da doutrina da natureza comum é dificilmente compatível com a concepção da imagem como duplo (*double*). Em um caso, a imagem representa um modo de ser singular da quiddidade; no outro, ela re-presenta (*re-présente*) uma realidade dada, que ela duplica com maior ou menor fidelidade. [...] A imagem mesma não tem uma unidade elementar, é uma agregação de impressões distintas produzidas da percepção sensível. Essa análise repousa sobre uma doutrina psicológica fundada sobre o dualismo da alma e do corpo. Esse dualismo psicológico amortece a incidência que a doutrina metafísica da indiferença ontológica da essência teria podido ter sobre a teoria do conhecimento aviceniano. Enquanto a quiddidade é nela mesma indiferente ao fato de ser material, ou não, universal ou não, um dos princípios principais dessa teoria do conhecimento é a distinção operada entre as faculdades suscetíveis de apreender o universal e aquelas que só podem apreender o particular. Como harmonizar em um mesmo sistema a doutrina da natureza comum com uma doutrina psicológica que caracteriza as faculdades da alma em função da relação mais ou menos próxima que elas mantêm com a matéria?”. (p. 139).

²⁶⁶ *De anima* V.6, 246.18-247.1, grifos nossos.

instantaneamente. A percepção em ato do inteligível pressupõe e é imediatamente consequência da sua existência no intelecto. A característica da atualidade que Avicena confere ao inteligível é, portanto, resultado do pano de fundo ontológico que ele define para a percepção intelectual. Inteligibilidade e atualidade se exprimem para Avicena de maneira bastante interconectada, ocorrendo, pois, em razão do modo de existência imaterial no intelecto que a quiddidade assume quando é inteligida.

A compreensão do que Avicena entende por inteligível nos possibilita traçar com nitidez a diferença que há entre ela e outra noção igualmente atribuída ao intelecto humano, a de universal (*kullī*). É de fato comum no *De anima* a referência indistinta ao inteligível e ao universal para designar o objeto próprio da percepção intelectual. Entretanto, na *Metafísica*, podemos encontrar a distinção quando Avicena reflete sobre os aspectos acometidos à quiddidade quando existente no intelecto:

Como o animal possui na existência [externa] modos além do uno, assim [também] ele possui no intelecto. Com efeito, no intelecto se encontra a forma do animal abstraído conforme o modo de abstração que nós temos mencionado. Sob esse aspecto, ela é chamada forma intelectual (*ṣūra 'aqlīya*). Mas há também no intelecto a forma do animal com respeito ao que, no intelecto, corresponde, por meio de uma única definição, a múltiplos objetos concretos. A mesma forma, pois, se refere, no intelecto, a uma multiplicidade. Ela, sob tal consideração, é universal, sendo a [forma universal] uma noção única no intelecto cuja relação para com qualquer um dos animais que tu apreendes [no âmbito sensível] não varia.²⁶⁷

No que concerne ao inteligível, conforme anunciado na passagem, Avicena o caracteriza como estando estritamente associado ao modo pelo qual se encontra no intelecto. Trata-se da quiddidade que, para existir na faculdade intelectual, deve assumir os requisitos de imaterialidade tanto com respeito à matéria externa quanto com respeito a seus concomitantes que a abstração envolvida exige. Com essa colocação, podemos notar que é a imaterialidade da quiddidade, que lhe é característica enquanto inteligível, que representa para Avicena a condição fundamental para sua inteligibilidade.

Em contraste a isso, Avicena também assinala a composição do que entende por universal, atribuindo-o o fato de se reportar a múltiplos objetos particulares. Apesar de existir igualmente no intelecto, é então insuficiente classificar o universal apenas como inteligível. A este, para tanto, deve estar anexada a universalidade (*kullīya*), que, conforme vimos, constitui um acidente próprio

²⁶⁷ *Metafísica* V.1, 205.4-9

do modo de existência mental.²⁶⁸ O acidente “universalidade” faz com que o inteligível apreendido na alma seja predicado dos indivíduos a que se refere.²⁶⁹ Nesse sentido, a quiddidade imaterial no intelecto, segundo Avicena, posto apenas e estritamente nesses termos, não basta para predicar dos indivíduos que lhe dizem respeito, embora neste a referida quiddidade ocorra no modo de existir material, particularizado. Sua condição imaterial, todavia, é necessária para ela se adequar à “universalidade”.²⁷⁰ Esse acidente ou anexo é o que permite o intelecto relacionar a quiddidade que percebe aos indivíduos ou formas sensíveis de onde a abstraiu sem os concomitantes materiais e que, portanto, lhes corresponde essencialmente através da definição. Sob essa perspectiva, a constituição do “universal” é mais complexa que aquela do “inteligível”, visto que, além da condição de imaterialidade que exige, supõe um acidente mental que precisamente lhe possibilita se referir a muitos. O inteligível, para a expressão mesma de sua inteligibilidade, não necessita da universalidade. Antes, prescreve que a quiddidade apreendida intelectualmente ocorra de um modo

²⁶⁸ “Dizemos que à natureza do homem na medida em que é homem acompanha o fato de existir, embora [o fato de] que ele é um existente não seja o seu ser homem, nem esteja incluso nisso. [Agora,] junto ao fato de existir, essa universalidade a acompanha. Tal universalidade [porém] não existe senão na alma (*fī al-nafs*)”. (*Metafísica* V.2, 207.10-12). Avicena em outra passagem é explícito em destacar a “universalidade” que caracteriza o “universal” como dissociada do fato dele estar no intelecto, isto é, do seu ser “inteligível”: “Está claro, então, que a natureza não pode existir na realidade externa e ser universal em ato –, isto é, ela sozinha sendo comum a todos [os indivíduos de que é natureza]. A universalidade ocorre acidentalmente a uma certa natureza quando ela vem a existir na conceitualização mental (*al-taṣawwur al-dhihnī*). Quanto ao modo (*kaiḥya*) em que isso acontece, debes considerar isso que temos dito no *De anima*. Isso que é inteligido do homem na alma é o homem universal. Sua universalidade [entretanto] não ocorre em virtude do seu encontrar-se na alma, mas do seu reportar-se a muitos objetos concretos, existentes [externamente] ou representados pela estimativa, cuja regra com respeito a isso é a mesma”. (*Metafísica* V.2, 209.3-8, grifos nossos). A menção com relação ao *De anima* é ao capítulo V.2, onde ele identifica o receptáculo do inteligível, imaterial, com a substância incorpórea que é o intelecto. A remissão é consistente pelo emprego de *kaiḥya*, “modo” (mais precisamente, “qualidade”, “modalidade”), que, no *De anima* V.2, ocorre adverbialmente como *kaiḥa*, “como”; ver citação da nota 264 acima. Uma análise geral sobre a relação entre quiddidade e universalidade é feita por Marmura, 1992.

²⁶⁹ “O que parece mais provável – embora Avicena não estabeleça explicitamente isso – é que universalidade para ele é uma abstração da relação terrestre, extramental da essência com ‘ser comum a muitos’. [...] Assim, universalidade, o segundo componente do conceito universal, como o primeiro, essência, tem uma fundação na realidade externa”. (Marmura, 1979, p. 34). A referência do universal aos indivíduos que corresponde em quiddidade não é, porém, necessária, segundo a definição que Avicena oferece da noção no início da *Metafísica* V.1: “[...] universal é aquilo cuja conceitualização mesma não o impede de ser predicado de muitos”. (196.1-2). A forma negativa com que ele define o universal é orientada para incluir tanto noções que não possuem qualquer correspondência na realidade concreta, como no exemplo da “casa heptagonal” (195.7-10), quanto àquelas que possuem correspondência, mas que a espécie é o próprio indivíduo, como nos exemplos “Sol” e “Terra” (195.11-15). Como pontua Black, 1997: “[...] o universal pode admitir apenas uma relação potencial, não em ato, aos singulares concretos”. (p. 439).

²⁷⁰ “Segundo a tese desenvolvida de Avicena, a universalidade requer mais que apenas a existência abstrata, inteligível que a quiddidade pura tem em uma mente: ela é o resultado de uma propriedade específica adicionada à quiddidade pelo intelecto (assim como concretude é adicionada à quiddidade pela matéria designada) como uma expressão do entendimento do intelecto dessa relação da essência, ou a relação potencial, aos singulares concretos. Assim, segundo a compreensão de Avicena, a universalidade depende em parte da natureza da essência ou quiddidade universalizada ela mesma, em parte da compreensão da mente dessa essência, e em parte das instâncias concretas da essência”. (Black, 1997, pp. 436-437).

totalmente desprendido das ligações com a matéria.²⁷¹ Em todo caso, ambas as noções se assimilam por expressarem a quiddidade embora sob aspectos distintos.

O conjunto de conceitos que elencamos até aqui fazem direta ou indiretamente referência à quiddidade (*māhīya*). A abordagem e fundação metafísica que Avicena confere às noções caras à sua epistemologia, como forma sensível, inteligível, universal, possibilitando com que elas sejam expressas sempre segundo a mesma equação – como sendo uma quiddidade acompanhada inseparavelmente de determinado modo de existência (mental ou extramental) e seus acidentes próprios –, nos mostra o quão indissociável está, nesses aspectos, sua teoria do conhecimento e metafísica. A distinção entre quiddidade e existência (*wujūd*), que estabelece a autonomia conceitual da quiddidade enquanto *ma'nā* que exprime por si mesma sua definição a despeito do pano de fundo ontológico em que se insere, é o alicerce fundamental sobre o qual Avicena desenvolve sua teoria da intelecção, como mostramos em sequência.

Abaixo sintetizamos o exposto destacando a *māhīya* nas diversas variações que assume segundo a *wujūd* que a acompanha e seus acidentes próprios (quando o caso):

| | |
|--|--|
| 1. <i>māhīya</i> em si mesma, <i>wujūd</i> própria | Quiddidade enquanto quiddidade ou considerada em si mesma: pela <i>ma'nā</i> distinta que é, pode ser definida independentemente da existência (<i>wujūd</i> afirmativa, na alma ou na realidade externa) que lhe é concomitante necessário ou inseparável (<i>lāzim</i>). |
| 2. <i>māhīya</i> “divina”, <i>wujūd</i> divina | Refere-se à quiddidade enquanto criada por Deus, ou ainda enquanto está submetida ao fluxo criador (<i>fayḍ</i>) que origina o mundo sublunar e possibilita suas mudanças substanciais; compreende seu modo de existência tanto nos intelectos celestes quanto no divino, para os quais a <i>māhīya</i> é inteligível; ocorre “antes da multiplicidade”. |
| 3. <i>māhīya</i> universal, <i>wujūd</i> afirmativa no intelecto | Forma universal: inteligível associado à “universalidade”, acidente ou anexo mental (intelectual). |

²⁷¹ Essa é uma outra evidência que problematiza a distinção entre os modos de existência “na alma” e na realidade externa. Em razão da universalidade pressupor a completa imaterialidade que se adequa ao inteligível, ela deve constituir um acidente propriamente atribuído ao modo de ser intelectual. O mesmo vale para os outros acidentes mentais visto que eles surgem pelo mesmo processo que a universalidade (ver nota 211 acima). Nesse sentido, também às faculdades perceptivas corpóreas, inclusas aquelas que lidam com a forma sensível, não poderiam ser atribuídos os acidentes mentais. Ao contrário, pela materialidade mesma que elas contêm, estariam mais inclinadas ao modo de existência externa.

| | |
|---|--|
| 4. <i>māhīya</i> inteligível, <i>wujūd</i> afirmativa no intelecto | Forma inteligível: forma imaterial, abstraída da matéria e dos concomitantes materiais (determinada qualidade, quantidade, posição, lugar); é indivisível, possuindo unidade conceitual; quiddidade inteligível é percebida imediatamente, “em ato”, no intelecto; ocorre “depois da multiplicidade”. |
| 5. <i>māhīya</i> sensível, <i>wujūd</i> afirmativa “na estimativa” (faculdades perceptivas da alma com sede no corpo) | <ul style="list-style-type: none"> • Forma sensível nos sentidos externos: forma é abstraída, embora necessite da matéria externa para que sua percepção se mantenha. É apreendida com seus concomitantes materiais. • Forma sensível na imaginação: forma é abstraída da matéria, mas não dos concomitantes materiais. Abstração consiste em conservação. |
| 6. <i>māhīya</i> concreta, <i>wujūd</i> afirmativa na realidade externa | Objeto concreto fora da alma: existência material e com acidentes ou anexos próprios; ocorre “na multiplicidade”. |

II.5 A intelecção e seu mecanismo

As tentativas de descrever o modo como os inteligíveis são adquiridos pela alma de acordo com a exposição feita no *De anima* têm suscitado, como apresentamos no capítulo anterior, uma variada gama de interpretações que, embora possam ser classificadas em dois grupos bem orientados e opostos tomando por base a questão do *locus* dos inteligíveis, possuem importantes nuances que as fazem diferenciar umas das outras. Essa variedade se deve sobretudo ao fato de Avicena aparentemente descrever sua teoria da intelecção em termos contraditórios, refletidos no uso das noções de abstração e emanação que, tomadas estritamente como mostra no *De anima*, insinuam fazer remissão a dois *loci* de inteligíveis distintos. Sendo efetivamente abstraídos pela alma, os inteligíveis teriam como causa ou origem as formas sensíveis da imaginação e, em última análise, os seres naturais concretos, ao passo que sendo eles resultado da emanação efetuada pelo intelecto agente, teriam este como reduto. Além disso, a analogia da luz, onde ambas as noções se relacionam e são trabalhadas mais intensamente, constitui um ponto de especial dificuldade, não obstante talvez possa ter seu significado mais devidamente delimitado uma vez que as noções de abstração e emanação, e, por consequência, a questão do *locus* dos inteligíveis, forem esclarecidas.

Acreditamos, com isso, que as estratégias de Sebtí e McGinnis em procurar explicar a teoria da intelecção de Avicena fundamentalmente partindo da analogia da luz, e acomodando-a, portanto, à sua teoria da visão, são equivocadas.²⁷² A analogia, como vimos, tal como formulada, possui lacunas essenciais no que diz respeito à atribuição das funções específica do intelecto agente e do humano na intelecção, funções essas de fundamental importância para se definir os sentidos que abstração e emanação assumem. Qualquer tentativa de suprir essas lacunas senão buscando compreender a estrutura em que o próprio processo de intelecção é montado é apenas especulação, que pode conduzir a interpretações dissonantes com outros aspectos da filosofia de Avicena, como veremos no caso de McGinnis.

Nas linhas seguintes, tentamos mostrar que a teoria da distinção entre quiddidade e existência combinada com o estatuto que Avicena confere à noção de inteligível compõem as premissas que estabelecem o intelecto agente como o *locus* dos inteligíveis e que, portanto, nos permite concluir que a intelecção é resultado da emanação deles ao intelecto humano. Com isso, buscamos definir o sentido próprio que o vocabulário abstrativo possui na percepção intelectual, ancorado no que temos exposto a como ela aparece na *Metafísica*, não podendo tal vocabulário ser interpretado, então, como um *façon de parler*. Essa exposição, cremos, nos serve para fornecer uma interpretação razoável da analogia da luz com base nos termos que a teoria da intelecção comporta. Antes, porém, refutamos duas leituras de pontos dessa teoria tomando unicamente por base o estatuto da noção de inteligível apresentada na seção anterior. A primeira, defendida por Hasse e McGinnis, é a de que o vocabulário da emanação é empregado por Avicena apenas para resolver o que eles chamam “problema” da memória intelectual. A segunda é a leitura proposta por McGinnis de que o intelecto agente emanaria apenas os acidentes ou anexos próprios do modo de ser mental, as por ele nomeadas formas intelectualizantes.

A exposição onde a existência de uma memória para os inteligíveis na alma é rejeitada toma uma parte considerável do *De anima* V.6.²⁷³ Ela tem início quando Avicena se propõe a investigar a “condição (*hāl*) das formas que estão na alma”,²⁷⁴ o que inclui as formas sensíveis e as inteligíveis. No que concerne às formas sensíveis, pelo fato de guardarem ligações com a matéria (os anexos materiais que as particularizam assim como o objeto sensível apreendido), elas possuem um depósito (*khizāna*) sediado no corpo, a imaginação, que torna desnecessário à alma recorrer

²⁷² Ver seções I.4.1 e I.4.2, respectivamente, desta dissertação. Todas as atribuições que fazemos aos comentadores doravante têm por referência o que apresentamos e discutimos na seção I.4.

²⁷³ *De anima* V.6, 244.10-247.2 (ver tradução em anexo).

²⁷⁴ *De anima* V.6, 244.10.

sempre aos sentidos externos e ao sentido comum para apreendê-las novamente. A imaginação não é apenas funcionalmente distinta do senso comum, é também fisiologicamente; ambas se localizam em duas regiões separadas, embora conectadas, do cérebro. É o sentido comum a faculdade que efetivamente percebe as formas sensíveis, por percepção primeira, enquanto que a imaginação as estoca. Essa diferenciação é importante para Avicena, pois é precisamente ela que permite com que a alma retenha formas sensíveis apreendidas sem que isso implique que ela as perceba em ato. As formas sensíveis armazenadas, portanto, *existem na alma*, em uma condição ou estado bastante próxima ao modo de existência material, ainda que ela não venha a percebê-las. No caso das formas inteligíveis, a condição delas na alma, argumenta Avicena, é diferente:

E que dizemos, agora, das almas humanas e dos inteligíveis que elas adquirem e esquecem em vista de outros? Existem eles nelas em ato completo? Pois, sem dúvida, [ou] elas os integram em ato completo, ou têm um depósito que os armazena nelas. E esse depósito ou se encontra na essência das [almas], ou no corpo das [almas], ou em qualquer coisa de corporal que possuem. Mas temos dito que o corpo delas – e o que é concomitante ao corpo delas – consta no que não convém a isso, uma vez que não é admissível que haja um receptáculo para os inteligíveis e não é admissível que as formas intelectuais (*al-ṣuwar al-‘aqlīya*) sejam portadoras de uma posição. [Nesse caso,] a conexão delas com o corpo as colocaria como portadoras de uma posição, e se se tornassem, no corpo, portadoras de uma posição, seria falso que elas seriam inteligíveis. [De fato,] [(1)] ou dizemos que essas formas intelectuais são coisas que subsistem em si mesmas [referência às formas platônicas separadas] [...] [(2)] Ou [dizemos que] o princípio agente emanaria sobre (*‘alā*) a alma forma após forma conforme a demanda da alma, de modo que, quando ela se afastasse dele, o fluxo (*fayḍ*) cessaria. [...] Dizemos, pois, que a verdade é a última categoria. E isso *porque seria impossível dizermos que essa forma existe na alma em ato completo, e ela não a entende em ato completo*, visto que o significado de “ela a entende” (*ta‘aqqalu-hā*) não é outro senão que “a forma existe nela” (*al-ṣūra mawjūda fī-hā*). É absurdo que o corpo seja um depósito para ela, [assim como] é absurdo que a [alma] mesma seja um depósito para a [forma], uma vez que seu ser não é um depósito para ela. *Somente quando essa forma é entendida, existe nela, e, por isso (bi-hadhā), ela a entende.*²⁷⁵

A orientação argumentativa nessa passagem se assemelha em grande medida àquela desenvolvida no *De anima* V.2, onde Avicena infere pela característica própria de imaterialidade do inteligível que seu receptáculo é imaterial. Na ocasião, porém, somente a questão da natureza do receptáculo dos inteligíveis é discutida, sem menção à relação entre esse receptáculo, o intelecto, e os inteligíveis. Na passagem acima, a relação entre esses dois componentes da intelectão é o traço mais enfatizado. A existência da forma inteligível no intelecto, pelo estatuto imaterial que ambos possuem, não significa outra coisa que sua percepção mesma em ato. Como expressa

²⁷⁵ *De anima* V.6, 245.5-246.8, grifos nossos.

sobretudo a sentença que encerra a argumentação citada, existência e percepção são dois conceitos mutuamente implicados na esfera intelectual, que revelam do inteligível tanto sua constituição ontológica (de quiddidade existente enquanto forma imaterial no intelecto imaterial) quanto seu viés epistêmico (o que dá a conhecer a quiddidade de uma “coisa” e a definição que ela possui). Nesse sentido, a pergunta sobre a ocorrência de uma memória que armazenaria na alma os inteligíveis é imediatamente respondida, e não constitui um problema a ser resolvido. A rejeição da memória intelectual em Avicena é uma *consequência*, uma *implicação necessária*, do estatuto que ele atribui ao inteligível, e que inclui sua relação em ato com o intelecto. A ausência de um repositório para os inteligíveis na alma é, em outras palavras, constatada pela relação necessariamente em ato que eles devem manter na intelecção.

De fato, duas questões diferentes estão presentes na exposição de Avicena, embora ele as trabalhe de modo bastante conectado. Uma é precisamente “se” os inteligíveis podem ser armazenados na alma; a outra, completamente distinta, é, sendo a primeira respondida negativamente, “onde” elas devem existir no momento em que não são pensadas em ato. A segunda questão diz respeito ao *locus* dos inteligíveis, título que Avicena expressamente direciona na passagem ao intelecto agente, e que ambos, Hasse e McGinnis, reconhecem. Ao deixar de lado um inteligível, a alma pode acessá-lo tão logo deseje, sem o esforço envolvido na primeira aquisição, que inclui a necessidade da abstração. Não obstante a abstração exigida na primeira aquisição, é difícil enxergar o motivo pelo qual Avicena estabeleceria duas funções distintas, como querem Hasse e McGinnis, ao intelecto agente a depender da relação que a alma mantém com os inteligíveis: para a primeira aquisição na condição vaga de “assistente” ou aquele que “ilumina” o processo, enquanto para as intelecções seguintes na condição textualmente explícita de que os emanaria por completo. Se a noção de abstração denotasse realmente que os inteligíveis são obtidos das formas sensíveis, não haveria qualquer razão aparente para Avicena atribuir alguma função ao intelecto agente na primeira aquisição. Pelo contrário, o estatuto dos inteligíveis torna necessário que haja um intelecto celeste (incluindo também todos os intelectos celestes e o intelecto divino) que contínua e eternamente os inteliça em ato, e isso independentemente se há ou não intelectos humanos que conheçam. O próprio estatuto dessas noções nos fornece, sob esse aspecto, uma prova bastante plausível, ainda que não definitiva, de que elas devem ser emanadas desde a primeira aquisição tão logo o intelecto humano esteja preparado para recebê-las.

Ademais, cumpre notar que nas opções de receptáculo listadas por Avicena constam apenas soluções que se localizam fora do mundo sublunar, (1) as formas platônicas separadas e (2) o

intelecto agente. Para ele, não é uma opção que não haja memória intelectual, mas que elas possam ser apreendidas sempre apenas com o contato com as formas sensíveis armazenadas. Essa renúncia se fundamenta no fato de haver entre o intelecto e os inteligíveis “relações diversas” (seção I.2) que são descritas com base nas diferentes acepções de potência que Avicena elenca. Antes de adquirir um determinado inteligível, o intelecto se encontra na condição de intelecto material, que é o de potência ou aptidão absoluta para sua aquisição, enquanto que, uma vez ele já adquirido, o intelecto assume o estado de intelecto em ato, em que a relação de potência com a forma não é mais absoluta, mas é de “potência muito próxima do ato”,²⁷⁶ o ato ocorrendo efetivamente com a junção do intelecto humano com o agente. Esse é um esquema que se encontra inteiramente de acordo a leitura de que os inteligíveis são emanados desde a primeira aquisição.

O vocabulário abstrativo adotado para se referir à primeira aquisição dos inteligíveis constitui um aparente embaraço para se sustentar que há emanação delas por completo. A ambos, o intelecto humano e o agente são atribuídas ações nesse processo. McGinnis, como mostramos, busca uma conciliação entre essas duas ações ao propor que o intelecto agente emanaria as formas intelectualizantes. Há dois pontos gerais que podemos levantar para invalidar essa leitura.

Primeiro, não há qualquer evidência textual no *De anima* (e nem McGinnis oferece) que mostre que o intelecto agente concederia os acidentes ou anexos próprios da existência mental.²⁷⁷ Aliás, no *De anima*, Avicena em momento algum sequer faz menção sobre tais acidentes como ele claramente coloca na *Isagoge*. Além disso, a tradução de McGinnis de *aqlīya* em *al-ṣuwar al-‘aqlīya* para “intelectualizantes” não tem suporte filológico. O vocábulo *‘aqlī* é o adjetivo relativo do substantivo *‘aql*, “intelecto”, significando literalmente “intelectual”. Não há uso da raiz *-q-l* que venha denotar o sentido de “intelectualizante” (*mu‘aqqil* ? / *mu‘qil* ?) no texto. Avicena emprega sim com mais frequência *al-ṣuwar al-ma‘qūlāt*, ou simplesmente *ma‘qūlāt* (lit., “inteligidos”), para designar os inteligíveis, mas não há impedimento filológico, e nem terminológico, para *al-ṣuwar al-‘aqlīya*, “formas intelectuais”, significar o mesmo. Na própria exposição em que refuta a memória intelectual (ver citação acima), Avicena faz uso as duas expressões indistintamente sem insinuar qualquer diferenciação implícita.

Segundo, supondo que a leitura de McGinnis procedesse, ela entraria em conflito com a distinção que Avicena realiza entre universal e inteligível. Nomear o acidente “universalidade” como “intelectualizante” significaria que é por meio deste acidente que a quiddidade se torna

²⁷⁶ *De anima* V.6, 247.10.

²⁷⁷ Isso é também reconhecido por Hasse, 2013, p. 112.

inteligível à alma humana.²⁷⁸ Vimos, entretanto, que a condição primeira de inteligibilidade da quiddidade não é a universalidade, mas sua imaterialidade. A universalidade advém à quiddidade em seu modo de existência no intelecto como um anexo que a possibilita se referir aos muitos indivíduos, estes mesmos, quiddidades em modo de existência concreta. E visto que os acidentes mentais procedem do próprio modo de existência do intelecto humano, não é justificável que eles sejam emanados do intelecto agente.²⁷⁹

Dada a inviabilidade da leitura de McGinnis quando consideramos os estatutos do inteligível e do universal como sendo distintos, podemos agora assentar os termos da teoria da intelecção de Avicena. Pelo que expomos, a intelecção ocorre quando o inteligível é efetivamente percebido pela faculdade intelectual. O inteligível nada mais é do que a designação da quiddidade que assume o modo de existência intelectual, imaterial. A intelecção para Avicena, dessa maneira, se realiza na medida em que a quiddidade *existe* em ato no intelecto. Para a quiddidade ser apreendida enquanto imaterial, é necessário que dela sejam retiradas todos os concomitantes materiais ou acidentes próprios ao modo de existência concreta, que a particularizam enquanto forma sensível na imaginação. Este é um ponto crucial para se entender como o mecanismo da intelecção funciona. Pois, para que a quiddidade seja assumida no modo intelectual, é preciso não apenas que o intelecto humano as abstraia, por assim dizer, dos acidentes materiais que a particularizam, mas também que as separe *do próprio modo de existência material*. Isso é o caso, visto que os acidentes próprios do intelecto não podem ocorrer nem na concretude externa, nem nas formas sensíveis que a refletem, da mesma maneira que os acidentes materiais que individualizam a quiddidade não podem acontecer em um modo de existência imaterial. Há, como observado, uma plena incompatibilidade entre os modos de existência e, por consequência, entre seus acidentes próprios.

Dizer, então, que o intelecto abstrai os inteligíveis das formas sensíveis na imaginação, de maneira que essas formas seriam seu verdadeiro *locus*, significaria afirmar, em termos metafísicos, que o intelecto literalmente separa a quiddidade do modo de ser material e a imputa o modo de

²⁷⁸ Como o próprio McGinnis, 2007c, expressa: “[...] são os acidentes inteligíveis emanados do intelecto agente que tornam os *abstracta* inteligíveis [...]”. (p. 175).

²⁷⁹ Hasse, 2013, rebate a leitura de McGinnis afirmando que os acidentes mentais (ou ao menos a universalidade) seria emanada junto com as quiddidades enquanto “formas universais como um todo, como eles existem no intelecto agente” (p. 113). A interpretação de McGinnis, entretanto, abre um ponto que não é de todo esclarecido em Avicena, que é sobre a formação ou proveniência dos acidentes mentais. Temos exposto que eles resultam de uma abstração do intelecto sobre os próprios inteligíveis adquiridos, mas não é improvável supor que eles adviriam em conjunto na emanção do intelecto agente, a partir do qual à alma caberia discriminá-los (ver nota 288 abaixo). Isso é, aliás, consistente com a leitura de que, para Avicena, o conhecimento humano reflete a estrutura silogística da realidade (ver nota 289 abaixo). Embora carente ainda de estudos, essa questão não compromete a interpretação sobre o mecanismo da aquisição de noções inteligíveis em Avicena que estamos propondo.

existência intelectual que o constitui. Esse tipo de separação literal da quiddidade, entretanto, não é um movimento autorizado pelos termos em que Avicena formula sua teoria da distinção entre quiddidade e existência, que estabelece a relação de concomitância necessária e inseparável (*luzūm*) entre as duas noções. O conceito de abstração em Avicena, portanto, não pode assumir um caráter propriamente epistemológico no sentido estrito que envolve o conhecimento das formas inteligíveis *a partir* ou *proveniente* das formas sensíveis e, em última instância, dos seres naturais concretos.²⁸⁰

A partir dessa constatação, podemos sugerir uma demonstração de que os inteligíveis são emanados do intelecto agente desde a primeira aquisição. Pois, de fato, (premissa 1) se não é possível ao intelecto humano realmente separar a quiddidade de seu modo de existência material na imaginação, nem, por conseguinte, dos acidentes materiais que a envolvem, e (premissa 2) se, todavia, a percepção intelectual dessa quiddidade ocorre, e a existência da quiddidade no intelecto se caracteriza por ser sempre em ato em virtude de sua imaterialidade (o que implica forçosamente na ausência de uma memória intelectual na alma), (conclusão) logo, é necessário que haja uma causa exterior ambos ao âmbito concreto e mental que entenda sempre em ato as quiddidades, e que atualize o intelecto humano quanto aos inteligíveis, isto é, o intelecto agente.

A comprovação de que o intelecto agente é a causa que emana as formas inteligíveis à alma humana nos permite fazer uma observação quanto à clivagem que possa haver entre o intelecto agente e o doador de formas. Em sua proposta, Hasse reserva ao intelecto agente o reduto das formas inteligíveis (que são emanadas depois da primeira aquisição humana) e ao doador de formas, as formas naturais ou substanciais, afirmando que enquanto o primeiro teria uma atribuição

²⁸⁰ Em *A origem e o retorno*, Avicena expressa claramente em uma passagem a recusa de que no processo haveria algum tipo de transferência de modos de existência: “É então evidente que nenhuma coisa (*laysa shay'*) disto que é sensível é inteligível, nem disto que é inteligível é sensível. O intelecto é aquele que retira (*khallaṣa*) os inteligíveis dos sensíveis e se assimila a eles. Todavia, ele [os] entende *somente* (*innā-mā*) pelo hábito que se adquire desta coisa que é por si mesma um intelecto e por sua substância um inteligível, e não porque o intelecto os abstrairia de uma disposição não-inteligível, [de modo que] *eles então se tornariam inteligíveis* (*lā bi-'anna yujarrid-hi al-'aql 'an hai 'a ghayr ma 'qūl fa-yaṣīr ma 'qūlan*). Mais precisamente ocorre que [algo] como essa substância é um princípio porque, por meio dela, [qualquer coisa] outra entende isto que não é inteligível por si mesmo. Esse [é o caso] porque isto que é por si mesmo é em toda coisa princípio disto que não é por si mesmo. Assim, o que é quente por si mesmo é isto que aquece, ao passo que o frio por si mesmo é isto que resfria. O intelecto por si mesmo é, então, isto que faz passar ao ato o intelecto em potência”. (102.10-16, grifos nossos). Nas *Indicações*, semelhante colocação é feita em contraste com os inteligíveis que são por si mesmo abstratos, i.e., os intelectos celestes e Deus: “Com respeito ao intelecto, ele é capaz de abstrair a quiddidade que está coberta por anexos estranhos e individuais, afirmando a [quiddidade] *como se* (*ka'an*) ela agisse sobre a [forma] sensível de tal modo a *torná-la* (*ja'ala-hu*) inteligível. Quanto a isso que é em si mesma livre de acompanhamentos materiais e anexos estranhos que não acompanham inseparavelmente (*talzim*) sua quiddidade no que concerne ('*an*) sua quiddidade, ele é inteligível por si mesmo (*li-dhāti-hi*) e *sem necessidade de um ato* ('*amal*) por meio do qual sua preparação ocorre para que ele o entenda, para isso ao que pertence para o entender”. (vol. II, 370-372, grifos nossos).

somente epistemológica, no segundo, a atribuição estaria circunscrita ao âmbito da criação e das mudanças substanciais do mundo sublunar. A distinção, no entanto, que ele faz entre formas inteligíveis e formas substanciais como sendo formas essencialmente diferentes, e, com isso, devendo ser atribuídos a intelectos celestes distintos, não é acompanhada de qualquer explicação ou comprovação textual. O que notamos, pelo contrário, é que tanto as formas inteligíveis quanto as substanciais, enquanto formas, são antes de tudo quididades, e o fato dessas quididades serem caracterizadas como inteligíveis e substanciais não se deve de modo algum à natureza mesma delas, que difeririam entre si, mas ocorre por referência ao *receptor* que as possui. As quididades, assim, assumiriam a condição de forma substancial se fossem emanadas no caso das mudanças ou criação de seres no mundo sublunar, de existência concreta, enquanto que seriam inteligíveis se se dirigissem ao intelecto material preparado para recebê-las na existência imaterial. O fluxo (*fayḍ*) que provém do mundo celeste é, sob esse ponto de vista, o mesmo – assim como as quididades – sendo ele diferenciado naqueles que recebem, não havendo, com isso, qualquer razão para diferenciar metafisicamente o intelecto agente do doador de formas.²⁸¹

Ainda que constatemos que em Avicena a causa dos inteligíveis é o intelecto agente, isso não inviabiliza a faculdade humana que os apreende de possuir um papel fundamental e ativo no processo de intelecção. Como mostramos na seção II.3, Avicena emprega o vocabulário abstrativo de forma bem integrada com o sentido em que estabelece que podemos considerar a quididade nela mesma. Em uma outra passagem na *Metafísica*, podemos observar seu uso sob uma estrutura comumente encontrada no *De anima*:

Em outras palavras, qualquer um dos [animais particulares] cuja forma se apresenta na imaginação em um certo estado – *para, então, o intelecto extrair sua* ma‘nā *abstráda a partir dos acidentes* (*thuma intaza ‘a al-‘aql mujarrad ma ‘nā-hi ‘an al-‘awāraḍ*) –, no intelecto se

²⁸¹ “À filiação fundamental ao mesmo horizonte metafísico de que gozam, na concepção aviceniense, o plano ontológico e o lógico, se opõe a diferença da recepção (e da preparação): o mesmo fluxo é ser ou existência (*wujūd*) se recebido no composto material, é intelecção e conhecimento, se recebido pela matéria do intelecto, é revelação se recebida pela já refinada matéria intelectual do profeta”. (Lizzini, 2010, p. 14). A universalidade de *fayḍ* é ainda destacada por Lizzini, 2010: “À modalidade do fluir se sustenta, pois, aquela do receber e a matéria, ‘receptora’ das formas, vem a ser necessariamente implicada. O fluxo explica, de fato, não só a comunicação do ser do Primeiro princípio ao primeiro causado, mas também, em virtude da sua unidade fundamental, a comunicação das formas do *dator formarum* (*wāhib al-suwar*) ao mundo sublunar; e essa é tanto uma comunicação de sinal ontológico, que sobre plano físico (e metafísico) se traduz na mesma constituição da natureza, seja uma comunicação de ordem gnosiológica [...]. O termo *fayḍ* é, em tal sentido, utilizado por Avicena para exprimir toda ação reconduzível a uma causalidade ‘do alto’”. (p. 70). Ela apresenta (pp. 335-338) o problema de conciliação entre a universalidade *fayḍ* com a particularidade do mundo sublunar, que, em Avicena, é resolvida com a concepção de “preparação” da matéria, noção essa também aplicada ao intelecto humano. Ver ainda Hasnawi, 1990b: “[...] Avicena o emprega geralmente para caracterizar toda ação de uma entidade superior se exercendo sobre a entidade inferior, seja essa ação de natureza inteligível, psíquica ou física. A ação de natureza inteligível concerne à emanação das formas inteligível a partir do intelecto agente sobre a alma humana, ou dos intelectos celestes sobre as almas das esferas celestes”. (p. 967).

realiza essa mesma forma. E essa forma [inteligível] é o que resulta da *abstração da animalidade* (*tajrīd al-ḥayawānīya*) a partir de qualquer imagem individual apreendida de um existente externo ou do que se aproxima de um existente externo [...] ²⁸²

A raízes *j-r-d* (“abstrair”), *n-z-‘* (“extrair”) e demais que denotam sentidos similares admitem um emprego tão somente se for consistente com a concepção aviceniana de que a quiddidade está necessária e inseparavelmente acompanhada da existência e seus acidentes próprios. O intelecto abstrai ou extrai a quiddidade “sob a não condição” dela ser acompanhada de seu modo de existência e dos acidentes. A condição de se apreender a quiddidade de uma “coisa” existente está para Avicena restrita à apreensão de sua noção, significado (*ma’nā*) como distinta das outras noções que lhe agregam, e isso sem implicar na separação ontológica requerida para se sustentar a leitura de que o *locus* dos inteligíveis ou quiddidades inteligidas pela alma são as formas sensíveis e seres naturais. No *De anima*, podemos notar melhor a aceção em que se insere o vocabulário abstrativo, quando Avicena nos descreve a atuação intelectual:

Então, a primeira coisa que se distingue (*tamayyaza*) no intelecto humano é o essencial das [formas imaginativas] e o accidental, [isto é,] aquilo por meio do que tais [formas] imaginativas se assemelham e aquilo por meio do que se diferenciam. Assim, as *ma’ānī* que não se diferenciam por essas [formas imaginativas] tornam-se uma *ma’nā* única na essência do intelecto com relação à semelhança [entre elas]. Todavia, na [essência do intelecto], elas se tornam, com relação a [isso] pelo que se diferenciam, *ma’ānī* múltiplas, pois o intelecto possui uma habilidade (*qudra*), entre as *ma’ānī*, de tornar múltiplo o uno e de tornar uno o múltiplo. Quanto a tornar uno o múltiplo, há dois modos. Um deles é que as *ma’ānī* múltiplas, diferenciadas numericamente de acordo com as [formas] imaginativas, no caso de não se diferenciarem quanto à definição, tornam-se uma *ma’nā* única. O segundo modo é o que, a partir das *ma’ānī* dos gêneros e das diferenças específicas, se compõe uma *ma’nā* única quanto à definição. ²⁸³

A atividade realizada pelo intelecto humano é referida nessa passagem com mais parcimônia do que nas colocações usuais em que Avicena a expressa com um vocabulário marcadamente transitivo. Isso pode ser justificado pelo fato de que o trecho citado é, no *De anima* V.5, imediatamente posterior à exposição em que a analogia da luz é apresentada por comparação com a intelecção. É então razoável pensar que seja seu intuito mostrar em termos mais claros o papel que concerne à alma no que antecede a aquisição dos inteligíveis, explicando, por consequência, a sua posição da analogia.

²⁸² *Metafísica* V.1, 205.9-13, grifos nossos.

²⁸³ *De anima* V.5, 236.3-11.

Ao intelecto, como assinalado, compete discernir nas formas sensíveis apresentadas aquilo que entre elas é essencial, e, portanto, comum, que as torna semelhantes entre si, daquilo que as faz diferir, isto é, seus acidentes materiais. A apreensão pelo intelecto daquilo que as torna semelhantes ocorre com a constatação de que há em cada uma das formas sensíveis uma *ma'nā* que expressa isso mesmo que é essencial, sua quiddidade. A *ma'nā* da quiddidade que é apreendida única no intelecto é múltipla nas formas sensíveis apenas com relação ou por comparação (*bi-l-qiya's*) aos acidentes que a agregam, característico do modo de existir material na imaginação e os acidentes de determinada qualidade, quantidade, posição, lugar, etc. A faculdade intelectual, embora não consiga separar realmente as quiddidades do modo de existência material que portam, tem a “habilidade” peculiar de detectar nelas uma *ma'nā* única, indiferente aos concomitantes materiais que a individualizam.²⁸⁴ Sua natureza imaterial é o que garante ao intelecto apreender o que subjaz de correspondente entre as quiddidades instanciadas na imaginação com os concomitantes relacionados à matéria e ao modo de existir concreto. As faculdades corpóreas, ao contrário, porquanto assimilam aquilo que permite a capacidade de abstração que comportam em virtude do estatuto material que elas possuem, não conseguem perceber para além da multiplicidade que caracteriza as quiddidades apreendidas pelos sentidos.²⁸⁵

Avicena elucida o modo como o intelecto é capaz de unificar as *ma'anī* das quiddidades, diferentes nas formas sensíveis, segundo dois pontos de vista interligados pelo aspecto da definição (*ḥadd*), e que também subscreve o sentido estabelecido de que a quiddidade pode ser considerada em si mesma. O primeiro diz respeito ao próprio reconhecimento por parte do intelecto de que, entre as diversas formas sensíveis que tem acesso, há uma *ma'nā* única que as compreende por meio da definição.²⁸⁶ A quiddidade, como foi destacado, pode ser definida independentemente dos

²⁸⁴ Avicena sinaliza que é possível ao intelecto apreender a *ma'nā* comum apenas a partir de uma única forma sensível, dispensando as demais da mesma espécie: “[...] a primeira dessa [forma humana], quando ela instrui a alma, é a forma da humanidade, pois a segunda não fornece de modo algum [à alma] alguma [outra] coisa. Antes, a *ma'nā* impressa na alma a partir das duas é uma e a [*ma'nā*] procede da primeira [forma] imaginativa, não havendo efeito da segunda [forma] imaginativa”. (*De anima* V.5, 237.7-9). A mesma colocação é feita na *Metafísica* V.2, 210.7-9, onde ele menciona a correspondência (*muṭābaqa*) entre a quiddidade subjacente à primeira forma e a às seguintes.

²⁸⁵ “E isso [se encontra] entre as propriedades do intelecto humano, não [pertencendo] a faculdades outras que ela, visto que estas percebem o múltiplo múltiplo, como ele é, e o uno uno, como ele é. Não é possível a elas que percebam a unidade simples, mas, antes, a unidade na medida em que é um conjunto composto das coisas e de seus acidentes. [Também] não é possível a elas que separem as [coisas] accidentais e os extraiam das [coisas] essenciais. Portanto, quando o sentido apresenta uma forma qualquer à imaginação, e a imaginação ao intelecto, o intelecto apreende dela uma *ma'nā*”. (*De anima* V.5, 236.11-17).

²⁸⁶ “O intelecto, porém, quando quer conceitualizar os inteligíveis, ele os abstrai ao mesmo tempo da matéria e de seus concomitantes. Ele remove (*rafa'a*) a multiplicidade e apreende o universal [*kullīya*, lit. ‘universalidade’] comum. [Isso] porque a multiplicidade segue a matéria, enquanto que, na *ma'nā*, não há multiplicidade. Ele remove, pois, isso que acompanha a *ma'nā*, ou seja, o lugar, a figura, a qualidade, a quantidade, o onde. De fato, todo esse conjunto [de coisas] está entre os concomitantes da matéria. Se elas estivessem entre os concomitantes da definição e da *ma'nā*,

acidentes ou modos de existência que porta. Nesse sentido, a quiddidade possui uma definição própria, autônoma, que pode ser captada nela mesma, e que se unifica no intelecto a partir do discernimento operado sobre as “coisas” sensíveis na imaginação. O segundo ponto de vista se refere mais propriamente à unidade conceitual que a quiddidade enquanto *ma'nā* distinta possui, e que, ainda que seja definida em gênero e diferença específica, é apreendida de modo unificado e indivisível. Na passagem acima, Avicena delinea esse segundo ponto na perspectiva das formas sensíveis que, por serem quiddidades, são percebidas pela imaginação cada uma individualmente em um gênero e uma diferença específica, mas que, no intelecto, se tornam unificadas como uma *ma'nā* única.

A descrição da atuação do intelecto humano e o sentido em que está assentada a noção de abstração nos serve para consolidar em termos precisos o mecanismo que envolve a teoria da intelecção de Avicena.

A intelecção se realiza quando a quiddidade visada efetivamente existe na faculdade intelectual assumindo, enquanto inteligível, o modo de existir imaterial e indivisível. É por meio das formas sensíveis que o intelecto tem acesso na imaginação à quiddidade, apresentada no modo de existir material e divisível que resulta, em última instância, dos seres naturais apreendidos pelos sentidos externos. Pelo fato da quiddidade aí se encontrar em um determinado modo de existência que lhe é concomitante necessário e inseparável (*lāzim*), o intelecto não é capaz separá-la efetivamente. Antes, ele distingue o aspecto essencial das formas sensíveis dos caracteres que são acidentais reconhecendo a quiddidade comum que as assemelham. Reconhecer a quiddidade é tão somente considerá-la enquanto quiddidade, isto é, enquanto uma *ma'nā* distinta e única quanto à definição por comparação ao modo de existir com concomitantes materiais que assume na imaginação sob diferentes formas sensíveis, e que a particulariza. Ao fazer isso, então, a faculdade intelectual humana se prepara para se juntar e receber do intelecto agente a emanação da quiddidade que, nela, vem a ser a forma inteligível.

Dois importantes pontos desse mecanismo merecem ainda ser realçados, e que remetem aos dois traços obscuros da analogia da luz, estes, a atuação do intelecto humano e do intelecto agente. O primeiro é que a noção de abstração e similares não podem ser tomados como um *façon de parler*, como afirmam aqueles que defendem que os inteligíveis são emanados, mas, antes, se adequam em Avicena a um sentido de discernimento lógico ou conceitual que é operado sobre as

Zayd e 'Amr não seriam diferentes um do outro o lugar, o onde, o quanto e o como, enquanto que [ao contrário] eles concordam com respeito à forma". (*A origem e o retorno* 102.5-9).

formas sensíveis de modo a distinguir nelas o aspecto essencial comum que as fazem corresponder, a quiddidade.²⁸⁷ Isso é possível, uma vez que, por portar existência própria, a quiddidade expressa seu significado uno quanto à definição, conceitualmente distinta da existência afirmativa que necessariamente lhe acompanha. Trata-se de uma consideração dela em si mesma, da atenção seletiva que lhe pode ser prestada sem que isso implique em separação ontológica.

O segundo ponto concerne ao conteúdo concedido pelo intelecto agente. Avicena recorrentemente escreve que as formas inteligíveis são emanadas para a alma humana, embora esse não seja o modo exato de expressar como o mecanismo funciona. As formas inteligíveis, enquanto quiddidades, como apontamos, são dotadas no intelecto agente de existência divina, que lhes confere uma inteligibilidade distinta daquela que porta o intelecto humano. Se fossem emanadas como tais, assumiriam um caráter permanentemente atemporal e não-discursivo, e, portanto, seriam ininteligíveis ao intelecto humano, que só as pode pensar em conjunto de modo temporal e discursivo.²⁸⁸ Nesse aspecto, o intelecto agente é, estritamente falando, não o *locus* dos inteligíveis pensados pela alma, mas o reduto das *quiddidades*, que, emanadas, assumem o modo de existência intelectual próprio do intelecto humano. Também sob essa perspectiva pode-se notar, em conformidade com o que recentes estudos têm apontado, que o conteúdo de conhecimento do intelecto humano é essencialmente o mesmo que aquele dos intelectos celestes, em particular, do intelecto agente, diferindo somente o modo como ele é inteligido.²⁸⁹

²⁸⁷ Entre os comentadores que defendem a emanção dos inteligíveis, a leitura que sugerimos, de modo geral, se aproxima da de Black, sobretudo 1999, pelo fato dela mais acuradamente apontar o tratamento metafísico que subjaz à teoria do conhecimento de Avicena, conforme exposto na seção I.4.1. Entretanto, ao contrário dela, e de todos os demais, cremos que o vocabulário de *tajrīd* possui o sentido técnico próprio conforme exposto. Neste último quesito, fazemos menção a McGinnis que interpreta o sentido de abstração de uma maneira similar à que expomos (ver nota 161 acima).

²⁸⁸ Avicena distingue no *De anima* V.6, 243.7-8, dois tipos de saber ou conhecimento (*‘ilm*) que correspondem à disposição dos inteligíveis nos intelectos celestes e na alma humana. Os primeiros os possuem na disposição de saber simples (*al-‘ilm al-basīṭ*), onde os inteligíveis se encontram em um modo unificado e indiferenciado, sem que haja “forma após forma” (243.9). Na alma humana, ao contrário, eles são arranjados em sequência e diferenciados entre si, este sendo o saber discursivo (*al-‘ilm al-fikrī*), que é próprio dela (*naḥsānī*). A assimilação pela alma dos inteligíveis recebidos do intelecto agente é feita “por intermédio da cogitação (*fikr*)” (247.4-5). Esse é um processo realizado pela faculdade cogitativa existente apenas na alma racional (ver seção I.1). Avicena atribui a essa faculdade a função de discriminar as formas inteligíveis recebidas mediante o que chama “fluxo de discriminação” (*fayaḍān at-taḥṣīl*) (247.9), sob o qual os termos do silogismo são distinguidos. Ver Davidson, 1992, pp. 95-97. Um estudo detido sobre a faculdade cogitativa, seu estatuto e funções diversas é feito por Black, 2013.

²⁸⁹ Esse é um forte viés interpretativo liderado por Gutas, que sustenta um “intelecto [humano] sem limites” (2006) em Avicena, cujo conhecimento através de silogismos é reflexo da estrutura ontológica mesma da realidade: “É significativo notar que esses inteligíveis, embora pensados atemporalmente e todos juntos pelos intelectos celestes, têm, todavia, uma ordem essencial na qual eles são por estes pensados: essa é a ordem dos termos das proposições elaborando as conclusões dos silogismos que expressam os inteligíveis individuais. Assim, a ordem essencial dos inteligíveis é silogística, isto é, de acordo com os passos consecutivos dos argumentos que, começado da primeira premissa, procedem sucessivamente para provar o resto dos enunciados descrevendo a realidade. E desde que esses inteligíveis coletivamente representam a estrutura do universo como discutidos na filosofia teórica, a estrutura

A última questão que cabe tratarmos diz respeito à analogia da luz. Como observamos, a analogia está construída de modo ambíguo, pois faz uso de um vocabulário visual para explicar os papéis desempenhados pelos intelectos humano e agente no processo de aquisição dos inteligíveis. Entretanto, cremos ser possível entrever nela a estrutura metafísica de que, como temos mostrado, Avicena faz uso para alicerçar sua teoria da intelectão. Citamos mais uma vez, para análise, o trecho da analogia que parece mais sugestivamente apontar nessa direção:

[...] quando a faculdade intelectual vê (*iṭṭala 'a*) os particulares que se encontram na imaginação, e brilha sobre eles a claridade do referido intelecto agente em nós, eles são transformados [em algo] abstraído da matéria e de seus concomitantes, e são impressos na alma racional. [(1)] Não [no sentido de] que eles mesmos sejam movidos da imaginação para o nosso intelecto, [(2)] nem que a *ma 'nā* imersa nos concomitantes [materiais] – *que em si mesma é considerada em sua essência é abstraída* – faz um similar de si mesma; [(3)] mas, antes, no sentido de que seu exame (*muṭāla 'a*) prepara a alma para que emane sobre ela o [modo] abstraído do intelecto agente.²⁹⁰

O excerto enumerado em destaque compreende três ressalvas que Avicena faz à descrição da intelectão imediatamente anterior. Ele escreve que a faculdade intelectual “vê” as formas sensíveis na imaginação e menciona a “claridade” do intelecto agente que age ou “brilha” sobre elas. A parte que compreende as três ressalvas é a única em toda a analogia onde Avicena não faz uso de termos alegóricos para se referir a como a aquisição dos inteligíveis ocorre. É nela, portanto, onde ele procura precisar o significado que a analogia possui ou, antes, o sentido próprio de sua teoria da intelectão.

As duas primeiras ressalvas são negativas. Na primeira, é acentuado que as formas sensíveis não se deslocam da imaginação para o intelecto. A transferência da forma sensível ao intelecto seria impossível, pois implicaria na alteração – e conseqüente separação real – dos modos de existência da quiddidade, de material e divisível (próprio da imaginação e da realidade concreta) para imaterial e indivisível (próprio do intelecto). Ou ainda: uma quiddidade que possui concomitantes do modo de existência externa se assentaria, com eles, no modo de existência

essencial do universo é também silogística”. (2012a, p. 419). Essa correspondência silogística entre conhecimento e realidade redundava na ausência de qualquer caráter místico na filosofia de Avicena. Ver ainda Gutas, 2000, Adamson 2004a, e McGinnis, 2007b. A leitura de Gutas tem sido desafiada por Daiber, 2004, que assinala o reconhecimento de Avicena dos limites do conhecimento pelo método de exposição utilizado nas *Indicações*, este derivado, segundo Daiber, da tradição neoplatônica, e, assim, não desempenhando um papel meramente social de ocultar a verdade de não-filósofos, como afirma Gutas.

²⁹⁰ *De anima* V.5, 235.2-8, grifo nosso.

intelectual, o que não pode ocorrer dado a incompatibilidade entre os modos de existência e seus acidentes próprios.

Na segunda ressalva, Avicena adota inequivocamente a terminologia que ele emprega na *Metafísica*. A quiddidade se encontra na imaginação com os concomitantes ou acidentes materiais que a particularizam enquanto forma sensível correspondente a uma determinada “coisa” existente fora da alma. Ela possui, entretanto, uma *ma'nā* que é nela mesma (*fī nafsi-hi*) *abstraída* das condições que a circunscrevem e do modo de existência que a segue necessariamente. O sentido de abstração é novamente o do “sob a não condição de” que constituem as proposições em negação simples. Ademais, Avicena afirma que a *ma'nā* imersa nos concomitantes é abstraída quando “considerada em sua essência”, expressão pela qual optamos traduzir *i'tibār-hi fī dhāti-hi*. O termo *i'tibār*, consideração, é o que Avicena comumente adota para se referir à quiddidade nela mesma. A ressalva como um todo, pois, afirma que a intelecção não ocorre pelo fato desta *ma'nā* imersa nos concomitantes produzir um similar (*mathal*) dela mesma no intelecto. Essa é uma alusão de que a intelecção não se assemelha à sensação, caso em que a própria alma gera um similar pela afecção que o existente concreto exerce nos sentidos externos.²⁹¹

A terceira ressalva, ao contrário das duas primeiras, é feita em tom afirmativo. É importante notar que ela é a única das três em que intelecto agente é mencionado. Dele emana o *mujarrad*, o abstraído, tão logo a alma esteja preparada para recebê-lo. Não há qualquer especificação ou qualificação desse vocábulo no trecho, mas pode ser uma referência direta ao seu uso na expressão anterior, onde se fala a respeito da *ma'nā* imersa que em si mesma é *mujarrad*. Dessa maneira, intelecto agente emana a quiddidade que, em si mesma, portadora de existência divina, não se atém aos modos de ser mental ou extramental. A ressalva também atribui ação ao intelecto humano, que receberia a emanção assim que estivesse preparada pelo exame (*muṭāla'a*) que realiza das formas sensíveis. A raiz *ṭ-l-l'*, da qual Avicena mais se vale na analogia, carrega um sentido visual, embora também assuma o sentido mais neutro de “considerar”, e ainda “observar”, “examinar”. O emprego de *ṭ-l-l'*, nessa medida, pode expressar a acepção que as raízes *'-b-r* (de onde se origina *i'tibār*) e *n-z-r* possuem (esta última, em especial, detentora de um sentido visual), raízes das quais Avicena comumente faz uso para se referir à quiddidade enquanto quiddidade.²⁹²

²⁹¹ Ver nota 114 acima.

²⁹² Numerosas ocorrências da raiz *n-z-r* em uma acepção unicamente visual são encontradas no *De anima* III.5, 118-119, na forma de participio ativo *nāzīr*, “observador”, “aquele que vê”. Em duas outras passagens, encontramos sua aplicação direta ao “olho” (*ʿayn*): “Que o olho não é capaz de olhar em direção ao Sol (*tanzur ilā al-ṣhams*) não é por causa de algo [existente] no Sol, nem porque o [olho] difere da [própria] luminosidade, mas por algo [existente] na constituição de seu corpo”. (*De anima* V.5, 237.20-238.1). “A primeira aprendizagem é, assim, como o tratamento do

Ainda que a analogia não se exprima de modo acurado como um todo, é possível concluir por essas observações que Avicena a formula, antes de tudo, com base no tratamento metafísico com o qual ele fundamenta o mecanismo que envolve a aquisição das formas inteligíveis. Nos moldes da teoria da distinção entre quiddidade e existência, o intelecto humano é metafisicamente impossibilitado de operar uma separação da quiddidade de seu modo de existência na imaginação – o que seria necessário suceder caso ela adviesse dos seres naturais. Antes, porém, cumpre ao intelecto distinguir o aspecto essencial, a *ma'nā* única, nas ocorrências particularizadas das formas sensíveis, para que, então preparado, possa se juntar ao intelecto agente e dele receber a quiddidade correspondente. O vocabulário de *tajrīd* e afins assume em Avicena um sentido técnico orientado no discernimento conceitual que o intelecto é capaz de fazer sobre a quiddidade em detrimento dos acidentes que a acompanham, visto que eles são totalmente dispensáveis e não comprometem sua definição. Quanto ao intelecto agente, ele se coloca, portanto, como uma necessidade tanto metafísica quanto epistemológica nesse sistema em nada afetando o modo e a capacidade do intelecto humano de operar. Metafísica, uma vez que as quiddidades não podem ser separadas ontologicamente pela faculdade intelectual, sendo então imprescindível uma causa que as conceda, e epistemológica, em decorrência do estatuto que Avicena traça aos inteligíveis, que devem pensados sempre em ato e que necessariamente invalidam a ocorrência de uma memória intelectual na alma humana.

olho. Pois, tornando-se o olho são, ele, quando quer, considera a coisa (*nazarat ilā al-shay'*) da qual apreende uma certa forma". (*De anima* V.6, 247.11-12).

Conclusão

A variedade de interpretações destinadas a explicar a teoria da intelectção de Avicena no que concerne à proveniência das noções inteligíveis apreendidas pela alma humana resulta de uma combinação de fatores que são guiados sobretudo pelo emprego não expressamente elucidado de um vocabulário emanacionista (*fayḍ*) e abstrativo (*tajrīd*) para explicar o processo. A adoção dessa terminologia aparentemente ambígua, que se faz presente durante a carreira de Avicena, é especialmente detectável na analogia da luz, onde o autor procura explicar o mecanismo da intelectção em paralelo ao da visão. Em acréscimo a isso, a herança neoplatônica reconhecida que a noção de *fayḍ* carrega na física e metafísica aviceniana, assim como aquela aristotélica que transparece na colocação de que uma faculdade da alma, a intelectual, abstrai formas inteligíveis das formas sensíveis apreendidas pelos sentidos, assomam na complexidade desse mecanismo e na dificuldade de o precisar. Nesta dissertação, valendo-nos sobretudo do *De anima*, retratamos no primeiro capítulo o problema textual envolvido com a aplicação de *tajrīd* e *fayḍ* para descrever a aquisição dos inteligíveis, apresentando as leituras propostas por comentadores para o resolver, a fim de, então, no segundo capítulo, buscar explicitar a estrutura metafísica que subjaz à teoria da intelectção de Avicena, e, com isso, oferecer uma sugestão à dificuldade explicando seu funcionamento.

Conforme orientamos nossa investigação, o uso de *fayḍ* e *tajrīd* está diretamente ligado à questão da proveniência ou origem dos inteligíveis pensados pelo intelecto humano. Sem a definição precisa destes termos o processo de intelectção não pode ser esclarecido. Se os inteligíveis são emanados, isso significa que seu *locus* é o intelecto agente, o último dos intelectos celestes ordenados no mundo supralunar, que os concederia à alma tão logo ela esteja preparada para os receber. Neste sentido, *fayḍ* assumiria sua acepção literal, enquanto que o vocabulário abstrativo seria enfraquecido e considerado, como boa parte dos que defendem essa linha assim o coloca, um *façon de parler*. Em contrapartida, sendo os inteligíveis efetivamente abstraídos pelo intelecto a partir das formas sensíveis, como Avicena também escreve (muitas das vezes, sem qualquer menção ao intelecto agente), as formas sensíveis mesmas seriam a causa dessas noções, que

estariam nelas contidas apenas em potência. A abstração intelectual, dessa maneira, incrementaria um sentido técnico de transformação das formas sensíveis em inteligíveis onde estes seriam extraídos dos concomitantes materiais que os impedem de serem apreendidos pelo intelecto.

A interpretação conduzida por Hasse e McGinnis que, conforme vimos, favorece a aceção de abstração enfrenta maiores dificuldades para se firmar quando tomamos apenas em conta a exposição no *De anima*. Isto porque ela inclui desde as explícitas referências que Avicena faz à atuação do intelecto agente no processo, até a nomeação do estado de relação em ato do intelecto humano com as formas como intelecto adquirido. Particularmente neste segundo caso, Avicena elucida que a qualificação de “adquirido” ocorre em virtude deste estado ser obtido “do exterior” identificando com clareza o intelecto adquirido com os inteligíveis mesmos. Além disso, há evidência textual que mostra que Avicena outorga à aquisição (*iktisāb*) um sentido técnico referente à obtenção dos inteligíveis apenas à primeira vez, ou seja, à passagem da potência material (ou estado de intelecto material) com relação a um determinado inteligível à perfeição de potência (ou estado de intelecto em ato), as intelecções subsequentes ocorrendo a depender da vontade daquele que conhece. Este é um ponto especialmente importante para invalidar as posições de Hasse e McGinnis de que a abstração intelectual seria legitimamente feita pela alma humana para sua primeira intelecção, sendo tal atividade para as demais vezes dispensável.

A interpretação de ambos ainda sugere que *fayḍ* surge para resolver o problema da memória intelectual, o que supõe que o intelecto agente estaria incluso no sistema apenas para lidar com uma dificuldade teórica. Isso presumiria também de modo equivocado que Avicena estabelece dois *loci* dos inteligíveis distintos, que seriam acessados a depender do estado intelectual que a alma se encontra. McGinnis ainda procura preencher a lacuna existente quanto à função do intelecto agente na primeira aquisição humana alegando que ele estaria direcionado a emanar os acidentes ou anexos mentais que comporiam na alma as formas inteligíveis. Essa saída é elaborada, contudo, como apontamos, sem qualquer comprovação textual, fazendo apenas uso indevido de uma outra expressão – formas intelectuais – que Avicena emprega para se referir às formas inteligíveis.

Disto fica manifesto que aqueles que defendem que os inteligíveis têm por causa ou *locus* as formas sensíveis assim o fazem tão somente pelo fato de Avicena empregar um vocabulário abstrativo, transitivo, que denota a capacidade atuante do intelecto humano no processo de conhecimento. A atividade do intelecto humano, deve-se dizer, é inegável, mas tomar esse vocabulário de modo literal é considerar que Avicena elabora sua teoria da intelecção em termos estritamente contraditórios. O que acreditamos, e tentamos mostrar no segundo capítulo, é que

Avicena desenvolve um sentido técnico próprio para *tajrīd* e vocábulos similares que está diretamente ligado a sua teoria da distinção entre quiddidade e existência, e, por consequência, à posição de que a quiddidade pode ser considerada em si mesma. Esse é, portanto, um sentido técnico bem definido, que se contrapõe à leitura de *tajrīd* como apenas um *façon de parler* seja para *fayḍ* no sentido que a alma assim se prepara para recebê-la, como comumente é colocado, seja para o modo de existência imaterial que o inteligível, enquanto quiddidade, possui no intelecto, como afirma Black.

A estrutura metafísica que alicerça a teoria da intelecção de Avicena nos oferece a orientação para compreendermos seu mecanismo. A quiddidade, para se fazer existente no intelecto material, e então ser percebida, deve provir de algum lugar. Fossem as formas sensíveis a causa a partir da qual a quiddidade seria extraída, o intelecto deveria realizar uma separação entre ela e seu modo de existência, executando, com isso, uma espécie de modificação ou transferência de modos de existência; do modo material, divisível e múltiplo que caracteriza a quiddidade na imaginação e no mundo concreto para o modo imaterial, indivisível e uno que a constitui no intelecto. Tal operação intelectual, contudo, seria impossível, visto que a quiddidade possui, como Avicena repetidamente coloca, uma relação de concomitância necessária e inseparável com a existência. A apreensão efetiva da quiddidade, nessa medida, só pode ocorrer quando ela é emanada do intelecto agente no momento em que a alma se disponha adequadamente para a recepção.

A devida preparação (*isti'dād*) está ligada à atividade abstrativa que o intelecto realiza sobre as formas sensíveis da imaginação. Embora não possa obter a quiddidade por separação literal, e a quiddidade mesma não possa existir separada de suas instâncias existentes, o intelecto é capaz de distinguir nas formas sensíveis o aspecto essencial que as torna comuns por contraste aos concomitantes que aderem a ela acidentalmente. A constatação do aspecto essencial que subjaz em uma forma sensível, ou em várias da mesma espécie, nada mais é do que a consideração da quiddidade, de seu significado (*ma'nā*), em si mesma, isto é, dela como distinta dos anexos e do modo de existência que a acompanha. O intelecto abstrai, então, a quiddidade de seus concomitantes – e, por consequência, de seu modo de existência – apenas no sentido em que ele dirige sua atenção a ela em contraposição a todo o resto que a particulariza. Esse sentido de abstração se sustenta em razão da quiddidade possuir uma existência própria que garante sua autonomia conceitual e possibilita que ela seja captada e definida como tal.

A necessidade de um intelecto celeste separado para integrar e explicar como a intelecção se realiza é, desse ponto de vista, estritamente metafísica. O intelecto agente é o doador por excelência

das quiddidades que não podem vir a ser imaterialmente na alma em virtude de sua própria incapacidade de cingir a constituição das “coisas” existentes. Além disso, o estatuto que Avicena confere aos inteligíveis como noções imateriais que devem ser sempre pensadas em ato é outro ponto de fundamental importância nessa conjuntura, pois também para salvaguardar o estatuto dessas noções um intelecto separado é requerido. O intelecto agente é, em virtude disso, do mesmo modo firmado como a causa que continuamente atualiza a alma humana quanto aos inteligíveis, sendo, ademais, através da emanção destas noções da esfera celeste, o elemento que garante a plena correspondência do pensamento humano ordenado com o mundo externo, natural. O estabelecimento do intelecto agente como a causa que emana os inteligíveis não é, portanto, senão a afirmação consequente da originalidade de uma teoria da intelecção profundamente integrada com a metafísica, como é esta de Avicena.

Traduções selecionadas

De anima I.5

De [48] a [50.1-12]

[Classificação do intelecto humano]

[48] Quanto à faculdade teórica, ela é uma faculdade cuja ocupação é a de ser impressa pelas formas universais abstraídas a partir da matéria. Pois, se fossem abstraídas por si mesmas, então apreendê-las – em virtude da forma delas estarem em si mesmas – seria mais fácil. Se não fossem, elas de fato se tornariam abstraídas por meio de sua abstração delas, de modo que nada restaria nelas dos concomitantes da matéria. Explicaremos o como disso depois.

Essa faculdade teórica possui com essas formas relações diversas, e isso porque a coisa, cuja ocupação é a de receber qualquer coisa, ora é em potência receptora delas, ora é em ato receptora delas. A potência se diz em três sentidos, segundo o [que é] anterior e o [que é] posterior. [(1)] Diz-se, então, “potência” à aptidão absoluta da qual nada sai em ato, assim como nada resultaria [d]o que por meio dela saísse, como [é o caso d]a faculdade da criança com relação à escrita. [(2)] Diz-se “potência” a essa aptidão quando não resulta para a coisa senão o que lhe é possível, por meio da [aptidão], chegar à aquisição do ato sem intermediário, como [é o caso d]a faculdade do jovem que cresceu e conheceu o tinteiro, a pena e os elementos das letras com relação à escrita. [(3)] Diz-se “potência” a essa aptidão quando ela vem a ser completada por meio do instrumento e [quando] ocorre – com o instrumento também – a perfeição da aptidão, a fim de que lhe compita agir quando quiser sem necessidade da aquisição, bastando-lhe, ao contrário, somente que [assim] vise, como [é o caso d]a faculdade do escriba perfeito na arte, quando ele não escreve. A primeira potência chama-se « absoluta » e « material »; a segunda potência chama-se « potência possível »; a terceira potência chama-se « perfeição da potência ».

Assim, a relação da faculdade teórica com as formas abstraídas que mencionamos é, às vezes, uma relação do que está em potência absoluta. Isto [se dá] enquanto [49] essa faculdade que pertence à alma não tenha ainda recebido qualquer coisa da perfeição que lhe concerne. Nessa

ocasião, ela se chama « intelecto material ». Essa faculdade que se chama intelecto material existe para cada indivíduo da espécie. E tem se chamado “material” [por] sua semelhança com a aptidão da matéria-prima, que, em si mesma, não é essência de forma alguma, mas é sujeito para toda forma. Às vezes, [a relação] é uma relação do que está em potência possível. Consiste nisso que, na potência material, têm resultado – dentre os inteligíveis – os inteligíveis primeiros, dos quais e por meio dos quais se alcançam os inteligíveis segundos. Por inteligíveis primeiros, entendo as premissas por meio das quais o assentimento ocorre não por uma aquisição, nem porque aquele que assente note, por meio delas, que lhe seja possível abster-se do assentimento delas um instante sequer, como, por exemplo, a nossa crença de que o todo é maior do que a parte, e de que coisas iguais a uma coisa [outra] são iguais em si mesmas. Com efeito, enquanto da intenção do que está em ato resulta na [faculdade] ainda esse poder, ela se chama « intelecto em hábito ». E é possível chamar este um intelecto “em ato”, por comparação ao primeiro, porque não cabe à primeira faculdade inteligir qualquer coisa em ato, enquanto que cabe a esta [última faculdade] inteligir quando se põe a investigar em ato.

Às vezes, [a relação] é uma relação do que está em potência perfeita. Consiste nisso que nela também resultam as formas inteligíveis obtidas depois dos inteligíveis primeiros, sem que a [faculdade] as considere e retorne a elas em ato. Ao contrário, é como se elas estivessem armazenadas nela, e, quando quer, considera essas formas em ato; pois, [neste caso,] ela as entende, e entende que as tem entendido. Chama-se « intelecto [50.1-12] em ato » porque é um intelecto que entende quando quer, sem que demande uma [outra] aquisição, embora se possa chamar intelecto em potência por comparação ao que lhe sucede. Às vezes, a relação é uma relação do que está em ato absoluto, e consiste nisso que as formas inteligíveis estão presentes na [faculdade teórica] e ela as considera em ato. Pois, ela as entende e entende que ela [própria] as entende em ato. Nessa ocasião, o que resulta para ela é, então, o « intelecto adquirido ». E só se chama intelecto “adquirido” porque ficará claro para nós que o intelecto em potência não passa ao ato senão por causa de um intelecto que está sempre em ato, e que quando o intelecto em potência se junta – por um certo tipo de junção – a esse intelecto que está [sempre] em ato, são impressas nela uma espécie de formas que são adquiridas do exterior. Esses são, então, também os graus das faculdades que se chamam intelectos teóricos. Com o intelecto adquirido, o gênero animal e a espécie humana que lhe pertence são completados. Aí, [também,] a faculdade humana já se tornou semelhante aos primeiros princípios de toda a existência.

De anima V.5

[234] Do intelecto agente em nossas almas e [d]o intelecto passivo [que procede] de nossas almas.

Dizemos que a alma humana é às vezes inteligente em potência, e [às vezes] vem a ser inteligente em ato. Com efeito, tudo o que passa da potência ao ato não passa senão por uma causa em ato que a faz passar. Eis aqui, pois, uma causa que faz passar nossas almas, quanto aos inteligíveis, da potência ao ato. E desde que essa é a causa que concede as formas intelectuais, ela não é senão um intelecto em ato no qual estão os princípios das formas intelectuais abstraídas. Sua relação para com nossas almas é [como] a relação do Sol para com nossa vista. Pois, do mesmo modo que o Sol é visto [235] por sua essência em ato, e que, por meio de sua luz em ato, torna visível o que não é visível em ato, assim é o caso desse intelecto em nossas almas. Desse modo, quando a faculdade intelectual vê os particulares que se encontram na imaginação, e brilha sobre eles a claridade do referido intelecto agente em nós, eles são transformados [em algo] abstraído da matéria e de seus concomitantes, e são impressos na alma racional. Não [no sentido de] que eles mesmos sejam movidos da imaginação para o nosso intelecto, nem que a intenção imersa nos concomitantes [materiais] – que em si mesma e considerando a sua essência é abstraída – faz um similar de si mesma; mas, antes, no sentido de que sua consideração prepara a alma para que emane sobre ela o [modo] abstraído do intelecto agente. De fato, as cogitações e meditações são movimentos que preparam a alma para a recepção da emanação, assim como os termos médios [a] preparam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão, ainda que o primeiro ocorra de uma [certa] maneira e a segunda, de uma outra maneira, como tu sobre isso constatarás.

Pois, quando à alma racional sobrevém uma certa relação para com essa forma [inteligível] através da mediação da iluminação do intelecto agente, a partir desta vem a ser na [alma racional] algo do ponto de vista do seu gênero e [algo que] não do ponto de vista do seu gênero. Do mesmo modo, quando a luz incide sobre os [objetos] coloridos, se produz para [nossa] visão deles uma impressão que não [diz] de sua totalidade sob todos os pontos de vista. Pois, as [formas] imaginativas que são inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato não por si próprias, mas pelo que se capta delas. Antes, assim como a impressão das formas sensíveis vindas por intermédio da luz não é [d]essas formas mesmas, mas [de] uma outra coisa correspondente a elas

que é gerada pela mediação da luz na [alma] que recebe o que [lhe] opõe, da mesma maneira a alma racional, quando olha para essas formas imaginativas e a claridade do intelecto agente se junta a ela por um tipo de junção, ela se torna preparada [236] para que ocorra nela, pela luz do intelecto agente, os [modos] abstraídos dessas formas a partir das misturas.

Então, a primeira coisa que se distingue no intelecto humano é o essencial das [formas imaginativas] e o accidental, [isto é,] aquilo por meio do que tais [formas] imaginativas se assemelham e aquilo por meio do que se diferenciam. Assim, as intenções que não se diferenciam por essas [formas imaginativas] tornam-se uma intenção única na essência do intelecto com relação à semelhança [entre elas]. Todavia, na [essência do intelecto], elas se tornam, com relação a [isso] pelo que se diferenciam, intenções múltiplas, pois o intelecto possui uma habilidade, entre as intenções, de tornar múltiplo o uno e de tornar uno o múltiplo. Quanto a tornar uno o múltiplo, há dois modos. Um deles é que as intenções múltiplas, diferenciadas numericamente de acordo com as [formas] imaginativas, no caso de não se diferenciarem quanto à definição, tornam-se uma intenção única. O segundo modo é o que, a partir das intenções dos gêneros e das diferenças específicas, se compõe uma intenção única quanto à definição. O modo de ser múltiplo está em oposição a esses dois modos. E isso [se encontra] entre as propriedades do intelecto humano, não [pertencendo] a faculdades outras que ela, visto que estas percebem o múltiplo múltiplo, como ele é, e o uno uno, como ele é. Não é possível a elas que percebam a unidade simples, mas, antes, a unidade na medida em que é um conjunto composto das coisas e de seus acidentes. [Também] não é possível a elas que separem as [coisas] accidentais e os extraiam das [coisas] essenciais. Portanto, quando o sentido apresenta uma forma qualquer à imaginação, e a imaginação ao intelecto, o intelecto apreende dela uma intenção. E quando [a imaginação] apresenta a ele uma outra forma dessa [mesma] espécie, que é então outra numericamente, o intelecto de nenhum modo apreende a partir dela uma forma outra que aquela que ele havia apreendido [no primeiro caso], a não ser do ponto de vista do acidente que é próprio a essa [outra forma] enquanto acidente, [caso] em que o [intelecto] a apreende ora como abstraída, ora com esse acidente.

Por isso se diz [237] que Zayd e ‘Amr possuem, os dois, uma intenção una quanto à humanidade. Não que a humanidade associada com as propriedades de ‘Amr seja de fato a mesma humanidade que se une às propriedades de Zayd, como se houvesse uma única essência para Zayd e para ‘Amr, como o que é [o caso] para a “amizade”, para a “autoridade” ou para outra [coisa] que isso. Ao contrário, a humanidade, quanto à existência [em questão], é múltipla, pois não há uma

humanidade única que seja compartilhada na [multiplicidade] quanto à existência externa, de modo que ela seja por ela mesma a humanidade de Zayd e de ‘Amr – isso nós esclareceremos na arte da sabedoria. O sentido disso, contudo, é que a primeira dessa [forma humana], quando ela instrui a alma, é a forma da humanidade, pois a segunda não fornece de modo algum [à alma] alguma [outra] coisa. Antes, a intenção impressa na alma a partir delas duas é uma e a [intenção] procede da primeira [forma] imaginativa, não havendo efeito da segunda [forma] imaginativa. Pois, cada uma delas duas pode preceder [a outra] na efetivação dessa impressão ela mesma na alma, não do mesmo modo que dois indivíduos de “homem” e “cavalo”.

E visto que o intelecto percebe coisas segundo o que é anterior e o que é posterior, é uma necessidade que ele entenda [juntamente] com elas o tempo – e isso não em um tempo, mas em um instante, pois o intelecto entende o tempo em um instante. E com respeito a sua composição do silogismo e da definição, essa sem dúvida não ocorre em um tempo, a não ser que sua conceitualização da conclusão e do que é definido se dê subitamente.

A fraqueza do intelecto [proveniente] da conceitualização das coisas que estão no limite da inteligibilidade e da abstração a partir da matéria não existe por [causa de] algo na essência dessas coisas, nem por [causa de] algo na natureza do intelecto, mas pelo fato da alma estar, no corpo, ocupada com o corpo. Pois, em muitas das coisas, ela necessita do corpo, [sendo que] o corpo a distancia da mais nobre de suas perfeições. Que o olho não é capaz de olhar em direção ao Sol não é por causa de algo [existente] no [238] Sol, nem porque o [olho] difere da [própria] luminosidade, mas por algo [existente] na constituição de seu corpo. De fato, se essas imersões e esse obstáculo se dissipassem da alma que é a nossa, a inteligência dessa alma seria a mais nobre, clara e deleitável das inteligências para a alma. E, visto que nosso discurso aqui tem por objeto apenas a alma enquanto alma – e isto enquanto ela está associada com essa matéria –, não nos compete discutir o que [trata] do retorno da alma. Pois, [aqui,] discutimos a natureza, para [então] passarmos para a arte da sabedoria e investigarmos nela as coisas separadas. Quanto à investigação da arte da natureza, ela se caracteriza pelo que é apropriado às coisas naturais, que são as coisas que têm relação com a matéria e o movimento.

Dizemos, ao contrário, que a conceitualização do intelecto se diferencia de acordo com a existência das coisas. Pois, as coisas muito intensas – por sua superioridade – às vezes limitam o intelecto para a [sua] percepção delas, enquanto que as coisas que existem muito debilmente, como o movimento, o tempo e a matéria – por serem mesmo débeis quanto à existência – às vezes

dificultam a conceitualização delas. Mesmo estando em ato absoluto, o intelecto não conceitualiza as privações, dado que a privação é percebida na medida em que não é percebida a posse. Assim, a privação enquanto privação e o mal enquanto mal são percebidos como uma coisa que está em potência e [que é] a ausência de uma perfeição. Pois, se um intelecto as percebe, só as percebe porque possui uma ligação com elas em potência. Portanto, os intelectos nos quais nada que está em potência se mistura não inteligem a privação e o mal enquanto privação e mal, e nem as conceitualiza, pois não há na existência algo que seja um mal absoluto.

De anima V.6

[239] Dos graus das ações do intelecto e do mais elevado dos seus graus, que é o intelecto sagrado.

Dizemos que a alma entende por apreender em si mesma a forma dos inteligíveis abstraída da matéria. O [modo de] ser abstraído da forma existe ou pela abstração dela por parte do intelecto, ou porque essa forma é nela mesma abstraída da matéria, estando então a alma [nesse caso] poupada da dificuldade em abstraí-la.

A alma conceitualiza a si mesma, e sua conceitualização de si mesma a faz intelecto, inteligente e inteligível. Entretanto, sua conceitualização dessas formas [inteligíveis] não a faz desse modo. Pois, ela, em sua substância no corpo, é sempre um intelecto em potência, ainda que em certos casos ela passe ao ato. E isso que é dito, que a essência da alma torna-se ela [mesma] os inteligíveis, é algo totalmente inconcebível para mim; pois, eu não compreendo o enunciado deles de que uma coisa torna-se uma outra coisa, e nem sei como isso ocorreria. De fato, se [isso] ocorresse em se despindo uma forma e se vestindo uma outra forma, de modo que a [essência da alma] seria com a primeira forma uma coisa e com a outra forma uma [outra] coisa, então a primeira coisa não se tornaria verdadeiramente a segunda coisa. Antes, [nesse caso,] a primeira coisa já teria perecido, restando somente seu sujeito ou uma parte dele. E se assim não fosse, examinemos, então, como seria.

Dizemos, pois: se a coisa se tornasse uma outra coisa, então – em razão dela ter [assim] se tornado – aquela [primeira] coisa seria [(a)] ou existente [(b)] ou não existente. [(a)] Se fosse existente, então a outra [coisa], a segunda, seria igualmente [(aa)] ou existente [(ab)] ou inexistente.

[(aa)] Se fosse existente, então as duas [coisas] seriam dois existentes, não um único existente. Por outro lado, [(ab)] se [a segunda] fosse inexistente, aquela [primeira] existente se tornaria assim uma coisa inexistente [240], não uma outra coisa existente – e isso é ininteligível. Mas, [(b)] se a primeira [coisa] tivesse deixado de existir, ela não se tornaria então uma outra coisa; antes, ela seria inexistente, e uma outra coisa viria a ser.

Como a alma então se torna as formas das coisas? A maior parte do que tem confundido os homens nesse quesito [vem] daquele que escreveu para eles a *Isagoge*. Ele era ávido em falar por meio de enunciados imaginativos, poéticos e místicos, o que restringia ele próprio e outros à imaginação. Prova disso – [para] pessoas de discernimento – são seus livros *Sobre o intelecto e os inteligíveis* e *Sobre a alma*. Certamente, as formas das coisas se alojam na alma, adornando-a e enfeitando-a, [de modo que] a alma é como um lugar para elas por intermédio do intelecto material. Pois, se a alma se tornasse a forma em ato de uma coisa dos [seres] existentes – sendo que a forma é o ato e é em sua essência um ato, e que [por isso,] não há na essência da forma faculdade para receber coisa alguma (a faculdade da recepção está somente no receptor da coisa) – seria necessário que a alma, nesse caso, não possuisse faculdade alguma para receber uma outra forma ou outra coisa qualquer. Nós a temos, no entanto, visto receber uma outra forma que não aquela [primeira] forma. Se então também aquela outra [forma] não fosse diferente desta forma, isso seria fantasioso, pois a recepção e a não recepção seriam o mesmo. Se, por outro lado, fosse diferente dela, então a alma – no caso de ser ela a [própria] forma inteligível –, sem dúvida alguma, viria a ser outra que si mesma. Mas nada disso ocorre. Ao contrário, a alma é a que entende. E por “intelecto” se entende ou sua faculdade por meio da qual ela entende, ou as formas desses inteligíveis nelas mesmas. Pois, porque elas estão na alma – sendo [portanto] entendidas –, o “intelecto”, o “inteligente” e o “inteligível” não são uma mesma coisa em nossas almas. Certamente, isso pode ser [o caso] em outra coisa [241], conforme tu irás notar em seu [devido] lugar. Do mesmo modo, se por “intelecto material” se entende o [modo de ser] absoluto da aptidão pertencente à alma, então ele permanece sempre em nós enquanto continuamos a existir no corpo. Mas, se [por ele] se entende uma coisa [quando] em conexão com algo, então a aptidão cessa com a existência do ato.

Uma vez estando isso estabelecido, dizemos que a conceitualização dos inteligíveis ocorre de três maneiras.

[(1)] Uma delas é a conceitualização que existe na alma em ato de modo discriminado e ordenado. Às vezes, essa discriminação e ordem não são necessários; ao contrário, acontece de

alterarem. Exemplo disso é quando tu discriminas em tua alma as intenções dos termos aos quais se refere teu enunciado, “Todo homem é animal”, [onde] tu encontras cada intenção deles [como] sendo universal – não sendo conceitualizada [assim] senão em uma substância incorpórea –, e onde tu encontras, para a conceitualização delas [intenções], o anterior e o posterior. Pois, se tu alterasses isso, de modo que a sequência das intenções conceitualizadas fosse a sequência oposta a teu enunciado, “Animal é predicado de todo homem”, tu não duvidarias de que essa sequência, na medida em que é sequência das intenções universais, não estaria [assim] ordenada senão em uma substância incorpórea – ainda que também estivesse ordenada de certa maneira na imaginação, [isso] estaria enquanto algo escutado, não enquanto algo inteligido. As duas sequências são pois diferentes, enquanto que o inteligível puro de ambas é um.

[(2)] A segunda é [quando] já tenha ocorrido a conceitualização e uma aquisição, embora a alma esteja afastada disso, e, assim, não volte sua atenção [no momento] a esse inteligível. Antes, ela já tem, por exemplo, passado dele para outro inteligível, pois não está no poder de nossas almas conceitualizar as coisas de modo simultâneo, instantâneo e uno.

[(3)] E há uma última espécie de conceitualização, que é, por exemplo, o que [242] ocorre a ti em uma questão onde tu és interrogado sobre isso que tens conhecido ou [sobre isso] que está próximo do que conheces. Então, a resposta dela se apresenta a ti no [mesmo] instante, pois tu estás convicto que respondes a partir disso que tens conhecido sem que aí haja de modo algum discriminação. Ao contrário, tu só comesas a discriminar e a pôr em sequência [as intenções inteligíveis] em tua alma [quando isso ocorre] em conjunto com tua iniciativa para a resposta que procede de uma convicção tua pelo conhecimento, [convicção] essa que ocorre antes da discriminação e da sequência.

A diferença entre a primeira e a segunda conceitualização é evidente. Pois, a primeira é como uma coisa que tu já tens tirado do depósito e [agora] a utiliza, enquanto que a segunda é como uma coisa armazenada que te pertence para, quando tu quiseres, utilizá-la. A terceira [por sua vez] difere da primeira porque ela não é, de modo algum, uma coisa posta em sequência no pensamento discursivo, mas é como um princípio para isso, dada sua associação à convicção. E difere da segunda uma vez que ela não é [como] algo afastado de [outra coisa], mas é [como] algo considerado de uma certa maneira em ato e segundo a convicção, vindo, com isso, se destacar a relação [do intelecto] para com uma certa parte que é como o [inteligível] armazenado. Assim, se alguém dissesse que a [terceira conceitualização] também é um saber em potência – ainda que fosse

uma potência próxima do ato –, isso seria falso, porque aquele que o possui tem efetivamente uma convicção em ato, sem que seja necessário que isso resulte de uma potência remota ou próxima [do ato]. Pois, quanto a essa convicção, ela é certa enquanto isso é o que resulta na [terceira conceitualização], [de modo que] quando ele quer, ele conhece. De fato, seu estado de convicção é em ato porque isso é o que resulta de um estado de convicção pelo que é em ato. Ora, a realização [em ato] é realização de alguma coisa; pois, essa coisa a que nós nos referimos é o que resulta em ato, visto que é impossível que se esteja convicto do [que é] ignorado em ato [pelo que se encontra] armazenado nele [algo] conhecido. Afinal, como se estaria convicto da condição de algo, a não ser que a coisa – na [243] medida em que dela se está convicta – seja conhecida?

Agora, se, do que é certo em ato, a designação obtém o conhecido em ato (visto que nele está armazenado), então o [que é conhecido em ato], por essa maneira simples, é conhecido no [intelecto], e, depois, [o intelecto] visará fazer dele um conhecido em ato de uma outra maneira. É surpreendente que aquele que responde – tão logo comece a ensinar um outro – uma certa discriminação surge em sua alma instantaneamente, e, à medida em que ele lhe ensina, o saber é conhecido pela segunda maneira, pois essa forma é ordenada nele à medida em que ocorre a ordenação dos seus vocábulos.

Uma dessas duas [maneiras] é o « saber discursivo », pelo qual somente se completa a perfeição plena quando [a alma] ordena e combina, ao passo que a segunda é o « saber simples », o qual não é sua característica ter em si mesma forma após forma. O [saber simples] é, entretanto, o único a partir do qual as formas emanam no receptor das formas. Pois, este é um saber que age para aquilo que chamamos saber discursivo, sendo um princípio para ele. Esse [saber simples] pertence à faculdade intelectual absoluta das almas que se assemelha aos intelectos agentes. Quanto à discriminação, ela pertence à alma enquanto alma. Pois, se não lhe pertencesse isso, não lhe pertenceria o saber que é [próprio] da alma. Quanto à como a alma racional possui um princípio que não a [própria] alma e detém um saber que não o saber da alma, trata-se de um tema de análise necessária para ti, o qual tu deves conhecer a partir de tua alma. Saiba que, no intelecto puro, dos dois [saberes] nada se multiplica, nem há ordenação de forma por forma; mas, antes, ele é princípio para toda forma que dele emana sobre a alma. E com relação a isso, é necessário que [244] se acredite na condição dos [intelectos] separados puros quanto à intelecção por eles das coisas. Pois, a intelecção delas é a intelecção agente para as formas e criadora delas, não sendo [tal intelecção] pertencente às formas ou [existente] nas formas da alma. De fato, a conceitualização da alma que

pertence ao mundo [sublunar] enquanto alma é a conceitualização ordenada, discriminada; e isso não é simples sob qualquer ponto de vista. Com efeito, toda percepção intelectual consiste em uma certa relação com a forma separada da matéria e dos seus acidentes materiais, segundo o modo já mencionado. Pois, a alma possui isso porque ela é uma substância receptora, por isso sujeita à impressão, enquanto que o intelecto [puro] [a] possui porque ele é uma substância, um princípio atuante, criador. O que caracteriza sua essência é sua inteligibilidade em ato [proveniente] da sua condição de princípio que lhe pertence, enquanto que o que caracteriza a alma é sua inteligibilidade em ato [proveniente] do [modo] pelo qual ela conceitualiza e da recepção que lhe pertence.

Contudo, aquilo que convém saber da condição das formas que estão na alma é o que passo a dizer: no que concerne às [formas] imaginativas e o que se conecta por meio delas, de fato, quando a alma se afasta delas, elas são armazenadas em faculdades que possuem depósito e não são, na verdade, perceptivas (pois, senão, seriam simultaneamente perceptivas e depósito). Ao contrário, elas são depósito quando a faculdade perceptiva, judicativa – seja ela a estimativa, a alma ou o intelecto – se volta para elas, e as encontra [aí] realizadas. Se [a alma] não as encontrasse [aí], ser-lhe-ia necessário retomar por meio do sentido ou da reminiscência. Mas, se não houvesse tal justificativa, seria necessário expressar dúvida sobre o seguinte: quando cada alma esquece uma forma, esta forma existe [nela] ou não existe senão em potência? E haveria dúvidas sobre como ela retornaria. Além disso, se ela não estivesse na alma, em que coisa estaria? E a que coisa se juntaria a alma para que essa forma voltasse?

[245] No entanto, as faculdades da alma animal são separadas [umas das outras], e a cada faculdade é atribuído um único órgão. Às formas que a estimativa negligencia é atribuído um depósito, [assim como] às intenções que a estimativa negligencia é atribuído um depósito, visto que a estimativa não é substrato para a estabilidade dessas coisas, mas é a que julga. Devemos dizer, então, que a estimativa, às vezes, considera as formas e as intenções armazenadas em ambos, e, às vezes, se afasta delas. E que dizemos, agora, das almas humanas e dos inteligíveis que elas adquirem e esquecem em vista de outros? Existem eles nelas em ato completo? Pois, sem dúvida, [ou] elas os integrem em ato completo, ou têm um depósito que os armazena nelas. E esse depósito ou se encontra na essência das [almas], ou no corpo das [almas], ou em qualquer coisa de corporal que possuem. Mas temos dito que o corpo delas – e o que é concomitante ao corpo delas – consta no que não convém a isso, uma vez que não é admissível que haja um receptáculo para os inteligíveis e não é admissível que as formas intelectuais sejam portadoras de uma posição. [Nesse

caso,] a conexão delas com o corpo as colocaria como portadores de uma posição, e se se tornassem, no corpo, portadoras de uma posição, seria falso que elas seriam inteligíveis.

[De fato,] [(1)] ou dizemos que essas formas intelectuais são coisas que subsistem em si mesmas – sendo cada forma delas uma espécie de coisa que subsiste em si mesma –, e o intelecto ora as considera, ora as negligencia. Pois, se ele as considerasse, elas seriam representadas nele; mas, se se afastasse delas, elas não seriam representadas. Com efeito, a alma seria como um espelho e as [formas] seriam como coisas externas, ora surgindo nela, ora não surgindo, isso de acordo com as relações entre a alma e elas. [(2)] Ou [dizemos que] o princípio agente emanaria sobre a alma forma após forma conforme a demanda da alma, de modo que, quando ela se afastasse dele, o fluxo cessaria. [246] Mas, então, se é assim, não seria necessário aprender toda vez do começo?

Dizemos, pois, que a verdade é a última categoria. E isso porque seria impossível dizermos que essa forma existe na alma em ato completo, e ela não a entende em ato completo, visto que o significado de “ela a entende” não é outro senão que “a forma existe nela”. É absurdo que o corpo seja um depósito para ela, [assim como] é absurdo que a [alma] mesma seja um depósito para a [forma], uma vez que seu ser não é um depósito para ela. Somente quando essa forma é entendida, existe nela, e, por isso, ela a entende. E não ocorre dessa maneira com a memória e a [faculdade] formadora, pois a percepção dessa forma não compete a elas, mas apenas sua conservação. Pois, sua percepção não compete senão a uma outra faculdade. As formas memorizadas e da [faculdade] formadora não existem em qualquer coisa que é uma percepção, do mesmo modo que as formas sensíveis não existem em qualquer coisa que é um sentido. É por isso que os corpos – nos quais estão as formas dos [objetos] sensíveis – não são perceptores. Antes, é necessário que a percepção pertença a isso que tem por propriedade ser impressa por essas formas por uma certa impressão, através do que ele vem a ser uma faculdade perceptiva.

Quanto à memória e à [faculdade] formadora, as formas não são impressas nelas senão na medida em que elas são um órgão e possuem um corpo que conserva essas formas próximas da que porta a faculdade perceptiva – isto é, a estimativa –, a fim de que ela as considere quando quiser, do mesmo modo que [o corpo] conserva as formas sensíveis próximas do sentido para que o sentido as contemple quando quiser. Mas, essa interpretação se aplica à memória e à [faculdade] formadora, enquanto que não se aplica à alma. Pois, a existência da forma inteligível na alma é [247] a percepção mesma da [forma] que ela tem. Além disso, nós esclareceremos depois, na

sabedoria primeira, que essa forma não subsiste isoladamente. Resta, então, que a categoria correta seja a última categoria.

A aprendizagem é a busca da aptidão completa para a junção ao [intelecto agente], de sorte que da [junção] [surge] o intelecto que é simples. Dele, então, emanam as formas, discriminadas na alma por intermédio da cogitação. Pois, a aptidão antes da aprendizagem é deficiente e a aptidão depois da aprendizagem é completa. De fato, quando há aprendizagem se está em condições de, no ocorrer de certo assunto, se juntar ao inteligível buscado, [de modo que] a alma se volta para o lado da contemplação – o lado da contemplação sendo o retorno ao princípio do doador do intelecto [simples] – se juntando ao [princípio]. Então, dele emana a faculdade do intelecto abstrato seguido do fluxo da discriminação. Se [a alma] se afasta dele (e [o princípio] retorna), ela se torna essa forma em potência, mas uma potência muito próxima do ato. A primeira aprendizagem é, assim, como o tratamento do olho. Pois, tornando-se o olho são, ele considera, quando quer, a coisa da qual apreende uma certa forma; [sendo que] quando se afasta dessa coisa ela se torna em potência próxima do ato. Pelo fato da alma dos humanos comuns persistirem no corpo, é-lhe impossível receber de uma vez o intelecto agente – antes, sua condição é a que dissemos.

Quando se diz que alguém está familiarizado com os inteligíveis, isso significa que, toda vez que ele quer, a forma deles se faz presente em sua própria mente. E o sentido disso é que, toda vez que ele quer, lhe sucede que ele se junta ao intelecto agente por uma junção da qual se conceitualiza nele esse inteligível – não sendo [o caso] que esse inteligível esteja presente em sua mente e [assim] seja conceitualizado sempre em ato em seu intelecto, nem sendo [o caso] como era antes da aprendizagem e antes da atualização desse tipo de intelecto em ato. Pois, este é a potência que se atualiza na alma que por ela entende o que quer. [248] Dessa maneira, quando ela quer, ela se junta [ao intelecto agente] e nela emana a forma inteligível. E essa forma é na realidade o intelecto adquirido, enquanto que essa potência é, em nós, o intelecto em ato, na medida em que nos ocorre de entender. Quanto ao intelecto adquirido, ele é o intelecto em ato enquanto perfeição. Quanto à conceitualização das coisas imaginativas, consiste no retorno por parte da alma ao depósito dos [objetos] sensíveis. O primeiro é um olhar para cima, ao passo que esta é um olhar para o mais baixo. Assim, se [a alma] estivesse liberta do corpo e dos acidentes do corpo, então, nesse caso, ela poderia se juntar ao intelecto agente por uma junção completa, encontrando aí a beleza intelectual e o deleite eterno, tal como falaremos a respeito em seu [devido] lugar.

E saiba que a aprendizagem – tenha ela resultado disso que não foi aprendido ou resultado disso mesmo que foi aprendido – possui em si diferenças. Pois, entre os que aprendem, há os que estão mais próximos da conceitualização, visto que sua aptidão – aptidão esta que mencionamos antes – é mais potente. Se isso pertence a algum homem em seu íntimo, essa aptidão potente se chama « intuição ». Essa aptidão pode, às vezes, se intensificar em alguns homens de modo que, para que se junte ao intelecto agente, não necessitam de muitas coisas, nem de educação, nem de aprendizagem. Ao contrário, eles têm uma poderosa aptidão para isso, como se a segunda aptidão resultasse para eles. Antes, é como se conhecessem toda coisa a partir de si mesmos. Este é o mais alto dos níveis dessa aptidão. E é necessário que esse estado do intelecto material se chame « intelecto sagrado ». Trata-se de algo do gênero do intelecto em hábito, embora ele seja muito elevado, não sendo disso de que todos os homens compartilhem.

Não é improvável [249] que algumas dessas ações relacionadas ao espírito sagrado, em virtude de sua potência e superioridade, emanem de certo modo sobre a [faculdade] imaginativa. Então, a [faculdade] imaginativa também se assemelha a [essas ações] por meio das ocorrências sentidas e escutadas do discurso – conforme o modo indicado anteriormente.

Isso é comprovado a partir do que é claramente conhecido, [a saber,] que as coisas inteligíveis que se chegam a adquirir só são adquiridas pela realização do termo médio no silogismo. Esse termo médio pode resultar segundo dois modos de realização: [(1)] ora resulta pela intuição, e a intuição é um ato pertencente à mente através do qual ela descobre, por si mesma, o termo médio – sendo que a sagacidade é a faculdade da intuição –, [(2)] ora resulta pelo aprendizado. Mas os princípios do aprendizado são a intuição. Pois, de fato, as coisas que conduzem sem dúvida a intuições foram descobertas pelos mestres dessas intuições, as quais foram, então, transmitidas aos aprendizes. Logo, é admissível que a intuição aconteça a um homem por si mesmo, de modo que o silogismo se articula em sua mente, sem instrutor.

Mas, isso está entre o que difere em quantidade e qualidade. No que concerne à quantidade, é porque alguns homens têm maior número de intuição para [descobrir] os termos médios. No que concerne à qualidade, é porque alguns homens têm intuição em um tempo mais rápido. Na medida em que essa disparidade não está restrita em um limite, ela constantemente recebe aumento e decréscimo, chegando ao extremo do decréscimo em alguém que não tenha intuição alguma. Então, é necessário que se chegue também ao extremo do aumento em alguém a quem ocorre intuição em

todas as demandas ou na maioria delas, e em alguém a quem ocorre intuição em um instante mais rápido e mais curto.

É possível, portanto, que haja entre os homens um indivíduo cuja alma está consolidada por intensa pureza e intensa junção aos princípios intelectuais, de modo que ele se inflama em intuição. Quero dizer, ocorre a recepção dos [princípios intelectuais] a partir do intelecto agente com respeito a toda coisa e se imprimem nele as formas que estão no intelecto agente, seja instantaneamente, seja próximo do instantâneo, e não de uma maneira [250] tradicional, mas, antes, segundo uma sequência que inclua os termos médios. Pois, no que concerne as coisas que só são conhecidas por meio de suas causas, as tradições não dão certeza intelectual. Esse é um tipo de profecia; melhor, a mais elevada das faculdades proféticas. É primordial que essa faculdade se chame « faculdade sagrada », ela sendo o mais elevado grau das faculdades humanas.

Metafísica V.1

[195] Das coisas comuns e o modo de sua existência.

Compete tratarmos agora do universal e do particular, pois isso diz respeito ao que acabamos [de discutir], e está entre os acidentes próprios da existência. Dizemos, então:

O universal pode ser dito de três modos: [(1)] “Universal” é dito da noção que concerne ao que se predica em ato de muitos – por exemplo, o homem. [(2)] É dito [também] “universal” da noção quando é admitida ser predicada de muitos, mesmo que não seja requerido que eles existam em ato – por exemplo, a noção de casa heptagonal. Pois, é universal, de fato, na medida em que cabe à sua natureza ser predicada de muitos. Entretanto, não é necessário que esses muitos existam efetivamente; melhor, nem [é necessário que exista] um dentre eles. [(3)] “Universal” é [também] dito da noção cuja conceitualização não impede que ela seja predicada de muitos. É impedida somente se uma causa impede e uma prova aponta [para tal impedimento] – por exemplo, o Sol e a Terra. Pois, na medida em que são inteligidos como Sol e Terra, não impedem a mente de admitir que a noção deles se encontre em muitos, ao menos que a isso advenha uma prova ou argumentação por meio da qual se torne conhecida essa impossibilidade. E isso é impossível em razão de uma causa externa, e não em virtude da conceitualização mesma deles.

[196] É possível reunir todas essas [definições] em [afirmando] que esse « universal » é aquilo cuja conceitualização mesma não o impede de ser predicado de muitos. O universal empregado na lógica e o que se lhe assemelha deve ser [pois] necessariamente este. Com relação ao « particular » singular, é aquilo cuja conceitualização mesma impede que sua noção seja predicada de muitos, como [por exemplo,] o que é referida pela essência deste Zayd. Pois, de fato, é impossível imaginar [tal essência] senão como pertencente a ele mesmo.

O universal na medida em que é universal é uma coisa, [mas,] na medida em que é uma coisa a qual a universalidade é anexada, é uma [outra] coisa. Pois, o universal enquanto universal é aquilo que é significado por uma destas definições. Se aquela [coisa] é um homem ou um cavalo, então há uma outra noção que não a noção de universalidade, [no caso,] a cavalidade. A definição de cavalidade não é [a mesma que] a definição de universalidade, mas a ela a universalidade ocorre acidentalmente. Com efeito, em si mesma, ela não é qualquer outra coisa senão cavalidade; pois, em si mesma, ela não é nem una, nem múltipla, não existe nem na realidade externa, nem na alma, não está em uma dessas coisas nem em potência, nem em ato, de tal modo que se incluam na cavalidade. Ao contrário, enquanto tal, ela não é senão cavalidade. A unidade, ao contrário, é um atributo anexado à cavalidade, de modo que a cavalidade com esse atributo é una. Do mesmo modo, no que concerne à cavalidade com esse atributo, há muitos outros atributos que se incluem nela. Assim, a cavalidade, na condição de que, em sua definição, corresponde a muitas coisas, é comum; e porque é tomada com propriedades e acidentes que se lhe referem, ela é própria. A cavalidade, portanto, nela mesma, é apenas cavalidade.

[197] Se interrogarmos a respeito da cavalidade segundo os dois termos [opostos] da contradição – por exemplo, “a cavalidade é A ou não é A?” –, a resposta [a esta questão] não seria outra que a negação a qualquer coisa que [aí] está. Não é, entretanto, que a negação ocorre depois de “na medida em que”, ao contrário, ela ocorre antes de “na medida em que”. Isto é, não se deve dizer: “A cavalidade, na medida em que ela é cavalidade, não é A”; mas sim: “[A cavalidade] não é, na medida em que é cavalidade, A, nem qualquer outra coisa”.

Se os dois termos [opostos] da questão surgem de duas [asserções] afirmativas que não excluem delas qualquer coisa, não é de modo algum necessário respondermos a [essas] duas. Nisso se diferencia a regra das [asserções] afirmativas e das negativas e as duas afirmativas as quais são potencialmente duas [asserções] contraditórias. Isso ocorre porque a [asserção] afirmativa dentre as duas é um concomitante necessário da negativa, o que significa que, se a coisa não é descrita

por aquela outra afirmativa, é descrita por essa afirmativa. E não é [o caso] que, se [a coisa] fosse descrita por ela, seria [descrita] a [sua] quiddidade. Com efeito, não [se segue] que, se o homem é uno ou branco, o ser da humanidade é o ser da unidade ou da brancura, ou [que] o ser da humanidade é o ser do uno ou do branco.

Se nós colocarmos como sujeito na questão o ser da humanidade enquanto humanidade como uma única coisa, e [se] fosse perguntado em dois termos [opostos] da contradição, então seria dito: “É ela una ou múltipla?”, não é necessário que se responda [a essa pergunta]; [198] porque ela, na medida em que é o ser da humanidade, é algo outro que cada uma das duas [coisas], não existindo na definição dessa coisa senão a humanidade apenas.

E quanto [à questão] se ela é descrita em [termos de] uno ou múltiplo de modo que é uma descrição que lhe é anexada do exterior, ela deve ser descrita necessariamente como tal. Entretanto, ela não é essa [coisa] que é descrita na medida em que é humanidade apenas, pois [por exemplo,] ela não é, na medida em que é humanidade, múltipla. Ao contrário, é como se [a descrição] fosse algo que se anexa a ela somente do exterior.

Se a consideramos na medida em que é humanidade apenas, cabe-nos não corrompê-la ao considerar uma coisa [que advém] do exterior, o que tornaria a consideração duas: a consideração dela enquanto é tal, e a consideração dos seus concomitantes. Com relação à primeira consideração, não se trata senão da humanidade apenas. Por isso, alguém poderia dizer: “A humanidade [existente] em Zayd, na medida em que é humanidade, é outra que aquela [existente] em ‘Amr?’”, devendo ser respondido: “Não”. E não se segue que, deste seu consentimento, ele diga: “Em tal caso, aquela [humanidade] e esta [humanidade] são numericamente uma”, porque se trata de uma negação absoluta. Por esta negação, queremos dizer que a humanidade enquanto humanidade é humanidade apenas. Seu ser, que não aquele [contido] em ‘Amr, é algo [que advém] do exterior. Com efeito, se esse [ser] não fosse exterior à humanidade, seria necessário que a humanidade enquanto humanidade fosse, por exemplo, ou A ou não A – mas, nós temos refutado isso. Nós só tomamos a humanidade na medida em que é humanidade apenas.

[199] Se, por outro lado, fosse dito: “A humanidade que existe em Zayd, na medida em que ela é humanidade, pode ser considerada enquanto humanidade, [ou seja,] removendo dela [o fato] dela se encontrar em Zayd e dela ser isso que se encontra em Zayd. Em caso contrário, nós apreenderíamos a humanidade enquanto estando em Zayd. Pois, nós a abstraímos e discutimos nos

atentando a ela como sendo humanidade.” Dessa maneira, [(a)] ou referimos a expressão “[o fato] que ela é” à humanidade que está em Zayd, o que seria um enunciado absurdo, pois não se pode conciliar [ao mesmo tempo] a humanidade que está em Zayd com a [humanidade] quando considerada apenas enquanto humanidade; [(b)] ou, se se refere à humanidade apenas, a menção de Zayd seria supérflua, ao menos que queiramos [com isso] dizer que a essa humanidade ocorre acidentalmente do exterior [o fato] dela se encontrar em Zayd, e temos removido dela [o fato] dela se encontrar em Zayd. É a [humanidade], então, como tal? Mas, também neste caso, haveria uma consideração outra que a humanidade.

E se alguém nos perguntasse, dizendo: “Não respondeis [à questão] ao dizer que a [humanidade] não é tal e tal [coisa], sendo que seu não ser tal e tal [coisa] é diferente de seu ser humanidade enquanto humanidade?”, dizemos, então: Nós não respondemos que ela, na medida em que é humanidade, não é tal [coisa]; antes, respondemos que ela não é, na medida em que é humanidade, tal [coisa]. A distinção entre as duas [asserções] se fez conhecida na lógica.

Aqui, [neste ponto,] há uma outra coisa, que é: o sujeito em questões similares a essas é quase conduzido à indeterminação quando nenhuma qualificação lhe é anexada, não havendo [portanto,] daí qualquer resposta, ao menos que essa [200] humanidade [que mencionamos] seja colocada como se lhe houvesse [algo] atribuído ou que nela não houvesse qualquer multiplicidade. Dessa maneira, então, nosso enunciado “na medida em que é humanidade” não seria parte do sujeito, pois não seria correto dizer: “a humanidade, a que é [tomada] na medida em que é humanidade”, pois, de outro modo, a [humanidade] volta a ser ignorada. Se [porém] fosse dito: “Aquela [dada] humanidade, a que é [tomada] na medida em que é humanidade”, uma referência seria dada sobre ela, que acrescentaria [algo] à “humanidade”.

Além disso, se consentimos a isto [momentaneamente], ambos os termos da questão seriam negativos. Não seria, assim, necessário que [a humanidade] fosse uma ou múltipla, idêntica ou diversa, a não ser no sentido que lhe seja inevitável ser idêntica ou diversa. Nessa ocasião, nós dizemos que não há dúvida de que [a humanidade] deve se tornar diversa em virtude dos acidentes que ocorrem com ela, desde que não se encontre senão com os acidentes, [isto é,] no caso em que não seja tomada na medida em que é humanidade apenas. Pois, [a humanidade enquanto humanidade] não é a humanidade de ‘Amr. Esta é outra que a humanidade [enquanto humanidade] em virtude dos acidentes. Esses acidentes, então, possuem uma influência sobre o indivíduo Zayd, a quem lhe é agregado o [ser] homem ou a humanidade e os acidentes que acompanham

necessariamente como se fossem partes dele, e uma influência no [ser] homem e na humanidade, pelo que estes lhe [i.e., a Zayd] são atribuídos.

Retornando ao início, podemos reunir [tudo] isso e expressar de um outro modo como uma lembrança para o nosso discurso precedente. Nós, assim, dizemos:

Há aqui uma coisa sensível – seja um animal ou um homem – que se encontra com uma matéria e acidentes. Este [último] é o homem natural. Aqui há [também] uma coisa – seja um animal ou um homem – vista em si mesma enquanto é tal, [ou seja,] sem tomar o que se mistura com ela, ou sem lhe advir a condição de ser comum ou própria, [201] uma ou múltipla, seja em ato seja também pela consideração da potência na medida em que ela está em potência. Pois, o animal enquanto animal e o homem enquanto homem – isto é, com respeito à definição e ao significado de ambos, sem se atentar às outras coisas que lhe são anexadas – não são senão animal e homem.

Quanto ao animal comum, ao animal individual, ao animal enquanto considerado em potência (seja comum ou próprio), ao animal considerado como existente na realidade externa ou como inteligido na alma, se trata de um animal e uma coisa, e não de um animal visto por si somente. É conhecido que se é [o caso] de ser um animal e uma coisa, “animal” nesses dois é como uma parte de ambos. O mesmo ocorre no caso do homem.

Considerar o animal em si mesmo é admissível ainda que ele se encontre com outra [coisa]. Pois, ele mesmo com outra [coisa] é [ainda] ele mesmo. Sua essência pertence a si mesmo, e seu ser ocorre com uma outra coisa que lhe é ou accidental ou é um concomitante necessário que pertence a sua [própria] natureza – como acontece com a animalidade e com a humanidade. [O animal] assim considerado é anterior quanto à existência ao animal que é individual por seus acidentes ou universal, seja existente [na realidade concreta] ou [na] intelectual, [assim como] o simples precede o composto e o particular, o universal. Segundo essa existência, ela nem é gênero, nem espécie, nem indivíduo, nem é uno, nem múltiplo. Ao contrário, ela é, segundo essa existência, apenas animal e apenas homem.

Entretanto, é certo que o fato de ser uno ou múltiplo os acompanha necessariamente (desde que a nenhuma coisa existente é negada [ao mesmo tempo] esses dois [concomitantes necessários]), embora isso os acompanhe necessariamente do exterior. O animal sob essa condição, ainda que seja existente [202] em todo indivíduo, não é, sob tal condição, um certo animal, embora o fato de

se tornar um certo animal o acompanhe necessariamente, por ele ser, por essa consideração, em sua [própria] realidade e quiddidade, um certo animal.

O fato do animal existente no indivíduo ser um certo animal não impede que o animal enquanto animal – [isto é,] não segundo a consideração que ele é animal sob um certo estado – exista nisso. Isso porque se esse indivíduo é um certo animal, então um certo animal existe. Daí, o animal [enquanto animal] que é parte de um certo animal que existe. O mesmo [ocorre] com a brancura. Pois, mesmo sendo inseparável da matéria, em sua própria brancura, ela existe na matéria como uma coisa outra, [a saber,] considerada em si mesma e dotada de uma realidade por si mesma, ainda que ocorra dessa realidade estar anexada quanto à existência com algo diverso.

Alguém poderia dizer [em objeção]: “o animal enquanto animal não existe nos indivíduos, porque o que existe nos indivíduos é um certo animal, e não o animal enquanto animal. Porém, o animal enquanto animal existe. Logo, ele é separado dos indivíduos. Se o animal enquanto animal existisse nesse indivíduo, [(a)] ou ele lhe seria próprio, [(b)] ou não. [(a)] Se lhe fosse próprio, o animal enquanto animal não seria o que existe nele ou ele [próprio], mas, ao contrário, seria um certo animal. [(b)] Se [por outro lado] não lhe fosse próprio, então uma coisa numericamente uma por si mesma existiria na multiplicidade, o que é impossível.”

Embora débil e sem sentido, relatamos essa objeção porque dela [provém] a dificuldade que, em nossos dias, tem acometido um grupo que se embarça na filosofia.

Dizemos, pois, que essa objeção está [203] errada sob vários aspectos. O primeiro deles é a crença de que, se o que existe do animal é um certo animal, então a natureza da animalidade considerada nela mesma, não estando sob qualquer outra condição, não existe nele. A prova do erro dessa crença foi dada anteriormente. O segundo [dos aspectos] é a crença de que o animal enquanto animal deve ser ou próprio ou não próprio no sentido da equipolência. Mas esse não é o caso. Pelo contrário, o animal, quando visto enquanto animal e do ponto de vista de sua animalidade, não é nem próprio nem não próprio ([ou seja,] isso que é comum). Antes, ambos são negados dele, pois, do ponto de vista de sua animalidade, ele é animal apenas. A noção de “animal enquanto animal” é outra que a noção de “próprio” e de “comum”, ambas as quais, ademais, não entram em sua quiddidade. E se é esse o caso, o animal enquanto animal não é nem próprio nem comum em sua animalidade. Ele, ao contrário, é animal [apenas], não uma outra coisa e estado. O fato de ser próprio ou comum, todavia, o acompanha necessariamente.

Assim sendo seu enunciado, “[O animal enquanto animal] deve ou ser próprio ou ser comum”, se por seu enunciado ele quer dizer que, em sua animalidade, [o animal enquanto animal] não se abstém dos dois [concomitantes necessários,] [isso não é o caso], pois, em sua animalidade, ele se abstém dos dois. Se, [entretanto,] ele quer dizer que, com relação à existência, [o animal enquanto animal] não se abstém dos dois – isto é, não se abstém da concomitância necessária de um dos dois –, então ele [diz] a verdade. Pois o fato de ser próprio ou comum acompanha o animal necessariamente. Qualquer um dos dois que lhe ocorrer acidentalmente não anula dele a animalidade, a qual, sob uma certa consideração, não é nem própria, nem comum. Antes, [o animal enquanto animal] se torna próprio ou comum depois dele ser [animal] em razão dos estados que lhe ocorrem acidentalmente.

Há aqui uma coisa que tu deves compreender, a saber: é verdade dizer que do animal enquanto animal não é necessário que se predique o “ser próprio” ou o “ser comum”. Porém, não é verdade dizer que do animal enquanto animal é necessário que se predique o “ser próprio” ou o “ser comum”. Isso [é o caso] uma vez que, se, de fato, a animalidade tornasse necessário [204] o fato de não se predicar dela o “ser próprio” ou o “ser comum”, não haveria nenhum animal próprio ou animal comum. Por esse motivo, é preciso que haja uma firme distinção entre dizermos “o animal enquanto animal abstraído sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa”, e dizermos “o animal enquanto animal abstraído sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa”. Se fosse admissível que o animal enquanto animal abstraído sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa existisse na realidade externa, então seria possível aos modelos platônicos existir na realidade externa. Ao contrário, porém, o animal, sob a condição de não [ser] qualquer outra coisa, existe apenas na mente. Quanto ao animal abstraído sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa, ela existe na realidade externa. Pois, em si mesma e em sua realidade, ele [existe] sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa, embora esteja com mil condições que se conectam a ela do exterior.

O animal, segundo a animalidade [dele] abstraída, existe pois na realidade externa. Isso não torna necessário que ele seja separado; antes, ele é o que é nele mesmo – isento das condições que [lhe] anexam –, e existe na realidade externa, estando circundada do exterior por condições e estados. Assim, no limite de sua unidade em razão da qual ele é um [elemento] desse conjunto, é um animal abstraído sob a não condição [de ser] qualquer outra coisa. Embora essa unidade seja um acréscimo a sua animalidade, ela é, entretanto, outra que os demais concomitantes.

Se aqui houvesse um animal separado, como eles creem, não se trataria do animal que buscamos e sobre o qual discutimos. Porque, de fato, nós buscamos um animal que se predica de muitos, através do que cada um dos muitos é idêntico a ele. Quanto ao [animal] separado, que não é predicado desses [muitos], desde que nenhum deles é idêntico a ele, não há qualquer necessidade dele em nosso percurso.

O animal, então, apreendido com seus acidentes é a coisa natural. O que é apreendido em si mesmo é a natureza, [205] cuja existência é dita ser anterior à existência natural segundo a anterioridade do simples para com o composto. E isso é algo cuja existência se caracteriza pelo fato de ser a existência divina, visto que a causa de sua existência enquanto animal é a providência de Deus, seja ele exaltado. No que concerne a seu ser estando com uma matéria e acidentes e juntamente com esse indivíduo – ainda que ele seja em virtude da providência de Deus, seja ele exaltado –, isso ocorre por causa da natureza particular.

Como o animal possui na existência [externa] modos além do uno, assim [também] ele possui no intelecto. Com efeito, no intelecto se encontra a forma do animal abstraído conforme o modo de abstração que nós temos mencionado. Sob esse aspecto, ela é chamada « forma intelectual ». Mas há também no intelecto a forma do animal com respeito ao que, no intelecto, corresponde, por meio de uma única definição, a múltiplos objetos concretos. A mesma forma, pois, se refere, no intelecto, a uma multiplicidade. Ela, sob tal consideração, é universal, sendo a [forma universal] uma noção única no intelecto cuja relação para com qualquer um dos animais que tu apreendes [no âmbito sensível] não varia. Em outras palavras, qualquer um deles cuja forma se apresenta na imaginação em um certo estado – para, então, o intelecto extrair sua noção abstraída a partir dos acidentes – no intelecto se realiza essa mesma forma. E essa forma [intelectual] é o que resulta da abstração da animalidade a partir de qualquer imagem individual apreendida de um existente externo ou do que se aproxima de um existente externo – ainda que ele por si mesmo não exista externamente, mas, antes, seja algo que a imaginação inventa.

Essa forma, embora seja universal com respeito aos indivíduos, é individual com respeito à alma particular em que está impressa, sendo ela uma das formas que estão no intelecto. E porque as almas individuais são numericamente muitas, é possível que essa forma universal seja [também] numericamente múltipla do ponto de vista daquilo segundo o que é individual. Há, pois, para isso um outro inteligível [206] universal [que se coloca] com respeito à [forma universal], assim como ela [se coloca] com respeito ao que é exterior. [Esse outro inteligível universal] difere na alma

dessa forma que é universal com respeito ao [que é] exterior pelo fato de se predicar dessa [forma] e de outra que ela. Nós discutiremos sobre isso em breve expressando-nos de outra maneira.

As coisas comuns, então, por um lado, existem no exterior, e, por um [outro] lado, não. Quanto a coisa que é por si mesma numericamente uma sendo predicado de muitos – [no sentido de] sendo, do mesmo modo, um predicado desse indivíduo ([caso] em que esse indivíduo é idêntico a si) e de um outro indivíduo –, a impossibilidade é evidente e será esclarecida em seguida. As coisas comuns, ao contrário, na medida em que são comuns em ato, existem apenas no intelecto.

Glossário – principais termos utilizados

أثر, *athar* (pl. آثار, *āthār*) – impressão

أخذ, *akhadh* – apreensão (أخذ, *akhadha* – apreender, tirar)

إنسان, *insān* – ser humano (إنسانية, *insānīya* – humanidade)

بدن, *badan* – corpo

بصر, *baṣar* (pl. أبصار, *abṣār*) – visão, vista

تجرید, *tajrīd* – abstração (جرد, *jarrada* – abstrair)

جنس, *jins* – gênero

جوهر, *jawhar* – substância

حد, *ḥadd* – definição

حقیقة, *ḥaqīqa* – realidade

خیال, *khayāl* – imaginação

ذات, *dhāt* – essência (بذاته, *bi-dhāti-hi* – em si mesmo)

سبب, *sabab* – causa

شیء, *shay'* – coisa

إشراق, *ishrāq* – iluminação

تصديق, *taṣdīq* – assentimento

صورة, *ṣūra* (pl. صور, *ṣuwar*) – forma

الصورة المحسوسة, *al-ṣūra al-maḥsūsa* – forma sensível

الصورة المعقولة, *al-ṣūra al-ma'qūla* – forma inteligível

تصور, *taṣawwur* – conceitualização

ضوء, *daw'* – luz

طبيعة, *ṭabī'a* – natureza

استعداد, *isti'dād* – aptidão, preparação

إعتبار, *i'tibār* (e نظر, *nazar*) – consideração

عقل, *aql* – intelecto, intelectção (عقل, *'aqala* – entender)

العقل الهیولانی, *al-'aql al-hayūlānī* – intelecto material

العقل بالملكة, *al-'aql bi-l-malaka* – intelecto em hábito

العقل بالفعل, *al-'aql bi-l-fi'l* – intelecto em ato

العقل المستفاد, *al-'aql al-mustafād* – intelecto adquirido

العقل الفعال, *al-'aql al-fa'āl* – intelecto agente

معقول, *ma'qūl* (pl. معقولات, *ma'qūlāt*) – inteligível

المعقولات الأولى, *al-ma'qūlāt al-ūlā* – inteligíveis primeiros

المعقولات الثانية, *al-ma'qūlāt al-thānīya* – inteligíveis segundos

علاقة, *alāqa* (pl. علائق, *'alā'iq*) – concomitante

عرض, *arad* (pl. أعراض, *a'rād*) – acidente

عیان, *ayān* – realidade externa, mundo concreto

فعل, *fi'l* – ato (بالفعل, *bi-l-fi'l* – em ato)

فیض, *fayd* – emanção, fluxo (فاض, *fāḍa* – emanar)

قوة, *qūwa* (pl. قوى, *quwā*) – potência, faculdade (بالقوة, *bi-l-qūwa* – em potência)

القوة النظرية, *al-qūwa al-naẓarīya* – faculdade teórica

القوة المطلقة, هیولانية, *al-qūwa al-muṭlaqa, hayūlānīya* – potência absoluta, material

القوة الممكنة, *al-qūwa al-mumkina* – potência possível

كمال القوة, *kamāl al-qūwa* – perfeição da potência

قیاس, *qiyās* – silogismo

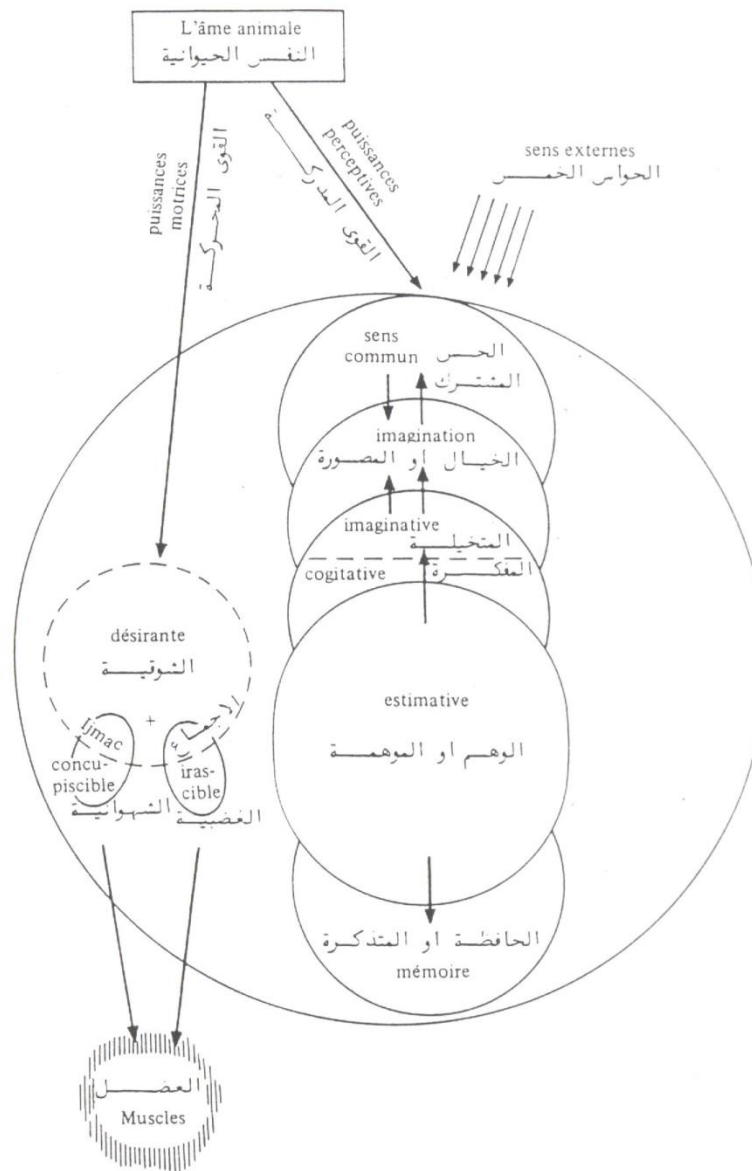
كثیر, *kathīr* – múltiplo

اكتساب, *iktisāb* – aquisição

كلى, *kullī* – universal (كلية, *kullīya* – universalidade)
 لاحق, *lāḥiq* (pl. لواحق, *lawāḥiq*) – anexo
 لازم, *lāzim* – concomitante necessário, inseparável (subs. لزوم, *luzūm*)
 ماهية, *māhīya* – quiddidade
 مادة, *mādda* – matéria
 معنى, *ma‘nā* (pl. معانى, *ma‘ānī*) – noção, significado, intenção
 نزع, *naz‘* – extração (نزع, *naza‘a* – extrair)
 نسبة, *nisba* (pl. نسب, *nisab*) – relação
 نفس, *nafs* (pl. أنفس, *anfus*) – alma (فى نفسه, *fī nafsi-hi* – em si mesmo)
 نور, *nūr* – claridade
 نوع, *naw‘* – espécie
 الهیولی الأولى, *al-hayūlā al-ūlā* – matéria-prima
 وجود, *wujūd* – existência
 الوجود الإلهی, *al-wujūd al-ilāhī* – existência divina
 الوجود الإثباتی, *al-wujūd al-ithbātī* – existência afirmativa
 الوجود الخاص, *al-wujūd al-khāṣṣ* – existência própria
 واحد, *wāḥid* – uno
 بتوسط, *bi-tawassuṭ* – através da mediação
 اتصال, *ittiṣāl* – junção
 واهب الصور, *wāhib al-ṣuwar* – doador de formas
 وهم, *wahm* – estimativa

Apêndice 1 – Faculdades da alma animal

* Extraído de Elamrani-Jamal, 1984, p. 130.



Apêndice 2 – Classificação do intelecto humano

| (I) Segundo o <i>corpus</i> de inteligíveis | |
|---|--|
| i) | <p>Intelecto material } isenção de qualquer inteligível</p> <p>ii) Intelecto em hábito } inteligíveis primeiros</p> <p>iii) Intelecto em ato e intelecto adquirido } inteligíveis primeiros e segundos</p> |
| (II) Segundo a relação com os inteligíveis (potência e ato) | |
| i) | <p>Intelecto material – <i>potência absoluta ou material</i></p> <p>ii) Intelecto em hábito – <i>potência possível</i></p> <p>iii) Intelecto em ato – <i>perfeição da potência</i></p> <p>iv) Intelecto adquirido } ato</p> |
| Segundo (I) e (II) | |
| i) | <p>Intelecto material – <i>potência absoluta ou material</i></p> <p>↓ (?) Intelecto adquirido (atualização: aquisição dos inteligíveis primeiros)</p> <p>ii) Intelecto em hábito – <i>potência possível</i></p> <p>↓ Intelecto adquirido (atualização: aquisição dos inteligíveis segundos)</p> <p>iii) Intelecto em ato – <i>perfeição da potência</i></p> <p>↓ Atualização do <i>corpus</i> de inteligíveis existente</p> <p>iv) Intelecto adquirido } ato</p> |

Bibliografia

AVICENA

[*De anima*] = *al-Shifā'*: *al-Nafs. Avicenna's De Anima, Being the Psychological Part of the Kitāb al-Shifā'*. Ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959.

_____. *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son oeuvre al-Shifā'*. Éditée et traduite en français par Ján Bakoš. Prague, Editions de l'Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.

_____. *Livro da alma*. Tradução do árabe, introdução, notas e glossário por Miguel Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2011.

[*Metafísica*] = *al-Shifā'*: *al-Ilāhīyāt*. Ed. G. Anawati e S. Zayed. Cairo, 1960.

_____. *The Metaphysics of the Healing*. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced and Annotated by Michel E. Marmura. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

_____. *Libro della guarigione, Le cose divine di Avicenna (Ibn Sīnā)*. A cura di Amos Bertolacci. Turin: UTET, 2007.

[*Isagoge*] = *al-Shifā'*: *al-Madkhal*. Ed. G. Anawātī, M. al-Khudaytī e A. al-Ahwānī. Cairo, 1952.

[*Compêndio sobre a alma*] = *Mabḥaṭh 'an al-quwā al-nafsānīya*. Die Psychologie des Ibn Sīnā. Ed. do texto árabe e tradução alemã por S. Landauer. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 29, 1875.

[*A origem e o retorno*] = *Al-Mabda' wa-l-Ma'ād*. Ed. B. Nurani. Tehran: Mu'assat Mutalā'at Islami Danshkah, 1984.

_____. *Livre de la genese et du retour*. Traduction française integrale par Yahya J. Michot (version exploratoire). Oxford, 2002.

[*A salvação*] = *al-Najāt: at-Ṭabī'iyāt*. Ed. M. Fakhry. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīda, 1985.

_____. *Avicenna's Psychology*. An English Translation of *Kitāb al-Najāt*, Book II, Chapter VI with Notes and Textual Improvements on the Cairo edition by F. Rahman. Oxford: Oxford University Press, 1952.

[*Livro das definições*] = *Kitāb al-ḥudūd. Livre des définitions*. Édité, traduit et annoté par A.-M. Goichon. Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1963.

_____. *Ibn Sina's Book of Definition*. In: KENNEDY-DAY, K. *Books of Definition in Islamic Philosophy*, London/New York: Routledge Curzon, 2003.

[*Livro da ciência*] = *Le Livre de Science (DāneshNāmeḥ)*. 2 vols. Traduit par M. Achena et H. Massé, 2^a ed., Paris: Les Belles Lettres/UNESCO, 1986.

[*Indicações*] = *Al-Ishārāt wa-t-tanbīhāt li-Abī ‘Alī ibn Sīnā ma‘a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. 4 vols. Ed. S. Dunya. Cairo: Dār al-Ma‘ārif: vol 1, 1960; vol. 2, 1992.

_____. *Remarks and Admonitions. Part one: Logic*. Translated by S. Inati. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

_____. *Ibn Sina’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*. An Analysis and annotated Translation by S. Inati. New York: Columbia University Press, 2014.

[*Sobre a alma racional*] = *R. fī l-Kalām ‘alā al-naḥs al-nāṭiqa*. In: *Aḥwāl al-naḥs*. Ed. A. al-Ahwānī. Cairo: Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya, 1371/1952: 195-199. Tradução inglesa integral por D. Gutas em seu *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 72-78.

AVERRÓIS. *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by R. Taylor. New Haven/London: Yale University Press, 2009.

ACAR, R. Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna. In: REISMAN, D. e AL-RAHIM, A. (Eds.), *Before and After Avicenna*, Leiden/New York: E. J. Brill, 2003: 69-90.

ADAMSON, P. Before Essence and Existence: al-Kindī’s Conception of Being. *Journal of the History of Philosophy* 40, 2002: 297–312.

_____. Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the ‘Theology of Aristotle’. In: MCGINNIS, J. (Ed.), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Boston: Brill, 2004a: 87-111.

_____. Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*. In: ADAMSON, BALTUSSEN e STONE (Eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London: Institute of Classical Studies, vol. 2, 2004b: 59–75.

_____. On Knowledge of Particulars. *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 2005a: 273-294.

_____. Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection. In: HASSE, D. e BERTOLACCI, A. (Eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012a: 97-122.

AFIR AL-AKITI. The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Gazali. In: MCGINNIS, J. (Ed.) with the assistance of D. C. REISMAN, *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in Medieval Islam*, Leiden/Boston: Brill: 189-212.

AFNAN, S. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leiden: E.J. Brill, 1964.

- ARNZEN, R. *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von 'šuwār aflātūniyya' und 'muthul aflātūniyya'*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- BÄCK A. Avicenna on Existence. *Journal of the History of Philosophy* 25, 1987: 351-367.
- _____. Avicenna's Conception of the Modalities. *Vivarium* 30, 1992: 217-254.
- _____. The Islamic Background: Avicenna and Averroes. In: GRACIA, J. (Ed.) *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*. Albany: State University of New York Press, 1994: 39-67.
- BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden/Boston: E. J. Brill, 2007.
- _____. Essence and Existence in Avicenna and Averroes. *Al-Qantara* 30, 2, 2009: 403-426.
- BERTOLACCI, A. The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and its Context. In: OPWIS e REISMAN (Eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Leiden/Boston: E. J. Brill, 2012: 257-288.
- _____. Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate. In: AKASOY e GIGLIONI (Eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 2013: 37-54.
- BLACK, D. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.
- _____. Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue* 32, 1993: 219-258.
- _____. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, 1997: 1-27.
- _____. Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna. *Mediaeval Studies* 61, 1999: 45-79.
- _____. Psychology: Soul and Intellect. In: ADAMSON, P. e TAYLOR, R. (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005: 308-326.
- _____. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. In: RAHMAN, S., HASSAN, T. e STREET, T. (Eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, Dordrecht: Springer Science, 2008: 63-87.
- _____. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio* 10, 2010: 65-81.
- _____. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars. In: TAYLOR e OMAR (Eds.), *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, Milwaukee: Marquette University Press, 2012: 255-281.

- _____. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. In: TELLKAMP e FARJEAT (Eds.), *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*, Paris: J. Vrin, 2013: 59-81.
- BONMARIAGE, C. L'intellection comme identification. Mullā Sadrā vs. Avicenne. In: JANSSENS, J. e DE SMET, D. (Eds.), *Avicenna and his Heritage*, Leuven University Press: Leuven, 2002: 99-112.
- CRAEMER-RUEGENBERG, I. "Ens est quod primum cadit in intellectu" – Avicenna und Thomas von Aquin. TWORUSCHKA, U. (Ed.) *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*, Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1991: 133-142.
- D'ANCONA, C. Degrees of Abstraction in Avicenna. In: KNUUTTILA e KÄRKKÄINEN (Eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki: Springer, 2008: 47-72.
- DAIBER, H. Limitations of Knowledge according to Ibn Sīnā: Epistemological and Theological Aspects and the Consequences. In: LUTZ-BACHMANN et al. (Eds.), *Erkenntnis und Wissenschaft: Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlin: Akademie-Verlag, 2004: 25–34.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DI MARTINO, C. *La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2008.
- DRUART, Th.-A. *Shay'* or *Res* as Concomitant of 'Being' in Avicenna. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 12, 2001: 125-142.
- ELAMRANI-JAMAL, A. Multiplicité des modes de la prophétie. In: JOLIVET, J. e RASHED, R. (Eds.), *Études sur Avicenne*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1984: 124-142.
- FINNEGAN, J. Avicenna's Refutation of Porphyrius. *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956: 187-203.
- FRANK, R. The Origin of the Arabic Philosophical Term 'anniyā'. *Cahiers de Byrsa*. Paris: Imprimerie Nationale, 1956: 181-201.
- GILSON, É. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4, 1929: 4-107.
- GOICHON, A.-M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer: 1937.
- _____. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- GOODMAN, L. *Avicenna*. London/New York: Routledge, 1992.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

- _____. Avicenna: *De anima* (V 6): Über die Seele, über Intuition und Prophetie. In: FLASCH, K. (Ed.) *Hauptwerke der Philosophie – Mittelalter*. Stuttgart: Reclam, 1998: 90-107.
- _____. Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission. *Arabic Sciences and Philosophy* 10, 2000: 159-180.
- _____. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: WISNOVSKY (Ed.), *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener, 2001: 1-38.
- _____. Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition. In: ADAMSON, P., BALTUSSEN, H. e STONE, M. (Eds.), *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, vol. 2, London: Institute of Classical Studies, 2004: 77-88.
- _____. The Logic of Theology (*Kalām*) in Avicenna. In: PERLER e RUDOLPH (Eds.), *Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden/Boston: Brill, 2005: 59-72.
- _____. Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna. In: MONTGOMERY, J. (Ed.) *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Peeters, 2006a: 337-354.
- _____. Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna. In: PACHECO e MEIRINHOS (Eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XI Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002*, vol. 1, Turnhout: Brepols, 2006b, 351-372.
- _____. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World* 102, 2012a: 417-425.
- _____. The Empiricism of Avicenna. *Oriens* 40, 2012b: 391-436.
- GYEKYE, K. The Terms 'Prima Intentio' and 'Secunda Intentio' in Arabic Logic. *Speculum* 46, 1, 1971: 32-38.
- HALL, R. Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories. In: MCGINNIS, J. (Ed.) with the assistance of D. C. REISMAN, *Interpreting Avicenna: Science and philosophy in Medieval Islam*, Leiden/Boston: Brill, 2004: 62-86.
- HASNAWI, A. Anniyya ou Inniyya. *Encyclopédie Philosophique Universelle, II: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, Paris: PUF, 1990a: 101-102.
- _____. Fayḍ. *Encyclopédie Philosophique Universelle, II: Les Notions Philosophiques. Dictionnaire*, tome 1, Paris: PUF, 1990b: 966-972.
- HASSE, D. Aristotle versus Progress: The Decline of Avicenna's "De anima" as a Model for Philosophical Psychology in the Latin West. In: AERTSEN, J. e SPEER, A. (Eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?* (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin: De Gruyter 1998: 871-880.

- _____. Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik, von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 66, 1999: 21-77.
- _____. *Avicenna's De anima in the Latin West*. Turin: Nino Aragno Editore, 2000.
- _____. Avicenna on Abstraction. In: WISNOVSKI (Ed.), *Aspects of Avicenna*, Princeton: Markus Wiener, 2001: 39-72.
- _____. Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences. In: GERSH, S. e HOENEN, M. (Eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*, Berlin/New York: De Gruyter, 2002: 31-65.
- _____. Arabic Philosophy and Averroism. In: HANKINS, J. (Ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2007: 113-136.
- _____. Avicenna's 'Giver of Forms' in Latin Philosophy, Especially in the Works of Albertus Magnus. In: HASSE, D. e BERTOLACCI, A. (Eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2012: 225-250.
- _____. Avicenna's epistemological optimism. In: ADAMSON, P. (Ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 2013: 109-119.
- HOURANI, F. Ibn Sīnā on Possible and Necessary Existence. *The Modern Schoolman* 46, 1968: 25-38.
- HYMAN, A. Aristotle's "First Matter" and Avicenna and Averroes' "Corporeal Form". In: HYMAN (Ed.), *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, Studies for the Publication of the American Academy for Jewish Research, New York: Ktav Publishing House, 1977: 385-406.
- _____. Aristotle, Algazali and Avicenna on Necessity, Potentiality and Possibility. In: SELIG e SOMMERVILLE (Eds.), *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York: Italica Press, 1987: 73-88.
- IVRY, A. An Evaluation of the Neoplatonic Elements in al-Fārābī's and Ibn Sīnā's Metaphysics. *Acts of the International Symposium on Ibn Turk, Khwārezmī, Fārābī, Beyrūnī and Ibn Sīnā (Ankara, 9-12 September 1985)*. Ankara: Atatürk Culture Center Publications 41, 1990: 135-145.
- JANSSENS, J. Ibn Sina's Ideas of Ultimate Realities. Neoplatonism and the Qur'an as Problem-Solving Paradigms in the Avicennian System. *Ultimate Reality and Meaning* 10, 4, 1987: 252-271.
- _____. Creation and Emanation in Avicenna. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997: 455-477.
- JOLIVET, J. Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā. In: JOLIVET e RASHED (Eds.). *Études sur Avicenne*. Paris: Société d'Éditions les Belles Lettres, 1984: 11-28.
- KOUTZAROVA, T. *Das Transzendente bei Ibn Sīnā*. Leiden: Brill, 2009.

LIZZINI, O. *Wujūd-Mawjūd/Existence-Existent* in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy. *Quaestio* 3, 2003: 111-138.

_____. Le Cosmologie di al-Farabi e di Avicenna. In: MARTELLO, MILITELLO e VELLA (Eds.), *Cosmogonie e Cosmologie nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2008: 195-214.

_____. Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne. In: TROTTMANN, Ch. (Ed.) *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, École Française de Rome, Roma, 2009: 207-239.

_____. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autor de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 21, 2010: 223-242.

_____. *Fluxus (fayḍ): Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna* (Biblioteca filosofica di Quaestio, 14), Bari: Ed. di Pagina, 2011.

_____. *Avicenna* (Col. Pensatori). Roma: Carocci editore, 2012.

MARMURA, M. Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars. *Journal of the American Oriental Society* 82, 3, 1962: 299-312.

_____. Avicenna's Psychological Proof of Prophecy. *Journal of Near Eastern Studies* 22, 1, 1963: 49-56.

_____. Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifā*. In: WELCH e CACHIA (Eds.), *Islamic Past Influence and Present Challenge*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979: 34-56.

_____. Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the *Metaphysics* of the *Shifā*. *Mediaeval Studies* 42, 1980: 337-352.

_____. Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of *al-Shifā*. In: SAVORY e AGIUS (Eds.), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984: 219-239.

_____. Avicenna 'Flying Man' in Context. *Monist* 69, 1986: 383-395.

_____. Avicenna's Metaphysics. In: *Probing in Islamic Philosophy*, Binghamton (NY): Global Academic Publishing, 2005: 17-32 (Originalmente publicado em: *Encyclopaedia Iranica*, vol. III, London: Routledge, 1987: 73-79)

_____. Plotting the Course of Avicenna's Thought. *Journal of the American Oriental Society* 111, 1991: 333-342.

_____. Quiddity and Universality in Avicenna. In: MOREWEDGE, P. (Ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought*, New York: State University of New York, 1992: 77-87.

- _____. Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics* of his *Healing*. In: MONTGOMERY, J. (Ed.) *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Peeters, 2006: 355-369.
- _____. Avicenna on Meno's Paradox: On "Apprehending" Unknown Things Through Known Things. *Mediaeval Studies* 71, 2009: 47-62.
- MARÓTH, M. *Taşawwur* and *taşdıq*. In: KNUUTTILA, S., TYÖRINOJA, R. e EBBESEN, S. (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.)*, vol. II, Helsinki: Publications of Luther-Agricola Society Series B 19, 1990: 265-274.
- MCGINNIS, J. What Underlies the Change from Potentiality to Possibility: A Select History of the Theory of Matter from Aristotle to Avicenna. ÉVORA, CUSTÓDIO e VERZA (Eds.), *Cadernos de História e Filosofia da Ciência: Substância e Matéria*, 3, v. 17, n. 2, 2007a: 259-278.
- _____. Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18, 2007b: 165-187.
- _____. Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction. In: BAUR, M. (Ed.) *Intelligence and the Philosophy of Mind*, Bronx, NY: American Catholic Philosophical Association, 2007c: 169-183.
- _____. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- _____. Making Something of Nothing: Privation, Possibility and Potential in Avicenna and Aquinas. *The Thomist* 76, 2012: 551-575.
- _____. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation. In: LÓPEZ-FARJEAT e TELLKAMP (Eds.), *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: J. Vrin, 2013: 41-57.
- MCGINNIS, J., REISMAN, D. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2007.
- MICHOT, J. Cultes, Magie et Intellection: L'Homme et sa Corporéité selon Avicenne. In: WENIN, C. (Ed.) *L'Homme et son Univers au Moyen Âge*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986a: 220-233.
- _____. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain: Peeters, 1986b.
- MOREWEDGE, P. Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction. *Journal of the American Oriental Society* 92, 3, 1972: 425-435.
- NEVES, A. O critério de diferenciação das faculdades e a estimativa animal no *De anima*, de Avicena. *Intuitio* 6, n. 1, 2013a: 194-215.

- NUSEIBEH, S. Al-'Aql al-Qudsī - Avicenna's Subjective Theory of Knowledge. *Studia Islamica* 69, 1989: 39-54.
- OWENS, J. Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics. *Mediaeval Studies* 19, 1957: 1-14.
- PASNAU, R. Divine Illumination. In: ZALTA, N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring Edition, 2011. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/illumination/>. Acessado em 11 de novembro de 2014.
- PORMANN, P. Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses. In: ADAMSON, P. (Ed.) *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, New York: Cambridge University Press, 2013: 91-108.
- PORRO, P. Antiplatonisme et néoplatonisme chez Avicenne (*Ilāhiyyāt*, livre VII). In: ARFÉ, CAIAZZO e SANNINO (Eds.), *Adorare caelestia, gubernare terrena*, Turnhout: Brepols, 2011: 113-45.
- RAHMAN, F. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: The University of Chicago Press, 1958.
- _____. Essence and Existence in Ibn Sina: the Myth and the Reality. *Hamdard Islamicus* 4, 1, 1981: 3-14.
- RASHED, M. Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existantes. In: CELLUPRICA e D'ANCONA (Eds.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Napoli: Bibliopolis, 2004: 107-171.
- SABRA, A. Avicenna on the Subject Matter of Logic. *The Journal of Philosophy* 77, 11, 1980: 746-764.
- SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: PUF, 2000.
- _____. La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne. *Philosophie* 77, 2003: 23-44.
- _____. Le statut ontologique de l'image dans la doctrine avicennienne de la perception. *Arabic Sciences and Philosophy* 15, 2005: 109-140.
- _____. L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 73, 2006: 7-28.
- SHEHADI, F. *Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar, NY: Caravan Books, 1982.
- TAYLOR, R. The Agent Intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fārābī. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. 5, 2005: 18-32.
- VERBEKE, G. Introduction Doctrinale. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. Édition critique par S. Van Riet, 1972.

WEISHEIPL, J. A. Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas. In: ROGERS (Ed.). *Approaches to Nature in the Middle Ages*. Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982: 137-169.

WISNOVSKY, R. Notes on Avicenna's Concept of Thingness (*Shay'iyya*). *Arabic Sciences and Philosophy* 10, 2000: 181-221.

WOLFSON, H. The Terms *tasawwur* and *taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents. *The Muslim World* 33, 1943: 478-492.

_____. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Studies in the History of Philosophy and Religion*. London: Harvard University Press, 1979: 250-314.