

Meline Costa Sousa

A noética de Avicena no *Kitāb al-nafs*:

Como pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer

(Incluindo uma tradução do quinto livro do *Kitāb al-nafs*)

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

Mestrado em Filosofia

Belo Horizonte

2013

Meline Costa Sousa

A noética de Avicena no Kitāb al-nafs

Como pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer

(Incluindo uma tradução do quinto livro do *Kitāb al-nafs*)

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Belo Horizonte

2013

100	Sousa, Meline Costa
S725n	A noética de Avicena no Kitab al-nafs [manuscrito] :
2013	como pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer / Meline Costa Sousa. - 2013.
	216 f.
	Inclui tradução do quinto livro do Kitab al-nafs. Orientador: Tadeu Mazzola Verza.
	Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	1. Avicena, 980-1037.2. Filosofia – Teses. 3. Filosofia árabe – Teses. 4. Epistemologia – 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



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA MELINE COSTA SOUSA

Realizou-se, no dia 10 de dezembro de 2013, às 14:00 horas, UFMG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *A Noética de Avicena no 'Kitab al-nafs' - Como pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer*, apresentada por MELINE COSTA SOUSA, número de registro 2012653680, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Tadeu Mazzola Verza - Orientador (UFMG), Prof(a). José Antônio Martins (UEM), Prof(a). Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

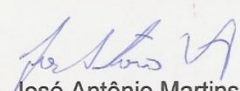
Aprovada, com a seguinte média final ...*C.E.M.*.....(*100.*).

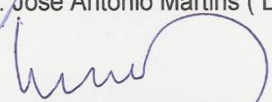
Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2013.


Prof(a). Tadeu Mazzola Verza (Doutor)


Prof(a). José Antônio Martins (Doutor)


Prof(a). Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (Doutor)

Agradecimentos

Agradeço ao Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza pela confiança e generosidade demonstradas ao longo destes anos.

Ao CNPq pelo apoio financeiro na forma de bolsa de estudos durante o desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFMG que participaram direta ou indiretamente da minha formação acadêmica.

Aos professores Catarina Belo, Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, Marcio A. Damim Custódio pelo auxílio seja com a língua árabe seja com a leitura atenta dos meus textos.

Aos professores Ernersto Perini Frizzera da Mota Santos e José Antônio Martins que dispuseram parte do seu tempo na leitura desta dissertação.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da UFMG.

Aos meus pais, Vanderly e Nelma, e aos familiares que sempre me apoiaram mesmo nos momentos de ausência e afastamento.

Agradeço a todos os amigos que me acompanharam durante esta jornada.

Resumo

Esta dissertação investiga o modo pelo qual o intelecto conhece no *Kitāb al-nafs* de Avicena. Analisa-se se esta atividade é realizada por um sentido interno que é auxiliado pelo intelecto a fim de abstrair a forma material ou se é uma atividade exclusiva do intelecto que não depende das formas materiais, mas apenas da intuição das formas inteligíveis. Algumas passagens das seções V.5 e V.6, nas quais são descritas a atividade conjunta entre o intelecto e os sentidos internos e a sua atividade própria, conduzem à conclusão de que são necessários dois elementos para que o conhecimento seja realizado: a unificação da multiplicidade e a multiplicação da unidade. Em outras palavras, não é suficiente que o intelecto, em conjunto com as faculdades estimativa e cogitativa, apreenda o universal simples, mas ele também precisa intuir o termo médio do silogismo.

Abstract

Having in mind the disagreement between the contemporary commentators on the way by which the theoretical intellect knows from Avicenna's *Kitāb al-nafs*, I investigate if this activity is performed through an internal sense that is helped by the intellect to abstract the material form or if it is a proper activity of the intellect that does not depend on material forms, but only on intuiting the intelligible forms. However, some passages of V.5 and V.6, where Avicenna describes the conjoint activity of intellect and internal senses and its proper activity conduce to the conclusion that two elements are necessary to the knowledge: unifying the multiplicity and multiplying the unity; in others words, it is not enough that the intellect apprehends the simple universal, but it also needs to intuit the middle term of the syllogism.

Sumário

1	Introdução.....	9
2	O intelecto e as faculdades corpóreas: sua imaterialidade e independência.....	21
2.1	Introdução.....	21
2.2	Os critérios de classificação das faculdades da alma	21
2.2.1	A classificação dos sentidos externos	27
2.2.2	A classificação dos sentidos internos.....	36
2.3	As ações da faculdade imaginativa.....	49
2.4	As ações da faculdade estimativa	53
2.5	A faculdade racional: intelecto prático e teórico.....	58
2.5.1	As definições (<i>ḥudūd</i>) do intelecto.....	59
2.5.2	Argumentos contra a materialidade do intelecto e prova da sua independência	63
3	Intelecto e conhecimento	70
3.1	Introdução.....	70
3.2	O intelecto e as formas materiais: os limites da abstração	71
3.3	Conceitualização e assentimento	77
3.3.1	Os três modos (<i>nauʿ</i>) de conceitualização.....	80
3.3.2	Assentimento (<i>taṣḍīq</i>).....	85
3.4	A articulação do que é conhecido: dos particulares aos universais	86
3.5	Pensamento (<i>fīkr</i>).....	90
3.6	Os modos de aquisição do termo médio do silogismo	107
3.6.1	Intuição	109
4	Conclusão	116
	Apêndice 1: Tradução do <i>Kitāb al-nafs V</i>	119
	Seção 1.....	120
	Seção 2.....	127

Seção 3.....	139
Seção 4.....	145
Seção 5.....	152
Seção 6.....	157
Seção 7.....	168
Seção 8.....	180
Apêndice 2: Léxico árabe-português.....	188
Bibliografia.....	207
Fontes primárias	207
Fontes secundárias.....	209

Transcrição do alfabeto árabe

ء – ‘	ض – ḍ
ا – a	ط – ṭ
ب – b	ظ – ṣ
ت – t	ع – ‘
ث – th	غ – gh
ج – j	ف – f
ح – ḥ	ق – q
خ – kh	ك – k
د – d	ل – l
ذ – dh	م – m
ر – r	ن – n
ز – z	ه – h
س – s	و – w
ش – sh	ى – y
ص – ṣ	

No caso das vogais longas, transcreve-se ي – ī, ا – ā, و – ū.

Não será transcrita a letra *hamza* inicial.

O ة não será transcrito, salvo ao fim das palavras que sofrem anexação ou sendo seguido por um ā. Nestes casos, ele será transcrito como t.

1 Introdução

A dissertação que se segue é resultado do projeto intitulado *Pensamento e intuição no Kitāb al-nafs* (Livro sobre a alma)¹ de Avicena², o qual surgiu da necessidade de investigar uma possível ambiguidade na teoria do conhecimento tal como apresentada nesta obra, especificamente no quinto livro dedicado à alma racional³. Deste modo, o ponto de partida deste estudo foi a necessidade de explicitar os

¹ AVICENA. *Kitāb al-nafs*. Ed. Rahman, Oxford University Press, 1959. Doravante *K. al-nafs*, seção e página. Salvo indicações em contrário, todas as traduções são minhas.

² A filosofia de Avicena sofreu influência de importantes fontes oriundas das traduções árabes dos textos de Aristóteles e dos comentários e paráfrases produzidos no período tardo-antigo, principalmente, por Alexandre de Afrodísia e Temístio como também das fontes advindas do próprio debate que já havia se estabelecido tendo em vista os posicionamentos teológicos baseados no Corão. Alguns temas tipicamente neoplatônicos podem ser encontrados ao longo das discussões de Avicena inseridos no interior das teses aristotélicas devido à *Teologia de Aristóteles*. Trata-se de um apócrifo atribuído a Aristóteles que reúne as obras de Plotino, *Eneadas* IV, V e VI e de Porfírio, *Liber de causis*. Como aponta Bertolacci, encontra-se em Avicena a tendência, já presente nas obras de al-Farabi, de dedicar parte das discussões a temas como a doutrina da imortalidade da alma, a explicação racional da profecia e a descrição do processo emanativo do universo a partir do seu princípio primeiro por causa da consonância entre estes temas com algumas doutrinas fundamentais do Islam como a sobrevivência da alma após a morte do corpo e a criação do universo. Contudo, é importante salientar que, embora estes elementos mencionados tenham influenciado seus escritos, são os princípios aristotélicos que permeiam os debates ou a tentativa por parte de Avicena de acrescentar alguns elementos externos a eles, mantendo como fio condutor as obtas aristotélicas. Cf. BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*, p. 522-529.

³ No *K. al-nafs* I.1, Avicena analisa três definições de alma: faculdade (*quwa*), forma (*ṣūra*) e perfeição (*kamāl*). O filósofo admite que se tome a alma como uma *quwa* em referência às ações que dela procedem, como, por exemplo, o ato de se mover ou perceber. No caso de *ṣūra*, aplica-se a ela em relação ao substrato com o qual está vinculada, cuja característica é se tratar de uma matéria apta a receber uma forma. *Kamāl* é o terceiro e último termo aplicado à alma entendida como perfeição da espécie (*kamāl al-nūa*). Trata-se do aperfeiçoamento do gênero em espécie na medida em que “a natureza do gênero é inacabada” pelo fato de ainda não ter sido agregada a ele uma diferença específica. Assim, a alma humana é a perfeição do gênero animal ao determinar a espécie a partir da racionalidade como diferença específica, ou seja, ela delimita o gênero, enquanto uma classe mais geral, acrescentando a ele o que é próprio dos indivíduos que compartilham da forma humana. Dentre os três sentidos de alma, Avicena conclui ser *kamāl* aquele que melhor indica o seu significado (*ma'nā*). A extensão de perfeição é mais ampla que a de *ṣūra*, pois “toda forma é uma perfeição, mas nem toda perfeição é uma forma (*kul ṣūra kamāl wa-laysa kul kamāl ṣūra*)” [I.1, p. 6] e Avicena ilustra esta afirmação com o exemplo da relação entre rei e cidade, capitão e navio. Tanto o rei quanto o capitão são perfeições da cidade, embora nenhum deles coincida com a forma da cidade e do navio. A forma é dita perfeição em sentido restrito, pois, se a forma é igualada à perfeição, assume-se que a forma, enquanto determinação do gênero, exista sem que haja para ela uma matéria específica já que o gênero não é acompanhado de um corpo individuado, como ocorre aos indivíduos da espécie. Isto não é aceito por Avicena por implicar na existência de formas independentes de uma matéria. Portanto, a forma é perfeição da espécie entendida como a natureza que determina uma matéria (*madā*), em sentido genérico, que lhe é própria. Em comparação à *quwa*, perfeição é mais fundamental (*āwalī*) pelo fato de, no caso dos animais, as faculdades se dividirem entre as que são princípio de recepção (*mabdā al-qabūl*), como a percepção, e as que são princípio de ação (*mabdā al-fa'l*), como o movimento. E, na medida em que se diz serem tanto as faculdades receptivas quanto as ativas potências da alma, esta é “uma força acima delas”, englobando-as igualmente. No mais, perfeição pode se referir tanto à posse de uma disposição em potência quanto à realização e atualização desta

processos pelos quais o intelecto teórico realiza sua atividade de conhecer. Portanto, mostrarei, a partir dos indícios extraídos de algumas passagens de V.5 e V.6, que o conhecimento teórico (*'ilm*)⁴, no mais das vezes, decorre de uma estrutura silogística que depende tanto dos sentidos internos e das informações sensíveis quanto da forma que exercerá a função de termo médio do silogismo.

Devido ao fato de os raciocínios apresentados por Avicena não serem lineares, mas se encontrarem ao longo do *K. al-nafs* V, a metodologia adotada na composição dos capítulos foi tentar sistematizar a explicação do conhecimento e da relação entre o intelecto e os sentidos internos a partir da descrição de como o intelecto conhece em V.1. Recorri ao exemplo de silogismo apresentado em V.6 e aos silogismos mencionados em outras obras a fim de explicar, em detalhes, como o pensamento e a intuição se combinam no ato de conhecer.

A dissertação foi dividida em dois capítulos, o primeiro intitulado “Intelecto e as faculdades corpóreas: sua imaterialidade e independência” e o segundo “Intelecto e conhecimento”. No primeiro, a abordagem do intelecto tem em vista a divisão das faculdades da alma a partir da hierarquia existente entre elas. A finalidade deste capítulo é compreender, por um lado, os elementos envolvidos na classificação dos sentidos e o que é peculiar às ações por eles realizadas e, por outro, o que torna o intelecto teórico uma faculdade que se distingue radicalmente deles.

A finalidade do segundo capítulo é discutir quais são as atividades realizadas pelo intelecto teórico e os limites do uso que ele faz dos sentidos internos tendo em vista os processos pelos quais o conhecimento é obtido. Início a análise mostrando

capacidade. Cf. *K. al-nafs*, I.1, p. 4-16.

⁴ Embora em algumas passagens Avicena utilize o termo conhecimento (*'ilm*) para designar o resultado da apreensão dos cinco sentidos ou as combinações das formas materiais feitas pelas faculdades estimativa (*wahm*) e pela imaginação cogitativa (*al-mufakkirah*), trata-se de um emprego pouco preciso do termo, pois o conhecimento é relativo aos universais e não aos particulares. O conhecimento, em seu emprego rigoroso, divide-se em prático (*'amalī*) e teórico (*nazarī*).

como dizer que o intelecto conhece por abstração é uma descrição pouco precisa já que a abstração participa da descrição genérica da percepção, a qual envolve tanto a relação entre os sentidos e as formas quanto a relação entre elas e o intelecto. Passo, assim, à investigação dos modos pelos quais a conceitualização e o assentimento acontecem já que é por meio deles que o conhecimento do universal é produzido. Embora Avicena não mencione como eles se realizam no *K. al-nafs*, recorrerei a duas outras obras nas quais a conceitualização é vinculada à definição e à descrição. Trata-se do momento no qual, após vincular o pensamento ao assentimento e à conceitualização, esclareço como pensamento e intuição se dão e se, em algum momento, os sentidos participam destes processos.

Pode-se dizer, por fim, que a divisão da dissertação tal como apresentada surge da necessidade de abordar o intelecto não enquanto uma substância separada, tal como os intelectos celestes, mas como uma das perfeições dos indivíduos que, embora seja independente do corpo, ao longo da vida se mantém associado a ele.

I

A bibliografia secundária parecia apontar, ancorando-se em algumas passagens do *K. al-nafs* V, que o conhecimento dependeria das faculdades corpóreas e seria independente delas. Para os defensores do primeiro caso, o pensamento (*fikr*), através do qual a alma conhece valendo-se da estrutura silogística, seria atividade da faculdade cogitativa, um dos sentidos internos, que agiria sob os cuidados do intelecto teórico. Assim, tratar-se-ia de uma atividade conjunta marcada pela combinação e ordenação das formas⁵ inteligíveis.

No segundo caso, ao invés de depender de uma faculdade corpórea, o intelecto

⁵ No léxico da Goichon, encontram-se os diversos sentidos do termo forma (*ṣūra*). *Ṣūra* é empregado englobando dois tipos específicos de forma, a forma material (*ṣūra māddiā*) que após apreendida pelos sentidos será armazenada na imaginação, e a forma inteligível (*ṣūra muḥāriqa*) que não se encontra em um receptáculo material, mas no intelecto. Cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, § 372, p. 185-90.

receberia as formas inteligíveis por intuição (*ḥads*) a partir do intelecto agente. Porque a atividade de conhecer se mantém mesmo após a morte, ela apenas poderia ser realizada por uma faculdade incorpórea que não sucumbe com a morte do corpo. Deste modo, a intuição enquanto processo de recepção não mediada dos inteligíveis responderia perfeitamente às necessidades póstumas da alma.

Este impasse, discutido em detalhes nos dois capítulos que se seguem, é apenas um dentre os vários exemplos de divergências suscitadas pela psicologia e, mais especificamente, pela noética de Avicena no *K. al-nafs*⁶. As dificuldades que alimentam os desacordos podem ser divididas em interna, relacionada ao texto propriamente dito, e externa, relacionada aos limites da discussão física devido à divisão das ciências no interior do *Kitāb al-Shifā'* (*Livro da Cura*).

A dificuldade interna diz respeito à compreensão do texto dadas algumas passagens de difícil tradução e à escolha da terminologia utilizada. Embora o meu objeto de investigação não seja a diferença entre as traduções e, conseqüentemente, a diferença entre as edições, tendo em vista que as duas traduções disponíveis em línguas modernas se valem de diferentes edições do texto, ambas apresentam discordâncias ao serem comparadas as suas passagens e os termos utilizados, o que dificulta a compreensão dos argumentos apresentados por Avicena no livro V. No caso das divergências entre as traduções francesa e portuguesa, depara-se com um exemplo em V.6⁷. Segundo a tradução de Bakosh:

Mais si, du connu en acte avec certitude⁸, la désignation obtenait pour le connu en acte que celui-ci fût gardé auprès du connu en acte avec certitude, par cette manière simple, le connu en acte serait connu auprès du connu en

⁶ Com respeito às versões do *K. al-nafs* que estão disponíveis, tem-se acesso à edição e tradução francesa de J. Bakosh, publicada em 1956, à edição de F. Rahman publicada em 1958, à edição crítica da tradução medieval latina feita por S. Van Riet, publicada em 1972, à edição de Anawati, publicada em 1975 e à tradução portuguesa de M. Attie Filho publicada em 2011 a partir da edição de F. Rahman.

⁷ *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

⁸ Embora Attie Filho utilize “convicção”, o termo consensualmente usado para traduzir *yaqīn* é “certeza”.

acte avec certitude; puis parfois le connu en acte avec certitude serait autorisé à rendre connu le connu en acte d'une autre manière⁹.

Segundo a tradução de Attie Filho:

Agora, visto que a designação [“resultante em ato”] se obtém com base naquilo de que se tem ciência em ato¹⁰ por meio da convicção em ato de ter [a ciência] em si armazenada, então, por meio dessa maneira simples, aquilo de que se tem ciência está nela [resultante] e, depois, se tenta colocá-lo como “aquilo de que se tem ciência”, por uma outra maneira.¹¹

Na versão francesa, encontra-se “si, du connu en acte avec certitude, la désignation obtenait pour le connu en acte” e na versão portuguesa “visto que a designação [‘resultante em ato’] se obtém com base naquilo de que se tem ciência em ato por meio da convicção em ato” como alternativas para “*wa-idā kānat al-ishārat tatanāualu al-ma‘lūm bil-fi‘l min al-mutayaqqin bil-fi‘l*”¹². A primeira dificuldade desta passagem deve-se ao termo *ishārat*, o qual, como aponta Goichon¹³, indica um signo que é formado no intelecto em referência ao que foi conhecido; neste sentido, trata-se da designação do que foi conhecido em ato. A partir da comparação entre as traduções, não se sabe se a designação decorre do que é conhecido em ato ou se é a designação que é resultante em ato no intelecto. Deste modo, para resolver tal impasse, faz-se necessário recorrer ao texto árabe.

Tendo em vista o verbo conjugado no feminino singular *tatanāualu* (forma VI), o seu sujeito não pode ser *al-ma‘lūm bil-fi‘l* (masculino singular), o qual realiza a função de complemento do verbo, mas *al-ishārat* (feminino singular). A proposição *min* indica que a designação (*ishārat*) do conhecido em ato é obtida a partir (*min*) da certeza em ato. Portanto, a passagem não faz nenhuma referência à *ishārat* em ato (*bil-fi‘l*), mas

⁹ AVICENNE. *Psychologie d'Ibn Sina*. Trad. J. Bakosh, p. 172.

¹⁰ Referindo-se ao *ilm*, Bakosh traduz o termo por “savoir” e Attie opta por “ciência”. Ao longo da dissertação, eu utilizo o termo conhecimento seguindo a terminologia inglesa, conforme a qual o termo em questão é traduzido como “knowledge”.

¹¹ AVICENA. *Livro da Alma*. Trad. M. Attie Filho, p. 249.

¹² *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

¹³ GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §341, p. 166.

apenas ao conhecido em ato (*al-ma'lūm bil-fi'l*) e à certeza em ato (*al-mutayaqqin bil-fi'l*). O sentido da passagem parece ser que a designação, ou seja, a produção de um signo do que se conhece em ato no intelecto é obtida a partir de uma certeza em ato, decorrendo da certeza em ato a produção de um conhecimento também em ato.

Outro exemplo é uma importante passagem do *K. al-nafs* V.6¹⁴, na qual Avicena discerne dois tipos de conhecimento, um simples e o outro resultante do pensamento.

Segundo a tradução de Bakosh:

Donc l'un de ces deux (savoirs) est le savoir réfléchi pour lequel ne s'achève que la pleine perfection quand le savoir réfléchi s'est ordonné et composé, tandis que le second est le savoir simple qui n'a pas la propriété d'avoir en soi une forme après une autre forme. Cependant **le savoir simple** est le seul dont débordent les formes dans ce qui peut recevoir les formes. Donc il est un savoir efficient que nous appelons savoir réfléchi **et dont le savoir simple est le principe**. Il est la faculté intellectuelle absolue des âmes qui sont conformes aux intelligences actives.¹⁵

Segundo a tradução de Attie Filho:

Uma dessas duas é a ciência reflexiva, por meio da qual somente se completa a plena perfeição quando houver uma ordenação e uma combinação, ao passo que a segunda é a ciência simples, que está fora da condição de ter em si mesma forma após forma. Contudo, **ela** é a única da qual fluem as formas no receptor das formas. Pois esta [ciência simples] é uma ciência agente, em vista da coisa que chamamos ciência reflexiva, **e um princípio para ela**. Este [princípio] pertence à faculdade intelectual absoluta da alma, em vista das inteligências ativas.¹⁶

Com respeito à primeira parte das traduções, quando Avicena descreve estes dois tipos de conhecimento, ambas não apresentam nenhuma divergência. No entanto, a comparação da segunda parte (que se inicia com "cependant" na versão francesa e com "contudo", na versão portuguesa) revela uma ambiguidade com respeito ao uso do

¹⁴ *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

¹⁵ AVICENNE. *Psychologie d'Ibin Sina*. Trad. J. Bakosh, p. 172-3. Os negritos foram acrescentados por mim.

¹⁶ AVICENA. *Livro da Alma*. Trad. M. Attie, p. 250. Os negritos foram acrescentados por mim.

pronome pessoal “ela”. Não fica claro se “ela” na tradução portuguesa refere-se à “ciência reflexiva” ou à “ciência simples”; o que se repete logo na oração seguinte, na qual não se sabe se a “ciência simples” é um princípio para a “ciência reflexiva” ou o contrário. Nos dois casos, Bakosh assume se tratar do “savoir simple” que é tanto aquele do qual emanam as formas quanto um princípio para o “savoir réfléchi”¹⁷.

Cabe, novamente, recorrer ao texto árabe a fim de descobrir se estas ambiguidades se apresentam no texto ou apenas aparecem na versão portuguesa. Com respeito ao primeiro caso de ambiguidade, ele se encontra no texto árabe já que Avicena utiliza o pronome “*hūwa*” que pode se referir tanto ao “*al-‘ilm al-fikra*” quanto ao “*al-‘ilm al-basīf*”, ambos masculinos. Assim, o “savoir simple” que aparece na tradução francesa não aparece no texto árabe editado por Bakosh nem no texto editado por Rahman. Contudo, a proximidade entre “*hūwa*” e “*al-‘ilm al-basīf*” parece indicar que Avicena esteja se referindo ao “savoir simple”.

Ao contrário do caso anterior, o segundo uso do pronome gera uma ambiguidade que não pode ser solucionada no interior da passagem. Segundo o texto árabe, “*fi-dālika ‘ilm fā’il li-al-shai’ allaḍī nusamīhu ‘ilmā fikrā wa-mabdā lahu*”¹⁸, cuja parte destacada é traduzida por Bakosh como se o “savoir simple” fosse um princípio (*mabdā*) para o “savoir réfléchi” (*lahu*), os quais não aparecem na passagem. Se se recorresse à proximidade entre os termos, o pronome “*hu*” substituiria “*ilmā fikrā*” e não “*al-‘ilm al-basīf*”. Neste caso, o conhecimento do pensamento seria um princípio para si mesmo!?

O problema de assumir a solução de Bakosh é que o pronome *dālika*, traduzido por “savoir simple”, que em português traduziríamos por “aquele”, pronome utilizado

¹⁷ Tanto Bakosh quanto Attie Filho usam os termos “*réfléchi*” e “reflexiva”, respectivamente, para traduzir *al-fikra*.

¹⁸ *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

para se remeter a algo que está mais distante, parece se referir ao primeiro tipo de conhecimento que é exposto na passagem. Assim, ele estaria substituindo “savoir réfléchi” (*al-‘ilmā fīkrīā*) e não “savoir simple”. Novamente, o “savoir réfléchi” seria uma princípio para si mesmo. Deste modo, mantém-se sem solução o uso do pronome “*hu*” e fica aberta a questão acerca de qual tipo de conhecimento pode ser considerado um princípio.

Com a análise dos exemplos mencionados, pode-se dizer que as dificuldades geradas a partir das traduções francesa e portuguesa demonstram a necessidade não apenas do confronto com o texto árabe mas também do uso de uma terminologia técnica de acordo com os padrões já estabelecidos entre os intérpretes contemporâneos. Devido à constante recorrência ao texto árabe, optei por traduzir o *K. al-nafs V* a partir da edição de F. Rahman tendo em vista que a maior parte dos comentadores a utilizam. Deste modo, toda as passagens e análises propostas ao longo dos capítulos foram extraídas desta tradução, a qual se encontra ao final da dissertação. A terminologia técnica adotada, sistematizada em um glossário árabe-português, resulta da tentativa de adaptação para o português da terminologia árabe seguindo os padrões já estabelecidos pelos comentadores.

II

Após apontar, brevemente, alguns exemplos das dificuldades internas ao texto, as quais dizem respeito às divergências nas traduções e à falta de precisão no uso da terminologia¹⁹, o que compromete o entendimento das passagens do *K. al-nafs*, cabe compreender as dificuldades externas ao texto. Estas se relacionam aos limites impostos por Avicena dada a inserção da obra no interior das investigações sobre filosofia da natureza.

¹⁹ Tal como acontece em algumas passagens da tradução de Attie Filho, nas quais ora ele traduz o termo *fīkr* por cogitação [p. 242], ora por pensamento [p. 248].

O *K. al-nafs*, traduzido para o latim com o nome de *De anima*, é um dos textos que compõem a suma intitulada por Avicena como *Kitāb al-shifā*²⁰ que, seguindo a tradição aristotélica de divisão das ciências, é dividida em lógica, física, matemática e metafísica. Trata-se da sexta obra dentre os textos dedicados à física ou filosofia da natureza, subdividindo-se em cinco livros (*maqālāt*)²¹. Neles, Avicena discute tanto a relação corpo-alma quanto as ações próprias de cada uma das faculdades anímicas, dentre elas o intelecto.

Em vários momentos do *K. al-nafs*²², é comum deparar-se com o procedimento da constatação (*īthbat*), cuja função é estabelecer os princípios a partir dos quais a demonstração é construída. Como esta obra se insere no interior das investigações físicas (ou naturais) da *Shifā'*, ela está submetida aos limites impostos ao âmbito físico, cujo objeto de estudo são os princípios (*mabādi'*) ou causas (*asbāb*) que essencialmente compõem os corpos. A partir deles, suas ações e paixões são compreendidas. Segundo McGinnis, “de modo geral, a ciência natural investiga os princípios dos corpos”²³:

²⁰ O *Kitāb al-shifā'* (Livro da cura) foi composto por Avicena na primeira metade do século XI entre 1020 e 1027.

²¹ O primeiro livro fornece a prova da existência da alma, a sua definição geral, uma primeira indicação da sua substancialidade e independência do corpo e, por fim, uma classificação e investigação preliminares das suas funções. O segundo livro se inicia com uma análise das ações próprias da alma vegetal e, em seguida, passa ao estudo das faculdades da percepção, encerrando com a análise de quatro dos cinco sentidos externos. O terceiro livro é inteiramente dedicado ao quinto sentido externo, a visão. O quarto livro trata dos sentidos internos, dos critérios a partir dos quais eles são diferenciados e das ações peculiares a cada um deles. O quinto livro investiga as ações próprias da faculdade racional da alma.

²² *K. al-nafs*, I.1, p 4; I.4, p. 34; IV.3, p. 191-2; V.5, p. 234-5.

²³ Avicena distingue entre “uma parte pela qual a coisa é o que é em ato” e “uma parte pela qual a coisa é o que é em potência”. Ao afirmar que esta segunda parte “está na condição de substrato”, evoca-se a distinção presente na *Metafísica* II.2 entre matéria-prima (*hayūla*) e substrato (*mawḍū'*). Durante a discussão acerca da substância (*jaūhar*), enquanto aquilo que existe por si e é anterior ao acidente (*'araḍ*) na existência, Avicena afirma ser a matéria, entendida como *hayūla*, substância em oposição ao substrato. Esta é tomada como a matéria-prima que ainda não recebeu nenhuma forma (*ṣūra*) que a determinasse, ao contrário do substrato que consiste em um composto hilemórfico com o qual se vincula uma forma posterior. Avicena considera o corpo como substrato, em sua relação com a alma, como um composto que já possui a forma corpórea, responsável pela sua tridimensionalidade. Assim, o corpo “enquanto possui a forma da corporeidade, é uma coisa em ato, ao contrário, enquanto ainda não recebeu, está em potência”; o que se deve à sua matéria prima. Na *Física* I.2 da *Shifā'*, é apresentada uma análise do corpo que esclarece a sua composição formal e material. Ao corpo, tomado *qua* corpo, pertence um princípio que é material (*mabda' hūa hayūlia*) e um princípio que é uma forma (*mabda' hūa ṣūra*). O que é material no corpo nunca se apresenta como existindo por si mesmo separado dela. Ele não existe em ato ao menos que uma forma esteja presente em ato. Sendo assim, a *hayūla* não existe enquanto não se tornar um

primeiro, as causas segundo as quais o corpo é um corpo [animado ou não] e, depois, as causas adicionais que são necessárias para explicar a mudança e o movimento destes corpos"²⁴. Sendo assim, não cabe a ela demonstrar seus próprios princípios, mas apenas os constatar²⁵. Caso contrário, ou seja, se as investigações naturais tivessem que demonstrar seus próprios princípios e os princípios dos princípios, isto se estenderia *ad infinitum*.

Exemplificando como Avicena se vale da constatação, em V.5 toda a demonstração da relação entre intelecto material e intelecto agente é construída a partir da constatação da natureza e, conseqüentemente, do estatuto ontológico dos dois intelectos.

Dizemos que as almas humanas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato. Tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato que o faz passar [da potência ao ato]. Assim, há uma causa que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis. Se a causa diz respeito à doação de formas inteligíveis, então ela não é outra coisa que um intelecto em ato ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis que estão separados e a sua relação com as nossas almas é uma relação [semelhante] à relação entre o sol e a nossa visão. Do mesmo modo que o sol, em sua essência, é visível em ato e por sua luz [tudo] que não é visto em ato é tornado um visível em ato, [é a relação] deste intelecto com as nossas almas. Quando a faculdade inteligível olha para os particulares que estão na imaginação, brilha sobre [a faculdade inteligível] a luz do intelecto agente [por meio] do nosso [intelecto], a qual já foi tratada, e [as coisas] abstraídas da matéria e dos seus agregados são transformadas e impressas na alma racional; não que, em si mesmas, elas sejam movidas da imaginação para o nosso intelecto, nem que os significados imersos nos agregados, que em si mesmos e com respeito à sua essência são abstratos, fazem [algo] como elas mesmas, mas no sentido em que se dedicam [aos

substrato, isto é, apenas após receber uma forma. Do ponto de vista da potência para receber a forma ou as formas, o corpo é chamado *hayūla* e do ponto de vista da posse em ato dela, ele é chamado *mawdū'*. Avicena acrescenta um terceiro modo de compreensão do princípio material, chamado *māda*, na perspectiva da matéria que é comum a todas as formas em um sentido mais genérico, sem que se tenha em mente um composto hilemórfico determinado. Deste modo, dada a materialidade do corpo e a sua predisposição para receber a forma, ele é a parte da estrutura conforme a qual o existente é o que é em potência. Cf. *K. al-nafs*, I.1, p. 4; AVICENNA. *Libro della Guarigione. Le Cose Divine*, p. 234; AVICENNA. *The Physics of The Healing*. Transl. J. McGinnis, p. 13.

²⁴ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 53.

²⁵ A nenhuma ciência cabe demonstrar seus próprios princípios. Cf. BERTOLACCI, A. *Avicenna and Averroes on the Proof of God' Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*. *Medioevo* 32, 2007, p. 61-98.

particulares que estão na imaginação] predispõe a alma para que emane sobre ela, a partir do intelecto agente, algo abstraído²⁶.

Assim, tendo em vista que o intelecto (*'aql*) é uma das faculdades da alma humana que, como a matéria (*hayūla*), está em potência para receber qualquer forma e, com isto, conhecer, Avicena constata que deve existir algo que atualize esta potência. Faz-se necessário, portanto, uma causa (*sabab*) que doe os inteligíveis (*al-ma'qulāt*) para o intelecto e “ela não é outra coisa que um intelecto agente no qual existem as formas inteligíveis puras”²⁷. Embora o intelecto humano seja auxiliado pelos sentidos, os quais fornecem para ele a forma material, ele é incapaz de chegar ao conhecimento do universal apenas a partir delas. Assim, o intelecto precisa de uma causa externa que, em conjunção com as faculdades do corpo, ajude-o a conhecer.

Todavia, a resposta para o porquê de o princípio que atualiza esta potência ser o intelecto agente não se encontra no *K. al-nafs*. É apenas na parte cosmológica da *Metafísica*²⁸, ao tratar dos intelectos celestes, que Avicena explicita não apenas que o intelecto agente é separado (*mufāraqa*), como também a ação que realiza com respeito às formas do mundo sublunar.

Portanto, como o exemplo mencionado ilustra, há limites com os quais se depara nos raciocínios avicenianos expostos no *K. al-nafs* que funcionam como pontos de

²⁶ نقول إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل وإنما يخرج بسبب بالفعل يخرجها، فما هنا سبب هو الذى يخرج نفوسنا فى المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذ هو السبب فى إعطاء الصور العقلية فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا نسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذى ذكرناه استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا ولا على أن المعنى المغمور فى العلائق - وهو فى نفسه واعتباره فى ذاته مجرد - يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرى من العقل الفعال.

[*K. al-nafs*, V.5, p. 234-5]

²⁷ *K. al-nafs* V.5, p. 234.

²⁸ AVICENNA. *Libro della Guarigione. Le cose divine*, IX.5. Trad. A. Bertolacci, p. 751.

partida para argumentação. Na medida do possível, tentei localizar e reconhecer o fundamento de alguns deles. Contudo, tendo em vista o objeto de investigação desta dissertação, limitei-me apenas àqueles que são imprescindíveis para que o argumento seja compreendido.

2 O intelecto e as faculdades corpóreas: sua imaterialidade e independência

2.1 Introdução

Como a investigação noética se insere no interior da psicologia, nesta primeira etapa serão esclarecidos os critérios de classificação das faculdades da alma a fim de compreender sobre quais princípios a faculdade racional é diferenciada das faculdades animais, já que todas elas se enquadram entre as faculdades perceptivas. Dedico as primeiras seções aos sentidos externos e internos buscando explicitar por que eles são considerados diferentes e quais elementos estão envolvidos na determinação das suas ações. Como apontarei, a defesa da existência de um propósito fundamental não é suficiente para explicar as ações destas faculdades, pois outros dois elementos estão envolvidos: a posse de um órgão apropriado e a alteração causada pelo objeto que é peculiar a cada uma. Em seguida, após reconhecer os tipos de ações realizadas pelos sentidos internos, no caso, pelas faculdades estimativa e cogitativa, as quais são incapazes de realizar a abstração completa das intenções e formas materiais, passo às considerações preliminares sobre a faculdade racional. Aqui, o objetivo é reconhecer como Avicena distingue o intelecto teórico das outras faculdades e, ao mesmo tempo, estabelece uma relação de dependência entre eles. Encerro o capítulo analisando os argumentos apresentados em favor da imaterialidade e independência do intelecto.

2.2 Os critérios de classificação das faculdades da alma

A partir da genealogia das faculdades fornecida no final do *K. al-nafs* I.5²⁹,

²⁹ “Agora, considere e tenha em vista o caso dessas faculdades, como algumas delas lideram as outras e como algumas delas servem outras. Mostrou-se que o intelecto adquirido é o líder e o todo o serve. Ele é o grau máximo. Em seguida, o intelecto em ato é servido pelo intelecto em hábito e o intelecto material, enquanto houver disposição nele, serve o intelecto em hábito. Em seguida, está o intelecto prático que os

Avicena reconhece e relaciona todas as faculdades que foram classificadas (*muqusima*) ao longo da mesma seção. Antes de passar à investigação do modo pelo qual elas servem ao intelecto, é necessário compreender a partir de quais critérios Avicena as distingue e classifica.

Aqui, o raciocínio é conduzido de modo semelhante à primeira constatação da existência da alma em I.1³⁰. Partindo do que é evidente, isto é, do fato de a alma possuir ações (*af'āl*) que se diferenciam sob vários aspectos (*wujūh*)³¹, Avicena conclui que isto se deve às suas faculdades. Poder-se-ia dizer, então, que são tantas as faculdades quantas são as ações? Porque “ocorre à faculdade uma efetuar atos mais vigorosos e mais fracos, ora de acordo com (sua) escolha, ora de acordo com o ajuste dos órgãos e

serve porque o vínculo corporal, como ficará claro depois, aperfeiçoa o intelecto teórico, beneficia-o e purifica-o. O intelecto prático é o regente deste vínculo. Em seguida, o intelecto prático é servido pela estimativa. A estimativa é servida por duas faculdades: uma faculdade que a sucede e outra faculdade que a antecede. A faculdade que a sucede é a faculdade que preserva o que a estimativa realizou, *i.e.*, a memória (*dākira*). A faculdade que a antecede é o conjunto das faculdades animais. Em seguida, duas faculdades diferentes [que realizam] duas apreensões servem a imaginativa. A faculdade apetitiva serve-a pela obediência, pois a [imaginativa] estimula a [apetitiva] ao movimento [por] uma espécie de estímulo. A faculdade [retentiva] serve-a apresentando-lhe as formas armazenadas nela [e] aptas a receber a composição e a decomposição. Em seguida, essas duas são condutoras de duas partes. Quanto à faculdade [retentiva], ela é servida pela fantasia e a fantasia é servida pelos cinco sentidos. Quanto à faculdade apetitiva, ela é servida pela concupiscente e pela irascível. A concupiscência e a irascível são servidas pela faculdade motriz nos músculos. Aqui terminam as faculdades animais. Em seguida, as faculdades animais são servidas pelas [faculdades] vegetativas [...]”. *K. al-nafs*, I.5, p. 50-1.

³⁰ Trata-se da constatação da existência da alma (*īḥabāt wujūd*) a partir de um certo acidente (*a'rada*) que lhe pertence e que é imediatamente reconhecido, *i.e.*, a sua relação (*idāfa*) com o corpo. Segundo Avicena: “Dizemos que observamos corpos que sentem e movem-se voluntariamente. Observamos corpos que se nutrem, crescem e geram semelhantes e isto não [acontece] a eles pela sua corporeidade, restando que existam, em suas essências, princípios pertencentes a eles [corpos] outros que sua corporeidade. A coisa da qual procedem estas paixões, em suma, tudo que é um princípio da procedência das ações que não se dão de um mesmo modo e com a ausência de vontade, nós chamamos alma”. Cf. *K. al-nafs*, I.1, p. 4.

³¹ Os aspectos citados são: vigor e fraqueza, rapidez e lentidão, ausência, presença e gênero. O exemplo de ação que se difere conforme vigor e fraqueza é a conjectura ou opinião (*ẓan*) que se diferencia da certeza (*yaqīn*) devido ao vigor. No caso da rapidez e lentidão, a intuição (*ḥads*) se diferencia da instrução por causa da rapidez do raciocínio (*fahm*). Com respeito à ausência e à presença, a dúvida se distingue da opinião, pois a dúvida é a ausência de convicção em um dos extremos, enquanto a opinião é a convicção em algum dos dois extremos. Neste caso, Avicena também cita o movimento e o repouso como exemplos de ações que se distinguem pelo critério ausência-presença. No caso dos contrários, a distinção entre as ações deve-se ao fato de os objetos percebidos serem contrários como, por exemplo, a percepção do branco e do preto ou a percepção do doce e do amargo. Os exemplos de ações distintas com respeito ao gênero são a percepção da cor e a percepção do sabor ou a percepção e o movimento. Cf. *K. al-nafs*, I.4, p. 33-5.

de acordo com os impedimentos de fora”³², isto não se aplica; ou seja, se o número das faculdades correspondesse ao número das suas ações, as faculdades seriam infinitas dado que a variação de algumas ações quanto ao grau são infinitas, por exemplo, na percepção da temperatura. Como cada uma das temperaturas percebidas é uma alteração particular que acontece na pele, caso cada uma destas ações fossem causadas por uma faculdade diferente, haveria tantas faculdades quantas são as temperaturas percebidas.

Deste modo, o fato de serem realizadas diferentes ações não tem consequência sobre o número das faculdades³³. Uma única faculdade é capaz de perceber, em momentos diferentes, pares contrários como, por exemplo, preto e branco ou realizar diferentes movimentos. Contudo, tendo reconhecido que a diferença das faculdades não pode ser atribuída às diferentes ações por elas produzidas, em que ela se baseia? A primeira resposta vincula-se ao fato de que cada faculdade, “por essência e fundamento (*bi-al-dāt wa-āwwalan*)”³⁴, é princípio (*mabdā*) para uma certa coisa e “é impossível que ela seja princípio para uma coisa que não esta [para a qual ela é princípio]”³⁵. Por meio de um primeiro propósito (*bi-al-qasd al-auwal*)³⁶, cada faculdade é determinada a fim de ser o princípio de uma ação, ou grupo de ações. Inicialmente³⁷, as ações são divididas em três classes (*aqsām*): “ações nas quais se associam vegetais e animais”³⁸, “ações nas quais se associam os animais”³⁹, “ações que caracterizam os homens”⁴⁰. Para Avicena, caso fosse verdadeiro que uma mesma faculdade se responsabilizasse por

³² *K. al-nafs*, I.4, p. 34.

³³ No *Cânon de medicina*, Avicena expõe, ainda que sucintamente, esta mesma posição com respeito à relação entre as faculdades e as ações que elas causam. Mesmo que as faculdades se diferenciem devido às ações que elas realizam, não são as ações que originam as faculdades, mas é porque existem diferentes faculdades na alma que existem diferentes ações. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §136. Transl. O. C. Gruner, p. 107.

³⁴ *K. al-nafs*, I.4, p. 36.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *K. al-nafs*, I.4, p. 37.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

ações radicalmente distintas e, por isto, as ações dos vegetais e dos animais procedessem da mesma faculdade, a ausência de sensibilidade (*ṣadūra al-ḥāssa*) que há nos corpos vegetais e em alguns dos membros animais dever-se-ia ou à ausência da faculdade ou ao fato de a matéria corpórea não sentir as qualidades que causam uma alteração no órgão⁴¹. Como Avicena considera absurdo o fato de a matéria não sofrer os efeitos, por exemplo, do “calor e do frio”⁴² ou “dos sabores fortes e odores fortes”⁴³, pois também a matéria é composta destas qualidades (*kayf*), resta que a faculdade esteja ausente.

O argumento aviceniano exposto parece não levar em consideração que a constituição do órgão, enquanto instrumento por meio do qual as faculdades da alma agem, também está envolvida na delimitação das suas ações e não apenas o primeiro propósito. Não basta que ela, por essência e fundamento, esteja apta a realizar tal ação, mas também é necessário que o seu órgão sofra as alterações daquilo que o afeta.

No *Cânon de medicina*, durante a investigação de caráter fisiológico das faculdades da alma que se valem dos membros, Avicena estabelece uma relação (*iḍāfa*) entre o elemento (*‘unṣur*)⁴⁴ que em cada uma delas é predominante e a ação que lhe é própria.

Se alguém compara os graus de atividade e passividade próprios das inúmeras faculdades, concluirá que a faculdade retentiva necessita de mais *secura* do que de calor. Isto pois mais tempo é requerido para um movimento cessar do que é necessário para começar um movimento contrátil das fibras

⁴¹ Ficará mais claro o modo pelo qual as qualidades alteram o membro durante a análise da percepção visual.

⁴² *K. al-nafs*, I.4, p. 37-8.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ Avicena descreve os elementos como corpos simples. Trata-se dos primeiros componentes do ser humano dispostos ao longo dos seus membros. Sendo assim, a variedade dos existentes depende da mistura destes elementos. São reconhecidos quatro elementos pelos filósofos naturais, dois são leves, fogo e ar, e dois são pesados, terra e água. O temperamento é descrito como o que resulta da interação das quatro qualidades características dos elementos (quente, frio, úmido, seco) e, devido a estes poderes, o temperamento nos corpos é passível à geração e destruição. Cada um dos temperamentos simples sofre uma alteração que se realiza apenas sob influência do seu contrário. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §26-9. Transl. O. C. Gruner, p. 57-8.

transversais.⁴⁵

Como aponta McGinnis⁴⁶, pelo fato de cada órgão possuir um elemento predominante - água, terra, fogo ou ar - o órgão deve possuir alto grau de fluidez e maleabilidade para receber a impressão, enquanto que para reter e tornar estável é necessário que prevaleça o caráter seco devido à abundância do elemento terra. Sendo assim, se uma faculdade, ao mesmo tempo, recebesse e retivesse seu objeto, ou seja, realizasse duas ações que envolvem contrários, ela necessariamente seria fluida e seca e possuiria como elemento predominante água e terra, os quais são opostos.

A partir do *Cânon de medicina*, não se duvida que a composição elementar do membro esteja diretamente vinculada à ação de cada faculdade. Ainda que se depare no *K. al-nafs* I.4⁴⁷ com a afirmação de que as diferentes faculdades realizam diferentes ações devido ao primeiro propósito, Avicena reconhece que as ações das faculdades comuns aos vegetais e aos animais dependem dos órgãos, diferentemente do que ocorre com a faculdade racional cuja “essência isenta-se [de ser] assimilada à matéria”⁴⁸; o que parece indicar que o corpo e sua composição influenciam com respeito ao tipo de ação a ser realizado. No caso das faculdades que se manifestam através dos membros, mesmo que haja esta disposição natural para, por exemplo, reter, se o temperamento do membro não foi configurado (*muhayya*’) de modo que prevaleça a *secura* em detrimento do calor, a ação não será completada.

Um indício adicional de que são necessários outros elementos para que a ação se efetue pode ser depreendido da passagem na qual Avicena menciona as atividades próprias do aparato visual, um dos sentidos externos (*al-ḥawāss al-zāhir*), da imaginação (*khayāl*), um dos sentidos internos (*al-ḥawāss al-bāṭina*) e do intelecto

⁴⁵ AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §154. Transl. O. C. Gruner, p. 116.

⁴⁶ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 111.

⁴⁷ *K. al-nafs*, I.4, p. 36.

⁴⁸ *K. al-nafs*, I.4, p. 39.

teorético (*al-‘aql al-naẓar*):

[...] a visão somente é faculdade fundamental com respeito à percepção da qualidade que se realiza pelo corpo de tal modo que, se houver [algo que esteja] entre um corpo receptor de luz e o que ilumina, este não realizaria a iluminação sobre aquele; isto é a cor, além disso, é a cor branca, preta. Ainda, a faculdade imaginativa é aquela que fixa as formas das coisas materiais do ponto de vista de serem materiais, abstraídas da matéria por um tipo de abstração não completa, como mencionaremos depois. Em seguida, acontece que isso seja uma cor ou um sabor ou um som ou uma grandeza, etc. A faculdade intelectual é aquela que apresenta as formas das coisas do ponto de vista de estarem livres da matéria e de suas aderências.⁴⁹

Segundo a passagem, o aparato visual é responsável por perceber a cor acompanhada da luminosidade, sem a qual não aconteceria a visão. No caso da imaginação, ela abstrai incompletamente as formas materiais (*al-ṣūr al-māddī*) de certas qualidades sensíveis. Já o intelecto realiza a abstração (*mujarrad*) das formas materiais⁵⁰ de modo que, nele, elas são universais e desprovidas das qualidades sensíveis. Embora as faculdades se distingam não porque existem diferentes ações que os homens e os animais realizam, mas porque cada uma das faculdades é naturalmente determinada para agir de um modo, o critério de classificação através do qual é possível compreender o porquê de os olhos verem, a imaginação abstrair e o intelecto conhecer envolve outros elementos que também devem ser considerados, como as qualidades sensíveis próprias de cada faculdade e a posse (ou não)⁵¹ de um membro adequado.

⁴⁹ الإبصار إنما هو قوة أولاً على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا توسط بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، ثم اللون يكون بياضاً وسواداً، وأيضاً القوة المتخيلة هي التي تستثبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة عن المادة نوعاً من التجريد غير بالغ كما نذكره بعد، ثم يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعماً لقا أو صوتاً أو عظماً أو غير ذلك، والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور

الأمر من حيث هي بريئة عن المادة وعلائقها. [K. *al-nafs*, I.4, p. 36]

⁵⁰ A abstração que o intelecto realiza das formas materiais será discutida com mais detalhes no próximo capítulo, pois, em algumas passagens, Avicena menciona a incapacidade do intelecto de realizar a completa abstração sem a ajuda do intelecto agente. O que parece sugerir limites para a ação própria do ato de conhecer do intelecto humano.

⁵¹ Um dos argumentos do K. *al-nafs* V.2 mostra que, pelo fato de o intelecto, por natureza, ser uma faculdade que não possui um órgão corpóreo, ele é capaz de lidar com as formas universais que são

2.2.1 A classificação dos sentidos externos

Na seção II.2, depara-se com outra classificação das faculdades que é mais restrita que a primeira (vegetal, animal, racional)⁵² na medida em que se aplica apenas às faculdades capazes de realizar uma percepção (*idrāk*), baseando-se no grau de abstração ao qual a forma material é conduzida.

Devido à forma (*ṣūra*) estar vinculada às qualidades materiais⁵³, ocorre a ela “coisas que não lhe são próprias em essência, sob a perspectiva de ser forma”⁵⁴. Assim, os sentidos externos, internos e o intelecto diferenciam-se tendo em vista o grau de abstração da forma realizado por cada um, pois, às vezes, todas as qualidades materiais são abstraídas, outras apenas algumas. Ou “a extração (*naz‘*) com base na matéria é uma extração com todas estas aderências (*ma‘a tilka al-alā‘iq kulihā*) ou com algumas delas”⁵⁵ ou “a extração é uma extração perfeita (*al-naz‘ā al-kāmilā*)”⁵⁶, a qual se aplica apenas ao intelecto⁵⁷. Sendo assim, tanto os sentidos externos quanto os internos são

completamente imateriais. Caso contrário, ele seria como os sentidos internos, os quais recebem apenas formas materiais.

⁵² No *K. al-nafs* I.5, Avicena explora melhor a classificação das faculdades da alma. Conforme a primeira classificação desta seção, distingue-se entre alma vegetal, animal e humana. A alma vegetal (*nafs nibātīa*) é a perfeição primeira (*kamāl aual*) de um corpo natural sob o aspecto da geração, do crescimento e da nutrição. A alma animal (*nafs hayūānya*) é a perfeição primeira de um corpo natural com respeito ao ato de perceber os particulares e se mover voluntariamente. A alma humana (*nafs ānisānya*) é a perfeição primeira de um corpo natural tanto com respeito ao agir por meio de uma escolha refletida (*fakira*) e dedução por meio da opinião (*āstanibaṭ bal-rāya*) quanto por perceber as coisas universais (*yadīrak al-amūr al-kulya*). A segunda classificação baseia-se nas faculdades próprias de cada uma das almas mencionadas anteriormente. A alma vegetal possui três faculdades: a nutritiva, a faculdade do crescimento e a faculdade geradora. A alma animal divide-se em perceptiva e motriz. A motriz subdivide-se em uma faculdade que estimula o movimento e outra que realiza o movimento. A motriz estimuladora é a faculdade apetitiva do desejo. Ela possui duas ramificações: uma chama-se faculdade concupiscível que aproxima o indivíduo da coisa desejada ou útil em busca do prazer; a outra chama-se irascível que afasta o indivíduo da coisa imaginada que for prejudicial. A faculdade motriz que realiza o movimento age por meio dos nervos e músculos. A faculdade perceptiva subdivide-se em perceptiva externa, pelos sentidos externos: tato, olfato, paladar, audição e visão, e perceptiva interna, pelos sentidos internos: sentido comum, imaginação formativa/retentiva, imaginação/cogitativa, estimativa e memória. A faculdade racional divide-se em intelecto prático e teórico. Cf. *K. al-nafs*, I.5, p. 39-51.

⁵³ Isto será explicitado melhor adiante.

⁵⁴ *K. al-nafs*, II.2, p. 58.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ O modo pelo qual o intelecto abstrai as formas dos vínculos materiais será discutido no próximo capítulo.

classificados entre aqueles que abstraem as formas e as intenções de um modo não perfeito.

Os sentidos externos (*al-hāssa al-khārij*) compõem as faculdades perceptivas da alma animal juntamente com os sentidos internos (*al-hāssa al-dākhil*)⁵⁸. Deste modo, a ação própria (*al-khāssa al-fi'l*) dos sentidos externos é perceber⁵⁹. São eles⁶⁰: tato (*lams*), visão (*baṣar*)⁶¹, paladar (*ḍauq*), audição (*sam'*) e olfato (*shamm*). Avicena dedica grande parte do livro II e todo o livro III à investigação de dois elementos que compõem as percepções sensíveis externas: o membro⁶² por meio do qual a ação se realiza e o sensível próprio que causa a alteração no membro.

Dizemos que está na potência da sensação tornar-se um similar em ato do sensível, pois o sentir é a recepção da forma da coisa abstraída da sua

⁵⁸ Cf. WOLFSON, H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *The Harvard Theological Review*, Vol. 28, No. 2, 1935, p. 69-133.

⁵⁹ Segundo Black, Avicena possui uma concepção da percepção sensível completamente materialista dado que “a representação dos acidentes materiais requer o uso dos órgãos físicos através dos quais se estabelecem as relações espaciais entre as partes e as propriedades dos objetos percebidos”. Cf. BLACK, D. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy, p. 76.

⁶⁰ Basicamente, os sentidos externos são cinco: tato, olfato, visão, paladar e audição. Contudo, em algumas passagens como, por exemplo, em *A origem e o retorno (al-Mabda' w-al-ma'ād)* ou no *Cânon de medicina*, Avicena faz referência a oito sentidos, partindo do pressuposto de que o tato seria o agrupamento de quatro faculdades diferentes que se referem a um só tipo de contrários. Há um julgamento para o frio e o quente, um julgamento para o tenro e o sólido, um julgamento para o seco e o úmido e um julgamento para o rugoso e o liso. E, como estas faculdades estão aparentemente juntas em um mesmo instrumento, presume-se que se trate apenas de uma potência. Cf. AVICENNE. *Livre de la genese et du retour*, III.2. Trad. Michot, p. 63; AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §175. Transl. O. C. Gruner, p. 135.

⁶¹ Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, II.3, p. 108-23; LINDBERG, D. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

⁶² No *Cânon de medicina*, os membros subdividem-se em simples, aqueles cuja estrutura é homogênea e cujo nome os descreve como um todo e também se aplica a suas partes (carne, ossos, nervos, etc.) e os membros compostos de modo que “a mesma palavra não é uma descrição correta das suas partes” (mão, face, etc.). Em geral, os membros são chamados instrumentos devido ao uso que a alma faz deles. Uma segunda distinção se baseia no relacionamento mantido entre eles, de modo que alguns membros apenas transmitem a potência para outro membro enquanto outros recebem e transmitem. Discordando de Galeno que, segundo Avicena, classificou os membros levando em consideração o fato de que alguns causam a ação, como o coração, outros apenas colaboram para que ela aconteça e, por fim, aqueles que realizam ambos os tipos de ação. Avicena considera como ação apenas os atos por meio dos quais um membro realiza a manutenção da vida de um ser vivo e a perpetuação da espécie. Sendo assim, ao contrário do que faz Galeno, a classificação aviceniana não se vincula ao modo pelo qual o membro realiza ou participa da ação, mas ao tipo de ação que ele realiza. Uma terceira classificação se baseia na proveniência dos membros, distinguindo entre aqueles que provêm do sêmen, do sangue e do esperma. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §114-25. Transl. O. C. Gruner, p. 93-9.

matéria, conformando a sensação a ela. Assim, quando [aquilo que] é visto é o similar do visto em potência, e do mesmo modo que o tocado, o degustado, etc., na verdade, o primeiro sensível é aquilo que se delinea no órgão do sentido e o percebemos. Parece que quando se diz "senti a coisa extrinsecamente", o seu significado não [corresponde ao] significado de "senti na alma". O significado de se dizer "senti a coisa extrinsecamente" é que sua forma apresenta-se [no que é] sentido, enquanto o significado de "senti na alma" é que a forma, em sua essência, apresenta-se no [órgão do] sentido. É por isto que é difícil constatar a existência das qualidades sensíveis nos corpos. Porém sabemos indubitavelmente que [dados] dois corpos, o [órgão do] sentido é afetado por uma coisa e o outro não é afetado por esta [mesma] coisa, visto que ela é caracterizada, em sua essência, por uma qualidade que é princípio de alteração da sensação à exclusão da outra.⁶³

Neste parágrafo, sentir (*īhsās*)⁶⁴ é definido como “a recepção da forma (*qabūl al-ṣūra*) da coisa, conformando-se a sensação a ela”⁶⁵. Contudo não se trata da recepção entendida como tomar posse da forma, mas a forma, ao afetar o órgão, produz um similar (*mithl*) do mesmo modo que “aquilo que é visto é o similar do visto em potência, igualmente o tocado, o degustado, etc.”⁶⁶. No final da seção II.2, Avicena refina a definição da sensação: “a sensação (*ḥiss*) é uma paixão (*infī‘āl*) porque ela é a recepção da forma sensível e é uma similarização (*mushākala*) em conformidade com os sensíveis em ato”⁶⁷.

Tendo em vista a relação do órgão sensível com a forma, Avicena distingue entre

⁶³ فنقول إن الحاس في قوته أن يصيرمثل المحسوس بالفعل إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاسم، فالمبصر مثل المبصر بالقوة وكذلك الملموس والمطعموم، وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحس، وإياه ندرك، ويشبه أن يكون إذا قيل أحسست الشيء الخارجي كان معناه غير معنى أحسست في النفس، فإن معنى قوله أحسست الشيء الخارجي أن صورته تمثلت في حسي ومعنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها تمثلت في حسي، فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الأجسام، لكننا نعلم يقينا أن جسمين واحدهما يتأثر عنه الحس شيئا والآخر لا يتأثر عند ذلك الشيء أنه مختص في ذاته

بكيفية هي مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر. [K. *al-nafs*, II.2, p. 61-2]

⁶⁴ Embora Avicena não esteja muito preocupado com discussões terminológicas, como ele próprio afirma na *Metafísica* VI.2 ao distinguir criação de geração, o termo sentir, no mais das vezes, é aplicado apenas com respeito à atividade dos sentidos externos.

⁶⁵ K. *al-nafs*, II.2, p. 61.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ K. *al-nafs*, II.2, p. 66.

o sensível remoto (*maḥsūs ba'īd*) e o sensível próximo (*maḥsūs qarīb*). O primeiro é a forma sensível⁶⁸ (*ṣuwar maḥsūs*) que atualiza no órgão uma coisa diferente dela, o sensível próximo. Portanto, a alteração do órgão não consiste na recepção da forma sensível, mas na produção de um sensível próximo semelhante a ela. De acordo com Knuuttila⁶⁹, para Avicena herda as percepções como atos físicos não são recepções passivas, mas apreensões ativas a partir de mudanças físicas. Como a percepção envolve abstrair a forma sensível, de modo algum ela pode ser passiva. Esta distinção é importante, pois, se se assumisse que a forma sensível se assimila no órgão, imediatamente a coisa da qual ela é forma deixaria de existir; a forma deixaria de existir na coisa e passaria a existir no órgão.

Dizemos que a visão recebe em si mesma uma forma, a partir do que foi visto, similar à forma que está [no que foi visto], mas não a sua forma individualizada. Isto que se sente também pela aproximação é como, por exemplo, o cheirado e o tocado. A sensação não é [isto que] retira a sua forma, mas encontra nela um similar da sua forma.⁷⁰

Como Avicena discute em I.1⁷¹, as coisas no mundo são compostas de matéria e forma de modo que nenhuma matéria existe sem que haja para ela uma forma. Portanto, se a forma se separa, ela adquire outro tipo de existência, tornando-se uma forma para outra matéria. Avicena, ao distinguir entre a forma extrínseca e a forma no órgão, mantém a existência da coisa no mundo e, ao mesmo tempo, salvaguarda a correspondência entre ambas, pois, se a forma extrínseca deixa de existir, a forma no órgão não teria nenhum correspondente externo⁷².

⁶⁸ Forma sensível é a forma acompanhada das qualidades sensíveis.

⁶⁹ KNUUTTILA, S. *Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism*, p. 9.

⁷⁰ ونحن نقول إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي فيه لا عين صورته، وهذا الذي يحس أيضا بالتقريب كالمشموم والملموس فليس يسلبه الحاس بذلك صورته بل إنما يوجد فيه مثل صورته.
[*K. al-nafs*, III.7, p. 141-2]

⁷¹ *K. al-nafs*, I.1, p. 4-16.

⁷² Avicena levanta uma série de argumentos contra Demócrito e outros autores, os quais não cita, a fim de

No caso da sensibilidade tátil (*lams*)⁷³, a sensação é produzida pela alteração causada nos nervos da pele e na carne de todo o corpo. Dentre as propriedades táteis, sente-se por meio do “órgão natural”⁷⁴ sem que haja mediação. A carne é alterada a partir “dos toques dotados de qualidades”⁷⁵. É da natureza da carne receber o que é sentido através dos nervos. Dentre as coisas sentidas estão o calor (*ḥarāra*), o frio (*burūda*), a umidade (*raṭb*), a seca (*yabs*), a aspereza (*khushūna*), o liso (*malāsa*), o peso (*thiql*) e a leveza (*khiffa*). Trata-se dos pares de contrários que produzem uma determinada alteração na pele e na carne a partir das qualidades que existem na coisa e “então, sente-se”⁷⁶, tendo sido alterada a composição do órgão.

A mediação que, por exemplo, não é pelo calor nem pelo frio, [acontece] segundo dois aspectos: um deles é que não lhe pertence, de modo algum, qualquer parte dessas duas qualidades; o segundo é que lhe pertence uma parte das duas, mas que resulta nela em proporção. Não é pelo calor nem pelo frio, mas proporcionalmente, mediado. Então, não é possível que o órgão do tato esteja completamente livre dessas qualidades, pois ele é composto delas. No entanto, é necessário que esteja livre dos extremos por causa da mistura e da proporção para sentir aquilo que sai da medida que lhe é própria. Dentre as misturas dos táteis, quanto mais próximas da proporção, mas sutil o sentir.”⁷⁷

defender sua teoria da percepção tendo em vista as outras teorias conhecidas em sua época. Avicena acusa Demócrito de não ter atribuído existência às qualidades sensíveis, mas apenas ter estabelecido que as configurações, os arranjos e posições adquiridos pelos átomos seriam causa da diferença do que é sentido por cada um dos sentidos. Deste modo, as qualidades sensíveis não teriam realidade em si mesmas, mas seriam resultado da configuração dos átomos. A outra posição criticada também defendia que os átomos não têm realidade, mas, neste caso, isto se deve ao fato de as qualidades sensíveis serem paixões dos sentidos. Contra Demócrito, Avicena argumenta que, caso a qualidade sensível fosse fruto da configuração, no momento em que se percebesse a configuração, também seria necessário perceber a cor. Contudo, cor e configuração são qualidades diferentes que não são, necessariamente, percebidas simultaneamente. Deste modo, a configuração, que é uma única qualidade, produziria todas as outras qualidades, as quais são distintas entre si e o visto poderia ser tocado ou degustado poderia ser ouvido. Cf. *K. al-nafs*, II.2, p. 62.

⁷³ *K. al-nafs*, II.3, p. 67-74. Sobre os desacordos medievais acerca do tato cf. HASSE, D. N. *The Soul's Faculties*, p. 310-12.

⁷⁴ *K. al-nafs*, II.3, p. 73.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *K. al-nafs*, II.3, p. 69.

⁷⁷ المتوسط الذي ليس هو مثلا بحار ولا بارد يكون على وجهين أحدهما على أنه لا حظ له من هاتين الكيفيتين أصلا، والثاني ما له حظ منهما ولكن صار فيه إلى الاعتدال فليس بحار ولا بارد بل معتدل متوسط، ثم لم يمكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلا عن هذه الكيفيات لأنها مركبة منها، فوجب أن يكون خلوها عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذي لها، وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال كان

Tendo em vista os elementos que se conjugam e originam a sensação, isto é, o órgão e o fato de que “sentir é certa paixão”⁷⁸, pode-se dizer que a sensação tátil acontece quando a composição da pele entra em contato (ou cessa o contato) com uma composição contrária ou mais intensa. Porque o órgão é um composto equilibrado de qualidades, ao ser tocado por algo cuja composição “sai da medida (*kharaja ‘an al-qadr*)”⁷⁹, a alteração se efetua como, por exemplo, quando alguém que se aproxima de um objeto cuja temperatura é maior do que a sua, sente-se o calor do objeto.

No caso do paladar⁸⁰, igualmente como acontece com o tato, ele se realiza pelo contato direto entre o órgão e o que é percebido. Os sabores que o paladar sente são a doçura (*ḥalāwa*), a amargura (*marāra*), a acidez (*ḥumūḍa*), o acerbo (*qabḍ*), o azedume (*‘ufūṣa*), o picante (*harāfa*), a untuosidade (*dusūma*), o fel (*bashā‘a*) e a insipidez (*tafiḥ*). A sensação acontece quando o humor salivar (*al-ruṭūba al-lu‘ābīa*) entra em contato com uma destas qualidades, transmitindo-as ao membro salivante.

O olfato⁸¹ é resultado da alteração causada na faculdade localizada nas duas saliências anteriores do cérebro a qual percebe o que lhe chega a partir do ar inspirado. Através do ar, intermediário entre o aparato olfativo e o objeto cujo odor é sentido, os odores que se imprimem no vapor chegam ao órgão. Segundo Avicena, devido ao fato de os odores se delinearem na alma de modo fraco, eles não possuem nome exceto sob

[*K. al-nafs*, II.3, p. 74] أَلْطَفٌ إِحْسَاسًا.

⁷⁸ *K. al-nafs*, II.3, p. 70.

⁷⁹ *K. al-nafs*, II.3, p. 74.

⁸⁰ *K. al-nafs*, II.4, p. 75-7.

⁸¹ *K. al-nafs*, II.4, p. 77-81. Hasse aponta que, a partir das discussões precedentes sobre a transmissão dos odores, Avicena distingue três explicações diferentes de como os odores chegam ao aparato olfativo. Segundo a primeira, partículas pequenas são emitidas do corpo e se misturam com o ar; a segunda diz respeito ao fato de o meio ser alterado pelo corpo e, por fim, o odor é transmitido sem que haja nenhuma alteração no meio, o qual apenas é responsável por tornar a transmissão possível. Para uma exposição detalhada destas explicações cf. *K. al-nafs*, II.4, p. 77-8; HASSE, D. N. *The Soul's Faculties*, p. 312-3.

dois aspectos: favorável (*muwāfaqa*) e desfavorável (*mukhālaifa*)⁸².

Com respeito à audição⁸³, trata-se da faculdade localizada no nervo distribuído pela superfície do canal auditivo. Ela percebe uma qualidade que se realiza nele a partir da ondulação do ar. As ondas que se formam com o movimento do ar entram no canal auditivo e tocam o nervo. Disto resulta a audição. O som que se escuta é o resultado do impacto das ondas de ar no nervo.

A visão (*baṣar*)⁸⁴, a qual Avicena dedica todo o terceiro livro⁸⁵, é realizada pela faculdade que se localiza no aparato visual. Ele é composto, em linhas gerais, pela pupila, pelos humores (dentre eles o cristalino), pela retina e, por fim, pelos nervos óticos. Embora Avicena considere que “o discurso sobre [a visão] exige o discurso a respeito da luz⁸⁶, do transparente e da cor⁸⁷ e como acontece a relação entre o sentido

⁸² K. *al-nafs*, II.3, p. 77.

⁸³ K. *al-nafs*, II.5, p. 81-90.

⁸⁴ Al-Kindi, em *De aspectibus*, fornece sua teoria da visão a partir dos princípios das demonstrações geométricas euclidianas. São eles: os raios seguem linhas retas; a visão se realiza graças aos raios que partem do aparato visual do observador em formato de cone cujo vértex se encontra no olho; quanto mais raios atingem o objeto, mais claramente ele pode ser visto. Contudo, ao contrário da posição euclidiana, para Kindi, os raios possuem uma natureza física outra que geométrica. Segundo Travaglia, Kindi escolheu seguir a *extramission theory* formulada por Euclides e Ptolomeu segundo a qual o olho percebe um objeto graças a algo que parte do olho ele mesmo. Esta escolha seria baseada no modo pelo qual Kindi considera a relação entre causa e efeito. A visão é causada por uma força que não pode advir dos objetos opacos, mas deve ser emitida por algo cuja natureza é ver, pois Deus deu ao olho a estrutura específica para que ele veja e é apenas por meio dela que os raios emitidos pelos olhos podem carregar o poder de iluminar. Dado que a causa produz seu efeito quando imprime sua própria natureza, o olho vê quando imprime sua natureza, através dos raios visuais, no objeto a ser visto. É a partir da ideia de que os raios seguem um movimento retilíneo que pode ser possível uma abordagem geométrica da visão. Sendo assim, as leis geométricas regulam e explicam o fenômeno de emissão e difusão dos raios. Cf. TRAVAGLIA, P. *Magic, Causality and Intentionality. The Doctrine of Rays in al-Kindi*, p. 54-66.

⁸⁵ K. *al-nafs*, III, p. 91-162.

⁸⁶ São três termos envolvidos no discurso acerca da luz (*ḍau'*): luz (*ḍau'*), iluminação (*nūr*) e raio (*ashi'a*). A luz é a qualidade que a visão percebe no sol e no fogo. A iluminação é aquilo que resplandece da coisa iluminada e que, quando recai sobre os corpos, surgem as cores. O raio é aquilo que se imagina estar sobre os corpos, emanando de suas cores. Caso tenha sido adquirido de outro corpo, chama-se brilho. Caso o corpo o possua essencialmente, chama-se raio. Assim, a luz é a aquilo que a coisa possui por si mesma e a iluminação é aquilo que foi adquirido a partir de outro corpo. Apenas o fogo e o sol possuem luz, enquanto os outros corpos, ao serem iluminados pela luz do fogo ou do Sol, possuem iluminação. Cf. K. *al-nafs*, III. 1, p. 91.

⁸⁷ Os corpos são de duas classes (*qasman*): ou eles possuem luz por si mesmos e não necessitam da presença de outro corpo ou eles necessitam da presença da luz de outro corpo para serem vistos. A luz é a qualidade que possui a primeira classe dos corpos e a cor é a qualidade própria da segunda classe. Contudo, a cor em ato só se atualiza por meio da iluminação produzida por um corpo que possui luz. Os corpos são coloridos em potência, pois o branco ou o vermelho apenas são branco e vermelho porque são vistos e apenas são vistos quando são iluminados. Quando as cores não são iluminadas e, em

(*hāss*) e o sensível visual (*maḥsūs baṣarī*)”⁸⁸, dedicar-me-ei apenas ao modo pelo qual esta relação se realiza.

Após a análise de duas doutrinas⁸⁹ que se valem da saída dos raios do aparato visual a fim de explicar a visão⁹⁰, Avicena dedica-se à exposição da sua doutrina. O espectro (*shabaḥ*) do que é visto se imprime no humor cristalino, embora a visão não aconteça nele, pois, caso contrário, a mesma coisa seria vista duas vezes, uma vez no humor cristalino do olho direito, outra vez no humor do olho esquerdo. Este espectro é conduzido ao encontro dos nervos pelo pneuma⁹¹ condutor: “lá se encontram e são

consequência, não são vistas, elas se encontram nos corpos apenas em potência. Embora a luz não seja a manifestação da cor, ela é causa da sua manifestação e mudança: “a luz é parte desse visível que chamamos cor. Ela é algo que se encontra mesclado à cor em potência; origina-se a partir das duas uma coisa que é a cor em ato”. Cf. *K. al-nafs*, III.3, p. 103.

⁸⁸ *K. al-nafs*, III. 1, p. 91.

⁸⁹ Avicena adota a *intromission theory*, assim chamada pelos comentadores, contra duas versões da *extramission theory*. Em linhas gerais, os raios seriam emitidos a partir do aparato visual em direção à coisa vista. A primeira versão, segundo Avicena, defende que raios lineares, em formato de cone, saem do aparato visual. A extremidade do cone estaria voltada para o olho e o objeto visto estaria na outra extremidade. Deste modo, ver é o deslocamento dos raios como se fosse uma flecha atingindo o objeto. A segunda doutrina também afirma que raios saem do aparato visual embora inclua um novo elemento na sua explicação que consiste no ar luminoso. Este seria o intermediário por meio do qual a visão se daria. Nos dois casos, o argumento para a defesa de que raios partem do aparato visual baseia-se no fato de que, como na visão o órgão não entra em contato com o que é visto, é necessário que, por meio dos raios, a faculdade se desloque até o lugar onde se encontra o que será visto. Segundo a terceira e última doutrina, a visão não se dá porque um raio sai do olho e encontra o que é visto, mas porque a forma do visto chega até o olho por meio da condução do diáfano até ele. Cf. *K. al-nafs*, III.5, p. 115-29; Cf. AKDOGAN, C. Avicenna and Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision.

⁹⁰ A exposição destas duas doutrinas acontece na seção III.5 e suas refutações na seção III.6.

⁹¹ Primeiramente, Avicena determina que o corpo sutil chamado pneuma (*rūḥ*), descrito como o “veículo primordial das faculdades anímicas corporais que penetra nos orifícios do corpo”, é aquilo que media a relação entre corpo e alma. “Ele [pneuma] possui uma mistura própria e sua mistura também varia com respeito à necessidade devido à diversidade [de funções] que lhe pertencem, resultando disto [o fato de ser] portador de faculdades diferentes. A mistura com a qual se encoleriza não é a mesma mistura com a qual se deseja ou se sente. A mistura que é própria do pneuma da visão, em si, não é a mesma [mistura] que é própria do pneuma motor; e se a mistura fosse uma só, então as faculdades seriam instaladas em um único pneuma e suas ações seriam uma só. Se a alma é una, é necessário que lhe seja própria uma primeira ligação com o corpo a partir da qual o regula e o faz progredir [com respeito às suas ações] e isso acontece por intermédio deste pneuma”. Por intermédio dele, o primeiro órgão (*āla*) com o qual a alma se liga é o coração (*qalb*), tornado, neste momento, um corpo animado. Depois disto, “admite-se que as faculdades com outras ações fluam do coração para os membros, na medida em que o fluxo (*fayḍ*) deve proceder do primeiro com o qual elas estão ligadas”. No caso das faculdades da percepção (*idrāk*) e do movimento (*ḥaraka*), elas fluem do cérebro (*dimāgh*) em direção aos membros que percebem e se movem. Como Di Martino assinala, a noção de pneuma aparece na explicação fisiológica da percepção explorada no *al-Qanun fi al-tibb*, reconhecendo que a percepção se realiza quando a forma se imprime no pneuma próprio de cada sentido. Cf. *K. al-nafs*, V.8, p. 263; AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §138; 141. Transl. O. C. Gruner, p. 110-1; DI MARTINO, Carla. *Ratio Particularis: la doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, p. 33.

bloqueados, unificando-se a partir de ambos uma forma de um espectro único”⁹². Por fim, a perfeição do ver se dá quando o sentido comum (*al-khais al-mushtarak*) recebe o espectro⁹³.

O espectro [*shabah*] do visto é o primeiro que se imprime, [mas] somente se imprime no humor cristalino, embora, na verdade, a visão não se dê nele, pois, do contrário, uma única coisa seria vista como duas coisas, na medida em que há, nos dois cristalinos, dois espectros, do mesmo modo que, quando se toca com duas mãos, há dois toques.⁹⁴

Embora Avicena não seja muito claro a respeito do modo pelo qual o espectro chega até o humor cristalino, durante a explicação do que causa o ato de ver uma única coisa como duas⁹⁵, pode-se depreender que ocorre um deslocamento⁹⁶ da forma sensível de modo que o aparato visual recebe um espectro (*shabah*) dela.

Tendo brevemente passado pela compreensão dos elementos envolvidos nas sensações externas, uma questão se põe: qual a relação entre a forma material e as qualidades sensíveis dado que Avicena ora assume que a percepção é abstração da forma ora assume que cada faculdade possui um conjunto de qualidades sensíveis que lhe são próprias? Seria a forma uma qualidade sensível? Seria o sensível próximo apenas uma qualidade sensível ou a combinação de uma forma com um grupo de qualidades?

A definição de sensação proposta no final do *K. al-nafs* II.2 parece indicar uma possível solução para estes impasses. Considerando que a sensação é a recepção da

⁹² *K. al-nafs*, III.8, p. 152.

⁹³ Contudo, Avicena distingue a faculdade da visão do sentido comum. Porque a perfeição da visão acontece quando a forma chega ao sentido comum, isto não significa que o sentido comum faça parte do aparato visual. Cf. *K. al-nafs*, III.8, p. 152.

⁹⁴ شيخ المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدين وأن الإبصار بالحقيقة لا يكون عندها وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين، لأن له في الجليديتين شبحين، كما إذا لمس باليدين كان لمسين.
[*K. al-nafs*, III.8, p. 151]

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ *K. al-nafs*, III.7, p. 141.

forma sensível e uma atualização da capacidade de sentir, pode-se dizer que o que é sentido consiste na combinação de uma forma com determinadas qualidades sensíveis, as quais seriam responsáveis pela alteração na composição do aparato sensorial. O uso do termo espectro (*shabah*) ao se remeter àquilo que se imprime no humor cristalino corrobora a interpretação de que o sensível próximo é a forma acompanhada das qualidades sensíveis. Caso fosse apenas a forma, ver-se-ia a humanidade e não um homem particular. Contudo, nenhum dos sentidos externos consegue abstrair (*jarada*) a forma de todas as qualidades sensíveis que a acompanham. Portanto, em uma perspectiva fisiológica, são estas que entram na explicação de como os sentidos percebem e, do ponto de vista filosófico, Avicena, seguindo a tradição aristotélica, reconhece as formas como aquilo que se imprime nos sentidos.

2.2.2 A classificação dos sentidos internos⁹⁷

O segundo tipo de percepção é realizado pelos cinco sentidos internos (*al-ḥāssa al-dākhil*) que se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro (*min dākhal*). São eles: sentido comum (*al-khais al-mushtarak*), imaginação retentiva (*al-muṣawwira*), imaginativa (*al-mutakhayāl*), no homem chamada cogitativa (*al-quwwa al-mufakkirah*), faculdade estimativa (*wahm*), e memória (*dhikr*)⁹⁸, caracterizados pelo fato de as formas materiais (*ṣuwar mādiya*) e as intenções (*ma'ānī*) percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente.

A descrição que Avicena propõe de percepção no *K. al-nafs* II.2 se pauta no modo pelo qual os sentidos apreendem a forma:

⁹⁷ Sobre a discussão acerca da origem dos sentidos internos e suas classificações cf. WOLFSON, Harry A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, Vol. XXVIII, No. 2, 1935.

⁹⁸ Cf. DI MARTINO, C. *Memoria Dictur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino*.

Falaremos agora sobre as faculdades da sensibilidade e da percepção. Falaremos sobre elas com um discurso universal. Dizemos: parece que toda percepção é, de certo modo, a apreensão da forma percebida. Se a percepção é percepção de algo material, então ela é a apreensão da forma abstraída da matéria por certa abstração [mas] os tipos de abstração são diferentes e os seus graus são muitos⁹⁹.

É a partir dos modos pelos quais os sentidos internos se relacionam com aquilo que é percebido, isto é, com as formas e intenções¹⁰⁰, que serão formulados, no *K. al-nafs* I.5¹⁰¹, os critérios de diferenciação dos sentidos que se aplicam exclusivamente às faculdades internas da alma animal¹⁰². Avicena parte de três diferenciações, sendo a primeira¹⁰³ a distinção de acordo com os objetos percebidos, forma sensível (*šūra maḥsūsa*) ou intenção sensível (*ma'nā maḥsūsa*)¹⁰⁴, de modo a distinguir entre o sentido comum¹⁰⁵, faculdade retentiva e imaginação que lidam com as formas materiais e a faculdade estimativa e a memória, que manuseiam as intenções.

O segundo critério de diferenciação¹⁰⁶ relaciona-se à percepção com ação e sem ação, distinguindo entre os sentidos que compõem formas e intenções entre si e os

⁹⁹ فلنتكلم الآن في القوى الكحاسة والدراكة ولنتكلم فيها كلاما كلية، فنقول يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما، إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. [K. al-nafs, II.2, p. 58]

¹⁰⁰ Por se tratar de uma descrição universal da percepção, Avicena menciona apenas a forma material e não faz referência à apreensão da intenção. Porque esta apenas é percebida pela faculdade estimativa, incluí-la na descrição de percepção seria estender a sua apreensão aos outros sentidos.

¹⁰¹ K. al-nafs, II.2, p. 42-43.

¹⁰² Esta é outra expressão utilizada em referência aos sentidos internos, os quais são um grupo de faculdades compartilhadas por todos os animais.

¹⁰³ K. al-nafs, I.5, p. 43.

¹⁰⁴ Aqui, Avicena muda o vocabulário com respeito à forma e à intenção. Talvez, esta alteração esteja vinculada ao fato de Avicena enfatizar que ambos são sensíveis, mesmo que a intenção não seja percebida pelos sentidos externos. No *K. al-nafs* V, aparecerá outro uso para o termo *ma'nā*, o qual será traduzido como intenção universal, ou intenção simples.

¹⁰⁵ Em uma passagem do *K. al-nafs* I.5, Avicena toma o termo grego fantasia como sinônimo para sentido comum. Uma possibilidade de interpretação desta equivalência de termos vincula-se ao fato de Avicena estar tomando o termo fantasia não em referência à faculdade imaginativa, mas à imaginação retentiva que é o depósito do sentido comum. Deste modo, Avicena, genericamente, estaria considerando as duas como uma única faculdade. No *Canon de medicina*, ele afirma que o sentido comum é o recipiente enquanto a fantasia é o que preserva, tratando-se de uma distinção que não cabe ao físico, mas apenas ao filósofo dado o fato de eles se localizarem na mesma porção do cérebro. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §177-8. Transl. O. C. Gruner, p. 136; WOLFSON, H. A. *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, p. 97.

¹⁰⁶ K. al-nafs, I.5, p. 43.

que apenas as armazenam. Avicena baseia-se na ideia de que uma única faculdade (*qūwa*) não pode receber e armazenar ao mesmo tempo. Isto pois os sentidos internos estão localizados no cérebro e, assim, são fisicamente limitados conforme as disposições (*hay'āt*) determinadas pela composição daquela parte.

[...] a diferença entre a percepção com ação e a percepção sem ação é que certas faculdades internas compõem algumas formas e intenções percebidas com outras e as separam umas das outras. Às vezes, tendo percebido também agem sobre isto que é percebido. Quanto à percepção sem ação, a forma e a intenção se imprimem na coisa, sem que possua uma disposição para agir a partir delas.¹⁰⁷

A partir disto, fica estabelecido que o sentido comum¹⁰⁸ recebe e combina as formas sensíveis, a retentiva as retêm e a faculdade estimativa e a imaginação recebem e combinam formas e intenções, enquanto a memória as armazena.

O sentido comum¹⁰⁹, pelo qual o indivíduo realiza o primeiro contato com o que foi percebido¹¹⁰ externamente, é ativo na medida em que combina as formas recebidas dos sentidos externos, elaborando um similar (*mithl*) do que foi percebido. Contudo, Avicena restringe o aspecto ativo do sentido comum ao propor a distinção entre

¹⁰⁷ الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضوع باسم المعنى، والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع الفعل أن من أفعال بعض القوى الباطنة أن يركب بعض الصور والمعاني المدركة مع بعض ويفصله عن بعض، فيكون قد أدرك وفعل أيضا فيما أدرك، وأما الإدراك لا مع الفعل فهو أن تكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يكون له أن يفعل فيه تصرفا ألبتة. [K. *al-nafs*, I.5, p. 43]

¹⁰⁸ O sentido comum recebe todas as formas impressas nos cinco sentidos e que são conduzidas a ele. Avicena não considera este sentido como o órgão capaz de receber os sensíveis comuns (movimento, repouso, grandeza). Antes, trata-se de uma faculdade para a qual são conduzidos todos os sensíveis. Isto, pois se não houvesse uma faculdade única que percebesse o colorido e o tangível não se seria capaz de discernir um do outro. Cf. K. *al-nafs*, IV.1, p. 163.

¹⁰⁹ No *De sensu et sensato*, Aristóteles reconhece a existência de uma faculdade, o sentido comum (*κοινή αἴσθησις*) por meio do qual se percebe todos os sensíveis que foram apreendidos por cada um dos órgãos sensíveis. Ele unifica e distingue os sensíveis, pois, para que se diferencie um som de uma cor, é necessária uma faculdade única que receba ambos, tendo em vista que o indivíduo não acessa as qualidades sensíveis em cada um dos órgãos, mas apenas quando elas chegam, através dos nervos, ao sentido comum. Cf. ARISTOTLE. *De sensu et sensato*, II, 437b14-5.

¹¹⁰ O primeiro contato com a coisa percebida acontece através do sentido comum, pois é ele que vai compor as formas materiais acompanhadas das qualidades sensíveis que são apreendidas por cada um dos cinco sentidos externos, os quais sentem apenas as qualidades que lhe são próprias.

percepção primária e secundária¹¹¹, cuja finalidade é garantir que o similar composto corresponda ao que foi percebido pelos cinco sentidos externos. Não há dúvidas a respeito de que, se um mesmo objeto é percebido por dois indivíduos diferentes, o sentido comum de ambos formará a mesma imagem. Sendo assim, o sentido comum realiza uma percepção primária (*al-idrāk al-awwal*) ao compor um similar fiel ao que foi visto. O que não se aplica nem à imaginação (*khayāl*)¹¹² nem à estimativa (*wahm*), as quais percebem secundariamente, ou seja, são livres com respeito à composição.

Dada esta liberdade, o último princípio reconhece a existência de sentidos capazes de agir livremente a partir do que foi percebido. Um exemplo de articulação dos objetos é ilustrado quando imagino meu cachorro, que é preto e corre, azul e voando. Não há, no caso dos sentidos internos que caem sob este princípio, qualquer comprometimento com o existente externo apreendido, que, no caso, é o meu cachorro. Eles são completamente livres para realizar as combinações resultantes da interação entre as faculdades imaginativa e estimativa. No caso dos animais, elas são responsáveis pela produção de julgamentos (*ahkām*) baseados em certas excitações, como acontece com o cordeiro que vê o lobo e foge, exemplo que será explicado adiante.

¹¹¹ A percepção primária consiste no resultado da forma com base no resultado já colocado pela própria coisa. No caso da percepção secundária não há este comprometimento. Cf. *K. al-nafs*, I.5, p. 44.

¹¹² Há uma única imaginação que se vincula tanto à faculdade estimativa, no caso de todos os animais inclusive dos homens, quanto ao intelecto, no caso restrito dos homens. O nome imaginação cogitativa é empregado por Avicena em referência à imaginação controlada pelo intelecto, momento no qual ela se abstém de realizar composições livres.

2.2.2.1 Forma material¹¹³ e intenção¹¹⁴

A partir da distinção entre forma (*şura*) e intenção (*ma'nā*)¹¹⁵, tendo em vista que esta não é percebida pelos sentidos externos enquanto a forma material é primeiro apreendida por eles¹¹⁶, Avicena atribui apenas à estimativa a percepção das intenções. Neste sentido, elas podem ser consideradas os sensíveis próprios desta faculdade.

Para se compreender o que são as intenções e se elas são sensíveis ou não, é necessário considerar as descrições apresentadas ao longo da obra e o modo como

¹¹³ Em linhas gerais, o raciocínio aviceniano apresentado em IV.3 a fim de justificar o posicionamento e a dimensão que as formas adquirem ao se imprimirem (*ṭaba'a*) nos sentidos pode ser assim reformulado: o corpo (*jism*) presente (*ḥādira*), existente (*mawjūd*), somente está presente, existente, enquanto houver um corpo; a presença só ocorre seguindo um posicionamento e uma dimensão (*waḍ' wa-bu'd*); logo, o corpo presente possui um posicionamento e uma dimensão. Ele não pode ser considerado um argumento, pois aquilo que poderíamos chamar de sua primeira premissa é simplesmente a constatação (*īthbat*) do fato de que um corpo apenas pode estar presente se ele não estiver ausente, ou seja, ele apenas é considerado presente se apresentar-se para outro corpo de modo a adquirir um posicionamento e uma dimensão. É nesta relação com o outro que a sua presença é reconhecida e, na falta dela, a sua ausência. A partir deste raciocínio e do exemplo do quadrado, Avicena conclui que a forma material, a qual está em um corpo, ao ser percebida, delinea-se em outro corpo, ou seja, na faculdade (*qūwa*). A diferença entre as formas pertencentes à mesma espécie também é justificada tendo em vista a sua presença como, por exemplo, os dois quadrados que diferem na imaginação porque as suas formas ocupam partes diferentes do ventrículo no qual se alojam. Por isto, acontece de algumas vezes a forma do quadrado se apresentar pequena e outras grande, ainda que as duas sejam a mesma forma do quadrado. Isto não se dá “em razão dela mesma” (*K. al-nafs*, IV.3, p. 191-2), mas deve-se à “coisa receptora em virtude de a forma ora se delinear maior em uma parte dela, ora menor em um outra parte” (Idem). Assim, reconhece-se a materialidade das faculdades perceptivas externas e internas, as quais recebem as formas materiais de modo que elas estejam presentes nos corpos destas faculdades e, por isto, adquirem outra posição e dimensão. As suas ações próprias apenas se realizam através dos membros corpóreos, os quais, tendo em vista o exemplo dos quadrados, determinam algumas das qualidades que acompanham a forma apreendida, tal como a posição estar à direita ou à esquerda. A demonstração da corporeidade das faculdades perceptivas da alma acontece por meio da constatação de que um corpo apenas está presente para outro corpo. Assim, dizer que as formas materiais estão presentes nas faculdades anímicas é dizer que elas ocupam uma posição no corpo, podendo variar conforme a parte ocupada.

¹¹⁴ Aqui, dedicar-me-ei à investigação das intenções apenas a partir do *K. al-nafs* tendo em vista um dos sentidos do termo. Avicena em algumas seções do livro V utiliza o termo no sentido de intenções universais, o qual pode ser traduzido como significado ou conceito. Tratarei deste outro uso do termo, o qual está vinculado aos escritos lógicos, no próximo capítulo. Acerca das suas considerações lógica e metafísica, cf. BLACK, D. *Intentionality in Medieval Arabic Philosophy*.

¹¹⁵ Segundo Puig Montada, *intentio* corresponde à *λεκτόν* na terminologia estoica. Em suas palavras, trata-se do sentido de uma coisa em oposição à coisa ela mesma; em oposição à forma que enfatiza o que está fora da alma, a intenção enfatiza a projeção da forma nas faculdades do sujeito cognoscente. A compreensão do termo envolve muitas complicações na medida em que tanto na filosofia quanto na teologia islâmica ele é utilizado em sentidos diversos. Cf. PUIG MONTADA, J. *Averroes, on the Cognitive Process*, p. 587; DI MARTINO, C. *Ma'ānī/Intentiones et Sensibilitè par accident*.

¹¹⁶ Cf. TWEEDALE, Martin M. *Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form*.

Avicena as relaciona com a forma percebida. Di Martino¹¹⁷ levanta três descrições de *ma'nā* apresentadas nas seções I.5, II.2 e IV.1. São elas: “trata-se daquilo que a alma percebe a partir do sensível sem que os sentidos externos o percebam”¹¹⁸; “isto que não está, essencialmente, na matéria se bem que lhe aconteça acidentalmente de estar na matéria (*laysat hiya fī dhāti-hā bi-māddīyat*)”¹¹⁹; “isto que nós não podemos perceber pelos sentidos porque, de modo algum, consiste em uma coisa sensível por natureza ou porque se trata de uma coisa sensível, mas nós não a percebemos no momento do julgamento”¹²⁰. Para cada um dos casos, Avicena aponta um exemplo a fim de elucidar melhor a descrição proposta. Em I.5, o exemplo é do cordeiro que foge do lobo ao perceber sua hostilidade. Em II.2, a “figura, a cor, a posição e o que se assemelha a isto são coisas que não podem estar a não ser em matérias corporais. Quanto ao bem e ao mal, ao acordo e ao que se assemelha a isto, estas são coisas que, em si mesmas, são imateriais, apesar de, as vezes, ocorrer a elas de serem materiais”¹²¹. Em IV.1, o exemplo fornecido de intenção não sensível é a “[...] hostilidade, a perversidade e a repugnância que a ovelha percebe na forma do lobo [...], a conveniência que ela percebe da sua companheira [...]”¹²² e o exemplo de intenção sensível é “vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce”¹²³. Em todos os casos, os exemplos indicam se tratar de algo que é percebido em concomitância com a forma sensível.

Seguindo a sugestão de Di Martino¹²⁴, as intenções no *K. al-nafs* parecem se referir àquilo que, conforme à tradição aristotélica, ficou conhecido como os sensíveis

¹¹⁷ Segundo Di Martino, as intenções no *K. al-nafs* referem-se a isto que Aristóteles chamou de sensíveis por acidente no *De anima* II.6. Cf. DI MARTINO, C. *Ma'ānī/Intentiones et Sensibilitè par accident*, p. 507.

¹¹⁸ *K. al-nafs*, I.5, p. 43.

¹¹⁹ *K. al-nafs*, II.2, p. 60.

¹²⁰ *K. al-nafs*, IV.1, p. 166.

¹²¹ *K. al-nafs*, II. 2, p. 60.

¹²² *K. al-nafs*, IV. 1, p. 166.

¹²³ Idem.

¹²⁴ Cf. DI MARTINO, C. *Ma'ānī/Intentiones et Sensibilitè par accident*, p. 507-521.

que se distinguem dos próprios (*ίδιον*) e dos comuns (*κοινόν*)¹²⁵ por serem percebidos por acidente (*αἰσθητόν κατὰ συμβεβηκός*). Estes se dividem entre o sensível próprio que, por acidente, é percebido por outro sentido como, por exemplo, a vista que percebe o doce, sendo o doce o sensível próprio do paladar (*De anima* III.1, 425b1-5) e o sensível que não é próprio de nenhum sentido como, por exemplo, o filho de Cleon, o qual é visto como branco de modo que ser filho de Cleon não é algo sensível (*De anima* III.1, 425a17-27).

Deixando de lado as considerações aristotélicas e retornando às descrições e aos seus respectivos exemplos, a hostilidade do lobo tanto em I.5 quanto em IV.1 e os sensíveis comuns mencionados em II.2 não são percebidos pelos sentidos externos e, essencialmente, não são sensíveis; o que se assemelha ao segundo exemplo anteriormente mencionado (o filho de Cleon). A intenção, nestes casos, diz respeito a algo que não é sensível de modo algum, mas apenas pode ser percebido pela faculdade estimativa, sendo, portanto, o sensível próprio exclusivo desta faculdade que, por acidente, acompanha as formas percebidas pelos outros sentidos.

O exemplo do amarelo considerado como doce é semelhante ao primeiro exemplo aristotélico. Este caso diz respeito a uma segunda categoria de percepção acidental do que é essencialmente sensível, mas “não foi percebido no momento do julgamento”¹²⁶. Os sensíveis envolvidos são amarelo e doce, os quais são próprios da visão e do paladar. Conforme o exemplo, percebe-se o amarelo, mas, sem perceber o doce, a estimativa, por acidente, julga ser doce. Aqui, Avicena parece tratar da sensação

¹²⁵ No caso dos sensíveis comuns (dimensão, posição, número, movimento, repouso, figura, proximidade, distanciamento, continuidade, dentre outros), eles são percebidos em conjunto com as outras qualidades sensíveis, embora não sejam próprios de nenhum dos sentidos externos. Eles não são sentidos isoladamente, nem por um sentido específico. É importante notar que, para Avicena, eles são percebidos por intermédio de uma das qualidades sensíveis próprias dos sentidos externos. Por exemplo, caso não haja cor, o que é percebido por meio da cor não é percebido ou caso não haja o som, o sentido comum percebido por meio do som também não é percebido. Cf. *K. al-nafs*, III.8, p. 161-2.

¹²⁶ *K. al-nafs*, IV.1, p. 166.

por acidente de algo que não foi primariamente percebido e não, como no primeiro caso, de um sensível que foi percebido exclusivamente pela estimativa. Porque o doce não é o sensível próprio da estimativa, ele não pode ser percebido por ela a não ser acidentalmente durante o julgamento “é amarelo, então é doce”. Assim, não se trata de um sensível por acidente, mas de uma sensação por acidente, dado que nada foi sentido. Neste caso, a intenção resulta de uma sensação acidental.

Portanto, genericamente, a intenção pode ser descrita como tudo aquilo que se considera um sensível ou sensação por acidente acompanhado da percepção de uma forma material. Após compreender os sentidos de intenção, cabe investigar o seu estatuto ontológico, ou seja, se ela existe independente da estimativa, se se determina na relação entre a faculdade e o existente percebido, ou ambos os casos.

Avicena afirma, no *K. al-nafs* I.5, que a estimativa “percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares”¹²⁷. Logo em seguida, ele reitera “[ela conserva e percebe] as intenções não sensíveis que estão nos sensíveis particulares”¹²⁸. Estas passagens parecem indicar que elas existem no mundo independente da percepção que o indivíduo realiza. O exemplo do cordeiro que vê o lobo e foge é explicado pela apreensão que a estimativa faz da “periculosidade” do lobo. Assim, ao perceber pelos outros sentidos a forma do lobo acompanhada das qualidades sensíveis, a estimativa a combinaria com a “periculosidade”, incitando o cordeiro a fugir; o que aponta para a existência independente da intenção mesmo que esteja vinculada à forma material dos sensíveis particulares.

Primeiramente, o que são intenções? De acordo com Avicena, elas existem nos objetos sensíveis como no exemplo do lobo na passagem do *K. al-nafs* I.5 [...]. Este é um ponto crucial que distingue a doutrina de Avicena de muitas outras teorias sobre intenção e intencionalidade: a intenção não está

¹²⁷ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

¹²⁸ Idem.

no indivíduo que percebe, mas no objeto. Esta visão é repetida no *K. al-nafs* IV.3: “[...] como a estimação obtém as intenções que estão nos objetos sensíveis”. Avicena também usa a expressão que alguém ou a faculdade de alguém percebe uma intenção no (*fi*) objeto: o cordeiro percebe uma intenção no lobo e percebe outra intenção na fêmea.¹²⁹

A interpretação compartilhada por McGinnis¹³⁰ e Hasse¹³¹, segundo a qual o atributo¹³² é percebido apenas por um sentido interno, mesmo que “[ele] esteja lá no objeto sensível”¹³³, reconhece a existência das intenções independente do indivíduo¹³⁴. No caso do cordeiro que percebe o lobo, o perigo que é apreendido não é um tipo de cor, figura, som, sabor ou outra propriedade material do lobo. O que é reconhecido pelo sentido interno do cordeiro é “uma característica ou algumas características”¹³⁵ pelas quais o animal julga ser o lobo uma ameaça. Esta interpretação não tenta identificar formas e intenções¹³⁶, mantendo a distinção estabelecida por Avicena que é fundamental para a formulação dos princípios de diferenciação dos sentidos internos. Assumir uma identidade entre elas é desconsiderar a existência de um elemento próprio apreendido apenas pela estimativa. A consequência do aniquilamento do primeiro princípio de diferenciação é a ausência de um princípio para a distinção entre a imaginação e a estimativa. Assim, todos os animais possuiriam duas faculdades fisicamente distintas

¹²⁹ HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 130.

¹³⁰ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 98.

¹³¹ HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 130.

¹³² McGinnis e Hasse optam por traduzir *ma'nā* por "atributo conotativo".

¹³³ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 98.

¹³⁴ Segundo Black, “Avicena mantém simultaneamente que as intenções, elas mesmas, são imateriais e não sensíveis e que, no entanto, elas são percebidas por uma faculdade corpórea. Assim, nos casos em questão, as intenções são sempre particularizadas na medida em que são concomitantes às formas sensíveis individuais”. BLACK, D. *Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions*, p. 2.

¹³⁵ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 98.

¹³⁶ Para Di Martino, a distinção entre formas e intenções é o mais importante critério que guia a classificação aviceniana das faculdades sensíveis. Sendo assim, há uma distinção entre ambas que não pode ser suprimida, a qual justificará o início da investigação acerca das ações próprias dos sentidos internos que, por um fundamento natural realizam um determinado tipo de percepção sem que nenhum outro sentido seja capaz de compartilhar da mesma ação. A comentadora insiste no fato de que forma e intenção são diferentes, existindo no mundo de modo distinto e os modos pelos quais elas são percebidas também diferem. Porque elas estão reunidas no mesmo objeto, no momento em que os sentidos internos compõem a representação do que foi percebido, elas novamente são combinadas no sujeito que julga. Cf. DI MARTINO, C. *Ratio Particularis: la doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, p. 25-6.

realizando as mesmas atividades.

Deve-se, ainda, levar em consideração como a estimativa age na apreensão das intenções. Os verbos que Avicena utiliza em referência à ação desta faculdade são: perceber (*adraka*), obter (*nāla*), tomar (*'aḥaḍa*), compreender (*'aqala*), chegar a conhecer (*waqafa 'alā*) e ver (*ra 'ā*)¹³⁷. Todos reaparecem na explicação da percepção que os outros sentidos internos realizam, corroborando o fato de, no caso das intenções, também se tratar da percepção de algo que existe no objeto sensível. Assim, “[ela] faz com as intenções o que os sentidos externos mais o sentido comum fazem com a informação sensível: percebem e constroem um julgamento (*hukm*)”¹³⁸. Com respeito ao modo pelo qual as intenções são abstraídas do objeto percebido, o fato de estarem associadas à matéria justifica esta atividade de abstração realizada pela estimativa. A estimativa realiza um julgamento a partir da intenção que acidentalmente acompanha as formas, embora “não seja sentida¹³⁹ coisa alguma desta intenção”¹⁴⁰. Poder-se-ia concluir, então, que as intenções existem nos objetos sensíveis e estão associadas às formas materiais, das quais se separam após a abstração realizada pela estimativa.

Contudo, isto não parece se aplicar à sensação por acidente, cujo sensível nem sequer foi percebido. Não se duvida acerca da existência do doce independente de que ele tenha sido provado ou não, mas, de acordo com o exemplo dado, a intenção doce não foi provada; caso contrário, o doce teria alterado a faculdade do paladar e não a estimativa. Isto aponta para o fato de que a intenção determina-se pela relação mantida com a faculdade. Caso o doce fosse percebido pelo paladar, ele não seria uma intenção, mas o seu sensível próprio. Assim, porque ele mantém uma relação com a estimativa e

¹³⁷ HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 132.

¹³⁸ HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 133.

¹³⁹ No mais das vezes, o verbo sentir (*yaḥāsa*) é utilizado por Avicena em referência à percepção realizada pelos cinco sentidos externos. Assim, a afirmação de que as intenções não são sentidas não está excluindo a possibilidade de elas serem percebidas, mas diz apenas que elas não passam por nenhum dos sentidos externos, sendo percebidas imediatamente pela estimativa.

¹⁴⁰ *K. al-nafs*, IV.3, p. 183.

não com o paladar, Avicena atribui a ele o termo *ma 'nā*.

Durante a segunda análise das ações desta faculdade¹⁴¹, na qual são investigados os modos pelos quais as intenções são percebidas “sem que, nessa ocasião, seja sentida coisa alguma daquela intenção [exemplo do doce] e sem que muitas delas estejam incluídas naquilo que é útil ou prejudicial”¹⁴², Avicena distingue entre a ação que a estimativa realiza de modo natural (*gharīz*) e a ação baseada na experiência (*tajriba*).

Por meio dos instintos, a estimativa chega a conhecer as intenções associadas aos sensíveis que prejudicam ou beneficiam. Assim, todo cordeiro previne-se do lobo, embora nunca o tenha visto, tampouco que tenha sido atingido por uma calamidade que tivesse vindo dele. E muitos animais previnem-se do leão. Das aves de rapina previnem-se as demais aves, e as aves frágeis sem terem tido experiência têm horror a elas. Essa é uma classe, ao passo que outra classe pertence à coisa, tal como a experiência.¹⁴³

Conforme o primeiro caso, as intenções são como instintos (*ilhāmāt*)¹⁴⁴ que “fluem da clemência divina sobre o universo”¹⁴⁵. São três os exemplos de instintos naturais (*ilhāmāt gharīzīa*)¹⁴⁶ fornecidos¹⁴⁷: o bebê que se agarra ao seio materno após o nascimento; o bebê que aos poucos começa a caminhar e, no momento da queda, agarra-se a algo no qual se possa apoiar e, por fim, quando uma poeira cai no olho de alguém e este “se põe a fechar a pálpebra antes de pensar no que aconteceu com ele e no que deveria ser feito”¹⁴⁸.

¹⁴¹ *K. al-nafs*, IV. 3.

¹⁴² *K. al-nafs*, IV. 3, p. 184.

¹⁴³ وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة لامحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط ولا أصابتها منه نكبة، ويحذر الأسد حيوانات كثيرة، وجوارح الطير يحذرها سائر الطير، ويشنع عليها الطير الضعاف من غير تجربة. [*K. al-nafs*, IV. 3, p. 184]

¹⁴⁴ Goichon descreve o termo como se referindo a algo percebido interiormente. Cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §656, p. 374-5.

¹⁴⁵ *K. al-nafs*, IV.3, p. 183.

¹⁴⁶ Com respeito às ocorrências do termo *gharīz*, cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §479-80, p. 263-4.

¹⁴⁷ *K. al-nafs*, IV.3, p. 184.

¹⁴⁸ Idem.

No segundo caso, uma intenção é conhecida por experiência (*tajriba*)¹⁴⁹ quando a relação entre uma forma e uma intenção é projetada baseando-se em um julgamento anteriormente realizado de modo que a intenção, naquele momento, não é percebida a partir de fora, mas se desloca do depósito em direção à estimativa. Assim, o julgamento é produzido por causa da semelhança com um julgamento anterior. Os exemplos de Avicena são: “quando o animal é acometido por uma dor ou por um prazer ou quando percebe algo útil sensível ou prejudicial sensível vinculado a uma forma sensível [...]. É por isto que os cães temem a pedra, o pedaço de madeira, etc.”¹⁵⁰. Quanto à percepção destas intenções, Avicena estabelece uma ressalva ao dizer que o julgamento, neste caso, acontece “com base nas intenções úteis ou prejudiciais”¹⁵¹. Segundo Hasse¹⁵², a explicação correta deste exemplo é que, no passado, o cachorro foi atingido por uma pedra ou pedaço de madeira e associa a intenção da dor que está na sua memória a todas as novas percepções do objeto.

No *Cânon de medicina*¹⁵³, ao se remeter aos cinco sentidos internos, Avicena atribui à estimativa dois nomes diferentes: estimativa ou sentido instintivo. Entretanto, após citar, novamente, o exemplo do cordeiro que reconhece o lobo como um inimigo e da criança que reconhece a enfermeira como alguém que ela não deve temer¹⁵⁴, é estabelecido que estes julgamentos não são formados por combinação das informações sensíveis: “amizade e inimizade não são percebidos pelos sentidos nem os sentidos os compreendem”¹⁵⁵.

A afirmação da existência dos instintos naturais parece indicar que a intenção é resultado de uma interação exclusiva entre um indivíduo e o que foi percebido na

¹⁴⁹ Sobre a experiência cf. GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna.

¹⁵⁰ *K. al-nafs*, IV.3, p. 185.

¹⁵¹ *K. al-nafs*, IV.3, p. 184.

¹⁵² HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 135.

¹⁵³ AVICENNA. *The Canon of Medicine*, I.8, §561, Trad. L. Bakhtiar, p. 165.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 166.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 165.

medida em que o instinto é inato à alma de quem percebe. Contudo, para Hasse¹⁵⁶, isto não implica que as intenções não tenham um estatuto ontológico independente, pois elas podem ser percebidas por um terceiro observador. Caso uma garota “acompanhe o pastor, ela observará que o cordeiro confia no pastor e a causa disto é a amabilidade (*friendliness*) do próprio pastor”¹⁵⁷. A relação que se estabelece não se dá apenas entre os dois, mas um terceiro indivíduo também é capaz de perceber a intenção ainda que ele não esteja envolvido na relação. Mesmo que a garota não seja o objeto da confiança do cordeiro, ela é capaz de perceber que ele confia no pastor. O cordeiro não foge do lobo porque ele instintivamente sabe que o lobo é um perigo, mas porque “ele percebe, em ato, a hostilidade existente vinculada às outras informações sensíveis que ele apreendeu do lobo”¹⁵⁸, cuja hostilidade, a qual faz com que o cordeiro fuja, também pode ser percebida por um observador. À exceção dos casos mencionados de sensação por acidente, os outros sentidos do termo parecem indicar que as intenções existem independentemente de quem as percebe.

Portanto, dados os exemplos de intenções fornecidos em I.5, II.2, IV.1 e IV.3, sobre a natureza das intenções, pode-se dizer que elas são tudo aquilo que não passa pela percepção dos outros sentidos seja porque são exclusivamente apreendidas pela estimativa, seja porque são os sensíveis próprios de outro sentido, que, no momento do julgamento, não foram percebidos. Deste modo, elas podem ser percebidas naturalmente, enquanto está na natureza da faculdade estimativa as apreender, ou por meio da experiência, valendo-se da lembrança de uma intenção ter acompanhado uma determinada forma; neste caso, o julgamento se baseia na projeção estimativa de uma relação já conhecida.

¹⁵⁶ HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 136.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Idem.

Sobre o estatuto ontológico delas, tendo em vista os exemplos tais como “é amarelo, então é doce”, dado que o doce não foi percebido, ele é uma intenção que existe para a faculdade estimativa de um indivíduo particular no momento em que ele realiza o julgamento do amarelo. Assim, o doce não pode ser considerado uma intenção fora desta relação accidental com o amarelo. Já com respeito aos outros casos, pode-se dizer que as intenções possuem um estatuto ontológico independente e, por isto, existem no mundo juntamente com a forma material.

2.3 As ações da faculdade imaginativa¹⁵⁹

Porque a faculdade imaginativa (*mutakhayyila*) exerce uma função dupla na medida em que age em conjunto com os outros sentidos internos e também serve ao intelecto, faz-se necessário estabelecer os modos pelos quais ela age e o que diferencia sua relação com o intelecto da sua relação com os sentidos.

A faculdade imaginativa se destaca dos outros sentidos por ser capaz de realizar combinações entre formas de modo a construir uma imagem independentemente da correlação com qualquer existente no mundo.

Estamos cientes de que está em nossa natureza compor alguns dos sensíveis com outros e dissociar uns dos outros, [mas] não conforme às formas que encontramos com eles [na existência] exterior, nem concomitante a um assentimento em vista da existência ou da inexistência de algo que faça parte deles. É necessário que haja em nós uma faculdade por meio da qual façamos isso. Essa é a que se chama cogitativa quando a serviço do intelecto e

¹⁵⁹ Em alguns momentos, como no *K. al-nafs* I.5, IV.1 e IV.2, Avicena usa o termo imaginação (*khayal*) se referindo à imaginação retentiva e, em outras passagens, referindo-se à faculdade imaginativa (*mutakhayyila*) que nos homens recebe o nome de cogitativa: “a retenção daquilo que ela percebeu, isso pertence à faculdade que se chama imaginação, chama-se retentiva e se chama imaginativa. Por vezes, por causa da convenção, distingue-se entre a imaginação e imaginativa. Nós somos daqueles que distinguem isso. [...] Assim, a forma sensível é conservada pela faculdade que se chama formativa e imaginação”. Embora Avicena utilize o termo imaginação de modo pouco fixo, é importante notar que a imaginação retentiva e a faculdade imaginativa, ambas, por vezes, chamadas imaginação não são uma única faculdade, pois não apenas se localizam em partes diferentes do cérebro como também suas ações próprias são diferentes. Mantereí a terminologia fixa traduzindo *khayal* por “imaginação retentiva” e *mutakhayyila* por “imaginativa” a fim de evitar ambiguidades. Cf. *K. al-nafs*, IV.1, p. 165; GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §237-242, p. 116-20.

imaginativa quando a serviço de uma faculdade animal.¹⁶⁰

Esta habilidade de composição acontece graças à imaginação retentiva que armazena todas as formas materiais percebidas pelos sentidos externos, permitindo que as formas apreendidas em diferentes momentos possam ser livremente combinadas¹⁶¹.

No *K. al-nafs* IV.2, são explicitados dois modos através dos quais a faculdade imaginativa pode ser desviada da sua atividade corrente de combinar formas. O primeiro deles acontece quando a alma se ocupa com os sentidos externos “desviando a faculdade formativa [depósito de formas] para eles”¹⁶² de modo que a imaginativa deixa de compor livremente as formas e passa a compor representações tais como os existentes externos se apresentam. O segundo acontece quando a alma utiliza a imaginativa para o discernimento (*tamyīz*) e o pensamento (*fikr*) por meio da composição (*tarkīb*) e decomposição (*tahlīl*) das formas. Portanto, se ela for ocupada com um destes modos, sua ação se enfraquece:

[...] se cessa sua ocupação com os dois lados, tal como se dá no caso do sono, ou com um único lado, tal como se dá nas doenças que enfraquecem o corpo e desviam a alma do intelecto e do discernimento, e como [acontece] com o medo de tal maneira que a alma se enfraquece a ponto de admitir aquilo que não é, extraviando-se do intelecto, em geral, por seu enfraquecimento e por seu medo que ocorrem à coisa corpórea, é como se a alma largasse o intelecto e sua regulação tornando possível que, neste momento, a imaginativa se fortificasse, se aproximasse da formativa e a empregasse.¹⁶³

¹⁶⁰ ثم قد نعلم يقينا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن تكون فينا قوة نعمل ذلك بها، وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلة.

[*K. al-nafs*, IV.1, p. 165-6]

¹⁶¹ É esta habilidade que justifica a produção das formas que não existem no mundo, como, por exemplo, uma fênix ou um dragão. Black analisa o estatuto deste tipo de composição a partir da *Epístola sobre a alma* (*risāla fī al-nafs*). Estas formas “irreais” existem na alma de modo puramente conceitual sem que haja correspondentes nos singulares concretos. Cf. BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, p. 1-2.

¹⁶² *K. al-nafs*, IV.2, p. 172.

¹⁶³ وإن زال عنها الشغل من الجهتين كلتيهما كما يكون في حال النوم أو من جهة واحدة كما يكون عند الأمراض

Assim, é no momento em que as ações do intelecto deixam de prevalecer na alma que a imaginativa age livremente. Quando está a serviço do intelecto, a faculdade imaginativa recebe o nome de cogitativa¹⁶⁴. Durante sua descrição¹⁶⁵, ainda que sob o controle do intelecto, Avicena atribui a ela a ação de combinar formas, pois “a cogitativa livremente manipula as formas que estão na faculdade retentiva por composição e decomposição já que elas são os seus objetos”¹⁶⁶.

Black atribui à imaginativa um estatuto híbrido¹⁶⁷ devido à sua dupla atividade, indicando que a faculdade cogitativa não substitui a imaginativa, mas consiste na mesma faculdade analisada sob diferentes perspectivas:

As considerações gerais de Avicena acerca da enumeração dos sentidos internos sugerem que a imaginação possui duas manifestações principais: estar a serviço da estimativa e das operações da alma animal e estar a serviço do intelecto e das operações racionais. Seria mais preciso dizer que a imaginação compositiva possui, basicamente, três tipos de atividades, sendo a mais fundamental delas livre da subordinação a qualquer outra faculdade seja racional ou animal. É em seu livre e descontrolado estado que a imaginação produz *phenomena* tal como sonhos e alucinações, mas é, essencialmente, o mesmo tipo de atividade que, quando controlada pelo intelecto, produz pensamento cogitativo.¹⁶⁸

Sendo assim, não se deve concluir que imaginativa e cogitativa são duas faculdades diferentes, pois estes termos apenas caracterizam momentos distintos nos

التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس وتكاد تجوز ما لا يكون وتكون منصرفة عن العقل جملة لضعفها ولخوفها وقوع أمور جسدانية فكأنها تترك العقل وتديره أمكن التخيل حينئذ

أن يقوى ويقبل على المصورة ويستعمله. [K. *al-nafs*, IV.2, p. 172]

¹⁶⁴ Na obra *Diretivas e considerações*, Avicena, diferentemente do K. *al-nafs*, afirma que quando o intelecto emprega a imaginação, ela é chamada faculdade cogitativa, mas quando ela é empregada pela estimativa, recebe o nome de imaginativa. O que parece apontar que a imaginativa, quando não está a serviço do intelecto, é comandada pela estimativa. Cf. AVICENNE. *Directives et Remarques*. A. M. Goichon, p. 323.

¹⁶⁵ K. *al-nafs*, IV.1, p. 165.

¹⁶⁶ K. *al-nafs*, IV.2, p. 169.

¹⁶⁷ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 65.

¹⁶⁸ Idem, p. 67-8.

quais ora é ela quem coordena os outros sentidos internos, ora ela é coordenada pelo intelecto. Neste último caso, Black entende que a ação própria da cogitativa é o pensamento (*fikr*)¹⁶⁹ e que, em todas as aparições do termo, Avicena evoca as operações da cogitativa: “por definição, todas as formas de pensamento envolvem a imaginativa”¹⁷⁰. Esta interpretação vincula diretamente uma das ações próprias do intelecto, isto é, conhecer por meio do pensamento¹⁷¹, a um sentido interno. Segundo o *K. al-nafs* IV.2:

O segundo modo [pelo qual a alma distrai a imaginativa das suas ações próprias] é quando a alma usa [a imaginação] nas suas ações vinculadas a ela pelo discernimento e pensamento. O que também acontece de dois modos. Um deles é que a alma possui domínio sobre esta faculdade e a usa em conjunto com o sentido comum a fim de compor e analisar as formas na sua singularidade de modo que uma correta consideração ocorra na alma.¹⁷²

O trecho parece indicar que, ao estar submetida ao intelecto, por meio da ordenação e composição (*tartaba wa-tarkaba*)¹⁷³ das formas, ela faz parte da produção do pensamento. Contudo, Black considera que “a faculdade cogitativa é racional por definição e, como tal, possui um tipo de acesso aos inteligíveis, que são os objetos próprios do intelecto material”¹⁷⁴. Trata-se, portanto, não apenas de atribuir à cogitativa uma participação no pensamento, mas de considerar que ela pensa. A comentadora chama a atenção para a terminologia utilizada por Avicena a fim de se referir ao pensamento (*fikr*) e à faculdade cogitativa (*mufakkira*), os quais possuem a mesma raiz

¹⁶⁹ *Fikr* é descrito, por Avicena, como um dos processos de aquisição de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma das atividades do intelecto. Os modos pelos quais ele acontece serão abordados no próximo capítulo.

¹⁷⁰ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 70.

¹⁷¹ Este tipo de conhecimento será objeto de investigação do próximo capítulo.

¹⁷² وتارة عند استعمال النفس إياها في أفعالها التي تتصل بها من التمييز والفكرة، وهذا على وجهين أيضاً، أحدهما أن تستولى على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك معها في تركيب الصور باعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح. [K. al-nafs, IV.2, p. 172]

¹⁷³ Idem.

¹⁷⁴ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 71.

(*f-k-r*). Black defende como legítimo traduzir *fikr* por pensamento e a ação da faculdade cogitativa seria traduzida pelo verbo pensar¹⁷⁵:

Pois pensar é a interação do movimento inato da imaginação com o conhecimento dos universais abstratos pelo intelecto, e isto é o que Avicena diz que a faculdade cogitativa faz. Então, na consideração de Avicena, pensar, no sentido de uma reflexão racional, discursiva, é cogitação.¹⁷⁶

Antes de passar à análise desta posição, o que será feito no próximo capítulo tendo em vista o *K. al-nafs* V.3, V.5 e V.6, seções nas quais são discutidos os processos de aquisição de conhecimento, cabe investigar se também a faculdade estimativa age sob influência da parte racional da alma.

2.4 As ações da faculdade estimativa¹⁷⁷

Embora já tenha sido explicitado que cabe à estimativa perceber as intenções, faz-se necessário compreender o uso que o intelecto faz tanto desta faculdade quanto das intenções.

Em várias passagens do *K. al-nafs*¹⁷⁸, Avicena afirma a primazia da faculdade

¹⁷⁵ O fato de *fikr* e *mufakkir* compartilharem da mesma raiz não fornece nenhum indício a partir do qual se possa concluir que o pensamento se reduz à atividade da imaginação cogitativa; o máximo que se pode afirmar é, em algum momento, uma participação da cogitativa no pensamento. Isto, pois Avicena utiliza os termos *šūra* e *mušawwira* em referência à forma e a uma das faculdades que armazenam as formas; o que não fornece elementos suficientes para afirmar que a única faculdade que lida com formas é a imaginação formativa. Neste caso, como também no caso anterior, os termos utilizados para nomear as faculdades não podem ser utilizados como critério de classificação dado que também o sentido interno recebe formas e as combina, o que vale também para a imaginativa, e nem por isto eles compartilham da mesma raiz de *šūra*. Parece ser um equívoco utilizar o compartilhamento da raiz como argumento para determinar o compartilhamento da faculdade.

¹⁷⁶ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 69.

¹⁷⁷ Wolfson defende a ideia de que as origens da faculdade estimativa podem ser remontadas a determinadas funções atribuídas à fantasia por Aristóteles. Deste modo, as necessidades que levaram a acrescentar outra faculdade ao grupo dos sentidos já presentes em Aristóteles não correspondem ao desejo de suprir uma deficiência, dado que a sugestão da existência de tal faculdade é feita pelo próprio Aristóteles [*Historia animalium*, VIII, 1, 588a29-31]. Para o comentador, a faculdade da sagacidade, prudência e antecipação que em algumas obras Aristóteles atribui aos animais como se fosse um correspondente do intelecto nos homens, corresponde às descrições árabes e escolásticas de *wahm* e *aestimatio*. A faculdade natural, mencionada por Aristóteles, passa a ser dividida em duas: uma se torna a faculdade estimativa e a outra a combinação entre ela e a imaginação. Cf. WOLFSON, H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts.

¹⁷⁸ Segundo Avicena, “a estimativa tem a soberania no território das faculdades perceptivas nos animais,

estimativa sobre todos os outros sentidos. Ela não apenas lida com as intenções, como foi mostrado anteriormente, como também tem acesso ao depósito da imaginação, onde se encontram as formas sensíveis. Sendo assim, são três as ações atribuídas a ela: a percepção das intenções (*idrāka*)¹⁷⁹, a realização de um julgamento (*hukm*) do tipo “para este lobo fuja e para aquele filhote seja afetivo”¹⁸⁰, e a composição (*tarkīb*) e decomposição (*tahlīl*) das formas e intenções.

Com respeito à produção de julgamentos (*ahkām*), tendo em vista que a percepção das intenções já foi discutida, Avicena escreve:

[...] no homem, a estimativa possui julgamentos particulares que a alma produz de modo a negar a existência de coisas, não imaginando, nem se delineando nela e recusando o assentimento a elas. Sem dúvida, essa faculdade é existente em nós. Ela é o juiz dos julgamentos no animal, não um julgamento distinto, tal como é o julgamento intelectual, mas um julgamento imaginativo, vinculado à particularidade e à forma sensível.¹⁸¹

ao passo que a faculdade da concupiscência e a irascível têm, ambas, a soberania no território das faculdades motoras, seguindo-se a elas, a faculdade impulsora e depois a faculdade motora que está nos músculos”. Cf. *K. al-nafs*, I.5, p. 50-1; IV.3, p. 184; IV.4, p. 196.

¹⁷⁹ Na *Incoerência dos filósofos (Tahāfut al-falāsifah)*, Ghazali acusa Avicena de inconsistência devido às suas considerações sobre a faculdade estimativa e o intelecto. Sua crítica é direcionada à possibilidade de uma faculdade corpórea possuir como objeto intenções não-sensíveis. Se a faculdade estimativa, a qual é inerente a um substrato, é capaz de apreender uma intenção imaterial e indivisível, tal como a hostilidade, o mesmo poderia ser dito das formas inteligíveis. Assim, o ponto de Ghazali é que isto também pode ser utilizado para defender a ideia de que uma faculdade corpórea percebe universais. Deste modo, seria em vão toda a tentativa de Avicena de argumentar em favor da imaterialidade do intelecto. Segundo Black, Ghazali pressupõe que é o aspecto não material das intenções estimativas que está na base do fato de Avicena estipular uma faculdade separada com a finalidade de percebê-las. Contudo, Avicena apenas argumenta que, na medida em que as intenções são diferentes das formas sensíveis e que as formas sensíveis são diretamente apreendidas pelos sentidos e pela imaginação, é necessário outra faculdade a fim de apreender as intenções. A não materialidade é apenas uma indicação da autonomia da intenção com respeito a formas. Coerentemente, Black aponta que, quando Avicena discute as diferenças entre intenções e formas, não é dito que as intenções são essencialmente imateriais, mas apenas que elas não são essencialmente materiais. Assim, elas podem ser materiais por acidente. Dizer que uma faculdade possui intenções como seu objeto próprio não diz nada acerca das características essenciais da faculdade ela mesma. A crítica de Ghazali falha na medida em que ele assume que, se uma intenção é não-sensível, necessariamente ela também é universal, indivisível e inteligível. Cf. BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 3-5.

¹⁸⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

¹⁸¹ وفي الإنسان للوهم أحكم خاصة من جملتها جملة النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه وتأييها التصديق بها، فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

[*K. al-nafs*, IV.1, p. 166-7]

A fim de produzir seus julgamentos, a estimativa se vale da faculdade imaginativa¹⁸² e do seu depósito, a imaginação retentiva. “Ela julga através dos estímulos imaginais [*i.e.*, das formas materiais] sem que [o julgamento] seja verificado”¹⁸³. No *K. al-nafs* IV.3¹⁸⁴, Avicena menciona o exemplo do homem que rejeita o mel devido à sua semelhança com a bile. Ainda que se trate de um julgamento equivocado, baseado na informação fornecida pelos sentidos internos, as outras faculdades seguem-no de modo a repelir o mel. Este julgamento, que não possui distinção racional (*tafaṣīl munaṭaḳā*)¹⁸⁵, acontece devido a uma certa afecção imaginativa (*inb'āth takhyala*) sem que seja necessariamente acompanhado do julgamento do intelecto, pois ao rejeitar o mel, ela combina a forma material do que foi percebido com a intenção de desprazer que, por engano, foi combinada com a forma do mel, acreditando se tratar da bile. Sendo assim, o julgamento vincula-se apenas à associação entre formas e intenções, atribuída, por Avicena, à estimativa.

[...] quando aquela forma se manifesta para a imaginativa a partir de fora, ela se move na retentiva, enquanto junto com ela também se move aquilo que está vinculado a ela, com base em intenções úteis ou prejudiciais, em suma, a intenção que está na memória, aos moldes do deslocamento e da exibição, os quais fazem parte da natureza da faculdade imaginativa. Assim, a estimativa sente por meio de tudo isso simultaneamente, vendo, pois, a intenção com aquela forma, sendo isto um meio de aproximar a experiência [...]. Portanto, a estimativa é um juiz no animal e, em suas ações, ela necessita da obediência daquelas outras faculdades que ele possui. Na maior parte das vezes, ela tem necessidade da memória e do sentido e tem necessidade da formativa por causa da memória e da reminiscência.¹⁸⁶

¹⁸² No *Canon de medicina*, Avicena compara a estimativa com a faculdade cogitativa. Segundo a passagem, esta não produz um julgamento, mas abre caminho para uma série de processos discursivos e decisões. Ela lida com a síntese e análise de impressões sensíveis enquanto a faculdade estimativa produz um julgamento sobre as intenções nos particulares. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §180. Transl. O. C. Gruner, p. 137.

¹⁸³ *K. al-nafs*, IV.3, p. 182-3.

¹⁸⁴ Idem.

¹⁸⁵ *K. al-nafs*, IV.3, p. 182.

¹⁸⁶ فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة وبالجملة المعنى الذى فى الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذى فى طبيعة القوة المتخيلة، فأحس الوهم بجميع ذلك معاً، فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيل بقا رب التجربة، فالوهم حاكم فى الحيوان

Para Black¹⁸⁷, são estes exemplos de percepções por acidente, tais como “vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce”¹⁸⁸ ou “por exemplo, é o que acontece ao homem quando ele chega a rejeitar o mel em razão da semelhança deste com a bile”¹⁸⁹ que permitem depreender a necessidade de uma faculdade coordenadora, capaz de unir as propriedades intencionais com as sensíveis de modo a compor “a percepção de um todo completo”¹⁹⁰. Avicena identifica a faculdade estimativa, em seus escritos psicológicos, com a principal faculdade de julgamento (*ḥukm*) pertencente à alma animal.

Hall¹⁹¹ atribui à estimativa uma quarta ação, a qual está vinculada ao segundo sentido de intenção que abordarei no próximo capítulo. Trata-se da colaboração na produção das premissas empíricas (*muqaddima tajrībiāt*)¹⁹² por composição de um julgamento à partir das intenções percebidas que se assemelham e são caracterizadas pelo fato de serem mais abstratas que as representações realizadas pelos outros sentidos. Assim, “o estabelecimento de uma *intentio* na *wahm* [isto é, estimativa] ocasiona a

يحتاج في أفعاله إلى طاعة هذه القوى له، وأكثر ما يحتاج إليه هو الذكر والتذكر.
[K. *al-nafs*, IV.3, p. 184]

¹⁸⁷ BLACK, Deborah. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 9-10.

¹⁸⁸ K. *al-nafs*, IV.1, p. 163.

¹⁸⁹ K. *al-nafs*, IV.3, p. 182.

¹⁹⁰ BLACK, Deborah. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 9.

¹⁹¹ HALL, R. E. *Avicenna on Natural Philosophy and the Exact Sciences*, p. 66.

¹⁹² Segundo Janssens, a noção grega de *empeiria* foi traduzida em árabe por *tajriba*. Avicena, ao tratar da experiência, baseia-se nas considerações aristotélicas apresentadas nos *Segundos analíticos*. Portanto, ela é apresentada como o resultado da repetição da memória. Trata-se do mais alto grau de conhecimento ao qual um sentido interno pode chegar, marcando, segundo Janssens, um tipo de fronteira entre percepção sensível e intelectão. Contudo, pode-se dizer que a experiência produz conhecimento ou apenas julgamentos da ordem da imaginação? Durante a comparação entre indução e experiência no *Livro das demonstrações*, Avicena parece indicar que há certo grau de certeza na experiência dado que ela resulta de algo que é necessário por natureza e, por isto, é possível realizar repetidas observações já que o que é observado, no mais das vezes, acontece do mesmo modo (por isto Avicena vincula a Medicina à experiência). Janssens aponta uma passagem da mesma obra na qual Avicena relaciona *tajriba* com a formulação de um silogismo, indicando, assim, que ela também é fonte de conhecimento para o intelecto na medida em que o silogismo garante a conexão causal, requisito absoluto para o conhecimento. Assim, embora a experiência não forneça conhecimento necessário e absoluto, ela fornece conhecimento universal condicionado à natureza da coisa que, repetidamente, apresenta-se aos sentidos. Cf. JANSSENS, J. L. Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi - Avicenna), p. 45-62.

recepção pelo intelecto humano de um correspondente inteligível (verdadeiro abstrato) a partir do intelecto agente”¹⁹³.

Para Ibn Sina, no entanto, a experiência é composta de objetos cognitivos mais abstratos que as imagens. Estes são os objetos da *wahm*, as intenções, os quais incluem “naturezas comuns” pré-conceituais (quididades) das espécies naturais e dos artefatos. Não completamente abstratas e ainda não sendo inteligíveis, elas são “proto-inteligíveis (pré-inteligíveis) na alma humana, mas não inteligíveis potenciais: as intenções estão envolvidas na aquisição de inteligíveis em ato, mas não são convertidas neles.”¹⁹⁴

É interessante notar que Hall vincula a estimativa e as intenções à aquisição de inteligíveis e não, como faz Black, à imaginativa. Isto parece se justificar dado que a estimativa realiza o maior grau de abstração dentre as abstrações realizadas por todos os sentidos, perdendo apenas para o intelecto, pois ela lida com a intenção que, em sua essência (*dāt*), não é material¹⁹⁵. Ao contrário de atribuir a articulação da experiência empírica à cogitativa, devido ao objeto próprio da estimativa, parece ser esta que faz a mediação entre o existente particular e o universal.

Uma das importantes funções da *wahm* é seu papel na atividade cognitiva da alma humana quando voltada para a intelecção. Entre os objetos da cognição, apenas os inteligíveis, os objetos da intelecção, são completamente abstratos. Os outros, inferiores e radicalmente distintos, pertencem à parte sensível da alma; eles incluem as intenções que estão mais afastadas da matéria e mais distantes dos particulares que as formas materiais.¹⁹⁶

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Idem.

¹⁹⁵ O argumento aviceniano para a imaterialidade das intenções baseia-se no fato de que, se elas fossem materiais, elas seriam acidentes das coisas. Isto, pois, partindo do pressuposto de que os existentes no mundo sublunar são compostos de forma e matéria, sendo esta última responsável pelos acidentes que se aderem à forma, se a intenção for material, ela entraria no grupo dos acidentes, os quais são todos materiais. Segundo Avicena: “[a estimativa] alcança as intenções que, em suas essências, não são materiais, embora ocorra a elas estarem na matéria. Isso porque a figura, a cor, a posição e o que se assemelha a isso são coisas que não podem estar a não ser em matérias corporais. Quanto ao bem, ao mal, o acordo, o desacordo e o que se assemelha a isso, estas são coisas que, em suas essências, são imateriais, apesar de, as vezes, ocorrer a elas serem materiais. O argumento em favor de que tais coisas são imateriais é: se essas coisas, em suas essências, fossem materiais, não se inteligiria bem e mal ou acordo e desacordo, não ser como um accidental do corpo” (*K. al-nafs*, II.2, p. 60).

¹⁹⁶ HALL, R. E. *The wahm in Ibn Sina's Psychology*, p. 539.

Enquanto coordena a experiência sensível (*tajriba*), segundo Hall, cabe à estimativa fornecer as premissas empíricas para o intelecto. Avicena encerra o *K. al-nafs* IV.1, seção na qual é realizada uma detalhada investigação da estimativa, reconhecendo que, pelo fato de não apenas combinar intenções, mas também formas e intenções, “ela parece ser, em si mesma, cogitativa, imaginativa, rememorativa e judicativa”¹⁹⁷. Dada a hierarquia das faculdades da alma mencionada no início do capítulo, não é de se estranhar que ela controle os outros sentidos e, por isto, que Avicena a identifica com eles: “por sua essência, ela é judicativa e, por seus movimentos e ações, ela é imaginativa e rememorativa”¹⁹⁸.

2.5 A faculdade racional: intelecto prático e teórico

A faculdade racional (*al-quwa al-nāṭiqa*), própria da alma humana, subdivide-se em ações teóricas (*al-af'āl al-naẓar*) e práticas (*fī 'lī*), as quais não são realizadas pelo restante dos animais, decorrendo cada uma delas de um princípio diferente, um teórico e outro prático. A “primeira faculdade que pertence à alma humana”¹⁹⁹ é responsável pela reflexão (*al-naẓar*) e “a segunda faculdade”²⁰⁰ está vinculada à ação (*al-'amal*):

Pertence aos homens uma faculdade dedicada às opiniões universais e outra faculdade dedicada à deliberação sobre as coisas particulares quanto ao que deve ser feito ou evitado, entre o que beneficia e o que é prejudicial e entre o que é belo e repugnante, bom e mal. Isto acontece por um tipo de silogismo e consideração verdadeiro ou correto cujo objetivo é que obtenhamos uma opinião acerca de uma coisa particular futura dentre as coisas possíveis, porque sobre as coisas necessárias ou impossíveis não se delibera, pois elas existem ou não existem.²⁰¹

¹⁹⁷ *K. al-nafs*, IV.1, p. 168.

¹⁹⁸ *K. al-nafs*, IV.1, p. 169.

¹⁹⁹ *K. al-nafs*, V.1, p. 207.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ للانسان إذن قوة تختص بالاراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية فى الامور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح وخير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غاية

Cabe ao intelecto prático produzir julgamentos acerca das coisas particulares como, por exemplo, o que é bom ou mal ou uma ação que deve, ou não, ser realizada. O intelecto prático utiliza o intelecto teórico quando recebe dele as premissas universais a partir das quais delibera acerca dos particulares. Os seus princípios (*mabda'*) advêm das premissas geralmente aceitas (*mashhūr*), recebidas (*maqbul*), supostas (*maznūn*) e empíricas (*tajrībī*); o que será explorado adiante na parte dedicada à função do silogismo (*qiyās*) no ato de conhecer²⁰².

2.5.1 As definições (*hudūd*) do intelecto²⁰³

Avicena propõe, em sua *Epístola das definições* (*Risalat al-hudūd*) oito sentidos para o emprego filosófico do termo, dentre os quais se encontra a distinção mencionada entre intelecto prático e teórico:

O termo intelecto é utilizado pelos sábios em oito sentidos (*ma'āni*): um deles é o intelecto que [Aristóteles] mencionou no *Kitāb al-burhan* e distinguiu entre ele e o conhecimento (*'ilm*). Ele disse que este intelecto significa as conceitualizações (*taṣawwurāt*) e os assentimentos (*taṣdīqāt*) que acontecem para a alma por meio da disposição natural (*fiṭra*); o conhecimento é o que acontece por meio da aquisição [dos primeiros inteligíveis], da qual [decorrem] os intelectos mencionados no *Kitāb al-nafs*. Dentre [os oito sentidos] está o intelecto teórico (*'aql naẓarī*) e o intelecto prático (*'aql 'amalī*). O intelecto teórico é uma faculdade da alma receptora das quiddidades (*māhyiyāt*) das coisas universais do ponto de vista do que é universal e o intelecto prático é uma faculdade da alma que é princípio do movimento da faculdade apetitiva (*quwwa shawqiyya*) em direção daquilo que ela escolhe dentre [as coisas] particulares em vista de um fim presumido ou aprendido. Chama-se de intelecto as muitas faculdades do intelecto teórico, dentre as quais, o intelecto material (*hayūlānī*). Ele é a faculdade da alma preparada para receber as quiddidades das coisas abstraídas da matéria. O intelecto em hábito (*'aql bil-malaka*) é o aperfeiçoamento desta

انه نوعف رأفا فف أمر جزئف مسنقبل من الامور الممكنة لان الواجبات أو الممتعات لا يروى فيها لتوجد او لعدم.
[K. *al-nafs*, V.1, p. 207]

²⁰² Sobre os tipos de silogismo cf. STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition.

²⁰³ A primeira menção direta ao intelecto ao longo do *K. al-nafs* acontece na seção I.5 durante a enumeração das faculdades da alma.

faculdade a ponto de se tornar uma faculdade próxima do ato, a qual [Aristóteles] chamou de intelecto no *Kitāb al-burhan*. O intelecto em ato (*bil-fi'l*) é o aperfeiçoamento da alma em uma forma qualquer ou uma forma inteligível quando desejar inteligí-la e tê-la presente em ato. O intelecto adquirido (*mustafād*) é uma quiddidade abstraída da matéria na alma obtida de fora. [Dentre elas] temos o intelecto agente que é uma forma substancial (*jawhar šūrī*), cuja essência é ser uma quiddidade pura de toda mistura com a matéria por si e não por abstração.²⁰⁴

Os oitos sentidos são: 1) intelecto descrito por Aristóteles no *Kitāb al-burhān*; 2) intelecto teórico; 3) intelecto prático; 4) intelecto possível/material; 5) intelecto em hábito; 6) intelecto em ato; 7) intelecto adquirido; 8) intelectos/inteligências celestes.

O primeiro sentido, diz respeito a uma passagem dos *Segundos analíticos* de Aristóteles²⁰⁵, em cuja tradução árabe intelecção (*voŭs*, 'aql) e conhecimento (*éπιστήμη*, 'ilm) são descritos como estados da mente (*διάνοιαν*, *milkāt fī al-ḍihn*) através dos quais se apreende a verdade (*ἐξέωσ*, *šadaqa*) e que são sempre verdadeiros, enquanto opinião (*δόξα*, *ẓann*) e pensamento (*λογισμός*, *fikr*) podem ser falsos. Aqui, está em jogo a distinção entre a apreensão dos primeiros inteligíveis ou, segundo o texto aristotélico, os princípios do conhecimento demonstrativo (*ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων*, *mabādi' a'rīf min al-barāhīn*) e o conhecimento que se produz após a aquisição destes princípios. Assim, o primeiro sentido de 'aql diz respeito à intelecção dos princípios a partir dos quais a demonstração decorre.

O segundo e o terceiro sentidos distinguem entre as funções prática e teórica da faculdade racional. Embora elas já tenham sido abordadas, é interessante acrescentar que o termo intelecto é atribuído a elas “por comunhão de nome ou pelas suas semelhanças (*bi-ishtirāk al-ism aw tashābuhihu*)”²⁰⁶, dado que o intelecto prático está

²⁰⁴ AVICENNE. *Livre des définitions*, §22. Ed. Trad. A. M. Goichon, p. 12-4.

²⁰⁵ Trata-se dos passos B19, 100 b5-17 dos *Analíticos Posteriores*. Cf. ARISTOTLE. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957; Cf. EICHNER, H. Al-Farabi and Ibn Sina on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics.

²⁰⁶ K. *al-nafs*, I.5, p. 45.

voltado para o corpo e sua regulação, enquanto o teórico está voltado para os “princípios supremos (*al-mabādi’ al-’ilya*)”²⁰⁷. Avicena os descreve como faces (*janba*) da alma que, pelo fato de uma estar voltada para o corpo e a outra para o intelecto agente, podem ser considerados opostos.

Os outros quatro sentidos aplicam-se ao intelecto tendo em vista a progressiva atualização da alma racional com respeito às formas inteligíveis²⁰⁸. No caso do intelecto em potência ou material (*al-’aql al-hayūlānī*)²⁰⁹, trata-se da disposição ilimitada (*al-isti’dād al-muṭlaq*) para os receber sem que nenhuma forma tenha sido adquirida como, por exemplo, o bebê e a escrita²¹⁰. Segundo Davidson²¹¹, ao nascer, a alma humana não realizou nenhum pensamento e possui meramente uma potencialidade para pensar. Com o crescimento da criança, esta potencialidade se desenvolve de modo que Avicena distingue uma série de estágios, os quais começam com a pura potencialidade. Este consiste em “uma disposição inerente à alma humana a partir do nascimento”²¹².

Em seguida, tem-se o intelecto em hábito (*al-’aql bil-malaka*). Ele é o intelecto potencial após ter recebido os primeiros inteligíveis²¹³ “por meio dos quais se chega aos inteligíveis secundários”²¹⁴. Por isto, Avicena atribui a ele a expressão potência possível (*al-quwa al-mumkina*); neste caso, o intelecto já possui os princípios a partir dos quais pode conhecer, tal como o jovem que conheceu o tinteiro, a pena e o alfabeto. Como será explicitado no próximo capítulo, o intelecto chega a este nível de potencialidade após ter realizado um determinado tipo de conceitualização dos inteligíveis.

²⁰⁷ K. *al-nafs*, I.5, p. 47.

²⁰⁸ O modo pelo qual o intelecto passa por todos estes graus será o objeto de investigação do próximo capítulo. Aqui, cabe compreender apenas os sentidos nos quais o termo *’aql* é utilizado. Sobre a evolução da classificação dos graus do intelecto humano no *corpus* aviceniano cf. SEBTI, M. L’analogie de la lumiere dans la noétique d’Avicenne, p. 11-4.

²⁰⁹ Ele recebe o nome de material devido à sua semelhança com a matéria já que pode receber qualquer forma.

²¹⁰ Este exemplo é fornecido por Avicena em I.5.

²¹¹ DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 84.

²¹² Idem.

²¹³ O modo pelo qual o intelecto adquire os primeiros inteligíveis será abordado no próximo capítulo.

²¹⁴ K. *al-nafs*, I.5, p. 49.

A relação entre intelecto e inteligíveis é considerada uma perfeição da potência (*kamāl al-quwa*) quando os inteligíveis secundários foram adquiridos, mas o intelecto “não os verifica (*taṣdīq*) nem retorna a eles em ato”²¹⁵. Assim, o intelecto em ato é caracterizado pela aquisição em ato de novos inteligíveis, embora, naquele momento, ele não se dedique a eles: “chama-se intelecto em ato porque ele é um intelecto que entende quando quer sem se obrigar a uma nova obtenção”²¹⁶, como quando o jovem já aprendeu a escrever, mas, naquele momento específico, não está escrevendo.

A última relação é a perfeição absoluta do intelecto, chamada intelecto adquirido (*‘aql mustafād*)²¹⁷. Como aponta Sebtī²¹⁸, ele não possui o mesmo estatuto que os outros três intelectos pelo fato de ser determinado a partir da atualização que lhe é conferida por “um princípio transcendente sempre em ato”²¹⁹. O grau de intelecto adquirido consiste na posse em ato das formas inteligíveis que, naquele momento, são conhecidas em ato.

[...] chama-se intelecto adquirido porque, como ficará claro para nós, o intelecto em potência apenas passa ao ato por causa de um intelecto que está sempre em ato, por uma conexão que imprime nele uma forma adquirida a partir do que lhe é extrínseco. Esses são os graus das faculdades que se chamam intelectos teóricos e, no intelecto adquirido, completa-se o gênero animal e, a partir dele, a espécie humana. Lá, a faculdade humana já assimilou todos os princípios primordiais da existência.²²⁰

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Para Davidson, o intelecto recebe o nome de intelecto adquirido nesta fase porque o conhecimento é literalmente adquirido do intelecto agente: “o termo intelecto adquirido em Avicena pode ser considerado remanescente de Plotino, o qual designou como ‘intelecto adquirido’ o conhecimento intelectual que a alma adquire diretamente do Intelecto cósmico”. Cf. DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 86-88.

²¹⁸ SEBTI, M. *L’analogie de la lumière dans la noétique d’Avicenne*, p. 10.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ إنما سمي عقلا مستقادا لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج، فهذه أيضا مراتب القوى التي تسمى عقولا نظرية، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه، وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله. [K. *al-nafs*, I.5, p. 50]

Portanto, quando o intelecto chega ao seu grau (*martaba*) máximo, o intelecto adquirido, ele produz um conhecimento graças à conexão (*'alāqa*) com o intelecto agente.

O oitavo sentido que aparece na passagem extraída do *Livro das definições* aplica-se aos intelectos celestes, dentre eles o intelecto agente, os quais se distinguem dos intelectos humanos por serem “quididades (*māhīyāt*) completamente livres da matéria”²²¹. No entanto, eles não são investigados no *K. al-nafs*, mas apenas na parte da *Metafísica* dedicada à cosmologia.

2.5.2 Argumentos contra a materialidade do intelecto e prova da sua independência

Avicena no *K. al-nafs* V.1 faz uma comparação entre as ações prática e teórica do intelecto a partir da relação mantida entre elas e o corpo:

O intelecto prático necessita para todas as suas ações do corpo e das faculdades corpóreas, enquanto o intelecto teórico pode necessitar do corpo e das suas faculdades, mas nem sempre nem sobre todos os aspectos, visto ser capaz de agir por si mesmo. Nenhum dos dois intelectos é a alma humana; antes, a alma é uma coisa que possui estas faculdades e é uma substância independente, conforme foi esclarecido, que possui uma disposição para as ações. Algumas ações não se realizam senão pelos órgãos [...], outras têm alguma necessidade dos órgãos e outras definitivamente não necessitam deles.²²²

Este trecho nos fornece algumas informações acerca da dependência do intelecto das faculdades corpóreas. A primeira delas concerne ao fato de as ações práticas serem completamente dependentes dos sentidos externos e internos já que se delibera (*yarūia*)

²²¹ AVICENNE. *Livre des définitions*, §22. Ed. Trad. A. M. Goichon, p. 12-4.

²²² والعقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها الى البدن وإلى القوى البدنية، وأما العقل النظرى فإن له حاجة ما الى البدن وإلى قواه لكن لا دائما ومن كل وجه بل قد يستغنى بذاته، وليس ولا واحد منهما هو النفس الإنسانية بل النفس هوالشئ الذى له هذه القوى، وهو كما تبين جوهر منفرد، وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالالات وبالإقبال عليها بالكلية وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة ما وبعضها لا يحتاج إليها ألبتة.

[*K. al-nafs*, V.1, p. 208]

sobre os particulares ou sobre como agir em uma situação particular. No caso das ações teóricas, o intelecto é capaz de agir por si mesmo ainda que, em alguns momentos, necessite delas, embora, aqui, Avicena não diga quando isto acontece.

A substância da alma humana está disposta para obter um tipo de perfeição por si mesma, pois o que é superior nela não necessita do que é inferior. Esta disposição que pertence a ela deve-se a uma coisa chamada intelecto teórico. A substância da alma humana tem uma disposição para se proteger dos males que a atingem advindos da associação com [o corpo].²²³

Segundo o trecho, é o intelecto teórico o responsável pela alma humana realizar um tipo de perfeição por si mesma, ou seja, uma ação própria que pode ser realizada graças à sua independência do corpo. Com respeito ao fato de o intelecto não estar impresso (*marsūm*) na matéria corpórea, Avicena afirma que o substrato (*maḥall*) dos inteligíveis não está em um corpo nem é recebido por um corpo ainda que ele seja “uma faculdade nele e uma forma pertencente a ele”²²⁴. O primeiro argumento apresentado no *K. al-nafs* V.2²²⁵ em favor desta posição diz respeito ao fato de que, se o substrato dos inteligíveis fosse um corpo, a forma inteligível estaria nele como uma coisa única que não se divide [discreto] ou se dividiria conforme as partes do corpo [contínuo]. Como aponta McGinnis, Avicena inicia com um raciocínio *ad absurdum* para demonstrar a imaterialidade do intelecto assumindo duas possibilidades. Se o intelecto fosse como uma das faculdades corpóreas, ele seria divisível ou indivisível. Assim, se o intelecto fosse uma faculdade corpórea indivisível, ele não teria extensão (corpo discreto) e seria como o ponto. Aqui, Avicena utiliza o argumento do ponto²²⁶

²²³ فجوهر النفس الإنسانية مستعد لان يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته، ومما هو فوقه لا يحتاج فيه إلى ما دونه، وهذا الاستعداد له هو بالشئ الذي يسمى العقل النظر، ومستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة. [Idem]

²²⁴ *K. al-nafs*, V.2, p. 209-10.

²²⁵ Idem.

²²⁶ *K. al-nafs*, V.2, p. 210-1. Para uma análise detalhada do raciocínio apresentado por Avicena, cf.

para mostrar as implicações de se afirmar a divisibilidade de algo indivisível.

No caso de supor uma forma inteligível em algo divisível, a forma se divide conforme as partes do corpo suposto, as quais devem ser idênticas ou diferentes. Caso elas fossem idênticas, a união das duas resultaria em algo idêntico a ambas. Contudo, se o todo for igual às partes, elas não são partes do todo, mas o todo. Aí, ter-se-ia o problema de determinar qual das duas partes é o todo. Caso as partes da forma inteligível fossem diferentes, ela seria “uma figura ou uma quantidade, mas nenhuma forma inteligível possui uma figura ou quantidade, pois se tornaria uma forma imaginativa, não inteligível”²²⁷.

Avicena salienta que as únicas partes que pertencem à forma são o gênero e a diferença específica (*al-jins wal-faṣl dhātī*), os quais compõem as partes da definição. Se se assume, a partir da consideração de que o gênero e a diferença são as únicas partes da forma, que ela é divisível, seria necessário que, em cada uma das partes, existisse metade do gênero e metade da diferença; ou, então, ambos estariam presentes em apenas uma das duas partes, “assim o gênero e a diferença se voltariam totalmente para um [parte] da divisão”²²⁸. Contudo, como um inteligível não pode ser dividido em inteligíveis mais simples, é impossível que a forma inteligível se divida. Ainda sim, ela está no substrato que é o corpo sem ser um corpo ou uma faculdade corpórea.

Decorre, portanto, ser o intelecto uma faculdade independente cuja relação com o corpo deve ser melhor investigada. O raciocínio aviceniano empregado na defesa de que o intelecto é independente baseia-se, no *K. al-nafs* V.2, na ação que lhe é própria, *i.e.*, na aquisição das “verdades inteligíveis (*al-ḥaqīqat al-ma‘qūla*)”²²⁹:

MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 120-2.

²²⁷ *K. al-nafs*, V.2, p. 212.

²²⁸ *K. al-nafs*, V.2, p. 213.

²²⁹ *K. al-nafs*, V.2, p. 214.

Dizemos que a faculdade inteligível é esta que abstrai os inteligíveis da quantidade determinada, da posição, do lugar e do restante [dos acidentes] que foram ditos antes. É necessário que investiguemos esta forma em si abstraída do lugar, como é abstraída dele em referência à coisa a partir da qual foi apreendida e com referência à coisa que apreende. Interessa-me se a existência desta verdade inteligível abstraída da posição está na existência exterior ou conceitualizada na existência na substância que entende. É absurdo dizermos que ela é como isto que está na existência exterior. Resta dizermos que ela está separada pelo lugar e posição na sua existência [que possui] no intelecto e quando ela se encontra no intelecto não ocorre a ela uma designação que permite uma divisão ou uma coisa que seja mais semelhante a esta intenção.²³⁰

A princípio, porque a forma existe completamente abstraída da qualidade e da quantidade no intelecto, resta que ele seja uma substância incorpórea (*al-jawhar ghayar al-jismīya*). Para chegar a esta conclusão, em V.2, Avicena menciona a indispensabilidade de se investigar como a forma é abstraída dos acidentes que a acompanham “[1] em referência à coisa a partir da qual foi apreendida e [2] em referência à coisa que apreende”²³¹. Ao considerar que “é absurdo que [a existência da verdade inteligível abstraída da posição] esteja na existência exterior”²³², a investigação deixa de lado a discussão acerca da relação entre a forma completamente abstraída e aquilo a partir do qual foi apreendida [1], dedicando-se àquilo no qual a verdade inteligível existe após ter sido apreendida [2], ou seja, ao intelecto.

Resta, portanto, que se “a forma única indivisível”²³³ se imprimisse em uma matéria, ou nenhuma das partes da divisão se relacionariam “com a coisa inteligível una

²³⁰ فنقول إن القوة العقلية هو ذا يجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوقع كيف هي مجردة عنه بألقيام إلى الشيء المأخوذ عنه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعنى أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجى أو فى الوجود المتصر فى الجوهر العاقل، ومحال أن نقول إنها كذلك فى الوجود الخارجى، فبقى أن نقول إنها إنما هى مفارقة للوضع والأين عند وجودها فى العقل، فإذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع إليها إشارة تجزؤ وانقسام أو شىء مما أشبه هذا المعنى. [K. *al-nafs*, V.2, p. 214]

²³¹ Idem.

²³² Idem.

²³³ Idem.

em si mesma indivisível abstraída da matéria”²³⁴; ou pertenceria a uma parte em detrimento das outras. No entanto, como a essência (*dāt*) é a mesma para todas as partes, nenhuma das hipóteses anteriores se aplica. Há uma unidade indivisível compartilhada pelos particulares ainda que eles possuam partes.

O segundo raciocínio desenvolvido por Avicena se baseia no fato de os inteligíveis serem “infinitos em potência”²³⁵; do que decorre ser o receptáculo dos inteligíveis infinito em potência, ao contrário da faculdade imaginativa, a qual não “pertence imaginar uma coisa qualquer em conformidade com o que é infinito se não se vincular a ela a disposição (*isti‘adad*) da faculdade racional”²³⁶.

O terceiro argumento parte do princípio de que o intelecto não apenas entende a forma, como também entende a sua própria essência e entende que entendeu. Se ele entendesse por meio de um órgão corpóreo “de modo que a sua ação própria se realizasse pelo emprego deste [...]”²³⁷, então a faculdade racional não entenderia a sua essência, nem seu órgão, nem que entendeu. Contudo, como aponta o experimento mental do homem suspenso no ar²³⁸, ela entende sua essência. Logo, entende por si mesma e não por meio de um órgão.

O quarto e último argumento parte da constatação de que as faculdades corpóreas se fatigam com o uso constante devido ao fato de sua natureza (*tabī‘a*)²³⁹ se corromper com o movimento e com a mistura (*khilt*), pois “as coisas intensas e difíceis de perceber enfraquecem os órgãos e os fatigam”²⁴⁰. Após ser vista uma luz forte, não se

²³⁴ K. *al-nafs*, V.2, p. 215.

²³⁵ Idem.

²³⁶ K. *al-nafs*, V.2 p. 216.

²³⁷ Idem.

²³⁸ K. *al-nafs*, I.1, p. 15-6.

²³⁹ Na medicina islâmica, o adjetivo "natural" é aplicado em referência aos humores, aos elementos, às qualidades e outras propriedades do corpo. As propriedades não naturais referem-se aos fatores externos ao corpo com respeito aos quais o indivíduo pode exercer certo controle. Cf. PORMAN, P. E.; SAVAGE-SMITH, E. *Medieval Islamic Medicine*, p. 44.

²⁴⁰ K. *al-nafs*, V.2, p. 218.

vê, ao mesmo tempo ou em seguida, uma luz fraca ou quem escuta um som forte não é capaz de perceber um som mais fraco. Ao contrário, por exemplo, da imaginativa que se exaure com o passar do tempo devido ao fato de ter sua ação realizada em um dos ventrículos do cérebro, o intelecto se fortifica depois da percepção de um inteligível.

Pode-se dizer, então, que são duas as ações do intelecto, uma voltada para a regulação do corpo e outra para si mesmo:

Dizemos que pertencem à substância da alma duas ações: uma ação referente ao corpo e uma ação em relação à sua essência e aos seus princípios e [esta ação] é a percepção pelo intelecto. As duas são opostas. Se [o intelecto] se ocupa com uma delas, distancia-se da outra, pois é difícil manter juntas as duas coisas. No caso do corpo, sua ocupação é a sensação, a imaginação, a concupiscência, a cólera, o medo, a angústia e o sofrimento. E você conhece isto quando se põe a cogitar sobre um inteligível e todas estas coisas não são empregadas por você, exceto que triunfem na alma e forcem-na para o lado delas. E você sabe que os sentidos obstruem [o ato] de intelecção da alma, pois quando ele se dedica ao sensível, ela se distrai do inteligível sem que seja danificado o órgão do intelecto ou sua essência.²⁴¹

Ao se ocupar com o corpo, o intelecto dedica-se à sensação, à imaginação, à concupiscência, dentre outras, de modo a “obstruir [o ato] de intelecção da alma”²⁴², distanciando-se da ação relacionada à sua essência e aos seus princípios na medida em que os sentidos “distraem [a alma] do inteligível”²⁴³.

Embora Avicena tenha reconhecido que os sentidos internos, especialmente a faculdade estimativa e cogitativa, auxiliam o intelecto na produção do conhecimento teórico, no *K. al-nafs* IV.2, depara-se com a afirmação de que a “ocupação da alma

²⁴¹ نقول إن جوهر النفس له فعلان فعل له بالقياس إلى البدن، وهو السياسة، وفعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مبادية وهو الإدراك بالعقل، وهما متعاندان متمانعان، إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، وشواغله من جهة البدن هي الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والوجع، وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه إلا ان تغلب هي النفس وتفسرها رادة إياها إلى جهتها، وأنت تعلم أن الحس يتمتع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا أكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاته. [K. al-nafs, V.2, p. 220]

²⁴² Idem.

²⁴³ Idem.

com algumas destas faculdades a impede de ajudar as outras faculdades com suas ações, de controlar seus desvios e de as manter na sensatez”²⁴⁴. A alma é apresentada como incapaz de se ocupar, ao mesmo tempo, com ações que são realizadas por diferentes faculdades.

Tendo em vista os argumentos apresentados anteriormente, pode-se dizer que, diferentemente das outras faculdades que são corpóreas e dependentes do corpo, o intelecto teórico é incorpóreo e independente, o que implica na posse de uma ação própria e fundamental, a qual será objeto de investigação do próximo capítulo.

²⁴⁴ *K. al-nafs*, IV.2, p. 170.

3 Intelecto e conhecimento

3.1 Introdução

Anteriormente, foram investigadas as faculdades da alma a partir dos princípios de diferenciação propostos por Avicena no *K. al-nafs* I.4, I.5 e II.2 a fim de explicar por que existem diferentes faculdades e quais são os aspectos que as tornam diferentes. Dediquei-me, especialmente, às faculdades imaginativa (*qūwa mutakhayyila*), estimativa (*wahm*), racional e no modo como o intelecto as utiliza em suas ações. Estas primeiras considerações sobre o intelecto são baseadas no *K. al-nafs* V.1, V.2 e V.7, em cujas seções Avicena argumenta em favor da imaterialidade do intelecto e da sua independência das faculdades corpóreas.

Neste capítulo, analisarei as etapas do conhecimento (*‘ilm*) realizado pelo intelecto teórico segundo o *K. al-nafs* V, no qual Avicena investiga as ações que lhe são próprias. Discutirei a abstração e o uso feito do termo ao longo da obra. Meu objetivo é mostrar que não existe qualquer tipo de oposição entre emanção e abstração e que a abstração é um termo genérico utilizado por Avicena para explicar a percepção (*idrāka*).

Tendo em vista a necessidade de explicar de modo mais detalhado o que é o conhecimento e como o intelecto conhece já que a abstração é aplicada à relação entre as faculdades perceptivas e as formas materiais e, por isto, não é suficiente para que compreendamos a ação própria do intelecto, analisarei as noções de conceitualização e assentimento descritos como os modos pelos quais o intelecto chega ao conhecimento daquilo que é desconhecido. Em seguida, investigarei se o intelecto é beneficiado pelos sentidos, os quais fornecem para ele os princípios da conceitualização e do assentimento. Contra a interpretação segundo a qual pensamento é uma atividade da faculdade cogitativa, apresentarei dois argumentos: o primeiro se baseia na natureza dos

objetos do conhecimento e o segundo na natureza do intelecto. Por fim, mostrarei que o conhecimento não pode ser reduzido à intuição dos termos médios do silogismo tendo em vista os elementos envolvidos no ato intelectual de conhecer.

Como não se trata de uma abordagem lógica, Avicena não entra em detalhes acerca da estrutura do silogismo nem do modo pelo qual o termo médio realiza o papel de causa da conclusão.

3.2 O intelecto e as formas materiais: os limites da abstração

Avicena inicia a seção V.5 constatando que “as almas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato”²⁴⁵, cuja potencialidade deve-se ao intelecto não possuir nenhuma forma inata, mas ele as adquire ao longo da vida²⁴⁶. Partindo do princípio de que “tudo que passa da potência ao ato [passa] devido a uma causa em ato”²⁴⁷, Avicena conclui que “há uma causa que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis”²⁴⁸.

Tendo em vista que o intelecto é uma das faculdades da alma humana que, como a matéria, está em potência para receber qualquer forma e, com isto, conhecer, Avicena constata a existência de algo que atualize esta potência. Faz-se necessário, portanto, uma causa (*sabab*) que doe inteligíveis para o intelecto e “ela não é outra coisa que um intelecto em ato ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis que estão separados”²⁴⁹. Assim, o intelecto agente (*‘aql fa‘‘āl*) é causa do intelecto na medida em que faz com que ele passe da potência ao ato, pois os sentidos, os quais fornecem para ele a forma material, são incapazes de produzir conhecimento universal apenas com

²⁴⁵ K. *al-nafs*, V.5, p. 234.

²⁴⁶ A distinção entre as fases do intelecto analisadas no capítulo anterior reforçam o fato de o intelecto não possuir formas inatas.

²⁴⁷ K. *al-nafs*, V.5, p. 234.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ K. *al-nafs*, V.5, p. 234.

estas formas²⁵⁰.

A fim de explicitar melhor esta relação, é apresentada a famosa analogia entre o sol e a visão:

Do mesmo modo que o sol, por si mesmo, é visível em ato, e por sua claridade o que não é visto em ato é tornado um visível em ato, [é a relação] deste intelecto com as nossas almas. Quando a faculdade inteligível olha para os particulares que estão na imaginação, brilha sobre [a faculdade inteligível] a luz do intelecto agente [por meio] do nosso [intelecto], o que já foi tratado, e [as coisas] abstraídas da matéria e dos seus agregados são transformadas e impressas na alma racional; não que, em si mesmas, elas sejam movidas da imaginação para o nosso intelecto, nem que as intenções imersas nos agregados, que em si mesmas e com respeito às suas essências são abstratas, fazem [algo] como elas mesmas, mas no sentido em que se dedicam [aos particulares que estão na imaginação] predis põe a alma para que emane sobre ela, a partir do intelecto agente, algo abstraído.²⁵¹

Do mesmo modo que a luz fornecida pelo sol faz com que os olhos vejam os corpos ao torná-los iluminados, quando o intelecto agente ilumina o intelecto humano, ele é capaz de abstrair as formas²⁵². Assim, o sol é como o intelecto agente, a claridade fornecida é como a emanção dos inteligíveis e os corpos iluminados correspondem, na analogia, ao intelecto humano no momento em que ele se volta para as formas particulares armazenadas na imaginação. Segundo Sebti²⁵³, a analogia com a luz exerce

²⁵⁰ Aqui Avicena se posiciona com respeito à distinção proposta por Aristóteles no *De anima* III.5 430a10-25, considerando ser o intelecto que produz todas as coisas o intelecto agente e o intelecto que vem a ser todas as coisas o intelecto material.

²⁵¹ فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه استحال مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا ولا على أن المعنى المغمور في العلائق - وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد - يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرى من العقل الفعال، فإن الأفكار والتأملات حركات معدة

للنفس نحو قبول الفيض. [K. *al-Nafs* V.5, p. 234-5].

²⁵² Sobre os limites desta analogia, cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*.

²⁵³ Cf. SEBTI, M. *L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne*, p. 8. Diferentemente de Sebti que considera, na analogia com o sol, que o intelecto humano corresponde ao diáfano, o qual exerce a função de intermediário entre o sol e o corpo iluminado, considero, baseando-me no fato de na passagem em que Avicena menciona a analogia nada ser mencionado acerca do diáfano e no fato de que a claridade incide sobre a faculdade da racional da alma, que o intelecto humano corresponde ao olho. Do mesmo modo que

um importante papel na compreensão da teoria noética de Avicena, em especial, no modo pelo qual o intelecto agente se relaciona com o intelecto material já que este é uma potência que, a fim de se atualizar, necessita da intervenção de um princípio ontologicamente separado. Na medida em que a existência humana é caracterizada por uma fase inicial de pura potencialidade, ela precisa de outro existente que, gradativamente, aperfeiçoe a potência intelectual da alma racional. No caso da visão, o que se torna visível são as cores e, no caso da intelecção, a forma completamente abstraída da matéria e dos acidentes que a acompanham.

Avicena continua a analogia, focando, agora, no que é produzido a partir da iluminação:

Assim, as coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato. Não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas. Contudo, do mesmo modo que o efeito que resulta das formas sensíveis por meio da luz não é, ele mesmo, aquela forma, mas uma outra coisa relacionada a ela e que se produz no receptor por meio da luz recebida, assim se dá com a alma racional. Quando ela se volta para aquelas formas imaginadas e chega à alma a luz do intelecto agente por um tipo de conjunção, elas são preparadas de modo que se originem nela, a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas de [todas] as misturas.²⁵⁴

A iluminação do intelecto agente faz com que as formas armazenadas na imaginação se tornem formas inteligíveis em ato. Contudo, do mesmo modo que a forma vista não é idêntica à forma que compõe o composto hilemórfico, mas um similar (*mithal*) dela, não é a forma material armazenada na imaginação que se imprime no

a cor está presente no corpo em potência e, deste modo, é todo o corpo que é iluminado e não apenas a cor, é o intelecto humano, o qual possui as formas em potência, que recebe a claridade. Caso o intelecto humano correspondesse ao diáfano, ele deixaria de ser aquele que conhece, como o olho é o que vê, e passaria a ser apenas um intermediário do ato de conhecer.

²⁵⁴ فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها، بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة إذا طاعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضرباً من الاتصال استعدت لأن تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجريات تلك الصور عن الشوائب.

intelecto, mas “outra coisa relacionada a ela”²⁵⁵; mais adiante explicitarei que aquilo que se imprime no intelecto humano é o universal simples (*al-kullī al-mufrad*)²⁵⁶.

Uma das propriedades destas formas materiais é o fato de ser um exemplar particularizado das formas inteligíveis. Por exemplo, a humanidade é a forma compartilhada por todos os indivíduos da espécie humana, embora por definição seja algo único: “um dos acidentes que ocorrem na humanidade é essa espécie de multiplicação e divisão”²⁵⁷. No momento em que ela se torna uma forma material, ela adquire quantidade, qualidade, posição, etc. Se todos estes acidentes entrassem na definição de homem, eles deveriam ser compartilhados por todos os indivíduos da espécie, os quais, por exemplo, ocupariam a mesma posição. O homem imaginado é um dentre os homens e esta multiplicidade que ocorre à forma “humanidade” decorre dos acidentes que se aderem a ela sem os quais os sentidos não a perceberiam.

Tendo em mente a analogia com o sol e a última passagem mencionada, a qual apenas descreve o modo pelo qual o intelecto conhece, poder-se-ia elaborar a questão que foi elaborada por alguns intérpretes contemporâneos²⁵⁸ com respeito à origem do conhecimento humano: por que é necessária a emanção dos inteligíveis se o intelecto é capaz de abstrair as formas materiais?

Contudo, como Hasse²⁵⁹ aponta, a oposição entre abstração (*tajrīd, intizāʿ*)²⁶⁰ e emanção (*fayḍ*)²⁶¹, não pode ser elaborada a partir da epistemologia aviceniana; em

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ Embora, no *K. al-nafs*, Avicena não descreve o que são as intenções universais ou simples, elas podem ser entendidas como termos universais que são obtidos a partir da conceitualização e do assentimento das formas particulares, os quais não contém o que é essencial de cada espécie, mas apenas relacionam-se ao que está entre os acidentes comuns aos indivíduos.

²⁵⁷ *K. al-nafs*, II.2, p. 58.

²⁵⁸ Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 109-10.

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Gutas considera que o termo grego *ἀφαίρεσις* seria uma das origens dos termos *tajrīd, intizāʿ*. Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*; GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §87.

²⁶¹ Lizzini chama a atenção para duas passagens da *Metafísica* em que são fornecidas duas definições para *fayḍ* no interior da discussão inicial sobre o sujeito (*mawduʿ*) desta ciência. Na primeira aparição,

outras palavras, é um falso problema²⁶².

Tem sido um problema para os intérpretes de Avicena (inclusive para mim) o fato de ele parecer combinar duas noções incompatíveis em uma única teoria: são os inteligíveis abstraídos pela alma ou eles emanam a partir do intelecto agente? Eu suspeito que as dificuldades de interpretação surjam porque a questão é formulada inapropriadamente.²⁶³

Assim, a posição defendida por Hasse²⁶⁴, da qual eu compartilho, diz respeito ao fato de emanção e abstração não se excluírem mutuamente dado que “a abstração é a solução [de Avicena] para um problema epistemológico, enquanto a emanção responde a um problema ontológico”²⁶⁵. Avicena, em nenhum momento do *K. al-nafs*, opõe abstração à emanção. O que se vê em I.5²⁶⁶ e V.6²⁶⁷ é a oposição entre apreender uma forma que já é abstrata em si e apreender uma forma que precisa ser abstraída. Segundo

fluxo é utilizado como ponte que liga a causa primeira aos existentes causados, sendo aquela o princípio da existência deles, os existentes possíveis. Nas palavras da autora, “ele adquire um caráter específico de modalidade da ação causal” fortemente marcada pela distinção entre causa e causado. Nesta demarcação, critica-se Avicena por estabelecer uma dependência indissolúvel entre o necessário e o possível na medida em que o primeiro não pode ser causa senão de um possível e a existência deste só pode ser causada por um agente necessário. Assim, o conceito de *fayd* é fundamental na compreensão do conceito de possibilidade, pois a emanção acontece apenas pelo fato de o existente possível ser apto a possuir a existência em ato: “a possibilidade é a condição da recepção da ação causal do Primeiro”. Isto significa dizer que a noção de fluxo sustenta-se pela distinção entre o possível (*al-mumkin*) e o necessário (*al-wajib*). Tanto a multiplicidade supra-lunar, marcada pela possibilidade que lhe é própria, pela necessidade doada a partir de sua causa e pela intelecção da inteligência anterior, quanto a sublunar, cuja presença da matéria estabelece a pluralidade dos indivíduos, adquirem existência por meio da emanção. As inteligências celestes e os corpos naturais passam de existentes possíveis a existentes necessários por outro que lhes doa existência, o que gera uma tensão acerca do estatuto ontológico do existente possível que, embora não seja um inexistente absoluto, não existe sem que haja uma causa para tal. Assim, ele só pode ser pensado em concomitância e, de modo algum, anterior a ela. Na segunda passagem da *Metafísica*, o fluxo reaparece como o nome mais apropriado para explicar um dos sentidos de útil enquanto aquilo responsável por algo inferior adquirir uma perfeição acrescentada à sua própria essência. Assim, *fayd* é entendido como uma doação realizada pelo existente mais perfeito à inteligência que lhe é inferior: “a emanção não é simplesmente doar ou fazer adquirir, mas doar ou fazer adquirir para aquilo que é inferior”. LIZZINI, O. *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicena*, p. 109-114.

²⁶² O que parece também ser a interpretação da Goichon tendo em vista a seguinte passagem: “Mas os inteligíveis são abstraídos pela alma ou doados pelo intelecto agente? Rigorosamente, nem um, nem outro”. GOICHON, A. M. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, p. 309.

²⁶³ HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 114.

²⁶⁴ Esta posição também é defendida por Gutas. Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 411.

²⁶⁵ HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 114.

²⁶⁶ *K. al-nafs*, I.5, p. 48.

²⁶⁷ *K. al-nafs*, V.6, p. 239.

Hasse²⁶⁸, o primeiro caso parece se tratar dos intelectos celestes e de Deus (eu acrescentaria os primeiros inteligíveis) e o segundo caso diz respeito às formas materiais percebidas pelos sentidos.

No caso da emanção, ela não diz respeito a nenhuma atividade da alma humana, mas consiste no fluxo eterno a partir do qual não apenas os intelectos se originam no mundo supralunar como também as formas passam a existir no mundo sublunar respondendo, por isto, à questão ontológica²⁶⁹.

A abstração é o modo genérico através do qual Avicena explica como a percepção da forma material acontece, inclusive a percepção realizada pelo intelecto.

Segundo a descrição da percepção:

Falaremos agora sobre as faculdades da sensibilidade e da percepção. Falaremos sobre elas com um discurso universal. Dizemos: parece que toda percepção é, de certo modo, a apreensão da forma percebida. Se a percepção é percepção de algo material, então ela é a apreensão da forma abstraída da matéria por certa abstração [mas] os tipos de abstração são diferentes e os seus graus são muitos²⁷⁰.

Como este trecho indica, a abstração é um termo envolvido na explicação do modo pelo qual as faculdades “da sensibilidade e da percepção” percebem a forma material. Por esta razão, não se aplica apenas ao intelecto, mas a todos os sentidos, sejam eles externos ou internos. Eu reformulo a afirmação de Hasse de que “a abstração é uma resposta de Avicena à questão epistemológica” dizendo que se trata de uma resposta “genérica” à questão epistemológica, pois, *stricto sensu*, o intelecto conhece

²⁶⁸ A partir da distinção que aparece na *Introdução ao Livro da cura*; Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 115, nota 28.

²⁶⁹ Uma importante implicação epistemológica da emanção entendida como uma resposta à origem das formas diz respeito à solução para o problema do depósito dos inteligíveis; o que será tratado mais adiante.

²⁷⁰ فلنتكلم الآن في القوى الكحاسة والدراكة ولنتكلم فيها كلاما كلية، فنقول يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما، إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. [K. *al-nafs*, II.2, p. 58]

por conceitualização (*taṣawwur*) e assentimento (*taṣdīq*)²⁷¹.

3.3 Conceitualização e assentimento²⁷²

A primeira aparição dos termos conceitualização (*taṣawwur*)²⁷³ e assentimento (*taṣdīq*) no *K. al-nafs* V acontece na seção V.1 quando Avicena distingue entre as propriedades das ações e paixões dos homens e dos outros animais.

Das propriedades dos homens, a mais própria é a conceitualização das intenções universais intelectuais abstraídas da matéria por uma abstração completa, sobre o que já falamos e esclarecemos. A chegada ao conhecimento das coisas desconhecidas acontece por assentimento e conceitualização a partir das [coisas] inteligíveis conhecidas. Assim, estas ações ou modos mencionados são encontrados nos homens²⁷⁴.

Nesta passagem, ambos são descritos como os modos pelos quais os homens chegam ao conhecimento. Aqui, ainda que não seja descrito como eles acontecem, Avicena indica que a conceitualização resulta na “abstração completa” das *ma‘āni*²⁷⁵.

É na *Introdução (K. al-madkhal) à Shifā’* onde se depara com uma distinção e

²⁷¹ No *Livro das demonstrações*, Avicena parece indicar que dizer que o intelecto abstrai é dizer que ele conceitualiza: “se conceitualizar o homem no intelecto ao defini-lo estivesse vinculado a uma medida, posição ou algo similar, todo homem compartilharia [estas coisas]. Contudo, esta magnitude que se observa pelos sentidos, esta posição, este lugar, etc., vinculam-se ao homem apenas devido à matéria que lhe é particular. Assim, obviamente, na medida em que homem é conceitualizado no intelecto pela definição, é algo abstraído pelo intelecto da matéria e dos seus acidentes e, como tal, não é algo que possa ser obtido pela percepção sensível”. Cf. AVICENNA. *Book of Demonstrations*, III.5. In: MCGINNIS, J.; REISMAN, D. (Transl.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, p. 154-3.

²⁷² A distinção entre conceitualização e assentimento pode ser compreendida tendo em vista o fato de a definição, por meio da qual a conceitualização acontece, e o silogismo, através do qual o assentimento se realiza, não podem ser reduzidos a um único processo. Isto porque a definição não pode ser demonstrada, ou seja, reduzida a um silogismo. Cf. STROBINO, R. *Avicenna on the Indemonstrability of Definition*, p. 123-7.

²⁷³ Embora Avicena fale genericamente em conceitualização, em V.3, ele desdobrará o termo em três modos de conceitualização, sendo que um deles diz respeito à aquisição imediata de intenções sem que haja a formulação de uma proposição.

²⁷⁴ وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه،

والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية. [K. al-Nafs, V.1, p. 206]

²⁷⁵ Neste caso, *ma‘āni* são os significados que o intelecto abstrai a partir das formas materiais. Trata-se de uma abordagem genérica da conceitualização, a qual envolve três modos diferentes de o intelecto lidar com as intenções.

uma detalhada descrição de *taṣawwur* e *taṣdīq*.

Uma coisa é conhecida de dois modos. Segundo um deles, ela é apenas conceitualizada, como quando pertence a ela um nome que é pronunciado; a intenção chega à mente, à qual não cabe verdade ou falsidade, como quando se diz "homem" ou se diz "faça assim"; quando você apreende a intenção, aquilo sobre o qual se discute é conceitualizado. O segundo [modo] que [acontece] junto com a conceitualização é o assentimento como, por exemplo, quando se diz que "todo branco é um acidente". A partir disto, não resultou para você apenas a conceitualização da intenção deste enunciado, mas [também] você assentiu que é assim. Quando você duvida se é assim ou não, você já conceitualizou o que foi dito, pois você não duvida acerca do que não está conceitualizado nem é conhecido, embora ainda não tenha sido assentido. Assim, todo assentimento acontece junto com a conceitualização, mas não o contrário. A conceitualização informa, no caso daquela [proposição], que se origina na mente a forma deste composto [isto é, "todo branco é um acidente"] e aquilo que é composto como, por exemplo, "branco" e "acidente". O assentimento é [quando] acontece na mente a relação desta forma com as coisas em si de modo que [a forma] seja correspondente [às coisas em si].²⁷⁶

A conceitualização, no sentido apontado anteriormente, e o assentimento (ou verificação) produzem coisas diferentes. Por aquela o intelecto obtém as intenções que não são passíveis de verdade ou falsidade e, por isto, não precisam ser assentidos. Pelo assentimento, o intelecto conhece após já ter obtido os termos necessários²⁷⁷ para a composição de proposições como, por exemplo "todo branco é um acidente" (*kull*

²⁷⁶ كما أن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان اسم فنطقه، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا، فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنت تصورته. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كل بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال، فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد، وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها.

[*Shifā', al-Mantiq, al-Madhal*, I.3. Ed. I. Madkur, p. 17.7-17]

²⁷⁷ No *Livro das ciências*, Avicena afirma que todo termo simples como, por exemplo, Zayd ou Mohammed, é universal ou particular. O universal é aquele que, com o mesmo significado, aplica-se a muitas coisas como, por exemplo, homem que se predica igualmente de Zayd e 'Amr. No caso do termo particular, ao contrário do universal, ele só pode se aplicar a uma única coisa. Por fim, ressalta Avicena que para todo universal existem particulares aos quais ele corresponde de modo essencial ou accidental. Cf. AVICENNE. *Le livre de science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Massé, p. 26.

bayād 'araḍun). Para McGinnis²⁷⁸, conceitualização diz respeito ao conhecimento do significado de um termo sem envolver qualquer tipo de inferência, enquanto o assentimento envolve não apenas a conceitualização dos termos, da qual decorre uma inferência, como também a correspondência entre a proposição na mente e a coisa no mundo²⁷⁹. Logo, a verdade ou falsidade da proposição é assentida tendo em vista o existente e seus concomitantes essenciais e acidentais. Por exemplo, se eu nunca vi um homem caminhando, eu não sou capaz de completar a verificação de que homens caminham.

Para tudo isto que a conceitualização e o assentimento devem ser adquiridos pelo pensamento, é necessário que antes conheçamos outra coisa pela qual conheceremos isto que não é conhecido. No caso disto que concerne à conceitualização, se não sabemos isto que é homem e se alguém nos explica dizendo “homem é um animal racional”, é necessário que saibamos isto que significa animal e racional e que os tenhamos conceitualizado. Assim, isto que não sabemos quanto ao sentido de homem, saberemos. Nisto que concerne ao assentimento, se não se sabe que o universo é criado, e se alguém nos demonstra e diz “o universo é dotado de forma e tudo isto que é dotado de forma é criado”, é necessário assentir e reconhecer que o mundo é dotado de forma; é necessário também que acreditemos e saibamos que tudo isto que é dotado de forma é criado.²⁸⁰

No momento da *taṣawwur*, da conceitualização, chega ao intelecto o universal simples (*al-kullī al-mufrad*)²⁸¹ ou a intenção (*ma'nā*) da coisa. Aquela é importante, pois não apenas permite que o intelecto conheça os particulares como também construa proposições a partir das intenções que foram adquiridas²⁸².

²⁷⁸ MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 29.

²⁷⁹ Os três tipos de existência das formas justificam a necessidade de verificar a correspondência entre elas. Cf. MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 31-5; MCGINNIS, J. *Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy*, p. 165-86.

²⁸⁰ AVICENNE. *Le livre de science I, Logique*. Trad. Mohammad Achena et Henri Massé, p. 24.

²⁸¹ Às vezes, Avicena utiliza a expressão "intenção universal" e, às vezes, "universal simples".

²⁸² Contudo, parece existir uma lacuna na explicação aviceniana do modo pelo qual o intelecto conhece. Se a conceitualização fornece apenas intenções simples, ou seja, que não são verificáveis através da elaboração de uma proposição, pois estas intenções são os elementos básicos para a articulação do conhecimento, falta, antes de efetuar o assentimento ao silogismo, o assentimento a cada uma das suas premissas. Embora Avicena não mencione esta fase intermediária na passagem supracitada, ele sanará esta lacuna ao expor os três modos de conceitualização no *K. al-nafs* V.6.

3.3.1 Os três modos (*nau'*) de conceitualização

É no *K. al-nafs* V.6 que Avicena descreve os três modos de conceitualização dos inteligíveis (*taṣawwur al-ma'qulāt*)²⁸³:

Tendo sido estabelecido isto, dizemos que a conceitualização dos inteligíveis [acontece] de três modos. O primeiro deles é a conceitualização que é em ato na alma por diferenciação e arranjo. Mas esta diferenciação e arranjo, às vezes, não são necessários, pois podem mudar. Por exemplo, quando você divide as intenções dos termos indicados pelo seu enunciado “Todo homem é animal” [que está] presente na sua alma. Você descobre que a intenção de cada um [dos termos] não é conceitualizada exceto pela substância incorpórea e descobre que é próprio [da conceitualização realizada por esta substância incorpórea colocar umas intenções] antes e [outras] depois. Se você rearranja este [enunciado] de modo que a ordem das intenções conceitualizadas seja a ordem oposta do enunciado “o animal é predicado de todos os homens”, não duvida que esta ordem, sendo a ordem das intenções universais, apenas é ordenada pela substância incorpórea. De certo ponto de vista, ela também é ordenada pela imaginação como [algo] perceptível, não como inteligível. Assim, as duas ordenações são diferentes e o inteligível simples [está relacionado] à primeira [ordenação].²⁸⁴

O trecho descreve o primeiro modo como a conceitualização realizada pela

²⁸³ Poder-se-ia questionar o porquê de Avicena não explicitar os modos de conceitualização no livro V.5, onde ele menciona pensamento e consideração como uma preparação do intelecto para receber a iluminação do intelecto agente. Uma possível resposta pode ser dada se se considera a divisão do *De anima* de Aristóteles, no qual, as seções III.4 e III.5 são dedicadas à distinção entre intelecto em ato e intelecto em potência. Deixando de lado as interpretações desta passagem e aquela que seria a posição de Aristóteles, parece que Avicena segue esta divisão das seções na medida em que, em V.5, ele distingue entre intelecto agente e intelecto humano e, em V.6, explicita os modos de conceitualização, dentre eles a conceitualização dos primeiros inteligíveis. Assim, o pensamento entra em V.5 não como a explicação do modo pelo qual o intelecto conhece, mas do modo pelo qual intelecto humano se distingue do intelecto agente.

²⁸⁴ وإذ قد تقرر هذا فنقول إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة، أحدها التصور الذي يكون في النفس بالفعل مفصلا منظما، وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح أن يغير، مثاله أنك إذا فصلت في نفسك معاني الألفاظ التي يدل عليها قولك "كل إنسان حيوان" وجدت كل معنى منها كليا لا يتصور إلا في جوهر غير بدني، ووجدت لتصورها فيه تقدما وتأخيرا، فإن غيرت ذلك حتى كان ترتيب المعاني المتصورة الترتيب المحاذي لقولك "الحيوان محمول على كل إنسان" لم تشك أن هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب إلا في جوهر غير بدني، وإن كان أيضا يترتب من وجه ما في الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول الصرف منهما واحد. [*K al-Nafs*, V.6, p. 241]

substância incorpórea, *i.e.*, o intelecto²⁸⁵. Trata-se de um “ato na alma”²⁸⁶ que acontece por diferenciação e arranjo de algo perceptível, no caso da imaginação, ou de algo inteligível, no caso do intelecto. Uma das características desta ordenação é que a ordem não é necessária porque ela pode ser alterada como, por exemplo, a proposição “todo homem é um animal” pode ser alterada por “animal é predicado de todos os homens”. Este tipo de conceitualização é auxiliado pelos sentidos na medida em que as formas materiais que foram apreendidas pelos sentidos externos são “os sujeitos da ação do nosso intelecto teórico (*mauḍū‘āt li-fi‘l al-‘aql al-naẓarī*)”²⁸⁷. É uma atividade do intelecto separar estas formas das qualidades sensíveis. Por exemplo, a forma de Zayd ou de qualquer outro indivíduo da espécie humana na imaginação possui um determinado conjunto de atributos que lhe são próprios, como ser mortal, sorrir ou caminhar. Quando o intelecto presta atenção nestas formas através da faculdade cogitativa, ele distingue entre os predicados como, por exemplo, ser mortal, sorrir ou caminhar.

O segundo [modo de conceitualização é quando o intelecto já realizou a primeira] conceitualização e adquiriu [as intenções]. A alma afasta-se deles e não presta atenção nestes inteligíveis, mas se moveu para outro inteligível; não está entre as capacidades de a alma conhecer, ao mesmo tempo, coisas diferentes.²⁸⁸

O segundo modo²⁸⁹ pode ser entendido como um segundo momento no qual o

²⁸⁵ Black analisa estes modos de conhecimento em seu artigo *Rational Imagination*. Para ela, a conceitualização em ato é o produto final das operações cogitativas do intelecto, a qual é responsável por fornecer multiplicidade ao intelecto. Cf. BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitativa Power*, p. 74-5.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ AVICENA. *Kitāb al-burhan*, III.5. Ed. By Abu Ela ‘Afīfī. Cairo: L’Organisation Egyptienne Generale du Livre: 1956, p. 222.

²⁸⁸ والثانى أن يكون قد حصل التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه فليست تلمتفت إلى ذلك المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلا إلى معقول آخر، فإنه ليس في وسع أنفسنا أن تعقل الأشياء معا دفعة واحدة.

[*K. al-Nafs*, V.6, p. 241]

²⁸⁹ Black nomeia este segundo modo de conceitualização de “memória intelectual”. Contudo, como será

intelecto deixa aquilo que foi conhecido de lado e passa à obtenção de um novo inteligível. Por princípio²⁹⁰, é impossível que o intelecto se dedique a mais de uma coisa ao mesmo tempo. Assim, após conceitualizar uma dada intenção, ele abandona o que foi obtido e passa a conceitualizar uma nova intenção. Segundo a divisão das potências do intelecto²⁹¹, este seria o intelecto em ato, pois, utilizando o exemplo do jovem e a escrita, o jovem conheceu o alfabeto, os instrumentos e já sabe escrever, embora não o faça naquele exato momento.

Sobre o terceiro e último tipo de conceitualização:

O outro tipo de conceitualização é como o que você possui com respeito a uma questão levantada sobre algo que conhece ou sobre algo que está próximo daquilo que você conhece; a resposta [à questão] se apresenta a você instantaneamente e você sabe que respondeu [à questão usando] aquilo que conhece sem diferenciar de modo algum. Contudo, você passa a diferenciar e ordenar em sua alma quando chega à resposta que se origina do seu conhecimento da certeza²⁹² antes de diferenciar e ordenar.²⁹³

O trecho indica que este último tipo de conceitualização²⁹⁴, que não acontece

exposto, o termo memória deve ser entendido em sentido figurado, pois o intelecto, ao contrário das faculdades corpóreas, não possui um depósito. Cf. BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power*, p. 74.

²⁹⁰ K. *al-nafs*, V.6, p. 242.

²⁹¹ Trata-se das fases expostas no capítulo anterior, segundo as quais se distingue entre intelecto material, intelecto em hábito, intelecto em ato e intelecto adquirido. Esta divisão é baseada no tipo de atualização da potência que o intelecto possui com respeito ao conhecimento dos inteligíveis. Cf. *Kitāb al-nafs*, I.5, p. 48.

²⁹² Black define a certeza (*yaqīn*) como um estado cognitivo produzido naquele que conhece pelo emprego de métodos demonstrativos em contraste com as artes lógicas inferiores, como a dialética, retórica, poesia e sofística, as quais produzem estados cognitivos que se aproximam, em diferentes graus, da certeza demonstrativa. Cf. BLACK, D. Knowledge (*ilm*) and Certitude (*yaqīn*) in al-Farabi's Epistemology, p. 1.

²⁹³ ونوع آخر من النصور، وهو مثل ما يكون عندك في مسألة عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه، فحضرك جوابها في الوقت، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل ألبتة، بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب.

[K. *al-Nafs*, V.6, p. 241-2]

²⁹⁴ Segundo Davidson, para uma pessoa estar certa de que ela pode produzir a resposta requerida, é necessário que ela já possua um tipo de conhecimento em ato. Este é o conhecimento simples, anterior ao ato de começar a formular a resposta. Black considera se tratar de um tipo de conceitualização “espontânea”; ato de conhecimento que acontece quando alguém imediatamente reconhece a resposta para um dado problema que não foi anteriormente considerado e apenas após adquirir este conhecimento,

por diferenciação e ordenação, mas é instantâneo, consiste em um conhecimento que imediatamente se apresenta ao intelecto. Neste caso, parece se tratar de um tipo de certeza (*yaqīn*) produzida pelo retorno imediato das intenções que já foram conceitualizadas e que, em um determinado momento foram abandonadas. Deste modo, trata-se de episódios espontâneos de conceitualização que não pressupõem nenhum ordenamento.

A diferença entre a primeira conceitualização e a segunda é evidente; a primeira é como uma coisa que você já removeu do depósito e você a usa, enquanto a segunda é como uma coisa depositada por você, mas quando desejar, você a usa. A terceira [conceitualização] difere da primeira enquanto ela não é uma coisa ordenada no pensamento de modo algum, mas é como um princípio juntamente com sua conexão com a certeza; e [a terceira conceitualização] difere da segunda enquanto não é algo afastado [da conceitualização em ato], mas está relacionada, em certo modo, com uma certeza em ato. Assim, a relação com uma parte do que está depositado é particular à [terceira conceitualização]. Se alguém diz que este conhecimento também é um [conhecimento] em potência, [ou] é uma potência próxima do ato, isto é falso, pois quem o adquire possui uma certeza em ato que ocorre [nele] e não é necessário que esteja em potência distante ou próxima [do ato].²⁹⁵

Avicena distingue o primeiro tipo de conceitualização do segundo baseado no fato de o primeiro ser “como uma coisa que você já removeu do depósito e a usa”²⁹⁶ enquanto o segundo é “como uma coisa depositada por você, mas quando desejar, você

o indivíduo é capaz de articular o que foi descoberto. Cf. DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 90-1; BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on Cogitative Power*, p. 75.

²⁹⁵ فيكون الفرق بين التصور الأول والثاني ظاهرا، فإن الأول كأنه شيء قد أخرجته من الخزانة، وأنت تستعمله، والثاني كأنه شيء لك مخزون متى شئت استعملته، والثالث يخالف الأول بأنه ليس شيئا مرتبا في الفكرألئبة، بل هو كمبدأ لذلك مع مقارنته لليقين، ويخالف الثاني بأنه لا يكون معرضا عنه بل منظورا إليه نظرا ما بالفعل يقينا إذ تخصص معه النسبة الى بعض ما هوالمخزون، فإن قال قائل إن ذلك علم أيضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل، لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة، فذلك اليقين لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده، إذا شاء علمه، فيكون تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل، فإن الحصول حصول لشيء، فيكون هذا الشيء الذي نشير إليه حاصلا بالفعل لأنه من المحال أن يتيقن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون. [K. *al-Nafs*, V.6, p. 242]

²⁹⁶ Idem.

a usa”²⁹⁷. O que as diferencia é que, no primeiro caso, a conceitualização se realiza em ato e, no segundo caso, uma vez tendo sido realizado o primeiro modo de conceitualização, o intelecto não usa o inteligível naquele momento, mas é capaz de retornar a ele quando desejar. Assim, a diferença entre eles deve-se ao fato de o primeiro ser uma conceitualização em ato e o segundo ser uma conceitualização em potência, ainda que próxima do ato no sentido em que, quando desejar, o intelecto é capaz de recuperá-lo porque ele já foi conceitualizado e não é necessário passar novamente por todo o processo.

O terceiro modo de conceitualização difere do primeiro no que diz respeito a “ele não ser uma coisa ordenada no pensamento de modo algum, mas é como um princípio [para a primeira conceitualização] juntamente com sua conexão com a certeza”²⁹⁸. Como afirma Black²⁹⁹, a aquisição dos inteligíveis simples é um processo anterior e pressuposto pela capacidade do intelecto de formular “julgamentos proposicionais complexos e cadeias inferenciais de raciocínio”³⁰⁰. Ele difere do segundo modo de conceitualização devido à certeza, ou seja, devido a um “estado cognitivo”³⁰¹ produzido em ato no intelecto, mas mantém uma relação próxima na medida em que a ordenação dos inteligíveis já conceitualizados acontece após a certeza em ato, pois o intelecto “transforma [o conhecimento adquirido pela terceira conceitualização] em algo conhecido por outro tipo [de conceitualização]”³⁰².

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ BLACK, D. Knowledge (*‘ilm*) and Certitude (*yaqin*) in al-Farabi’s Epistemology, p. 11.

³⁰⁰ Idem.

³⁰¹ Idem, p. 1.

³⁰² K. *al-nafs*, V.6, p. 243.

3.3.2 Assentimento (*taṣdīq*)

No caso de *taṣdīq*³⁰³, trata-se do raciocínio formulado a partir dos inteligíveis já conhecidos pelo intelecto através dos modos de conceitualização mencionados anteriormente. Segundo o *Dānesh-nâmè*³⁰⁴, por raciocínio, entendem-se três tipos de silogismo que diferem entre si segundo o grau de certeza³⁰⁵: o silogismo demonstrativo (*burhān*)³⁰⁶, a indução (*istiqrā*) e o raciocínio por analogia (*tamthīl*). O silogismo do tipo demonstrativo é o mais confiável, pois ele é composto de premissas necessárias que transmitem a necessidade para a conclusão³⁰⁷. Segundo Arif³⁰⁸, a conclusão da demonstração nos fornece conhecimento não apenas de que “as coisas são assim”³⁰⁹ como também “por que elas são assim”³¹⁰. Deste modo, existem dois tipos de

³⁰³ Farabi descreve o assentimento como a certeza que um indivíduo possui sobre algo ao julgar que aquilo que a coisa é fora da mente concorda com o objeto da crença na sua mente. Apenas o assentimento a algo verdadeiro pode ser certo. Assim, a certeza que decorre do assentimento é resultado de a existência da coisa não contradizer a crença produzida. Para Farabi, certeza significa que nós acreditamos na coisa a qual o assentimento foi dado de modo que ela não pode ser diferente da nossa crença. Cf. ALFARABI. *The Isagoge, Introduction*. In: MCGINNIS, J.; REISMAN, D. (Transl.). *Classical Arabic Philosophy. An Antology of Sources*, p. 63-4.; MCGINNIS, J. *Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy*, p. 165-86.

³⁰⁴ Cf. AVICENNE. *Le Livre de Science I, Logique*. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 48.

³⁰⁵ Decorre do silogismo demonstrativo a certeza acerca da conclusão. Contudo, parece não ser suficiente que se esteja certo, pois é necessário que o indivíduo saiba que está certo. Segundo Avicena, “esta certeza pertence àquele que está certo de que resulta nele [a certeza] quando quis o seu conhecimento”. Para que um dado conhecimento seja certo, é necessário que ele cumpra a condição de certeza ‘S acredita que X é Y’. Assim, conhecimento não é dito acerca da coisa no mundo, mas sobre a formulação pelo intelecto de uma proposição acerca da coisa no mundo. Trata-se de um conhecimento proposicional cuja certeza se dá com a recepção do termo médio. Cf. *K. al-nafs*, V.6, p. 242.

³⁰⁶ Em *al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, o silogismo demonstrativo é descrito como composto de premissas irrecusáveis. Se elas são necessárias, chega-se a uma conclusão necessária e, se elas são possíveis, chega-se a uma conclusão possível. A resposta para a questão de como o silogismo demonstrativo produz certeza é encontrada na passagem dos *Segundos Analíticos* traduzida por Abu Bishr Matta acerca da definição do conhecimento certo. Assim, segundo o texto, a certeza ou conhecimento certo é adquirido por demonstração, a qual se dá através da composição do silogismo que, só pelo fato de ser formulado pelo intelecto, produz conhecimento certo. Cf. BLACK, D. *Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqin) in al-Farabi's Epistemology*, p. 3; AVICENNE. *Le Livre de Science I, Logique*. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 74; *Remarks and Admonitions. Part one: Logic*. Trans. by Shams Constantine Inati, p. 223.

³⁰⁷ A necessidade é transmitida na medida em que a causa, o termo médio, participa das duas proposições que darão origem à conclusão. Porque a conexão entre o termo médio e os termos menor e maior é necessária, a conexão entre os dois termos menor e maior na conclusão também será.

³⁰⁸ ARIF, S. *Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology*, p. 101.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

demonstração³¹¹, uma é a “*burhān inna*”³¹² e a outra a “*burhān limā*”³¹³; “a primeira nos fornece o entendimento do fato e a segunda nos informa a razão para o fato”³¹⁴.

O exemplo de silogismo ao qual alude Avicena é “todo corpo é dotado de forma e tudo que é dotado de forma é criado. Logo, todo corpo é criado”³¹⁵. Sua conclusão é a reunião dos termos “corpo” e “criado” que estão presentes nas premissas menor e maior. Estas intenções são elementos que compõe a demonstração. Para ser capaz de construir um silogismo, é necessário que já se tenha conhecimento dos termos envolvidos nas premissas. Por exemplo, dado o seguinte silogismo: Todo homem é animal; Zayd é homem; logo, Zayd é animal. Neste caso, identifica-se “Zayd é animal” apenas se já se conhece o que é ser um animal.

Portanto, todo assentimento envolve a conceitualização, embora esta não envolva um assentimento; caso contrário, a definição, um dos meios pelos quais a conceitualização acontece, seria silogisticamente demonstrada e os inteligíveis primeiros não seriam indemonstráveis³¹⁶. Isto implicaria na ausência de princípios que são como pontos de partida ou elementos básicos sem os quais a demonstração se torna impossível na medida em que se regressaria ao infinito ao buscar sempre o princípio do princípio.

3.4 A articulação do que é conhecido: dos particulares aos universais

Tratarei, agora, dos modos pelos quais os sentidos internos auxiliam o intelecto com respeito à conceitualização e ao assentimento. Minha análise é baseada na

³¹¹ Esta distinção entre a pergunta pelo o que é (*ti estin*) e pelo por que é (*to dioti*) é apresentada por Aristóteles nos *Segundo Analíticos* (II 89b23-25; 90a13-15).

³¹² Idem.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Idem.

³¹⁵ AVICENNE. *Le Livre de Science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 90-1.

³¹⁶ Sobre o fato de a definição não ser demonstrável, cf. STROBINO, R. Avicenna on Indemonstrability of Definition.

descrição da suas contribuições para a produção do conhecimento (*ʿilm*) segundo o *K. al-nafs* V.3, no qual Avicena esclarece como as formas materiais são usadas pelo intelecto³¹⁷:

As faculdades animais auxiliam a alma racional em [algumas] coisas, dentre elas, o sentido, que faz parte do conjunto [das faculdades animais], transfere para ela os particulares. Então, ocorrem [na alma racional], a partir dos particulares, quatro coisas. A primeira delas é a extração, pela mente, dos universais simples a partir dos particulares por meio da abstração das suas intenções da matéria, das suas aderências da matéria e dos seus agregados e a consideração do que nisto é comum, do que é diferente, essencial e acidental em sua existência. Então, a partir disto originam-se, na alma, os princípios da conceitualização com a ajuda e emprego da imaginação e da estimativa.³¹⁸

Basicamente, este primeiro modo consiste no ato intelectual de adquirir universais simples a partir da abstração das intenções que acompanham a matéria e dos acidentes. Isto acontece quando o intelecto considera o que é comum, diferente, essencial e acidental nas formas materiais, resultando na aquisição dos princípios da conceitualização. Assim, pode-se dizer que estas intenções universais³¹⁹ que advém deles são os universais simples produzidos pelo intelecto quando ele realiza a ação de conceitualizar. Este primeiro momento não pode ser considerado uma ação própria do intelecto dado que ele adquire estes princípios “com a ajuda e emprego da imaginação e da estimativa”³²⁰. Trata-se, portanto, de uma ação conjunta entre estes dois sentidos internos e o intelecto; o que aponta para o fato de ambos serem empregados pelo

³¹⁷ Gutas analisa estes quatro modos relacionando-os aos tipos de primeiros princípios descritos por Avicena em outras obras. Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 391-436.

³¹⁸ إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء، منها أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات، فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة، أحدها انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور، وذلك بمعاونة استعماله للخيال والوهم. [K. *al-Nafs*, V.3, p. 220]

³¹⁹ Todo sujeito ou predicado de uma proposição é um termo indicando um significado/intenção que pode ser particular ou universal. A intenção universal consiste nisto que é compartilhado por duas ou mais coisas e que, conseqüentemente, pode ser predicado de todas elas, enquanto o particular se predica apenas de um único indivíduo. Cf. ALFARABI. *The Eisagoge. The Introduction*, p. 55.

³²⁰ K. *al-nafs*, V.3, p. 222

intelecto no momento da conceitualização e não apenas a imaginação cogitativa ou a faculdade estimativa como propõem as interpretações explicitadas no capítulo anterior.

Tendo sido extraídos, pela mente, os universais simples como, por exemplo, “mortal”, “corpo” e “criado”, os sentidos internos ajudam o intelecto a combiná-los:

A segunda [delas] é a projeção pela alma de relações entre estes universais simples tal como negação ou afirmação. Assim, [realizada] a combinação por negação ou afirmação, o primordial, evidente por si mesmo, é apreendido; quando isto não é o caso, [a alma] abandona para encontrar o termo médio [do silogismo].³²¹

O intelecto projeta relações entre estes universais simples ao combiná-los por negação e afirmação de modo a formular proposições. O resultado disto é a apreensão do que é primordial por si mesmo e o abandono do que não é primordial a fim de encontrar o termo médio do silogismo como, por exemplo, “Zayd é mortal”, “Amr é um vegetal”, etc. Neste caso, ainda não está em jogo a verdade da combinação produzida.

A terceira é a aquisição das premissas empíricas, ou seja, a produção pelo sentido de um predicado que deve ser aplicado ao julgamento pertencente a um sujeito de modo afirmativo ou negativo; ou, conseqüentemente, [por] uma conexão afirmativa ou negativa; ou uma oposição afirmativa ou negativa. Isto não [acontece] em alguns momentos à exclusão de outros, nem de modo idêntico, mas [se trata] de uma existência constante. A alma permanece sobre o que está entre a natureza deste predicado e do sujeito desta relação e a natureza disto [que] se segue é inseparável desta premissa ou é incompatível com ela devido à sua essência, [mas] não por acaso. Esta é uma crença produzida por um sentido e por uma comparação; como está esclarecido na disciplina lógica.³²²

³²¹ والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب أو إيجاب، فما كان التأليف فيه بسلب أو

إيجاب أوليا بينا بنفسه أخذه، وما كان ليس كذلك تركه إلى مصادفة الواسطة. [K. al-Nafs, V.3, p. 222]

³²² والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب أو إيجاب، فما كان التأليف فيه بسلب أو إيجاب أوليا بينا بنفسه أخذه، وما كان ليس كذلك تركه إلى مصادفة الواسطة، والثالث تحميل المقدمات التجريبية، وهو أن يجد بالحس محمولا لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه إيجابيا أو سلبيا، أو تاليا موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو مسلوبه، وليس ذلك في بعض الأحابيين دون بعض ولا على سبيل المساواة بل دائما وجودا يسكن النفس إلى أن بين طبيعة هذا المحمول وهذا الموضوع هذه النسبة وأن طبيعة هذا التالي تلزم هذا المقدم أو

Desta passagem complicada e de difícil tradução, depreende-se que a terceira etapa consiste na construção das premissas que produzem uma crença baseada em certa relação entre sujeito e predicado. Os sentidos (*al-ḥawāss*) - aqui o termo é usado genericamente - com a ajuda do intelecto produzem um predicado ao compor um julgamento empírico sobre dado sujeito. Isto acontece por afirmação e negação “ou [por] uma conexão afirmativa ou negativa; ou uma oposição afirmativa ou negativa”³²³. Assim, resulta para o intelecto uma crença de que o predicado essencialmente pertence a tal sujeito como, por exemplo, “todo corpo é dotado de forma” e “a lua apenas brilha do lado virado para o sol”. Aqui, o predicado é necessariamente atribuído ao sujeito, pois “a alma confia na existência de tal relação entre a natureza deste predicado e este sujeito”³²⁴.

Por fim, “a quarta etapa é o assentimento aos predicados que se realizam na alma devido à intensidade da recorrência (*lishada al-tawātur*)”³²⁵. Aqui, Avicena se refere a certo tipo de primeiros inteligíveis que, de acordo com Gutas³²⁶, são imediatamente obtidos por experiência (*mushāhada*)³²⁷.

Portanto, são estes os modos pelos quais os sentidos participam da conceitualização e do assentimento descritos em V.3.

تناقيه لذاته لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقادا حاصلًا من حس وقياس كما هو مبين في الفنون المنطقية.

[*K. al-Nafs*, V.3, p. 222]

³²³ *K. al-nafs*, V.3, p. 222.

³²⁴ *Idem*.

³²⁵ *Idem*. Gutas traduz esta passagem em um modo completamente diferente: “In the fourth category are the reports whose truth is acknowledged because of their sequential and multiple transmission”. Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 410.

³²⁶ *Idem*.

³²⁷ Gutas propõe uma distinção entre *mushāhada* e *tajrib*. O primeiro termo consiste na experiência sensível em sentido genérico e o segundo consiste na prova por meio do silogismo. Cf. *Idem*, p. 428-30.

3.5 Pensamento (*fikr*)³²⁸

Após descrever os três modos de conceitualização na seção V.6³²⁹, Avicena menciona dois tipos de conhecimento, os quais reaparecem no *Dânesh-nâmè*³³⁰: o conhecimento decorrente do pensamento (*'ilm al-fikr*) e o conhecimento simples (*al-'ilm al-basīṭ*). Segundo o *K. al-nafs*:

[...] um dos dois tipos [de conhecimento] é o conhecimento do pensamento pelo qual se completa a plena perfeição ao ordenar e compor e o segundo é o conhecimento simples do qual não é função haver para ele, na alma, forma depois de forma, mas, nele, as formas tomam lugar de outras formas. Então, [o primeiro] é um conhecimento ativo que nomeamos conhecimento do pensamento e um princípio para este; [o conhecimento simples] pertence à faculdade intelectual absoluta da alma que se assemelha ao intelecto agente.³³¹

Segundo o *Dânesh-nâmè*:

Estes dois tipos comportam outros dois: um é a conceitualização ou o assentimento que se conhece pelo pensamento e que não se pode conceber senão pela investigação por meio do intelecto; por exemplo, conceitualizar a quiddidade da alma e alcançar esta conceitualização; e por exemplo, aderir à imortalidade da alma e a afirmar. O outro tipo é este que nós não conceitualizamos e isto ao qual nós não aderimos nem pelo pensamento, nem pelo uso da razão, mas que nós conceitualizamos: 1) ou por intuição imediata do intelecto; por exemplo, duas coisas são iguais a uma terceira [...]; 2) ou pelos sentidos; por exemplo, o sol é luminoso; 3) ou [estes são conceitualizações e assentimentos] que recebemos dos grandes homens, dos sábios, dos profetas ou dos imames; 4) ou se trata de uma coisa acerca da

³²⁸ Strobino, baseado no *Kitāb al-burhan*, afirma que, para Avicena, o conhecimento (*'ilm*) que é adquirido por pensamento pode ser obtido por dois modos: assentimento e conceitualização. No primeiro caso, “quando nós temos conhecimento racional de algo por meio de assentimento”, este conhecimento acontece através dos silogismos (*qiyāsāt*); no segundo caso, “quando conhecemos algo ao possuir uma representação conceitual”, isto acontece porque nós temos uma definição dela. Ambos podem ser articulados em diferentes níveis conforme os graus de certeza que eles produzem. Cf. STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition, p. 118.

³²⁹ *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

³³⁰ AVICENNE. *Le Livre de Science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 23-4.

³³¹ فأحد هذين هو العلم الفكرى الذى انما يستكمل به تمام الاستكمال إذا ترتب وتركب والثانى هو العلم البسيط الذى ليس من شأنه أن يكون له فى نفسه صورة بعد صورة ولكن هو واحد عنه تفيض الصور فى قابل الصور، فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له، وذلك هو للقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول

الفعالة. [*K. al-Nafs*, V.6, p. 243]

qual todos os homens compreendem e sobre a qual foi fundada nossa educação [...]; 5) ou se trata das conceitualizações e assentimentos que nós conhecemos por outros meios que serão mencionados mais tarde.³³²

Os dois tipos de conhecimento descritos nas passagens diferenciam entre o conhecimento que é adquirido através do pensamento que, como veremos, envolve a unificação do múltiplo e a multiplicação do uno por composição e ordenamento, e um segundo tipo simples que, como os exemplos da segunda passagem e o trecho a seguir sugerem, está relacionado à aquisição dos inteligíveis primeiros.

[Com respeito ao intelecto material] já resultaram, dentre os inteligíveis, os inteligíveis primeiros, por meio dos quais são acessados os inteligíveis segundos. Com inteligíveis primeiros quero dizer as premissas por meio das quais se dá o assentimento; não por meio de uma [nova] obtenção ou porque quem assente nota, por si mesmo, que ele não poderia se ausentar do assentimento por um só instante de modo algum, tal como nossa certeza de que o todo é maior que as partes e que coisas iguais a uma [outra] coisa, por definição, são iguais entre si.³³³

Avicena esclarece que os inteligíveis primeiros são as premissas (*muqaddimāt*) que o intelecto assente e cuja certeza é imediata. Os exemplos são “o todo é maior que as partes” e “duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si”³³⁴. Eles são princípios certos em si e causam a certeza do assentimento às premissas do silogismo. Eles parecem ser adquiridos pelo intelecto pelo terceiro tipo de conceitualização descrito em V.3, cuja característica é não ser ordenado, mas algo instantâneo. Contudo, no *K. al-nafs*, Avicena não menciona como isto acontece. Na passagem anterior, ele apenas

³³² AVICENNE. *Le Livre de Science I, Logique*. Trad. Mohammad Agha et Henri Masse, p. 23-4.

³³³ وهى أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية، أعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلوعن التصديق بها وقتا ألبتة مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه متساوية. [*K. al-Nafs*, I.5, p. 49]

³³⁴ Os exemplos de inteligíveis primeiros da *Metafísica* são um, necessário, existente e coisa. Cf. AVICENNA. *Libro della Guarigione. Le cose divine*, I.5. A cura di A. Bertolacci, UTET, Torino: 2008; MARMURA, M. Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of the *Shifā'*.

aponta como os primeiros princípios não são adquiridos³³⁵.

No *Kitāb al-burhān*, depara-se com uma passagem que explica como o intelecto conceitualiza estes primeiros princípios:

Então, se a faculdade que adquire conhecimento primário em nós examina estas estimações internas e distingue o similar do diferente e extrai de cada forma o que lhe é accidental e abstrai o que lhe é essencial, a primeira coisa que acontecerá é a conceitualização do simples. Então, ela comporá um simples com outro com a ajuda da faculdade chamada cogitativa e dividirá alguns deles a partir de outros de modo a elaborar compostos destas intenções. Assim, quando acontece de entre [estas composições] estar aquilo em cuja natureza está ser conhecido sem instrução e sem um termo médio, ele conhece e experimenta-o; por exemplo, que o todo é maior que as partes. Na maior parte deles, [o intelecto] adquire o julgamento da composição e da divisão a partir da sensação por meio da experiência.³³⁶

Esta passagem retoma alguns pontos importantes que foram tratados anteriormente. O primeiro deles diz respeito ao uso que o intelecto faz das faculdades estimativa e cogitativa a fim de distinguir o que é semelhante do que é diferente e extrair de cada forma o que é accidental do que é essencial, chegando à conceitualização dos *mā'nai* simples. É com a ajuda das faculdades cogitativa e estimativa que o intelecto compõe as intenções simples em premissas.

O segundo ponto interessante, e que não aparece no *K. al-nafs*, é a afirmação de que, quando existe uma proposição entre estas intenções compostas cuja natureza é ser conhecida sem instrução ou termo médio como, por exemplo, “o todo é maior do que as

³³⁵ De acordo com Arif, as proposições primárias são as premissas que possuem as seguintes propriedades: validade, autoevidência, axiomaticidade e necessidade com respeito à sua verdade. Elas são evidentes em si mesmas e primárias no sentido em que não precisam de intermediários para vincular seu predicado ao sujeito nem é inferida a partir de qualquer premissa anterior. Entre os exemplos de Avicena estão o princípio da não contradição e a lei do terceiro excluído. Eles são princípios da demonstração porque sem eles é impossível construir uma demonstração silogística ou derivar qualquer conclusão. Contra um regresso infinito, de acordo com Arif, Avicena assume que estes princípios são proposições autoevidentes (*bayyina bi nafsihī*). A resposta de Arif para o problema de como estes princípios são adquiridos é que o intelecto os recebe por intuição. No entanto, Gutas, em seu artigo *The Empiricism of Avicenna*, desenvolve uma longa argumentação em favor de os primeiros princípios serem produzidos pela experiência. Cf. ARIF, S. *Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology*, p. 105-6; GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 391-436.

³³⁶ *Kitāb al-burhan*, III.5, Ed. By Abu Ela 'affīfī, p. 131.

partes”, o intelecto a conhece por experiência (*mushāhada*)³³⁷. O exemplo é o mesmo fornecido durante a descrição da conceitualização dos primeiros princípios; o que indica que eles podem ser adquiridos por experiência³³⁸.

Retornando aos dois tipos de conhecimento e deixando de lado a discussão sobre os primeiros princípios, dadas as dificuldades de se estabelecer o modo pelo qual eles são conhecidos, em V.5, Avicena explica passo-a-passo como o pensamento acontece valendo-se, novamente, da analogia com o sol. A seção se inicia com a argumentação em favor de o intelecto agente ser a causa da atualização do intelecto humano como o sol é a causa da visão. É por meio desta analogia que a relação entre intelecto agente, formas e intelecto humano é explicada. Contudo, não se trata apenas de receber a emanção (*fayḍ*), mas o intelecto precisa se preparar para recebê-la. Assim, “pensamentos e considerações são movimentos que preparam a alma para receber a emanção”³³⁹; eles preparam a alma para a aquisição de termos médios. A partir da recepção da emanção,

[...] origina-se [no intelecto] algo que, de certo ponto de vista é do mesmo gênero e, de outro ponto de vista, não é do mesmo gênero. Como quando a luz ilumina as coisas coloridas e, a partir delas, produz-se na visão um efeito que não é todas elas sob todos os seus aspectos.³⁴⁰

A analogia com a visão permite que se compreenda melhor o que Avicena está afirmando. O termo médio que compõe o silogismo não é idêntico à forma que está no

³³⁷ Gutas propõe uma distinção entre *mushāhada* e *tajriba*. A primeira consiste em “ver (metaforicamente) com os próprios olhos, por conseguinte, trata-se da apreensão direta ou experiência sensível; na *Ishārāt* ela envolve dois aspectos, a sensação propriamente dita e a reflexão. *Tajriba* diz respeito à experiência no sentido de testar algo tendo em vista sua validação. Um dos usos de Avicena deste termo é no sentido de testar e provar algo por meio de um silogismo que forneça a causa para a prova e, assim, estabeleça sua certeza. Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 428-30.

³³⁸ Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 391-436.

³³⁹ *K. al-nafs*, V.5, p. 235.

³⁴⁰ حدث منها فيها شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها أثرا ليس على جملتها من كل وجه. [*K. al-Nafs*, V.5, p. 235]

intelecto agente, mas um similar (*mithal*) desta; caso contrário, ele deixaria de existir no intelecto agente e passaria a existir apenas na mente de um indivíduo, perdendo, assim, sua existência inteligível que não é nem universal nem particular³⁴¹. Deste modo, esta “certa relação”³⁴², a qual a passagem se refere, deve ser entendida como a aquisição em ato de um similar da coisa que existe no intelecto agente. No caso das formas materiais:

[...] as [coisas] imaginadas, que são inteligíveis em potência, transformam-se em inteligíveis em ato, não em si mesmas, mas o que é coletado delas do mesmo modo que o efeito que resulta das formas sensíveis por meio da luz não é, ele mesmo, aquela forma, mas outra coisa relacionada a ela e que se produz no receptor por meio da luz recebida, assim se dá com a alma racional.³⁴³

Novamente, a analogia parece ressaltar que aquilo que se produz no intelecto é diferente da forma material armazenada nos sentidos internos. A partir delas, o intelecto coleta o universal simples que é comum a todas as formas materiais da mesma espécie por conceitualização (basicamente por definição e descrição). Assim,

[...] quando [a alma] se volta para aquelas formas imaginadas e chega nela a luz do intelecto agente por um tipo de conjunção, elas são preparadas de modo que se originem nela, a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas das misturas. Logo, as coisas essenciais são distinguidas, pelo intelecto, dos acidentes e do que, nestas coisas imaginadas, assemelham-se e se diferenciam. As intenções, as quais não se diferenciam nestas [coisas] vêm a ser uma intenção única na essência do intelecto por meio de comparação entre as [suas] semelhanças. Contudo, [as intenções] que estão [nas coisas imaginadas] vem a ser múltiplas devido à comparação entre as diferenças. O intelecto possui a capacidade de multiplicar a unidade e de unificar a

³⁴¹ Na sua introdução à *Shifā'*, Avicena menciona três tipos de quiddidades: particular, universal e uma que não é nem particular nem universal. Esta última não está nos particulares nem é conceitualizada pela mente de modo a se tornar universal. Ela se encontra no intelecto agente sem estar submetida a nenhum tipo de relação, ao contrário do que acontece quando se encontra no intelecto. Embora se diga que a forma conceitualizada é universal, contudo ela faz parte de uma proposição na mente de um indivíduo particular e, neste sentido, ela não é universal em absoluto, mas apenas com respeito às formas particulares a partir das quais foi abstraída. Cf. MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 28-37.

³⁴² *K. al-nafs*, V.5, p. 235.

³⁴³ فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها، بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة. [*K. al-Nafs*, V.5, p. 235]

multiplicidade no caso das intenções.³⁴⁴

Conforme o que foi dito, Avicena parece descrever nesta passagem, com outras palavras, a conceitualização e o assentimento. O que corrobora esta interpretação é a afirmação de que “o intelecto possui a capacidade de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade no caso das intenções”³⁴⁵. A ação de unificar o múltiplo acontece quando as diferentes formas materiais não distinguem entre si com respeito à descrição e, por isto, tornam-se uma única intenção como, por exemplo, quando se agrupa Zayd e ‘Amr na mesma intenção “mortal” ou “animal” ou quando o intelecto agrupa diferentes intenções em uma única intenção de modo a elaborar uma descrição única que não pode ser reduzida a nenhuma das intenções anteriores como, por exemplo, as intenções “animal” e “que ri” na descrição de “homem”, a qual não pode ser reduzida a animal ou que ri.

A ação de unificar o múltiplo acontece sob dois aspectos: o primeiro no qual as intenções múltiplas se tornam diferenciadas em número na imaginativa; quando não se diferenciam com respeito à definição, trata-se de uma única intenção. No segundo aspecto, a partir das [diferentes] intenções dos gêneros e das diferenças, uma única intenção é composta através da [formulação da] definição. A [ação de multiplicar o uno] é contrária a estes dois aspectos e isto está entre as propriedades do intelecto humano, mas não pertence às outras faculdades que percebem o múltiplo enquanto múltiplo, assim como ele é, e [percebem] a unidade una, assim como ela é. Não é possível que elas percebam a unidade simples, mas [apenas] a unidade do ponto de vista segundo o qual ela é um todo composto de coisas e de seus acidentes. Não é possível que [as faculdades] separem o que é acidental e o remova do que é essencial.³⁴⁶

³⁴⁴ K. *al-nafs*, V.5, p. 235-6.

³⁴⁵ طالعت تلك الصورالخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لان تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب، فأول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتى منها والعرض وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصتر المعانى التى لا تختلف تلك بها معنى واحدا فى ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنها فيها بالقياس الى ما تختلف به تصير معانى كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد من المعانى وعلى توحيد الكثير. [K. *al-Nafs*, V.5, p. 23]

³⁴⁶ أما توحيد الكثيرفمن وجهين، أحدهما بأن تصير المعانى الكثيرة المختلفة فى المتخيلات بالعدد إذا كانت لا

No caso de multiplicar a unidade, Avicena a considera uma atividade exclusiva do intelecto dado que apenas ele possui acesso ao universal. Na medida em que os sentidos internos não percebem a “unidade simples”³⁴⁷ ou a “humanidade”, mas apenas a “unidade da perspectiva segundo a qual ela é um todo composto de acidentes”³⁴⁸ como, por exemplo, Zayd ou ‘Amr, “não é possível [os sentidos] separarem o que é accidental e removê-lo do que é essencial”³⁴⁹, ou seja, não é possível conhecer o que a coisa é³⁵⁰. Apenas após a conceitualização e o assentimento, o intelecto é capaz de aplicar o universal aos particulares.

Quando o sentido apresenta uma forma para a imaginação e a imaginação para o intelecto, o que o intelecto apreende dela é uma intenção. Caso outra forma daquela espécie seja apresentada [ao intelecto], a qual é numericamente diferente, o intelecto não apreende dela outra forma diferente da que foi apreendida, exceto do ponto de vista do acidente que é próprio desta [forma], de modo que este acidente uma vez é apreendido de modo abstrato e outra vez acompanhado de [outro] acidente. Conforme isto, pode-se dizer que Zayd e ‘Amr possuem uma única intenção “humanidade”, a qual não se deve [ao fato de] a humanidade que está associada às particularidades de ‘Amr ser precisamente a mesma humanidade que está associada às particularidades de Zayd como se fosse uma única [e mesma] essência que pertencesse a Zayd e a ‘Amr, como é no caso da amizade, da autoridade ou outras [coisas semelhantes] a estas. Contudo, a humanidade é multiplicada na existência e não há uma existência única própria da humanidade associada a ela na existência exterior antes de ser a humanidade de Zayd e ‘Amr. Isto explicaremos na arte da sabedoria³⁵¹. O sentido disto é que [dadas as duas formas de humanidade] quando a primeira [intenção] de humanidade

تختلف في الحد معنى واحدا، والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحدا بالحد، ويكون وجه التكاثر بعكس هذين الوجهين، فهذه من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى، فإنها تدرك الكثير كثيرا كما هو الواحد واحدا كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط بل الواد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات. [K. *al-Nafs*, V.5, p. 236]

³⁴⁷ K. *al-nafs*, V.5, p. 235.

³⁴⁸ Idem.

³⁴⁹ Idem.

³⁵⁰ Quando se questiona acerca do que uma coisa é, investiga-se a sua essência. A resposta é um termo essencial, ou seja, gênero, espécie ou diferença específica. Assim, o universal essencial é uma destas três categorias. No caso do universal accidental, ou ele é um acidente próprio ou é um acidente comum. Cf. AVICENNE. *Le Livre de Science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 31-2.

³⁵¹ Isto é, na *Metafísica*.

chega até a alma, a segunda [intenção] não acrescenta nada [com respeito à humanidade], mas as duas intenções impressas na alma humana são uma única [intenção] proveniente da primeira imaginação; nem é um efeito [causado] pela segunda imaginação. Assim, é possível que cada uma das duas intenções tenha causado exatamente o mesmo efeito na alma; o que não é [possível] no caso de um homem individual e um cavalo [individual].³⁵²

Tendo uma vez unificado os particulares que caem sob a mesma intenção, como, por exemplo, os indivíduos Zayd e ‘Amr, o intelecto não realiza uma nova conceitualização cada vez que um novo indivíduo é percebido³⁵³. Assim, pode-se considerar que Avicena, na passagem anterior do *K. al-nafs* V.5, descreve o modo pelo qual o pensamento acontece em concomitância com a aquisição dos termos médios. Como foi visto, trata-se de um tipo de conhecimento que envolve tanto a unificação da multiplicidade por ordenação das intenções semelhantes em uma única descrição quanto da aplicação do universal adquirido a diferentes particulares da mesma espécie³⁵⁴, ou

³⁵²فإنّما عرض الحس على الخيال والخيال على العقل صورة ما اخذ العقل منها معنى، فإن عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هي أخرى بالعدد لم يأخذ العقل منها ألبتة صورة ما غيرها أخذ إلا من جهة العرض الذى يخص هذا من حيث هو ذلك العرض بأن يأخذه مرة مجردا ومرة مع ذلك العرض، ولذلك يقال إن زيدا وعمروا لهما معنى واحد فى الإنسان ليس على أن الإنسانية المقارنة لخواص عمرو هي بعينها الإنسانية التى تقارن خواص زيد كأن ذاتا واحدا هي لزيد ولعمرو كما يكون بالصدّاقة أو بالملك أو بغير ذلك، بل الإنسانية تى الوجود متكررة، فلا وجود لانسانية واحدة مشترك فيها فى الوجود الخارج حتى تكون هي بعينها إنسانية زيد وعمرو، وهذا نستبين فى الصناعة الحكيمية، ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد النفس صورة الإنسانية فإن الثانى لا يفيد ألبتة شيء، بل يكون المعنى المنطبع منها فى النفس واحدا هو عن الخيال الأول، ولا تاثير للخيال الثانى، فإن كل واحد منهما كان يجوز أن يسبق قيفعل هذا الأثر بعينه فى النفس ليس كشخصى إنسان وفرنس.

[*K. al-Nafs*, V.5, p. 236-7]

³⁵³ A princípio, isto é um problema se se considera a inexistência de um depósito para o intelecto no qual se armazenaria todo o conhecimento adquirido. Segundo Hasse, a emanação resolveria este problema da memória intelectual. Assim, a emanação auxilia a compreender onde estão as formas quando o intelecto não as possui em ato, caso contrário, se elas não estão em nenhum lugar, poder-se-ia afirmar que elas não existem. Caso elas sempre estivessem no intelecto, o intelecto pensaria sempre a mesma coisa. Deste modo, quando o intelecto deseja, ele recebe a forma, por emanação, do intelecto agente. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 116-7.

³⁵⁴ Como ficará mais claro adiante com a análise de alguns silogismos, alguns exemplos de unificação do múltiplo são “Sócrates é mortal” ou “Sócrates é homem” nos quais se predica uma intenção ou um termo médio na definição de um particular. Exemplos de multiplicação do uno são “todo homem é mortal” ou “tudo que é dotado de forma é criado” nos quais o termo médio é aplicado a uma intenção sob a qual caem um grupo específico de indivíduos; a qual só pode ser realizada pelo intelecto já que é apenas ele que lida tanto com o universal simples quanto com o termo médio.

seja, a multiplicação da unidade. Isto condiz com a descrição do conhecimento adquirido pelo pensamento apresentada em V.6: “um dos dois tipos [de conhecimento daquilo que é desconhecido] é o conhecimento do pensamento pelo qual se completa a plena perfeição ao ordenar e compor”³⁵⁵.

Como o conhecimento é o conhecimento da causa, se alguém pergunta por que Zayd é um animal³⁵⁶, ou seja, qual a causa da animalidade de Zayd, é necessário que se tenha percebido a forma material de Zayd. Em seguida, o intelecto é capaz de conceitualizar a intenção de Zayd ao eliminar o que é accidental, chegando ao universal simples “animal”. A partir do intelecto agente, o intelecto recebe o termo médio do silogismo, tornando-se capaz de unificar a multiplicidade “Zayd é homem” ao atribuir o termo universal “homem” ao sujeito particular “Zayd”. Isto pode ser considerado a unificação da multiplicidade porque todos os indivíduos da espécie humana caem sob este mesmo predicado “homem”. O segundo passo é multiplicar a unidade “todo homem é animal” de modo a atribuir ao sujeito universal “homem” o universal simples “animal”. O intelecto chega à certeza de que “Zayd é animal” porque “Zayd é homem” e “todo homem é animal”. Isto, por conceitualização, assentimento e intuição³⁵⁷ do termo médio “homem”, sem o qual os termos menor e maior não poderiam ser relacionados³⁵⁸.

O exemplo fornecido por Avicena no *Dânesh-nâmè*³⁵⁹ diz respeito à descoberta da causa de todo corpo ser criado. Primeiro, o intelecto unifica a multiplicidade de modo a chegar ao universal simples “corpo” a partir de todos os corpos percebidos

³⁵⁵ *K. al-nafs*, V.6, p. 243.

³⁵⁶ Tendo em vista os dois tipos de demonstração (*burhān innā* e *burhān limā*), neste caso se trata da *burhān limā*, pois é a investigação do porquê de tal fato.

³⁵⁷ Como explicarei adiante, de certo modo, o aprendizado pode ser reduzido à intuição dado que os primeiros mestres receberam os termos médios por intuição.

³⁵⁸ Esta interpretação é defendida por Gutas em um artigo recente. Cf. GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna.

³⁵⁹ AVICENNE. *Le Livre de Science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 49.

pelos sentidos. Assim, o intelecto recebe o termo médio “dotado de forma” e chega à definição de que “todo corpo é dotado de forma”. Por fim, ele multiplica a unidade de modo que “tudo que é dotado de forma é criado”. Portanto, a resposta para a questão de por que todo corpo é criado é porque “todo corpo é dotado de forma” e “tudo que é dotado de forma é criado”, cuja causa é ser “dotado de forma”. O intelecto conceitualiza que “todo corpo é dotado de forma” e, em seguida, assente que “tudo que é dotado de forma é criado”; descobrindo a causa ele é capaz de ter a certeza de que “todo corpo é criado”.

Por fim, um último exemplo de conexão entre as premissas do silogismo é fornecido no *Kitāb al-burhān*³⁶⁰. Neste caso, investiga-se por que a lua apenas brilha do lado virado para o sol. Embora este exemplo seja mais complicado que os outros, primeiramente, o intelecto assente que a causa da luz da lua é o sol³⁶¹. Em seguida, ele unifica a multiplicidade e chega à proposição de que “a lua possui o sol como causa da luz” ao receber o termo médio “possuir o sol como causa da luz”. Por fim, ele multiplica a unidade “tudo que possui o sol como causa da luz brilha apenas do lado virado para o sol”. O intelecto conhece que a causa de “a lua brilhar do lado virado para o sol” é o fato de que “a lua possui o sol como causa da luz” e “tudo que possui o sol como causa da luz brilha apenas do lado virado para o sol”.

Como será explicitado adiante, porque conhecer é conhecer a causa³⁶², o que está em jogo não é a conclusão do silogismo³⁶³, mas a verificação da conclusão através

³⁶⁰ Este exemplo aparece nos *Segundos analíticos* 89b11-20. Cf. AVICENA. *Kitāb al-burhan*, III.5, Ed. Abu Ela ‘Affīf, p. 259.

³⁶¹ Hasse analisa este exemplo. Segundo ele: “este é um silogismo científico no sentido aristotélico, *i.e.*, um silogismo no qual o termo médio doa a causa real do fenômeno descrito na conclusão [...]. Como as premissas no exemplo da lua não são axiomas, não é claro se Avicena as consideraria inteligíveis primeiros. O ponto de partida para a formação dos inteligíveis secundários neste exemplo é a percepção sensível, *i.e.*, a observação da lua”. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna’s De anima in the Latin West*, p. 181.

³⁶² Avicena não especifica de qual tipo de causa se trata provavelmente porque isto já foi discutido nos textos dedicados ao silogismo.

³⁶³ Uma formulação rigorosa do silogismo seria: Todo possível homem é necessariamente mortal; Sócrates é um possível homem; logo, Sócrates é necessariamente mortal.

da aquisição da causa, o termo médio. O intelecto não apenas conhece que “Zayd é animal”, mas ele verifica que a sua animalidade deve-se ao fato de ele ser homem.

Diante desta descrição do pensamento é difícil estabelecer um momento no qual o intelecto se desocupa dos sentidos internos, principalmente das faculdades cogitativa e estimativa, e começa a agir por si mesmo. No entanto, contrariando a interpretação exposta no capítulo anterior segundo a qual todas as fases do pensamento são realizadas pelo intelecto em conjunto com a faculdade cogitativa, algumas passagens³⁶⁴ parecem indicar que é na fase (*martaba*) de intelecto adquirido que o intelecto não mais se vale dos sentidos. Não se trata de o “intelecto já estar, por definição, envolvido nas operações da faculdade cogitativa”³⁶⁵, mas é a imaginação cogitativa que está envolvida nas operações do intelecto. É ele que a utiliza a fim de conhecer, não o contrário. Como foi exposto, o conhecimento é uma atividade do intelecto teórico, não de um sentido interno.

O primeiro argumento contra a interpretação de que a cogitativa pensa e que o pensamento é uma atividade conjunta entre ela e o intelecto diz respeito à natureza do pensamento. Se se considera que as “operações *standard* do pensamento discursivo”³⁶⁶ são “análise e síntese”³⁶⁷ e tendo em vista que é função da imaginação cogitativa compor formas, conclui-se que o pensamento é realizado pela imaginação cogitativa que “tem um tipo de acesso aos inteligíveis universais”³⁶⁸ e é capaz de compor universais.

No entanto, são dois os grandes problemas desta formulação. O primeiro, diz respeito ao fato de a cogitativa não lidar com formas universais, mas apenas com formas particulares. Avicena apresenta um argumento, que já foi analisado no capítulo

³⁶⁴ K. *al-nafs*, I.5, p. 50; V.6 p. 243; V.6, p. 248.

³⁶⁵ BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on the cogitative power*, p. 72.

³⁶⁶ Idem, p. 70.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ Idem, p. 69.

anterior, contra o fato de o receptáculo dos inteligíveis ser um corpo ou uma dimensão entre as dimensões³⁶⁹. Dados estes pontos contra os inteligíveis possuírem como receptáculo uma faculdade corpórea e, considerando que a faculdade cogitativa está “localizada na concavidade central do cérebro”³⁷⁰, nenhuma forma universal é objeto próprio de um sentido interno, mas do intelecto, a faculdade imaterial³⁷¹. Assim, do mesmo modo que Avicena utiliza a natureza das formas materiais e das intenções como critério para a distinção entre os sentidos internos, aqui a natureza dos inteligíveis também é utilizada como critério para diferenciar o intelecto das outras faculdades.

O outro problema desta formulação torna-se claro se se entende o modo pelo qual o pensamento é realizado. Como foi visto, o conhecimento produzido pelo pensamento pressupõe a conceitualização e assentimento³⁷². Assim, ele envolve dois grandes momentos: um no qual as formas materiais são conceitualizadas e os predicados assentidos e um segundo no qual o intelecto multiplica o universal. Não há dúvidas acerca da participação da cogitativa e da estimativa na conceitualização dos particulares³⁷³. Contudo, Avicena é claro sobre a exclusão da participação dos sentidos na multiplicação da unidade: “a [ação de multiplicar a unidade] é contrária a estes dois aspectos e isto está entre as propriedades do intelecto, mas não pertence às outras faculdades que percebem a multiplicidade [como] multiplicidade”³⁷⁴. Em V.3, após explicitar os modos pelos quais os sentidos auxiliam o intelecto, Avicena ressalta que, depois de ser auxiliado pelo corpo na aquisição dos princípios da conceitualização e do assentimento, ele “retorna para si”³⁷⁵. Assim, a “ajuda e emprego da imaginação e da

³⁶⁹ Cf. *K. al-nafs*, V.2, p. 211-4; Cf. MCGNNIS, J. *Avicenna*, p. 255.

³⁷⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

³⁷¹ Segundo Avicena: “as formas inteligíveis são obtidas por nós [através de uma] substância incorpórea”. Cf. *K. al-nafs*, V.2, p. 214.

³⁷² Cf. AVICENNE. *Le Livre de Science I*, Logique. Trad. Mohammad Achena et Henri Masse, p. 21.

³⁷³ Cf. *K. al-nafs*, V.3, p. 221-2.

³⁷⁴ *K. al-nafs*, V.5, p. 235.

³⁷⁵ *K. al-nafs*, V.3, p. 222.

estimativa³⁷⁶ na conceitualização não fornece elementos suficientes para concluir que o pensamento se reduz à ação de qualquer uma delas.

Há uma distinção entre a ordenação que a substância incorpórea realiza das intenções universais e a ordenação que a imaginação realiza³⁷⁷, corroborando a ideia de que é o intelecto que conceitualiza inteligíveis:

Por exemplo, quando você divide as intenções dos termos indicados pela expressão “Todo homem é animal” [que está] presente na sua alma, você descobre que a intenção de cada um [dos termos] não é conceitualizada exceto pela substância incorpórea e descobre que é próprio [da conceitualização realizada por esta substância incorpórea colocar umas intenções] antes e [outras] depois. Se você rearranja esta [expressão] de modo que a ordem das intenções conceitualizadas é a ordem oposta da expressão “animal é predicado de todos os homens” não duvida que esta ordem, sendo a ordem das intenções universais, apenas é ordenada pela substância incorpórea. De certo ponto de vista, ela também é ordenada pela imaginação como [algo] perceptível, não como inteligível. Assim, as duas ordenações são diferentes e o inteligível simples [está relacionado] à primeira [ordenação].³⁷⁸

Avicena menciona que as intenções dos termos da proposição “Todo homem é animal” somente são conceitualizadas pelo intelecto. Embora esta afirmação não seja justificada aqui, uma das suas características é o fato de o intelecto colocar “[umas

³⁷⁶ Idem.

³⁷⁷ Segundo Black, “em sentido estrito, para Avicena, não existe nenhuma composição e divisão reais dos universais exceto acidentalmente em virtude da atividade concomitante da imaginação”. Contudo como será exposto, em V.6, Avicena atribui ao intelecto a atividade de compor e ordenar diferentemente da atividade de compor e ordenar da imaginação. Cf. BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 72.

³⁷⁸ وإذ قد تقرر هذا فنقول إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة، أحدها التصور الذي يكون في النفس بالفعل مفصلا منظما، وربما كان ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح أن يغير، مثاله أنك إذا فصلت في نفسك معانى الألفاظ التي يدل عليها قولك "كل إنسان حيوان" وجدت كل معنى منها كليا لا يتصور إلا في جوهر غير بدنى، ووجدت لتصورها فيه تقدما وتأخيرا، فإن غيرت ذلك حتى كان ترتيب المعانى المتصورة الترتيب المحاذى لقولك "الحيوان محمول على كل إنسان" لم تشك أن هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب إلا في جوهر غير بدنى، وإن كان أيضا يترتب من وجه ما في الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول الصرف منهما واحد. [K. al-Nafs, V.6, p. 2]

intenções] antes e outras depois”³⁷⁹. A diferença entre a ordenação intelectual e a ordenação imaginativa é o tipo de coisa que é ordenado: coisas inteligíveis ou coisas sensíveis. Assim, a passagem estabelece uma distinção radical entre a ordenação do que é percebido pelos sentidos, no caso, pela imaginação, e a ordenação realizada pelo intelecto. Deste modo, pode-se concluir que, ainda que Avicena não mencione a faculdade cogitativa, mas apenas a imaginação, há uma diferença na ordenação que ela e o intelecto realizam.

Meu segundo argumento contra o pensamento ser a atividade própria da faculdade cogitativa e em favor de ser uma atividade própria do intelecto, baseia-se na natureza do intelecto. Aqui, tenho em mente a independência dele das faculdades do corpo e as fases pelas quais o intelecto passa até chegar ao conhecimento em ato.

O intelecto prático necessita para todas as suas ações do corpo e das faculdades corpóreas, enquanto o intelecto teórico pode necessitar do corpo e das suas faculdades, mas nem sempre nem sobre todos os aspectos, visto ser capaz de agir por si mesmo [...]. Algumas ações não se realizam senão pelos órgãos [...], outras têm alguma necessidade dos órgãos e outras definitivamente não necessitam deles.³⁸⁰

Diferentemente do intelecto prático que necessita do corpo e das faculdades corpóreas para realizar “todas as suas ações”³⁸¹, o intelecto teórico, embora algumas vezes as utilize, “é capaz de agir por si mesmo”³⁸² devido ao fato de ser uma

³⁷⁹ Idem.

³⁸⁰ والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية، وأما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه لكن لا دائما ومن كل وجه بل قد يستغنى بذاته، وليس ولا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، وهو كما تبين جوهر منفرد، وله استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه إلا الآلات حاجة ما، وبعضها لا يحتاج إليه أبته. [K. *al-Nafs*, V.1, p. 208]

³⁸¹ Idem.

³⁸² Idem.

“substância independente”³⁸³ e sua ação própria ser determinada por “um propósito primeiro (*bi-al-qasd al-awwal*)”³⁸⁴.

Como mencionei no capítulo anterior, são quatro argumentos apresentados por Avicena em V.2 na defesa da imaterialidade do intelecto: a natureza dos inteligíveis, o fato de os inteligíveis serem infinitos em potência, a autointelecção do intelecto (que é corroborado pelo experimento mental do homem suspenso no ar, o qual não é um argumento, mas uma constatação da independência da alma e sua substancialidade)³⁸⁵ e o fato de as faculdades corpóreas se fatigarem com o uso. É estranho considerar que o intelecto dependa da cogitativa para pensar em vista de todos estes argumentos apontarem justamente para a independência do intelecto de qualquer faculdade corpórea.

Assim, assumindo a independência do intelecto e que ele possui uma ação própria³⁸⁶, cabe investigar a partir de qual critério esta é determinada. Tendo em vista os princípios de diferenciação das faculdades da alma expostos no capítulo anterior, mais especificamente, o princípio que se baseia no primeiro propósito, ou intelecto e cogitativa possuem ações próprias diferentes ou as duas faculdades realizam a mesma ação. Caso se assuma a segunda alternativa, infringe-se o princípio segundo o qual

³⁸³ Idem.

³⁸⁴ *K. al-nafs*, I.4, p. 36.

³⁸⁵ “Dizemos, pois que se a faculdade intelectual inteligisse por meio de um órgão corpóreo, de modo que sua ação própria somente se completasse por meio do emprego desse órgão corpóreo, então seria necessário que ela não inteligisse a si mesma, que ela não inteligisse o órgão e que ela não inteligisse que inteligiu; não há um órgão entre ela e sua essência, não há um órgão entre ela e seu órgão e não há um órgão entre ela e o que ela inteligiu. Em vez disso, ela entende a si mesma, entende o órgão que se alegraria que ela possuísse e ela entende que inteligiu. Portanto, ela entende por si mesma e não por meio de um órgão, mas isso já estabelecemos”. Cf. *K. al-nafs*, V.2, p. 216-7.

³⁸⁶ “[...] a alma [humana] é uma coisa que possui estas duas faculdades e é uma substância independente, conforme foi esclarecido, que possui uma disposição para as ações. Algumas [ações] não se realizam senão por meio dos órgãos e, como regra, pela proximidade deles, de um modo geral; outras têm alguma necessidade dos órgãos e outras definitivamente não necessitam deles. Tudo isto será explicado depois. A substância da alma humana está disposta para obter um tipo de perfeição por si mesma, pois o que é superior nela não necessita do que é inferior nela. Esta disposição que pertence a ela deve-se a uma coisa chamada intelecto teórico”. Cf. *K. al-nafs*, V.1, p. 208.

“cada faculdade, por essência e fundamento é princípio para uma determinada ação”³⁸⁷.

A consequência de violar este princípio é considerar como idênticas as suas ações.

Conforme o segundo princípio de diferenciação exposto no capítulo anterior³⁸⁸, o intelecto se difere dos sentidos internos pelo fato de abstrair completamente a forma material das qualidades sensíveis por uma abstração completa. Deste modo, assumir que ambas realizam a mesma ação infringe não apenas um, mas dois dos critérios de classificação das faculdades apresentados em I.4 e II.2, um que se baseia no primeiro propósito e o outro no grau de abstração das formas.

Quando a alma [racional] é aperfeiçoada e fortificada, ela, em qualquer circunstância, isola-se em suas ações ainda que as faculdades sensíveis, imaginativa e as outras faculdades corpóreas desviem-na de sua ação.³⁸⁹

Não só nesta passagem, mas em outras partes do *K. al-nafs*³⁹⁰, depara-se com um momento no qual o intelecto isola-se das outras faculdades. A ideia comum é que, após ter adquirido os primeiros princípios da conceitualização, o intelecto “retorna para si”³⁹¹ ou “isola-se em suas ações”³⁹² e não precisa mais do auxílio de nenhum dos sentidos, nem mesmo da cogitativa, para conhecer. Embora Avicena não seja claro acerca disto, este momento parece ser a fase de intelecto adquirido porque o intelecto já conceitualizou os inteligíveis e apenas precisa se voltar para o intelecto agente, pois não é necessário conceitualizar novamente as formas já conceitualizadas. Se a única coisa que intelecto precisa fazer é manter certo tipo de relação com o intelecto agente, isto apenas pode ser realizado por uma faculdade imaterial dada a natureza do agente.

³⁸⁷ *K. al-nafs*, I.4, p. 36

³⁸⁸ Capítulo 1, p. 26.

³⁸⁹ إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفَاعِليها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة إياها عن فعلها مثل أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصل بها إلى مقصد ما. [*K. al-Nafs*, V.3, p. 223]

³⁹⁰ *K. al-nafs*, V.3, p. 222; V.5, p. 238.

³⁹¹ *K. al-nafs*, V.3, p. 222

³⁹² *K. al-nafs*, V.3, p. 223.

Nesse caso, o que resulta para [a alma racional], então, é um intelecto adquirido. Tão somente chama-se intelecto adquirido porque, como ficará claro para nós, o intelecto em potência só sai para o ato por causa de uma inteligência que está sempre em ato por uma espécie de vínculo que imprime nele formas adquiridas à partir do que lhe é extrínseco. Além do mais, esses são os graus das faculdades que se chamam intelectos teóricos e, no intelecto adquirido, completa-se o gênero animal e, a partir dele, a espécie humana. Lá, a faculdade humana já assimilou os princípios primeiros da existência em sua totalidade.³⁹³

Os elementos necessários para o intelecto chegar ao grau de intelecto adquirido são: já ter conceitualizado os “princípios primeiros”³⁹⁴ e se conectar com a causa da sua atualização, o intelecto agente.

Portanto, algumas passagens do *K. al-nafs* parecem indicar que a interpretação do pensamento como uma atividade conjunta entre intelecto e cogitativa contraria não apenas os critérios de classificação das faculdades como também as fases envolvidas no ato de pensar, o qual não se reduz à conceitualização das formas na imaginação, ou seja, à unificação da multiplicidade. Nem mesmo se Avicena reduzisse o pensamento à ordenação de inteligíveis, ele seria realizado pela cogitativa, pois os inteligíveis não são objeto de uma faculdade corpórea.

³⁹³ ما حصل له حينئذ عقلا مستفادا وإنما سمي عقلا مستفادا لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج، فهذه أيضا مراتب القوى التى تسمى عقولا نظرية، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيوانى والنوع الإنسانى منه، وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

[*K. al-Nafs*, I.5, p. 50]

³⁹⁴ Idem.

3.6 Os modos de aquisição do termo médio do silogismo³⁹⁵

Antes de passar à análise dos dois modos de adquirir o termo médio do silogismo, cabe compreender o contexto no qual a distinção é apresentada no *K. al-nafs* V.6, cuja seção é intitulada “Sobre a gradação (*marātib*) das ações do intelecto e sobre o intelecto sagrado, o mais elevado dos graus”.

A seção inicia-se constatando que “a alma conhece quando toma para si a forma dos inteligíveis abstraída da matéria”³⁹⁶. Ou a abstração desta forma é realizada pelo intelecto, como no caso das formas materiais armazenadas nos sentidos internos, ou esta forma “em sua essência (*fi-nafsihi*)”³⁹⁷ já está abstraída da matéria e “a alma está desobrigada de abstraí-la”³⁹⁸.

Toda percepção intelectual é certa relação com uma forma separada da matéria e dos acidentes materiais; assim como [foi] anteriormente mencionado. Isto pertence à alma porque ela é uma substância receptora [na qual] são impressas [estas formas]; e pertence ao intelecto porque ele é uma substância [e] um princípio agente criador e o que é princípio da sua essência, dentre o que é um princípio para ele, é a inteligibilidade em ato; e o que é próprio da alma, dentre [os tipos] de conceitualização [realizados] por ela e [tendo em vista] a recepção que lhe é própria, é a inteligibilidade em ato.³⁹⁹

A partir desta passagem, pode-se dizer que os atributos “receptor” e “criador”

³⁹⁵ No *K. al-nafs*, Avicena não fornece nenhum argumento para justificar por que o termo médio é adquirido por ensinamento ou por intuição. Segundo Gutas, as considerações avicenianas da intuição são inspiradas nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles. Segundo o *K. al-burhan*, baseado nesta obra aristotélica: “intuição é um movimento espontâneo (*tilqā'i*) desta faculdade a fim de adquirir o termo médio como, por exemplo, quando alguém vê que a lua brilha, de acordo com as suas fases, apenas do lado virado para o sol e sua mente adquire o termo médio por meio da sua intuição, ou seja, que a causa do seu brilho vem do sol. O intelecto (*dhakā'*) realiza a intuição acurada que acontece instantaneamente por meio desta faculdade.” Cf. AVICENNA. *Al-Shifā', Al-Burhān*, p. 259.12-20. *Apud* GUTAS, D. *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, p. 4-5.

³⁹⁶ *K. al-nafs*, V.6, p. 239.

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ Idem.

³⁹⁹ وكل إدراك عقلي فإنه نسبة ما إلى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادية على النحو المذكور، فلنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق، فما يخص ذاته من مبدئيته لها هو عقليته بالفعل،

وما يخص النفس من تصورها بها وقبولها لها هو عقليتها بالفعل. [*K. al-Nafs*, V.6, p. 244].

são aplicados ao intelecto tendo em vista sua relação com as formas. Devido à sua capacidade de conceitualizar as formas materiais, abstraindo-as das qualidades sensíveis que as acompanham e as transformando em universais simples, o intelecto é dito “criador”. Contudo, como foi visto, para que isto aconteça, é necessário que o intelecto adquira o termo médio do silogismo a partir do intelecto agente a fim de realizar a completa abstração. Assim, porque os termos médios se imprimem (*yantaba‘una*) no intelecto humano, ele é dito “receptor”. Segundo Gutas⁴⁰⁰, o vínculo entre os intelectos é descrito de dois modos: do ponto de vista do intelecto agente ou do ponto de vista do intelecto humano. No primeiro caso, o processo de recepção dos termos médios é chamado de “emanação divina (*al-fayḍ al-ilāhī*)”⁴⁰¹ caracterizado pela emanação dos inteligíveis sobre o intelecto; da perspectiva do intelecto humano, o processo é descrito como a intuição ou o aprendizado do termo médio, sendo uma busca que está dentre as disposições do homem.

O intelecto pode adquirir o termo médio de dois modos: instrução (aprendizado) ou intuição. A instrução (*ta‘līm*) é descrita como

Verifica-se isto a partir do que é conhecido acerca das coisas inteligíveis as quais se obtém acesso e são adquiridas pela ocorrência do termo médio do silogismo. Este termo médio resulta de dois tipos de ocorrência: por meio da intuição, a qual é uma ação própria da mente [que] descobre por si mesma o termo médio e a inteligência é a faculdade da intuição; por meio do aprendizado, cujo princípio é a intuição. Sem dúvida, se as coisas conhecidas pela intuição foram descobertas pelos mestres destas intuições [e] depois as transmitiram aos seus aprendizes, então, é possível que aconteça ao homem a intuição por si mesmo e que articule o silogismo na sua mente sem um mestre.⁴⁰²

Neste caso, é necessário um professor que, após ter adquirido o termo médio do

⁴⁰⁰ GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul, p. 420.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² فإن خُصص عن البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال، ويلقى هناك الجمال العقلي واللذة السرمدية كما نتكلم عليه في بابه، واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه. [*K.al-nafs*, V.6, p. 248]

silogismo por intuição, ensina-os aos seus alunos de modo que eles não precisem intuí-los. Porque é fornecido por outro homem, aquele que é ensinado não adquire por si mesmo o termo médio. No entanto, isto não dispensa a estrutura silogística peculiar ao conhecimento.

3.6.1 Intuição⁴⁰³

A intuição (*hads*) é o outro modo mencionado por Avicena para adquirir⁴⁰⁴ os termos médios do silogismo. É descrita como “disposição poderosa”⁴⁰⁵ da alma. É por meio da distinção entre os dois modos de adquirir os termos médios que Avicena, em V.6, inicia a investigação da intuição. Por um lado, o intelecto adquire o termo médio por si mesmo, o que é próprio da intuição; por outro, caso o intelecto não seja capaz de adquirir por si mesmo e precisa de um professor que lhe forneça o termo médio, ele é obtido por instrução. Aqui, o critério é baseado na auto-suficiência do intelecto e se trata de um processo mediado ou sem mediação. No caso da intuição, por ser “uma ação própria da mente”⁴⁰⁶, ou melhor, “uma espontânea atividade do intelecto material”⁴⁰⁷ que não necessita de um professor para conduzir o raciocínio, ela “acontece ao homem

⁴⁰³ Gutas defende uma evolução na teoria de Avicena, argumentando que, nos textos deste período, dentre eles o *K. al-nafs* da *Shifā'* e o *K. al-nafs* da *Najāf*, Avicena teria desenvolvido uma “teoria padrão”, na qual o conhecimento se vincularia exclusivamente ao processo de intuição intelectual. Diferentemente destas obras, estaria presente nos textos tardios outra teoria que Gutas chama de “teoria revisada”. Segundo ela, a intuição é um processo exclusivo das almas santas e o termo médio passa a ser obtido apenas pelo pensamento. Contudo, Black e Davidson discordam desta mudança na teoria tardia, assumindo que, embora haja alterações, Avicena possui uma única teoria acerca do modo pelo qual o intelecto conhece. Gutas, em *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, levanta uma série de passagens de diferentes períodos nas quais Avicena trata da intuição. Contudo, como a dissertação tem em vista apenas o *K. al-nafs* da *Shifā'*, não levarei em consideração estas outras passagens. Cf. GUTAS, D. *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, p. 1-38; GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 161-6; BLACK, D. *Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power*, 2013; DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*.

⁴⁰⁴ Os verbos que Avicena utiliza para se referir ao modo como nos relacionamos com o termo médio são descobrir (*yastanbiṭa*), abstrair (*jarrada/tajara*), encontrar (*wajada*), emanar (*yafīd/fayd*), revelar (*wahy*), adquirir (*iktisāb*), descobrir (*iṣāba*). Cf. HASSE, D. N. *Avicenna on Abstraction*, p. 46-58.

⁴⁰⁵ *K. al-nafs*, V.6, p. 248.

⁴⁰⁶ *K. al-nafs*, V.6, p. 249.

⁴⁰⁷ GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 171.

por ele mesmo e [ele] articula o silogismo na sua mente sem professor”⁴⁰⁸. Essas são as únicas considerações feitas por Avicena no *K. al-nafs* acerca da intuição. Sobre os seus graus, escreve:

[...] dentre aqueles que aprendem, [alguns] são mais hábeis para a conceitualização, pois a sua disposição, da qual falamos anteriormente, é mais poderosa. Assim, se ela pertence a qualquer um dos homens e [está] em sua alma, esta disposição poderosa se chama intuição. Esta disposição se intensifica em alguns homens ainda que não necessitem de muitas coisas para se conectar com o intelecto agente, nem de educação, nem de ensinamento. [Trata-se] da extrema disposição para isto, como se a disposição segunda acontecesse a eles; como se eles conhecessem todas as coisas por si. Este grau é o mais elevado dos graus deste [tipo] de disposição. É necessário que este grau do intelecto material seja chamado intelecto sagrado, [o qual] é algo do tipo do intelecto em hábito, exceto que ele é muito sublime [e] não são todos os homens que participam dele [...]. Com respeito à quantidade, alguns homens [realizam] intuições frequentes para [obter] os termos médios. Com respeito à qualidade, alguns homens [realizam] intuições rápidas.⁴⁰⁹

A intuição é a “disposição poderosa” do intelecto, cujo grau mais elevado é caracterizado pelo intelecto não precisar da conceitualização e do assentimento para conhecer; sua fase de intelecto material corresponde ao conhecimento em ato. Este tipo de intuição não é atribuído a todos os homens, mas ele se aplica apenas àqueles que chegam ao conhecimento apenas com a aquisição dos termos médios. Este é o mais elevado grau das disposições intelectuais, quando o intelecto material é chamado de

⁴⁰⁸ *K. al-nafs*, V.6, p. 249.

⁴⁰⁹ واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوى حذسا، وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه، وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهولاني عقلا قدسيا، وهي شئ من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلها، [...] أما في الكم فلان بعض الناس يكون أكثر عدد، [...] وأما في الكف فلان بعض الناس أسرع زمان حذس.

[*K. al-Nafs*, V.6, p. 248-9]

“intelecto sagrado (‘*aql qudsī*)”⁴¹⁰. Segundo Avicena:

É possível existir entre os homens [um indivíduo] de alma consolidada por uma intensa pureza e uma intensa conexão com os princípios inteligíveis que se ilumina com a intuição; digo, [que pertença a ele] a habilidade para receber a partir do intelecto agente todas as coisas e se delineiam nele as formas que estão no intelecto agente instantaneamente ou próximo [disto]; não por uma recepção crítica [baseada] meramente na autoridade, mas por meio de uma ordenação que contenha os termos médios; no caso do que é conhecido pela causa, as crenças [baseadas] na autoridade não fornecem certeza intelectual. Este é um tipo de profecia, a mais elevada das faculdades e o mais apropriado é chamá-la de faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas.⁴¹¹

Trata-se do indivíduo que é capaz de descobrir o termo médio instantaneamente e sem a mediação do pensamento, cujo intelecto é chamado de “intelecto sagaz (*dhakā*)”⁴¹². O profeta⁴¹³ é um dos exemplos de intelecto sagaz dada a sua habilidade de adquirir todos os inteligíveis imediatamente. No entanto, deixando de lado o modo pelo qual o intelecto do profeta intui, tendo em vista que isto não é algo que se aplica a todos os indivíduos, e as variações quantitativas e qualitativas, pode-se dizer que, na maior parte dos homens, a intuição se combina com a formulação do silogismo⁴¹⁴. Embora Avicena não seja claro sobre como isto acontece, algumas passagens parecem indicar que, à exceção do profeta, a aquisição do termo médio não resulta em

⁴¹⁰ Cf. CATON. *The Place of the Holy Intellect in Avicenna's Theory of Prophecy*. MA Dissertation, University of Chicago, 1962; NUSEIBEH. *Al-‘Aql al-qudsī: Avicenna's subjective theory of knowledge*. *Studia Islamica* 69, 1989: 39-54.

⁴¹¹ فيمكن إذاً أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتغل حدساً، أعنى قبولاً لها من العقل الفعال في كل شيء وترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست يقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية. [K. *al-Nafs*, V.6, p. 249-50]

⁴¹² Cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §262, p. 132.

⁴¹³ Sobre a profecia na teoria de Avicena, cf. HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 154-65.

⁴¹⁴ Em algumas passagens Avicena vincula a intuição ao silogismo: “Sem dúvida, se as coisas conhecidas pela intuição foram descobertas pelos mestres destas intuições [e] depois transmitiram-nas aos seus aprendizes, então, é possível que aconteça ao homem a intuição por si mesmo e que articule o silogismo na sua mente sem professor”. Cf. K. *al-nafs*, V.6, p. 249.

conhecimento imediato. Como a própria expressão “termo médio do silogismo” indica, o intelecto precisa dos termos menor e maior para que o silogismo se complete. A intuição é um modo de aquisição do termo médio que, sozinha, não produz conhecimento⁴¹⁵, mas apenas quando o silogismo é articulado pelo intelecto. Segundo Gutas,

[...] de modo breve, a versão *standard* é a que segue. Todo conhecimento inteligível, isto é, todo conhecimento não *a priori* dos universais que depende do raciocínio silogístico é acompanhado pelo descobrimento do termo médio em um silogismo. O termo médio pode ser adquirido em dois modos, pela instrução ou pela intuição, a qual é um movimento da mente de modo a adquirir espontaneamente o termo médio. No limite, a instrução é redutível à intuição na medida em que, o primeiro mestre, o qual não teve ninguém que o instruisse, necessariamente descobriu o termo médio por sua intuição. Assim, todo conhecimento inteligível é adquirido apenas por intuição.⁴¹⁶

A primeira parte da análise de Gutas corrobora a interpretação proposta segundo a qual a aquisição do termo médio é acompanhada pelo “raciocínio silogístico”⁴¹⁷. Contudo, baseado em uma passagem do *K. al-nafs* V.6⁴¹⁸, Gutas conclui que “logo, todo

⁴¹⁵ Arif considera que a intuição produz conhecimento intuitivo, o qual é um dos sentidos que ele atribui ao termo. Os sinônimos de *ḥads* são: *ma‘rif*, *mulāḥaza*, *iṣābah*, *yaqzah*, *fahm*, *taḥqīq*, *taḥṣīl*, *iqtinās*, *faṭān* e *fiṭn*. Nas suas palavras: “para intuição no primeiro sentido, isto é, como uma faculdade mental da cognição, Ibn Sina usa alguns termos familiares como intelecto ou razão (*‘aql*), faculdade inata (*fiṭra*), mente (*khirad*) e aptidão mental (*quwwat al-nafs*). Michot descreve intuição como a capacidade de possuir conhecimento sem o receber de um mestre ou por reflexão, 'est un fait d'expérience'”. Cf. ARIF, S. Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology, p. 99-100; MICHOT, J. R. *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 83, n. 91.

⁴¹⁶ GUTAS, D. *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, p. 5.

⁴¹⁷ Idem. Outra passagem que Gutas traduz aponta para a relação entre pensamento e intuição: “pensamento (*fikr*) as vezes intui (*taḥdisu*) a verdade e discerne o bom, mas ambos variam com respeito ao aumento e ao decréscimo. Todos são acompanhados pela intuição do termo médio sem instrução (*ta‘līm*). Não é impossível, contudo, que uma das almas que brilha com a faculdade sagrada esteja constantemente intuindo coisas devido ao seu intenso contato com o intelecto agente [...]”. AVICENA. *Al-hidāya*, p. 293-4. *Apud* GUTAS, D. *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, p. 5.

⁴¹⁸ “Este termo médio resulta a partir de dois tipos de ocorrência: por meio da intuição, a qual é uma ação própria da mente [que] descobre por si mesma o termo médio e a inteligência é a faculdade da intuição ou por meio do aprendizado, cujo princípio é a intuição. Sem dúvida, se as coisas conhecidas pela intuição foram descobertas pelos mestres destas intuições [e] depois as transmitiram aos seus aprendizes, então, é possível que aconteça ao homem a intuição por si mesmo e que articule o silogismo na sua mente sem professor.” Cf. *K. al-nafs*, V.6, p. 249.

o conhecimento inteligível é adquirido apenas por intuição”⁴¹⁹.

Seu raciocínio pode ser dividido em duas etapas, uma que resulta na conclusão de que o conhecimento inteligível é realizado por intuição e por instrução; a segunda cuja conclusão é que o conhecimento inteligível se reduz à intuição. A primeira etapa pode ser assim reformulada: o conhecimento inteligível é realizado pela aquisição do termo médio; a aquisição do termo médio é realizada por intuição e instrução; logo, o conhecimento inteligível é realizado por intuição e instrução. A segunda etapa pode ser assim reformulada: o conhecimento inteligível é obtido por intuição e instrução; a instrução se reduz à intuição; logo, o conhecimento inteligível é obtido por intuição.

O problema desta interpretação é que, em nenhuma passagem do *K. al-nafs V*, Avicena afirma que o conhecimento se realiza por intuição. Assim, se se considera que o conhecimento não se reduz à aquisição do termo médio, decorre que a intuição sozinha não produz conhecimento, mas participa da sua produção⁴²⁰. Argumentarei em favor desta interpretação a partir da descrição de como ocorre a chegada ao conhecimento.

Conforme a já mencionada passagem da seção V.1⁴²¹, “a chegada ao conhecimento acontece por assentimento e conceitualização a partir das [coisas] inteligíveis conhecidas”⁴²². Portanto, o conhecimento envolve tanto a aquisição de intenções, tal como “corpo” e “criado”, como também a verificação das proposições que são formuladas acerca destes termos. Retornando ao exemplo da proposição “todo corpo é criado”, a fim de verificar a sua verdade ou falsidade, é necessário que o intelecto, com a ajuda dos sentidos internos, adquira as intenções “corpo” e “criado”.

⁴¹⁹ GUTAS, D. *Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology*, p. 5.

⁴²⁰ Meu raciocínio pode ser assim reformulado: a intuição é a aquisição do termo médio do silogismo. A aquisição do termo médio do silogismo participa da produção do conhecimento. Logo, a intuição participa da produção de conhecimento.

⁴²¹ Capítulo 2, p. 75.

⁴²² *K. al-nafs*, V.1, p. 206.

Agora, ele é capaz de ordenar os termos na proposição “todo corpo é criado”. É esta primeira etapa que o prepara para receber o termo médio “dotado de forma” por intuição, que é a causa da conexão entre o termo menor “corpo” e o termo maior “criado”. Após intuir o termo médio (ou tendo sido ensinado por um professor), as premissas do silogismo podem ser articuladas: “todo corpo é dotado de forma” e “tudo que é dotado de forma é criado”.

Caso o conhecimento se reduzisse à aquisição do termo médio do silogismo, o intelecto apenas conheceria “dotado de forma” e seria incapaz de unificar a multiplicidade e multiplicar a unidade, ou seja, seria incapaz de conhecer que “todo corpo é dotado de forma” e “tudo que é dotado de forma é criado”, pois não seria requisito necessário para conhecer ter conceitualizado, a partir das formas materiais, as intenções universais “corpo” e “criado”.

Pode-se dizer, então, que a redução do conhecimento à intuição dos termos médios não é coerente com a noética aviceniana no *K. al-nafs*. Sua consequência é a aniquilação da estrutura proposicional do conhecimento a não ser que se assuma ou que os outros termos do silogismo também são intuídos como, por exemplo, Zayd no silogismo “todo homem é mortal, Zayd é homem; logo, Zayd é mortal”⁴²³, ou que a intuição se combina com a conceitualização e o assentimento, isto é, com o pensamento⁴²⁴. Por fim, considera-se que o conhecimento é uma ação própria do

⁴²³ Esta opção parece contrariar a ontologia das formas em Avicena, pois o intelecto não lida com formas materiais devido às qualidades sensíveis que as acompanham.

⁴²⁴ Gutas, em um artigo mais recente, parece concordar que a intuição se combina com o pensamento: “[...] isto significa que todos os inteligíveis que servem como termos médios e que dependem do silogismo para serem construídos também existem nos intelectos celestes [...]. Desde que todos os termos médios venham do intelecto agente, a questão é como os homens podem ter acesso a eles ou como a intuição, *i.e.*, adivinhando-os corretamente, precisamente funciona. Avicena inicialmente mantém que todo aprendizado, *i.e.*, toda aquisição de termos médios, é acompanhada ou por instrução ou por intuição; mas tendo concluído que instrução ultimamente também depende da intuição, ele introduziu a reflexão; reflexão e pensamento, baseado na abstração e na análise lógica, preparam o intelecto para a intuição, *i.e.*, para alcançar o termo médio ou recebe-lo do intelecto agente [...]. Resumindo o processo intelectual, o *dispositional intellect* em posse dos inteligíveis primeiros e após o processo de raciocínio envolvendo a abstração e o pensamento, é capaz de obter o termo médio por meio de um silogismo qualquer, encontrar

intelecto que se realiza através do pensamento e da intuição dos termos médios.

Mesmo que eu tenha me aprofundado pouco no conhecimento simples, o objetivo da investigação foi discutir como o intelecto adquire conhecimento universal pela formulação silogística. A partir dos exemplos de silogismo analisados, concluo que este tipo de conhecimento não pode ser reduzido à ordenação e composição das intenções realizadas com o emprego dos sentidos internos nem pode se reduzir à intuição dos termos médios. O conhecimento possui uma estrutura silogística cujas premissas são compostas de termos conceitualizados a partir das formas materiais e termos médios recebidos do intelecto agente.

a causa para a conclusão e, como resultado, chegar ao estágio de intelecto adquirido. Deste modo, por meio da lógica, o intelecto humano é capaz de pensar os inteligíveis...”. Cf. GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul, p. 420-1.

4 Conclusão

A partir da argumentação exposta nos capítulos anteriores, pode-se dizer que pensamento e intuição se combinam no ato de conhecer. Há, portanto, uma ação conjunta entre o intelecto e os sentidos internos de unificar a multiplicidade e uma ação própria do intelecto de multiplicar a unidade.

Sobre a ação conjunta entre o intelecto e as faculdades estimativa e cogitativa, eles colaboram entre si durante a conceitualização dos particulares. A partir das formas e intenções materiais armazenadas na imaginação retentiva e na memória, respectivamente, o intelecto em conjunto com estas faculdades compõe uma proposição empírica de modo a reunir diversos indivíduos sob uma única intenção universal.

A forma material que é percebida acompanhada das qualidades sensíveis, sendo estas as responsáveis pela alteração da mistura de cada um dos órgãos, é primeiro apreendida pelos sentidos externos cuja perfeição se realiza quando o sentido comum as compõem em uma única imagem. A ação de realizar a percepção secundária das formas materiais apenas é possível graças a dois fatores: ao fato de haver um depósito que as armazena e à existência de uma faculdade apta, devido ao primeiro propósito, à livre composição e ordenação, ou seja, a faculdade imaginativa. O intelecto teórico é beneficiado por estes dois fatores na medida em que ele não possui um depósito nem é capaz de combinar formas materiais.

É com a ajuda da faculdade estimativa que estas formas são combinadas juntamente com as intenções. Conforme exposto, estas são exclusivamente percebidas pela estimativa já que se enquadram entre os sensíveis que não próprios de nenhum outro sentido, como a hostilidade, o bem, o mal, dentre outros, ou que são próprios de outro sentido, mas que, naquela ocasião, ocorreu de acidentalmente serem percebidos, como no caso é amarelo, então é doce. As intenções universais (ou simples) se diferem

das sensíveis na medida em que elas não estão mais vinculadas apenas a uma única forma material, mas a um grupo de indivíduos como, por exemplo, na proposição “Todo homem é animal” que compõe o silogismo “Todo homem é animal, Zayd é homem; logo, Zayd é animal”. Neste caso, “animal” não é predicado apenas de Zayd, mas de todos os outros indivíduos da espécie humana.

Ao afirmar que o intelecto conhece por conceitualização e assentimento, Avicena pareceu especificar melhor o sentido da abstração das formas e intenções enquanto vinculado à percepção intelectual. Deste modo, mostrou-se insuficiente a explicação segundo a qual o intelecto conhece por abstração tendo em vista que ela igualmente se aplica à percepção realizada tanto pelos sentidos externos quanto internos. Por isto, a conceitualização apresenta-se como requisito fundamental para a aquisição das intenções universais possibilitando ao intelecto formular, a partir delas, proposições a serem assentidas.

Segundo V.3, são três os modos de conceitualização por meio dos quais há a cooperação entre a estimativa, a cogitativa e o intelecto. O primeiro modo é descrito como a ordenação das intenções em uma proposição sem que a ordem seja necessária, formulando, assim, premissas empíricas. Embora Avicena afirme que ela é realizada pela “substância incorpórea”⁴²⁵, os sentidos a auxiliam na medida em que eles fornecem os sujeitos com os quais o intelecto lida. Dadas, por exemplo, diferentes imagens de homens, o intelecto apreende uma intenção, cuja característica é o fato de poder ser predicada de todos eles, tal como mortal, animal, dentre outros.

O segundo modo de conceitualização acontece quando o intelecto já realizou a primeira conceitualização, mas abandonou as intenções adquiridas a fim de conceitualizar outras. O terceiro e último modo parece se referir ao momento no qual o intelecto recupera as intenções que já foram conceitualizadas, mas que, em um

⁴²⁵ *K. al-nafs*, V.6, p. 241.

determinado momento, foram abandonadas. A sua característica principal é a intenção se apresentar ao intelecto instantaneamente sem que o primeiro modo de conceitualização tenha que ser novamente realizado.

Em seguida, o intelecto assente à verdade ou à falsidade da proposição; em outras palavras, ele investiga a causa de se atribuir determinada intenção a um sujeito. Isto apenas é possível após a conceitualização dos particulares e a estruturação das intenções em proposições. Avicena menciona dois tipos de conhecimento, um simples e um próprio do pensamento marcado pela ordenação e composição das formas. Sendo assim, o conhecimento produzido pelo pensamento envolve tanto a conceitualização quanto a verificação do que foi conceitualizado. Como a causa é o termo médio do silogismo que é adquirido por intuição ou por instrução, o intelecto não é capaz de concluir o assentimento sem ele. A intuição é um processo imediato de recebimento do que é emanado do intelecto agente. Avicena não fornece muitos detalhes acerca do modo pelo qual a intuição se realiza, mas ele é claro quanto ao fato de ela se combinar com o pensamento na maior parte dos casos, o qual prepara o intelecto para voltar-se na direção do fluxo.

Portanto, a partir das passagens analisadas ao longo dos capítulos, mostra-se incoerente tanto a defesa do pensamento como uma atividade completamente realizada pela faculdade cogitativa, quanto à defesa de que o intelecto conhece quando intui. A natureza dos inteligíveis e do intelecto, marcadas pela imaterialidade, e a sua independência de uma faculdade corpórea apontam para a existência de uma ação que exclusivamente lhe pertence. Por mais que as faculdades cogitativa e estimativa colaborem com ele, sua ação de construir silogismos e, por isto, chegar a um novo conhecimento a partir daquilo que já é conhecido, não se reduz à composição das formas materiais e intenções sensíveis nem à intuição dos termos médios.

Apêndice 1: Tradução do *Kitāb al-nafs* V

Avicena

*Livro sobre a alma*⁴²⁶

Capítulo V

Seção 1

Sobre as propriedades das ações e paixões do homem e uma elucidação sobre as faculdades teórica e prática da alma humana

[202.2-12] Tendo nos ocupado com o discurso sobre as faculdades animais, também convém a nós falar agora das faculdades humanas. Dizemos que os homens possuem ações próprias que se originam na sua alma e que não existem no restante dos animais. A primeira delas é que | o homem, na existência que lhe é designada, necessita não renunciar, para sua sobrevivência, à sociedade não sendo como o restante dos animais, os quais cada um é restrito à regulação do próprio modo de vida por si mesmo e conforme [as coisas] existentes na sua natureza. O primeiro homem, se não existisse ninguém além dele e das coisas existentes na natureza pereceria, ou seu modo de vida seria ruim, o pior. | Isto [é devido] a sua excelência e à incompletude do restante dos animais, o que será conhecido em outro lugar.

[202.12-19] Porém, os homens têm necessidade de coisas maiores do que aquelas que estão na natureza como, por exemplo, do alimento e da roupa produzidos, pois os alimentos existentes na natureza que não foram preparados pelas artes não são

⁴²⁶ Tradução do livro V do *K. al-nafs* de Avicena a partir da edição de F. Rahman. O texto foi confrontado com as traduções de J. Bakosh e Attie Filho. Utilizou-se a numeração entre colchetes para indicar a página e as linhas correspondentes à edição utilizada, o símbolo || para indicar a quebra de página e | para indicar a quebra de linha a cada cinco linhas.

apropriados e benéficos para o seu modo de vida. No caso das coisas que existem na natureza que podem ser vestidas | também é possível que sejam manipuladas em uma configuração e modelagem a fim de que ele as possa vestir. No caso dos outros animais, a vestimenta está com cada um deles por natureza. Por isto, a primeira coisa da qual necessita o homem é o cultivo e, igualmente, também necessita das outras artes.

[203.1-4] Não é possível que o homem sozinho se dedique, por si mesmo, a tudo que lhe é necessário, o que não ocorre em sociedade, na medida em que este [homem] prepara o pão para aquele [homem] e aquele tece para este e este transporta algumas coisas de outras regiões para aquele e aquele fornece para este, em troca, algo da sua região.

[203.5-17] Por estas causas e outras desconhecidas e mais numerosas que os homens necessitam ter, na sua natureza, uma aptidão com a qual ensinam, por um sinal convencional, o outro que é seu companheiro o que existe nele. Aquilo que está naturalmente disposto para isto é o som porque ele se divide em letras e delas são compostas muitas frases sem que um esforço sobrecarregue o corpo. Mas [mesmo] sendo [o som] algo que não é estável nem que perdura, acredita-se no conhecido por meio dele sem haver necessidade de percepção [do conhecido]. Depois do som, vem o sinal, sendo este como aquele, exceto que o som é mais instrutivo que o sinal, pois [o sinal] não instrui sem que a visão recaia sobre ele, e a visão vem de uma direção particular. É necessário que ao buscar a fonte do seu ensinamento, mova sua pupila na direção particular por meio de muitos movimentos pelos quais o sinal é observado. [Quanto ao som], ele prescinde de recorrer a uma direção particular e também prescinde de ser observado por meio de um movimento e, por isto, ele não precisa de intermediários para ser percebido. Do mesmo modo, a cor não necessita [do intermediário], não como ele é necessário para os sinais.

[203.17-204.12] Então, a natureza concedeu à alma que compusesse pela fala algo por meio do qual se realiza o ensino de outro [homem]. Os outros animais também possuem sons pelos quais se informam sobre as circunstâncias por eles mesmos, || mas aqueles sons acontecem por natureza e, em geral, sobre o que é bom a partir do consenso ou o que é repugnante sem ser desejado ou diferenciado. No caso dos homens, o conhecimento se dá a partir de regras convencionais, porque os interesses humanos são quase infinitos, não poderia ser caracterizado por sons sem fim. Então, o que é próprio do homem é esta necessidade que motiva | o ensinamento e o aprendizado, o que o motiva a tomar e doar em uma quantidade justa e outras necessidades. Além disso, ele faz uso das assembléias e cria as artes. E também pertencem aos outros animais e, particularmente às aves, as artes com que fabricam as casas e habitações; o que não é próprio das abelhas. Mas isto não está entre aquilo que procede de uma invenção e silogismo, mas sim do instinto e disposição natural; o que não difere ou se diferencia entre as espécies. A maior parte das espécies vive pela | utilidade das suas aptidões e pelas necessidades da espécie, não pelas necessidades individuais que pertencem aos homens e muitas são em vista da necessidade individual e momentânea do indivíduo.

[204.12-14] Dentre as propriedades dos homens, segue-se a sua percepção das coisas engraçadas, uma paixão chamada deleite do qual se segue o riso. E à percepção das coisas prejudiciais segue-se uma | paixão chamada irritação e decorre-se dela o choro. É próprio [dos homens], na sociedade, que as coisas que são benéficas, que está em sua natureza as realizar, os desviem das ações que não devem ser realizadas por eles, pois aprendeu aquilo quando era novo e cresceu com isto, tendo sido acostumado desde a sua infância a escutar que aquelas ações não devem ser feitas, de modo que estas crenças pertencentes a ele são como naturais.

[204.14-205.16] Outras ações são diferentes destas e as primeiras são nomeadas vis e as outras boas, mas isto não acontece para o restante dos animais. Se o restante dos animais renuncia à ação que a eles || cabe realizar, por exemplo, que o leão ensinado não deve comer o seu dono e seus filhotes, não se dá por causa de uma crença na alma ou uma opinião, mas devido à outra [aptidão] anímica. Ela consiste no fato de que todo animal prefere, por natureza, uma existência que o agrada e a sua manutenção. O indivíduo que o abastece e o alimenta torna-se agradável para ele porque tudo que é benéfico é agradável, por natureza, | para o beneficiado. Assim, o que o impede de matá-lo não é uma crença, mas uma aptidão e outro acidente anímicos. Às vezes, este acidente acontece na disposição natural a partir da inspiração divina, como o amor que todo animal possui pelo seu filhote sem crença alguma. Porém, é devido ao tipo de imaginação que alguns homens tomam algo como benéfico ou agradável e [têm] aversão a isto se na forma da coisa está o que o faz avesso a ela. Nos homens, às vezes, seu conhecimento é seguido por outro conhecimento, como quando ele | faz algo acerca do qual se concorda que não se deva realizar, produzindo uma paixão anímica chamada vergonha. Isto também é próprio dos homens e, às vezes, acontece a eles uma paixão anímica por causa da sua opinião de que um fato no futuro o prejudicará. O nome disto é medo. Isto é reconhecido nos outros animais levando em consideração o presente, na maior parte dos casos, ou próximo do presente. | Na presença do medo, os homens possuem esperança, o que não possuem os outros animais exceto próximo do presente e sem distar o agora deste tempo.

[205.16-206.10] A ação dentre as realizadas não acontece porque eles conhecem pelo tempo ou no tempo, mas porque isto || também está dentre os instintos. O que faz a formiga com respeito ao transporte da comida para o seu abrigo, alertando contra a chuva deve-se ao fato de que ela imagina que isto acontecerá naquele instante, como o

animal que foge do inimigo quando imagina que ele possa se mover até ele naquele instante específico. Acrescenta-se a esta espécie [a ação] | própria dos homens de deliberar sobre os assuntos futuros, se ele deve agir ou não. Então, em um determinado momento ele faz o que a sua deliberação determina o que, em outro momento, ele não faria; ou neste momento ele delibera e não faz o que sua deliberação julgou que deveria fazer naquele outro momento. Os demais animais possuem dentre os dispositivos para o futuro | um único tipo, por natureza, sobre o que é benéfico ou não beneficia.

[206.11-207.4] Das propriedades dos homens, a mais própria é a conceitualização das intenções universais intelectuais abstraídas da matéria por uma abstração completa, sobre o que já falamos e esclarecemos. A chegada ao conhecimento das coisas desconhecidas acontece por assentimento e conceitualização a partir das [coisas] inteligíveis conhecidas. Assim, estas ações ou modos mencionados são encontrados nos homens. A maior parte delas é própria | dos homens e parte delas são corpóreas, embora existam no corpo do homem por causa da alma que os homens possuem, a qual não existe em nenhum outro animal. Antes, dizemos que os homens agem conforme uma disposição para coisas particulares e agem conforme uma disposição relativamente às coisas universais. [Quanto às] coisas universais, há apenas crença, mesmo se tratando de uma ação. Pois quem crê por uma crença universal de como se poderia construir uma casa, não [vê] surgir primeiramente desta crença a construção de uma casa particular. Assim, || as ações dizem respeito às coisas particulares e procedem das opiniões particulares; e isto porque o universal enquanto universal não é caracterizado por este [particular] excluindo aquele [outro]. Posterguemos esta explicação confiando no que é apresentado a você na arte da sabedoria na última das partes [deste livro].

[207.5-10] Pertence aos homens uma faculdade dedicada às opiniões universais

e outra faculdade dedicada à deliberação sobre as coisas particulares quanto ao que deve ser feito ou evitado, entre o que beneficia e o que é prejudicial e entre o que é belo e repugnante, bom e mal. Isto acontece por um tipo de silogismo e consideração verdadeiro ou correto cujo objetivo é que obtenhamos uma opinião acerca de uma coisa particular futura dentre as coisas possíveis, porque [sobre] as coisas necessárias ou impossíveis não se delibera, pois elas existem ou não existem e, quanto ao que passou também não se delibera na medida em que seu acontecimento já | ocorreu.

[207.10-19] Então, quando esta faculdade julga, segue-se ao julgamento dela um movimento da faculdade impulsiva para mover o corpo, do mesmo modo que, nos animais, [o movimento] segue-se dos julgamentos das outras faculdades. Esta faculdade é auxiliada pela faculdade a qual pertencem os universais, de onde ela toma as premissas maiores com as quais delibera e conclui sobre os particulares. Portanto, a primeira faculdade pertencente à alma humana é uma faculdade que se relaciona à reflexão e, por isto, é chamada intelecto teórico. Esta | segunda faculdade relaciona-se à ação e é chamada intelecto prático. Àquela cabe a verdade e a falsidade, a esta cabe o bom e o mau quanto às [coisas] particulares. Àquela cabe o necessário, o possível e o impossível e a esta o repugnante, o belo e o lícito. Os princípios daquela advêm das premissas primeiras e os princípios desta [advêm] das [premissas] geralmente aceitas, recebidas, supostas e empíricas; a fragilidade das [premissas supostas] é diferente da solidez das [premissas] empíricas.

[207.20-208.3] Para cada uma destas duas faculdades há uma opinião e uma suposição. || A opinião é a crença firme por si e a suposição é a crença para a qual se inclina com a aquisição do segundo extremo. Porém, nem todos que possuem uma opinião chegam a uma crença como nem todos que sentem chegam a uma intelecção, ou os que imaginam chegam a uma suposição, crença ou opinião.

[208.3-8] Nos homens há um juiz sensorial, um juiz no âmbito da imaginação [que se baseia na] estimativa, um juiz teórico e um juiz | prático. Os princípios que incitam à faculdade impulsiva a mover os membros são a estimativa [que se baseia na] imaginativa, o intelecto prático, a concupiscível e a irascível. Os outros animais possuem três destes [princípios]⁴²⁷.

[208.8-15] O intelecto prático necessita para todas as suas ações do corpo e das faculdades corpóreas, enquanto o intelecto teórico pode necessitar do corpo e das faculdades dele, | mas nem sempre nem sobre todos os aspectos, visto ser capaz de agir por si mesmo. Nenhum dos dois [intelectos] é a alma humana; antes, a alma é uma coisa que possui estas faculdades e é uma substância independente, conforme foi esclarecido, que possui uma disposição às ações. Algumas [ações] não se completam senão por meio dos órgãos e, como regra, pela proximidade deles | de um modo geral; outras têm alguma necessidade dos órgãos e outras definitivamente não necessitam deles. Tudo isto será explicitado depois.

[208.15-209.5] A substância da alma humana está disposta para obter um tipo de perfeição por si mesma, pois o que é superior nela não necessita do que é nela inferior. Esta disposição que pertence a ela deve-se a uma coisa chamada intelecto teórico. A substância da alma humana tem uma disposição para se proteger dos males que a atingem advindos da associação [com o corpo], como explicitaremos em seu lugar, e a agir de modo que seja conveniente na associação [com o corpo] ||. Esta disposição que pertence a ela existe por uma faculdade chamada intelecto prático a qual preside as faculdades que ela possui tendo em vista o corpo. O que está abaixo desta [disposição] são as faculdades derivadas [do intelecto prático] devido à disposição [própria] do corpo para receber [as faculdades] e beneficiar-se [do intelecto prático]. As

⁴²⁷ Isto é, estimativa que se baseia na imaginativa, concupiscível e irascível.

disposições morais pertencem à alma da parte desta faculdade, como já abordamos anteriormente.

[209.5-18] Para cada | uma destas duas faculdades há uma disposição e uma perfeição. A disposição [conduzida] por cada uma delas se chama intelecto material, igualmente considerado teórico ou prático. Então, depois disso ocorre que cada um dos dois obtém os princípios pelos quais tornam perfeitas as suas ações. Ao intelecto teórico pertencem as premissas primeiras e o que está de acordo com elas. Ao [intelecto] prático pertencem as premissas consensualmente aceitas e outras classes. | Neste momento, cada um dos dois [intelectos] é intelecto em hábito, e, então, cada um deles obtém a perfeição apropriada; mas já comentamos sobre isto antes. É necessário, antes de qualquer coisa, que expliquemos que esta alma apta para a aquisição dos inteligíveis por meio do intelecto material não é um corpo nem subsiste como forma no corpo.

Seção 2

Sobre a constatação de que a estrutura da alma racional não está impressa na matéria corpórea

[209.17-210.4] Não se duvida que exista no homem uma coisa, uma substância que obtém os inteligíveis por recepção. Dizemos que a substância que é o receptáculo dos inteligíveis || não é um corpo nem está estruturada em um corpo, ainda que, de certo modo, ela seja uma faculdade nele e uma forma pertencente a ele. Se o receptáculo dos inteligíveis fosse um corpo ou uma dimensão dentre as dimensões, ou a forma inteligível se localizaria nele [como] uma coisa única indivisível, ou se localizaria nele [como] uma coisa divisível.

[210.4-14] A coisa que não se divide pertencente ao corpo é uma extremidade pontual não localizada. Examinemos primeiro: seria possível que o receptáculo [dos inteligíveis] fosse uma extremidade indivisa? Dizemos que isto é um equívoco porque o ponto é um limite que não se separa da [extremidade] da linha na localização ou na dimensão que lhe é própria como se [o ponto] separadamente pertencesse a ela. O ponto é uma coisa que reside nela, uma coisa que não está na coisa | com respeito a esta dimensão. Porém, como o ponto não está, em sua essência, sozinho, ele é uma extremidade essencial própria do que é, em essência, uma dimensão. Igualmente, pode-se dizer de certo modo que [o ponto] se localiza [na linha] como uma extremidade da coisa localizada na dimensão que é a sua extremidade. Então, a [extremidade] é avaliada [como estando] nesta dimensão por acidente; do mesmo modo que se avalia [a extremidade como estando naquela dimensão] por acidente, [avalia-se] isto que é limitado por acidente pelo ponto.

[210.15-211.13] Assim, há um limite por acidente e um limite por essência | como uma extensão por acidente e uma extensão por essência. Se o ponto estivesse isolado, unindo duas coisas, ele estaria separado delas por essência. Assim o ponto, em si, teria dois lados: um lado a partir do qual se uniria à linha da qual está separado e, de modo contrário, um lado a partir do qual estaria isolado da linha. Neste [último] caso, [o ponto] estaria separado da linha em sua estrutura. E a linha separada [do ponto] possuiria um limite não localizado [na linha] distinto [do limite do ponto] unido a ela. Aquele [limite do] ponto é o limite da reta, não este. Contudo, o discurso sobre [aquele limite do ponto] e sobre este [limite] é o mesmo.

[211.1-15] Que os pontos estejam duplicados na linha finita ou infinita, evidenciou-se para nós, em outros lugares, o seu absurdo. Ficou evidente que os pontos não compõem, por sua duplicação, um corpo, e se evidenciou também que os pontos

não se separam [da linha a partir de] um lugar particular; e não importa se sinalizamos uma extremidade com [o ponto]. | Então, dizemos, com respeito aos dois pontos consecutivos ao mesmo ponto pelos seus lados, que ou o ponto intermediário os separaria e eles não se tocariam; decorre que, neste caso, o ponto intermediário isola os [dois pontos]. É necessário, neste caso, que o meio se divida conforme os fundamentos que conheces e isto é incorreto; ou o intermediário não separa os dois lados do contato, e, neste caso, a forma inteligível está localizada em todos os pontos e todos os pontos são como | um único [ponto], mas estabelecemos que este único ponto está separado da linha. Assim, pertence à linha enquanto separada [do ponto] uma extremidade que não é [o ponto] pela qual está separada dele. Aquele ponto estaria separado deste no lugar. Porém, estabeleceu-se que todos os pontos compartilham o lugar. Logo, [que pertence à linha uma extremidade separada do ponto] é falso.

[211.14-16] Assim, é falso que o receptáculo dos inteligíveis seja algo divisível | pertencente ao corpo. Resta que, o seu lugar no corpo, se é que ele está no corpo, seja algo indivisível.

[211.16-212.10] Suponhamos uma forma inteligível em algo divisível. Se supusermos partes na coisa divisível, é próprio da forma se dividir. Neste caso, é indispensável que as duas partes sejam semelhantes ou diferentes. Se ambas são semelhantes, como a união delas não é [idêntica] a nenhuma delas, || visto que o todo enquanto todo não é parte, a menos que este todo seja algo que resulte das suas [partes] do ponto de vista do acréscimo na dimensão ou do acréscimo na quantidade, mas não do ponto de vista da forma. Neste caso, a forma inteligível seria certa figura ou certa quantidade, mas nenhuma forma inteligível possui uma figura ou uma quantidade, | pois se tornaria a forma imaginada, não inteligível. Você sabe que não é possível dizer que cada uma das duas partes é a mesma coisa que o todo. Como a segunda pertenceria à

intenção do todo e [ao mesmo tempo] estaria fora da intenção da outra parte? Então, é claro e evidente que uma das duas [partes] sozinha não é por si mesma indicadora da intenção da completude. E se [as duas partes] são diferentes, devemos observar como é possível isto e como | é possível que a forma inteligível possua partes diferentes.

[212.10-213.6] Não é possível que [a forma inteligível possua] partes diferentes exceto as partes da definição, as quais são os gêneros e as diferenças. Disto decorrem absurdos, dentre eles que cada parte do corpo recebe a divisão também em potência, uma divisão infinita. Assim, é necessário que os gêneros e as diferenças sejam infinitos em potência, mas isto é absurdo. É verdade | que os gêneros e as diferenças essenciais pertencem a uma única coisa que não é, em potência, infinita. Por isto, não é possível verificar a divisão separando os gêneros e a diferenças [infinitamente], mas não se duvida que, se há lá um gênero e uma diferença, verificados separadamente no substrato [dos inteligíveis], esta separação não compete à verificação da divisão [infinita]. Assim, seria necessário que os gêneros e as diferenças também fossem infinitos em ato, || mas é verdade que os gêneros e as diferenças são partes da definição que pertence a uma única coisa que é finita em todos os aspectos. Se os gêneros e as diferenças fossem infinitos em ato, não seria possível distinguir no corpo a reunião [deles] nesta forma. [Para] isto, seria necessário que o corpo uno se separasse em partes infinitas | em ato e também que a divisão se desse separando por um lado o gênero e por outro a diferença.

[213.6-15] Se alterássemos a divisão, seria indispensável que se desse, em cada um [dos dois lados], metade do gênero e metade da diferença; ou seria necessário transportar o gênero e a diferença para uma das duas divisões. Assim, o gênero e a diferença se voltariam totalmente para uma [parte] da divisão. A nossa pressuposição estimativa ou nossa divisão pressuposta posiciona em um lugar o gênero e a diferença [como se] cada uma das duas partes se inclinasse para um lado de acordo com uma

vontade desejada de fora, mas isto também não é suficiente, pois é possível que coloquemos uma parte na [outra] parte. E também não há nenhum inteligível que possa ser dividido em inteligíveis mais simples que ele, embora aí exista um inteligível que é o mais simples dos inteligíveis e que é um princípio para a composição dos outros inteligíveis; eles não possuem gêneros e diferenças, não são | divididos em quantidade e não são divididos na intenção.

[213.15-214.6] Assim, se não é possível que as partes pressupostas sejam semelhantes, cada uma delas está na intenção do todo e o todo se realizaria pelas combinações e por nada mais. Também não é possível que sejam diferentes. Então, não é possível que a forma inteligível se divida. || Não é possível que a forma inteligível se divida nem que se localize em uma extremidade da dimensão que é indivisível. Contudo, é inevitável que ela esteja no receptáculo que há em nós e é inevitável que julguemos que o lugar dos inteligíveis é uma substância que não é corpo e tampouco é recebida por nós por uma faculdade em um corpo. Ela se uniria a algo que se une ao corpo com respeito às divisões, seguindo-se disso outros | inconvenientes. Contudo, as formas inteligíveis são [recebidas] por nós por uma substância incorpórea. Cabe a nós demonstrarmos isto de outro modo.

[214.6-16] Dizemos que a faculdade intelectual é esta que abstrai os inteligíveis da quantidade determinada, da posição, do substrato e do restante que foi dito antes. É necessário que investiguemos em si esta forma abstraída do substrato, como é abstraída dele em referência à coisa a partir da qual foi apreendida | e com referência à coisa que apreende. Interessa-me se a existência desta verdade inteligível abstraída da posição está na existência exterior ou conceitualizada na existência da substância que entende. É absurdo dizermos que ela é como isto que está na existência exterior. Resta dizermos que ela está separada do substrato e da posição na existência [que possui] no intelecto e

quando ela se encontra no intelecto não | ocorre a ela uma designação que permite uma divisão ou algo que seja semelhante a esta intenção. Assim, não é possível que ela esteja em um corpo.

[214.16-215.14] Ademais, quando a forma singular indivisível, a qual pertence às coisas indivisíveis na intenção, é impressa em uma matéria essencialmente divisível em partes, ou nenhuma das suas partes determinadas || na [matéria] de acordo com seus lados tem relação com a coisa inteligível una em si, indivisível [e] abstraída da matéria; ou cada uma das suas partes são determinadas ou algumas são e outras não. Se nenhuma [tem relação], então o todo também não tem, pois o que é composto | de discretos é discreto. E se pertence a algumas à exclusão de outras, aquelas que não estão em relação com ele não pertencem à intenção na coisa. Se fosse próprio de cada parte suposta [na coisa] uma relação, ou cada parte suposta nela teria uma relação com a essência assim como ela é ou [teria uma relação] com uma parte da essência. Se pertencesse a cada parte pressuposta uma relação com a essência assim como ela é, então, não são partes [no sentido de] partes da intenção inteligível, mas cada uma [das partes] é um inteligível por si mesmo independente. | Se pertencesse a cada parte uma relação outra que a relação da outra parte com a essência, então é sabido que a essência seria divisível no inteligível, mas foi estabelecido que [essência] não é divisível e isto é contraditório. Se houvesse uma relação de cada uma [das partes] com uma coisa da essência que não [a essência], haveria uma relação e, assim, a divisão da essência seria mais evidente.

[215.14-216.6] A partir disto fica claro que a forma impressa na matéria corpórea não é outra coisa que uma imagem das coisas particulares divisíveis e pertence a cada parte delas uma relação em ato e em potência com suas partes. Ainda, à coisa múltipla com respeito às partes da definição, pelo aspecto da completude, pertence uma unidade indivisível. Então, como devemos compreender que esta existência unitária

enquanto una || está impressa no divisível? O discurso sobre isto e sobre o que não se divide na definição é único. E também já tomamos como certo que os inteligíveis presumidos, submetidos à condição da faculdade racional de serem inteligidos em ato um a um são infinitos em potência. E tomamos como verdade que a coisa que está em potência, dentre as coisas infinitas em potência, | não pode ser um corpo nem uma faculdade em um corpo. Isto foi demonstrado nas disciplinas anteriores.

[216.6-14] Não é possível que a essência conceitualizada pertença aos inteligíveis existentes em um corpo, nem [é possível] que o ato [de receber os inteligíveis] esteja localizado em um corpo, nem [se realize] por meio do corpo. E é um erro dizer o mesmo das [formas] imaginadas, pois, em nenhum momento, pertence à faculdade animal imaginar uma coisa qualquer em conformidade com o que é infinito | se não se vincular a ela a disposição da faculdade racional. E não se deve dizer que esta faculdade, isto é, a intelectual, é receptiva e não é ativa. Enquanto vocês constatam a infinitude da faculdade ativa, os [outros] homens não se queixam da possibilidade de existência da faculdade receptiva infinita, tal como é próprio da matéria. Assim, saber-se-á que a recepção da alma racional de muitas coisas infinitas é uma recepção após uma disposição ativa.

[216.15-217.4] Conforme o que explicamos por meio do discurso e [conforme] a análise da substância da alma racional, da sua ação mais própria e da indicação das circunstâncias das suas outras ações, de acordo com o que mencionamos, dizemos que, se a faculdade intelectual inteligisse por meio do órgão corpóreo de modo que sua ação própria se realizasse pelo emprego deste órgão corpóreo, || seria necessário que [a faculdade intelectual] não inteligisse a sua essência, não inteligisse o órgão e não inteligisse que ela inteligiu. Então, não há um órgão que esteja entre ela e sua essência, nem entre ela e seu órgão, nem um órgão que está entre ela e o que ela inteligiu. Mas ela

intelige a sua essência e o seu órgão, o qual é afirmado [como] pertencente a ela e [intelige] que inteligiu. Deste modo, ela intelige por si mesma e não por meio de um órgão.

[217.5-11] Tendo esclarecido a verdade, dizemos que é indispensável ou que a intelecção [que a faculdade intelectual realiza] do seu órgão deve-se à existência em si mesma da forma deste seu órgão ou à existência de outra forma distinta em número [da forma do órgão] que também está [na faculdade intelectual] e no seu órgão; ou se deve à existência de outra forma no seu órgão, [mas] esta distinta em espécie, embora esteja na faculdade intelectual e no órgão. Se se devesse à existência da forma do seu órgão, então a forma do seu órgão sempre estaria no seu órgão e na [faculdade intelectual] por associação. Então, seria necessário que ela sempre inteligisse o seu órgão, | pois o intelige devido à chegada da forma até [a faculdade racional]. Se se devesse à existência da forma do seu órgão, distinta [da forma no órgão] em número, isto seria falso.

[217.11-18] Primeiramente, porque a alteridade entre coisas que entram em uma única definição pertence a diferentes matérias, disposições e acidentes ou pertence às diferenças que existem entre o universal e o particular, o abstraído da matéria e o existente na matéria, não há diferença de matéria ou de acidente, pois a matéria é uma e os acidentes existentes são um, não havendo diferença entre a abstração e a existência na matéria, pois todas as duas estão na matéria, nem havendo diferença entre o singular e o universal, pois se um dos dois fosse adquirido de um particular, o particular seria adquirido por causa da matéria particular e dos agregados que se agregam [ao particular] do ponto de vista da matéria que existe nele.

[217.19-218.7] Esta intenção não é própria de um à exclusão do outro, nem decorre disto a percepção da alma de si mesma, a qual sempre percebe a si mesma [embora], no mais das vezes, a sua percepção pertença ao corpo que está com ela;

conforme o que foi esclarecido. E você || sabe que não é possível pertencer à existência da outra forma que é distinta da forma do seu órgão. Isto seria mais absurdo, pois quando a forma inteligível é recebida, a substância inteligente a torna inteligente quando esta forma [se torna] uma forma dela ou quando esta forma é emanada sobre ela. Então, a forma emanada é acrescida à forma [do órgão] e esta forma inteligível | não é a forma deste órgão, nem é a forma da coisa emanada sobre [a substância inteligente] em essência, pois a essência deste órgão é uma substância. Nós estabelecemos e consideramos a forma por si e a substância por si [como] não sendo idênticas de modo algum.

[218.8-14] Esta demonstração é uma evidência de que é impossível, na percepção, que [o indivíduo] que percebe perceba pelo órgão o seu órgão. Isto [ocorre], pois a sensação apenas sente uma coisa externa, [mas] não | sente a sua essência, nem o seu órgão, nem o seu sentir. Semelhante é a imaginação, pois não imagina a si nem o seu ato. Porém, se imagina o seu órgão, imagina-o não como sendo propriedade sua ou que indubitavelmente pertencesse a ela em detrimento de outro [órgão]; a não ser que, se possível, o sentido conduzisse até ela a forma do órgão. Neste caso, imitaria uma imagem tomada do sentido sem [qualquer] relação com ele. Se não fosse [a forma] do seu órgão, ele não seria imaginado.

[218.15-219.4] Ainda dentre [as coisas] que nos são evidentes ou convencem pela [evidência] está o fato de as faculdades perceptivas por meio dos órgãos fatigarem-se devido à ação constante. Os órgãos se fatigam devido à constância do movimento e [quando] a sua mistura, que é sua substância e natureza, corrompe-se. As coisas intensas e difíceis de perceber enfraquecem [os órgãos] e, às vezes, fatigam-nos. [As faculdades] não percebem o que é mais fraco e que vem na sequência, pois elas estão submersas nas paixões do que é [intenso]. Como no caso do sentido, quando os sensíveis intensos e

frequentes o enfraquecem e, às vezes, fatigam-no do mesmo modo que a luz para a visão || e o forte estrondo para a audição; o sentido não se fortalece com a percepção do forte em detrimento da percepção do fraco. Tendo sido vista uma luz forte, não se vê, ao mesmo tempo ou depois, uma luz fraca, quem escuta um som forte não escuta, ao mesmo tempo ou depois, um som fraco e quem sente um sabor doce forte, depois dele, não sente o fraco.

[219.4-9] Com as coisas na | faculdade intelectual dá-se o contrário. A sua constância, própria da intelecção, e a sua conceitualização, própria das coisas que são mais fortes, conferem [ao intelecto] um poder e uma facilidade para receber o que é [percebido] em seguida e é mais fraco. Se acontecer [ao intelecto] de, na sequência, se cansar ou se exaurir, isto se deve ao fato de o intelecto ser auxiliado pela imaginação empregando os próprios órgãos que se exaurem; assim, [o órgão] não serve o intelecto. Se isto fosse diferente, [o uso que o intelecto faz do órgão] aconteceria sempre ou no mais das vezes, mas as coisas [acontecem] de modo contrário.

[219.10-15] Ainda, o poder de cada uma das partes do corpo se enfraquece com o fim do desenvolvimento e depois da [sua] interrupção. Isto se dá antes dos quarenta [anos] ou perto dos quarenta. Esta faculdade que percebe propriamente os inteligíveis se fortifica, na maior parte dos casos, depois. Se ela estivesse dentre as faculdades corpóreas, seria necessário que, em todos os casos, ela se enfraquecesse. Contudo, isto não é necessário exceto nos casos eventuais de impedimento, exceção | dentre a totalidade dos casos. Assim, ela não está dentre as faculdades corpóreas.

[219.16-19] A partir destas coisas se torna claro que toda faculdade que percebe por meio de um órgão não percebe a si, nem seu órgão, nem a sua percepção e se enfraquece com o aumento da ação [de perceber]; o fraco não percebe a impressão do forte, o forte o exaure e a sua ação se enfraquece com a fraqueza do órgão. A faculdade

intelectual é completamente diferente.

[219.16-220.5] Se alguém estima que a alma esqueça seus inteligíveis e não realiza suas ações na doença do corpo e durante a velhice, isto é próprio dela por sua ação não se completar senão pelo corpo. [Esta] opinião não é necessariamente verdadeira, pois || é possível reunir as duas coisas. Assim, a alma possui uma ação por si mesma, desde que um impedimento não a atrapalhe nem uma distração a distancie [da sua ação própria]. [A alma] também pode renunciar à sua ação própria no momento em que [se manifesta] uma disposição do corpo. Então, a alma não age segundo sua ação própria, distanciando-se dela. Os dois discursos não são contraditórios. | Sendo assim, não há um contra argumento que se apresente.

[220.5-221.1] Dizemos que pertence à substância da alma duas ações: uma ação de administração do corpo e uma ação em relação à sua essência e aos seus princípios, que é a percepção pelo intelecto. As duas [ações] são opostas. Se [o intelecto] se ocupa com uma delas, distancia-se da outra, pois é difícil manter juntas as duas coisas. No caso do corpo, sua ocupação é a sensação, a imaginação, a concupiscência, a cólera, o medo, a angústia e o sofrimento. E você conhece isto quando se põe a cogitar sobre um inteligível e todas estas coisas não são empregadas por você, exceto que triunfem na alma e a forcem para o lado delas. E você sabe que os sentidos obstruem [o ato] de inteligência da alma, pois quando a alma se dedica ao sensível, ela se distrai do inteligível sem que seja danificado o órgão do intelecto ou sua essência. | E você sabe que a causa disto é a ocupação da alma com uma ação em detrimento da outra ação; mesma situação e causa de quando as ações do intelecto são obstruídas pela doença. Se a disposição intelectual natural obtida se anulasse e se corrompesse por causa do órgão, então o restabelecimento do órgão para o seu estado tornaria necessária a obtenção [dos inteligíveis] desde o começo. Mas as coisas não são assim, pois a alma retorna para a

sua disposição natural e para sua configuração intelectual possuindo tudo aquilo que entendeu no estado [anterior] quando o corpo retorna à sua condição [anterior à corrupção]. Então, acontece que o que foi obtido existe com ele de modo que [o intelecto] apenas se distraiu disto.

[221.1-7] Não há divergência entre as ações da alma de modo que impedisse as suas ações, mas, por outro lado, é a multiplicidade das ações, que torna necessária [a divergência entre as ações]. O medo [faz com que] se negligencie o sofrimento, a concupiscência passa por cima da cólera e a cólera desvia do medo. A causa de tudo isto é uma: a alma é completamente direcionada | para uma única coisa. Isto não é necessário se uma das duas ações não se realiza de modo a desviá-la da sua ocupação com esta coisa que não efetivou a sua ação, exceto quando a existência desta coisa ocupa [a alma] com isto.

[221.7-9] E tendo percorrido com clareza este assunto, ainda [que não tenha sido feito] um estudo minucioso daquilo que investigamos, após alcançarmos o suficiente [com respeito] ao que foi estudado, [o estudo minucioso] não é necessário.

[221.9-13] Então, a partir dos nossos princípios estabelecidos, ficou claro que a alma não está | impressa no corpo nem é inerente a ele. É necessário que o seu domínio do corpo seja pela configuração particular requerida para a ocupação com a administração do corpo particular, própria de uma relação essencial com ele. A alma persiste nesta [relação] do mesmo modo que [persiste] em existir em conjunto com a existência do seu próprio corpo conforme a configuração [do corpo] e conforme a compleição [do corpo].

Seção 3

[Esta seção] contém duas investigações: uma delas é [sobre] como a alma humana é beneficiada pelos sentidos e a segunda é [sobre] a constatação da sua originação

[221.16-222.4] As faculdades animais auxiliam a alma racional em [algumas] coisas, dentre elas, o sentido, que fazendo parte do conjunto [das faculdades animais], transfere para ela os particulares. Então, ocorrem [na alma racional], a partir dos particulares, quatro coisas. A primeira delas é a extração pela mente dos universais simples a partir dos particulares || por meio da abstração das suas intenções da matéria, das suas aderências da matéria e dos seus agregados; e a consideração do que nisto é comum, do que é diferente, o essencial e o acidental de sua existência. Então, a partir disto originam-se, na alma, os princípios da conceitualização com a ajuda e emprego da imaginação e da estimativa.

[222.4-7] A segunda [delas] é a projeção pela alma de relações entre estes universais simples tal como negação ou afirmação. Assim, [realizada] a combinação por negação ou afirmação, o primordial, evidente por si mesmo, é apreendido; quando isto não é o caso, [a alma] abandona para encontrar o termo médio [do silogismo].

[222.7-11] A terceira é a aquisição das premissas empíricas, ou seja, a produção pelos sentidos de um predicado que deve ser aplicado ao julgamento pertencente a um sujeito de modo afirmativo ou negativo; ou, conseqüentemente, [por] uma conexão afirmativa ou negativa; ou uma oposição afirmativa ou negativa. | Isto não [acontece] em alguns momentos à exclusão de outros, nem de modo idêntico, mas [se trata] de uma existência constante.

[222.11-14] A alma permanece sobre o que está entre a natureza deste predicado e o sujeito desta relação, e a natureza disto [que] se segue é inseparável desta premissa

ou é incompatível com ela devido à sua essência, [mas] não por acaso. Esta é uma crença produzida por um sentido e por um silogismo; como está esclarecido na disciplina lógica.

[222.14-15] A quarta são os predicados cujo assentimento se realiza na alma devido à intensidade da recorrência.

[222.16-223.5] Assim, a alma humana é auxiliada pelo corpo para adquirir estes princípios próprios da conceitualização e do assentimento. Então, quando os adquire, retorna para si mesma. Se acontecer a ela de uma das faculdades que lhe são inferiores ocuparem-na com o que a desvia, dentre as situações que a distraem || e se ela não se ocupar [com estas faculdades], então ela não necessita delas após isto [para realizar] a mais própria das suas ações, exceto com respeito às coisas que são particularmente necessárias para que as faculdades imaginativas voltem [a agir] novamente. Isto se deve ao uso de um princípio diferente daquele [que foi] obtido, ou à assistência pela assimilação do interesse na imaginação a fim de consolidar a sua assimilação pela assistência [da imaginação] ao intelecto. | Isto é sobre o que acontece no começo, mas não sobre o que acontece depois, exceto [com respeito ao que vem] logo em seguida.

[223.5-10] Quando a alma se aperfeiçoa e se fortificada, ela, em qualquer circunstância, isola-se em suas ações ainda que as faculdades sensíveis, imaginativa e as outras faculdades corpóreas desviem-na da sua ação. Como, por exemplo, quando os homens têm necessidade de um animal de carga e dos instrumentos a fim de realizar, por meio deles, um propósito. Se, em seguida, acontecer de causas o impedirem, afastando-o [do seu propósito], a causa ocorrida é exatamente um impedimento.

[223.11-224.2] Dizemos que a alma humana não adquire uma existência separada dos corpos. Ela ocorre nos corpos porque as almas humanas são semelhantes em espécie e intenção. Se se supõe que pertence [à alma] uma existência que não é

originada com a originação do corpo, mas é uma existência separada, então não seria possível que a alma fosse múltipla nesta existência. Isto pois a multiplicidade das coisas acontece ou do ponto de vista da quiddidade e da forma, ou do ponto de vista da relação com o elemento e com a matéria múltipla através dos quais [as almas] se multiplicam a partir dos substratos que as contém, conforme cada matéria, segundo a duração que é própria de cada uma delas [a partir da] sua originação e [segundo] às causas [responsáveis pela] divisão [da matéria]. Portanto, [as almas] não são diferentes em quiddidade || e forma porque a sua forma é una. Assim, elas são diferentes com respeito ao receptáculo da quiddidade ou [com respeito ao] que é atribuído à [alma tendo em vista] o que é próprio da quiddidade. Este [receptáculo] é o corpo.

[224.2-6] Se fosse possível que a alma fosse existente e o corpo não, não seria possível diferenciar numericamente uma alma de outra; mas isto [acontece] com todas as coisas sem exceção. As coisas cujas essências são apenas intenções, as suas espécies foram multiplicadas pelos seus indivíduos. Deste modo, o seu multiplicar-se é por meio do receptáculo, do que a recebe e das coisas afetadas por ele; ou [o seu multiplicar-se] é apenas por uma relação com ela e com a sua duração.

[224.7-9] Se [a alma] fosse completamente abstraída, ela não seria diferenciada; sobre [isto já] falamos. Seria um absurdo que entre elas houvesse diferença e multiplicidade. Então, é falso que as almas [possuem] a essência numericamente multiplicada antes de começar [a existir] nos corpos.

[224.10-15] Digo ser impossível que [as almas possuam] a essência numericamente una, pois se dois corpos [adquirem existência], duas almas [adquirem existência] junto com os dois corpos. Assim, ou [as duas almas] seriam partes daquela alma una; [ou] a coisa una à qual não pertence grandeza e volume seria divisível em potência. Contudo, é evidente a falsidade disto pelos princípios estabelecidos nas

[investigações] naturais e em outras [ciências], ou a alma numericamente uma estaria em dois corpos [diferentes]. Isto também não necessita de muitas explicações quanto à sua falsidade.

[224.15-17] Dizemos, com outras palavras, que esta alma apenas se individua [de modo a se tornar] uma alma una com respeito à totalidade da sua espécie pelos princípios que se agregam a ela e que não lhe pertence de modo intrínseco, pelos quais ela é alma, exceto se fossem compartilhados por todas elas.

[224.17-225.1] Sem dúvida, os acidentes acessórios se agregam [à alma] a partir de uma origem porque eles decorrem de uma causa acidental pertencente a algumas [almas] à exclusão de outras. A individuação das almas também é uma originação e, assim, elas não possuem uma anterioridade incessante. A sua originação é com o corpo. Consequentemente, é verdade que a alma se origina do mesmo modo que se origina uma matéria corpórea apropriada para o seu uso.

[225.2-6] Assim, o corpo originado é domínio [da alma] e seu instrumento. Na substância da alma originada com certo corpo - este corpo que mereceu [receber] a originação [da alma] a partir dos princípios primeiros - [ocorre] uma configuração [segundo] uma inclinação natural para o funcionamento [do corpo], para o seu uso, para o cuidado | com as suas disposições e para ser atraída para [o corpo], [de modo] apropriado a ela, afastando-a de todos os outros corpos.

[225.6-10] É certo que se [as almas] existem individuadas, há um princípio que as individua que se adere a elas com respeito às configurações que determinam uma individuação. Estas configurações são próprias [da alma] devido a este corpo e à adequação de modo que um seja útil ao outro mesmo se esta circunstância e esta adequação sejam desconhecidas por nós; e os princípios da perfeição chegam para ela por intermédio dos seus corpos.

[225.10-13] Se alguém apontasse que esta dúvida sobre as almas, quando separadas dos corpos, persiste, já que ou elas se corrompem, embora não defendam [isto], ou elas se unem, o que seria certa propriedade que abominam, ou permaneceriam múltiplas, mas, para vocês, [as almas] estão separadas da matéria. Assim, como seriam múltiplas?

[225.14-226.2] Sobre depois da separação das almas dos corpos, dizemos que, indubitavelmente, cada uma das almas já se encontrava com uma essência individualizada devido à diferença entre as suas matérias com as quais existiam, devido à diferença [entre] o momento das suas originações e devido à diferença entre as configurações que lhes pertencem conforme os seus diferentes corpos. Com certeza, sabemos que o originador das intenções universais [como] um indivíduo particular não poderia as originar [como] um indivíduo senão acrescentando [à intenção] uma intenção de acordo com sua espécie pela || qual ele se torna um indivíduo a partir das intenções que se aderem [à primeira intenção] durante a sua originação e que lhe são inerentes, conhecendo-as ou não.

[226.2-9] Sabemos que a alma não é a mesma em todos os corpos. Caso ela não fosse una, mas múltipla devido à relação, ela estaria ciente [das mesmas coisas] em todos eles ou ignorante [de todas as coisas] e não seria desconhecido por Zayd o que está na alma de Amr, pois acontece de a unidade relacionada à multiplicidade [se multiplicar] devido à relação. Sobre as coisas existentes próprias deles, essencialmente, elas não [se multiplicam] de modo que, quando um pai possui muitos filhos e ele é jovem, ele apenas é jovem tendo em vista o todo, pois a juventude que lhe pertence, em si mesma, participa de toda relação; igualmente, o conhecimento, a ignorância, a opinião e o que se assemelha a isto estão na essência da alma, embora participem, com a alma, de toda relação.

[226.9-14] Deste modo, a alma não é una. Ela é numericamente múltipla mesmo que a sua espécie seja una; e ela é originada como foi esclarecido. Não se duvida que ela é particularizada por meio de algo que, com respeito à alma humana, não é a impressão na matéria, pois já se conhece a falsidade do discurso sobre isto. Este algo que lhe pertence é uma configuração dentre as configurações, uma faculdade dentre as faculdades e um acidente dentre os acidentes pneumáticos ou uma totalidade a partir da qual [a alma] se individualiza pela reunião [destas coisas], mas que nós desconhecemos.

[226.14-16] Após se individualizar, não é possível que ela e outra alma sejam uma essência una numericamente; já enumeramos os discursos sobre a impossibilidade disto em muitos lugares.

[226.17-227.10] Sabe-se ser necessário que a alma, quando se origina acompanhada da originação de uma mistura, origina-se para ela uma disposição para as ações racionais e paixões racionais [que], em conjunto, estão discernidas das disposições teóricas pertencentes a outra [alma]. || As duas misturas são separadas em dois corpos e a disposição adquirida que se chama intelecto em ato também [foi adquirida] e, de certo modo, por ela, uma alma está separada de outra. Acontece a ela o conhecimento da sua essência particular que é certa disposição nela [que] também é particular e não pertence à outra [alma]. É necessário que também se origine, nela, do ponto de vista das faculdades corpóreas, uma configuração particular que está vinculada às disposições morais ou são elas; e também [possua] outras propriedades desconhecidas por nós que se aderem às almas com a originação delas e, depois, do mesmo modo que decorrem os indivíduos corpóreos da espécie, a partir dos seus similares, [as almas] se distinguem [por estas propriedades] enquanto permanecerem. Assim, as almas estão separadas por aquilo que, nelas, é particular, corpóreo ou não, tendo conhecido ou não estas circunstâncias ou [apenas] algumas delas.

Seção 4

As almas humanas não se corrompem nem transmigram

[227.13-15] A alma não morre com a morte do corpo, pois tudo que se corrompe o faz com a corrupção de outra coisa. Assim, uma coisa se vincula a outra por certo tipo de vínculo. Na existência, | o seu vínculo é um vínculo posterior [à existência desta coisa] ou é um vínculo anterior, cuja anterioridade é essencial e não temporal; ou é um vínculo concomitante à [sua] existência.

[227.16-19] Se a alma se vinculasse ao corpo por um vínculo concomitante à [sua] existência e isto fosse algo que lhe pertencesse essencialmente e não acidentalmente, cada um dos dois [possuiria] a essência complementada pelo outro e não seria nem a alma, nem o corpo uma substância. No entanto, os dois são duas substâncias.

[227.19-228.7] Se [o vínculo] || fosse acidental e não essencial e se um dos dois se corrompesse, o que é acidental seria obsoleto tendo em vista as [outras] relações e, no caso deste que se vincula, a [sua] essência não se corromperia com a corrupção [do outro]. Se o seu vínculo com [o corpo] fosse posterior à existência [do corpo], então o corpo seria a causa da alma na existência. As causas são quatro: ou o corpo seria causa eficiente para a alma, doando a existência para ela; ou seria causa potencial devido à composição, como os elementos para os corpos, ou devido à simplicidade, como o bronze para a estátua; ou causa formal; ou causa perfectiva.

[228.7-12] É um absurdo [o corpo] ser causa eficiente. O corpo enquanto corpo não age de modo algum, mas apenas em potência. Se ele agisse por essência e não em potência, então todo corpo realizaria [o mesmo] ato. Assim, todas as faculdades

corpóreas são acidentes ou formas materiais. É absurdo que os acidentes e as formas estruturadas na matéria forneçam existência para uma essência estruturada em si, não em uma matéria, e [forneçam] existência para uma substância independente.

[228.12-16] É absurdo também que [o corpo] seja causa potencial. Foi demonstrado e esclarecido que a alma não está impressa no corpo de modo algum. Assim, o corpo, conseqüentemente, ganha forma pela forma da alma, não por simplicidade, nem por composição, nem de modo que as partes do corpo se corromperiam e se misturariam em uma composição qualquer ou em uma mistura qualquer como se a alma estivesse impressa nela.

[228.17-229.5] É absurdo que o corpo seja causa formal da alma ou [causa] perfectiva. É primordial que seja o contrário. O vínculo da alma com o corpo não é um vínculo essencial, pois a mistura e o corpo são, para a alma, causas acidentais. Assim, quando se origina a matéria do corpo apropriada para ser um instrumento e receptáculo para a alma, causas separadas originam || a alma particular ou a originação delas é algo do tipo. A sua originação sem uma causa particular – originação única de modo único – é absurda. Com isto [a alma] estaria privada da multiplicidade numérica, como foi explicado. Isto porque, inevitavelmente, todo existente [originado] após o seu não ser é recebido por uma matéria configurada para recebê-lo ou configurada para uma relação com ele, como foi explicado em outras ciências.

[229.5-8] Ainda, se fosse possível que a alma particular fosse originada sem que se originasse para ela um instrumento pelo qual ela se aperfeiçoasse e agisse, a [sua] existência não teria função; mas não há nada sem função na natureza. Dada esta impossibilidade, [a alma] não [possui] tal aptidão.

[229.8-12] Quando se originam as configurações próprias da relação e as disposições próprias dos instrumentos, segue-se, necessariamente, ser a alma a coisa

que se origina a partir de causas separadas. Isto não acontece apenas no caso da alma, mas se aplica a toda forma originada após não ter existido. Então, a sua existência predomina à sua não existência devido às disposições materiais que lhe são próprias e ao ato de se tornarem [instrumentos] aptos para [as ações da alma].

[229.12-230.4] Quando uma coisa se origina a partir de [outra] coisa, não é necessário que ela cesse [de existir] com o cessar [da outra]. Isto [apenas] é possível se a essência da coisa é estruturada por esta [outra] coisa ou nela. Algumas coisas têm sua origem a partir de [outras] coisas, algumas deixam [de existir] e [outras] continuam [a existir]. Quando a sua essência não está estruturada na [outra coisa] em particular, quando o que concede a existência que lhe é própria é outra coisa diferente [dela], cuja aquisição da existência foi preparada [juntamente] com a existência [do que lhe concede existência], o que concede a existência da alma é uma coisa diferente do corpo e não é uma faculdade no corpo, mas é, inquestionavelmente, uma essência que subsiste livre da matéria e da grandeza. Então, se a sua essência se dá a partir desta coisa e a partir do corpo resulta somente o momento || da reivindicação da existência, não acontece [à alma] de se conectar com o corpo, nem o corpo é uma causa para ela, exceto por acidente. É impossível dizer que a conexão entre [a alma e o corpo] é de certo tipo que requer que o corpo seja anterior a ela [como] a causa antecede [o causado].

[230.5-231.2] A terceira classe, que já enumeramos no começo, [diz respeito] ao fato de a conexão entre alma e corpo ser uma conexão anterior com respeito à existência. Segue-se disto que a anterioridade é temporal. É impossível que a sua existência se conecte com [o corpo] dado que [a alma] seria anterior a ele no tempo. Ou seria uma anterioridade quanto à essência e não quanto ao tempo. Segundo este tipo de anterioridade, no momento em que a essência do que é anterior existe, decorre-se disto, concomitantemente, a essência do que é posterior na existência. Neste caso, isto que é

posterior na existência também não existe quando se pressupõe que o anterior deixou de existir. Não que o deixar de existir do posterior torne necessário o deixar de existir do anterior, mas não é possível que o posterior deixe de existir exceto se, primeiramente, acontecesse ao anterior, em sua natureza, algo que o aniquilasse. Neste caso, o posterior deixou de existir. Então, supor o aniquilamento do que é posterior não torna necessário o aniquilamento do anterior, mas [apenas] se se pressupõe o aniquilamento do anterior em si mesmo, pressupõe-se que o posterior tenha sido aniquilado depois que acontece ao anterior de ser aniquilado na sua essência. Se acontecesse deste modo, então, seria necessário que o que causasse o aniquilamento se desse na substância da alma e, juntamente com [o aniquilamento da substância da alma] o corpo [deixaria de existir]. Contudo, o corpo não se corrompe por meio de uma causa que é própria [apenas da substância da alma], mas o corpo é corrompido por uma causa que lhe é própria pela alteração da mistura ou da composição. Portanto, é incoerente [dizer] que a alma está conectada com o corpo [de modo] essencialmente anterior e que o corpo se corrompe por meio de uma causa que é própria [apenas] do corpo. Assim, não haveria esta conexão entre eles e todos os tipos de conexão seriam falsos. Mantém-se que a alma, na existência, não possui uma conexão com o corpo, mas, durante a sua existência, a sua conexão se dá com outros princípios, os quais não se corrompem nem deixam [de existir].

[231.3-8] Digo também que há outra causa [para o fato de] a alma não deixar de existir. Todas as coisas que naturalmente se corrompem, por uma causa qualquer, possuem a potência para se corromper e, antes da corrupção, o ato de continuar a existir. A sua configuração para se corromper não é [como a configuração] do seu ato de continuar a existir. Isto pois a intenção da potência é diferente da intenção do ato e a relação com esta potência é diferente da relação com este ato, pois [a potência] está

relacionada com a corrupção e [o ato] se relaciona com [a continuação da existência]. Assim, estas duas intenções existem na coisa, pertencendo a dois estados diferentes.

[231.8-16] Dizemos que é possível que se combinem nas coisas compostas e nas coisas simples, as quais existem nas [coisas] compostas, o ato de continuar a existir e a potência para se corromper, mas, nas coisas simples essencialmente separadas, não é possível que se combinem estas duas coisas. Absolutamente, digo que não é possível combinar na coisa de essência uma estas duas intenções porque todas as coisas que continuam a existir e possuem a potência para se corromper também possuem a potência para continuar a existir, pois a continuação da sua existência não é necessária. Se não é necessária, é possível. A possibilidade que inclui [estas] duas intenções é a natureza da potência. Assim, em sua substância, ela possui a potência para continuar a existir e o ato de continuar existindo.

[231.16-232.5] Foi estabelecido que o seu ato de corrupção não é [o mesmo que] a sua potência para se corromper. Isto é óbvio. O seu ato de continuar a existir é algo que acontece à coisa, a qual possui a potência para continuar a existir. Assim, esta potência não pertence à essência do que [existe] em ato, mas acontece à essência da coisa que se corrompe em ato, não sendo a verdade da sua essência. Decorre disto que a sua essência é composta de uma coisa, quando está na sua essência [existir] como um existente em ato ||, ou seja, a forma [presente] em todas as coisas, e uma [outra] coisa na qual acontece este ato, mas que, na sua natureza, está dentre as suas potências, ou seja, a sua matéria. Assim, se a alma é simples em absoluto, ela não se divide em matéria e forma e, se ela é composta, deixemos o composto e examinemos a substância que é a sua matéria. Voltemos ao discurso sobre a matéria da alma e falemos sobre ela.

[232.5-13] Dizemos que ou a matéria se divide sem fim e o discurso [também] se mantém sem fim, mas isto é absurdo. Ou a coisa que é a substância e fundamento não

cessa. Nosso discurso é sobre esta coisa que é o fundamento e causa, cujo nome é alma. Contudo, nosso discurso não é sobre a conjunção entre ela e outra coisa. Tudo que é simples e não é composto ou é causa e fundamento de um composto e não se conjuga [na coisa] o ato de continuar a existir e a potência para deixar de existir com respeito à sua essência. Se há uma potência para deixar de existir nela, então é absurdo que haja o ato para deixar de existir; mas quando há o ato para continuar a existir, não há a potência para deixar de existir.

[232.13-16] Deste modo, é claro que a substância da alma não possui uma potência para se corromper. No caso das coisas geradas, as quais se corrompem, o que delas se corrompe é o composto. A potência para se corromper ou para continuar a existir não está na intenção segundo a qual o composto é uno, mas na matéria que é receptiva em potência de todos os contrários.

[232.16-233.5] Assim, naquilo que não se corrompe do composto, não há uma potência para continuar a existir, nem uma potência para se corromper e [ambas] não estão combinadas no composto. No caso da matéria, ou há algo que continua a existir, não por meio de uma potência que a prepara para continuar a existir, como consideram algumas pessoas, ou há algo que continua a existir em potência por meio do qual ela continua a existir. Ela não possui uma potência para se corromper, mas a potência para se corromper é outra coisa que se origina nela. Com respeito às coisas simples que estão na matéria, a potência para a sua corrupção está na substância da matéria e não nas suas substâncias. || O que é necessário na demonstração segundo a qual todo existente é corrompido do ponto de vista da finitude das potências para continuar a existir e para deixar de existir, é que está na matéria do existente constituído de matéria e forma a potência para esta forma continuar a existir nela e a potência para [a matéria] se corromper, [ambas] simultaneamente; como tu já sabes. [Fica] então estabelecido que a

alma humana não se corrompe de modo algum. O nosso discurso conduziu a esta conclusão [graças] à divina concessão.

[233.5-13] Mostramos que as almas apenas se originam e se multiplicam em concomitância com a configuração dos corpos de modo que a configuração dos corpos torne necessário que emane a existência própria da alma a partir das causas separadas. Resulta disto que [a individuação das almas] não acontece por acaso ou fortuna, como se a existência da alma originada não fosse necessariamente uma demanda desta mistura por uma alma originada, governante [do corpo], pois [quando] uma alma é originada, é consentido que exista conectado a ela um corpo. O que se assemelha a isto não é, de modo algum, uma causa essencial para a multiplicidade [das almas], mas é, possivelmente, [uma causa] acidental. Contudo, já sabemos que as causas essenciais, necessariamente, são primeiras [em essência] e, então se seguem as [causas] acidentais.

[233.14-] Sendo assim, todos os corpos demandam necessariamente uma alma própria com a originação da mistura da sua matéria. Não acontece de um corpo demandar e [outro] corpo não demandar uma alma, pois os indivíduos das espécies não se diferenciam com respeito às coisas a partir das quais são estruturados. Assim, não é possível que o corpo humano demandasse uma alma com a qual se aperfeiçoasse e outro corpo, o qual [também] compartilha das determinações da espécie, não demandasse isto; mas se há uma compatibilidade [entre] alma e mistura, ele existe. Caso não se compatibilizem, ele não existe e, neste caso, não pertenceria à sua espécie.

[234.1-11] Se supusermos que uma alma transmigrasse dos corpos e cada corpo, por si, demandasse uma alma originada para si a qual se ligasse, haveria em um único corpo duas almas ao mesmo tempo. A ligação entre alma e corpo não acontece pela impressão [no corpo] como se esclareceu, mas a ligação que se dá entre eles é uma ligação do cuidado da alma com o corpo de modo que a alma conhece por aquele corpo

e o corpo padece a partir da alma. Todo animal conhece a sua alma [como] uma alma una, a qual conduz e rege o corpo que lhe pertence. Se nele houvesse outra alma, o animal não conheceria por ela, não existiria por [esta] alma nem padeceria pelo corpo. Assim, não pertenceria a ela uma ligação com o corpo já que a ligação acontece daquele modo. Portanto, independente de como for, elas não transmigram. Isto é suficiente para aqueles que desejaram uma síntese, mesmo que sobre isto haja um longo discurso.

Seção 5

Sobre [a ação] do intelecto agente em nossas almas e sobre [a paixão] do intelecto passivo em nossas almas

[234.12-235.8] Dizemos que as almas humanas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato. Tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato que o faz passar [da potência ao ato]. Assim, há uma causa que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis. Se a causa diz respeito à doação de formas inteligíveis, então, ela não é outra coisa que um intelecto em ato ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis que estão separados e a sua relação com as nossas almas é uma relação [semelhante] à relação entre o sol e a nossa visão. || Do mesmo modo que o sol, por si, é visível em ato e por sua luz o que não é visto em ato é tornado um visível em ato, [é a relação] deste intelecto com as nossas almas. Quando a faculdade inteligível olha para os particulares que estão na imaginação, brilha sobre eles a luz do intelecto agente [por meio] do nosso [intelecto], o que já foi tratado, e [as coisas] abstraias da matéria e dos seus agregados são transformadas e impressas na alma | racional; não que, em si, elas sejam movidas da imaginação para o nosso intelecto, nem que as intenções imersas nos agregados, que em

si e com respeito à sua essência são abstratas, fazem [algo] como elas mesmas, mas no sentido em que se dedicar [aos particulares que estão na imaginação] predispõe a alma para que emane sobre ela, a partir do intelecto agente, algo abstraído.

[235.8-11] Assim, pensamentos e considerações são movimentos que preparam a alma para se mover na direção do fluxo. Igualmente, os termos | médios preparam [a alma] para receber a conclusão de modo mais forte; mas o primeiro é de um modo e o segundo é de outro modo, como você saberá.

[235.11-15] Quando acontece à alma racional certa relação com esta forma por meio da luz do intelecto agente, origina-se nela, a partir dele, uma coisa que, de um ponto de vista, é do mesmo gênero, e de outro não é do mesmo gênero. Como quando a luz ilumina as [coisas] coloridas e, a partir delas, | produz-se, na visão, um efeito que não é todas [as coisas coloridas] tendo em vista todos os seus aspectos.

[235.15-236.7] Assim, as coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato. Não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas. Contudo, do mesmo modo que o efeito que resulta das formas sensíveis por meio da luz não é ele mesmo aquela forma, mas outra coisa relacionada a ela e que se produz no receptor por meio da luz recebida, assim se dá com a alma racional. Quando ela se volta para aquelas formas imaginadas e chega na alma a luz do intelecto agente por um tipo de conjunção, elas são preparadas || de modo que se originem nela, a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas de [todas] as misturas. Logo, as coisas essenciais são distinguidas, pelo intelecto, dos acidentes e do que, nestas coisas imaginadas, assemelham-se e se diferenciam. As intenções, as quais não | se diferenciam nestas [coisas], vêm a ser uma única intenção na essência do intelecto por meio de comparação entre as semelhanças. Contudo, [as intenções] que estão [nas coisas imaginadas] vêm a ser múltiplas intenções devido à comparação entre as

diferenças. O intelecto possui a capacidade de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade no caso das intenções.

[236.7-11] A ação de unificar a multiplicidade acontece sob dois aspectos. O primeiro, no qual as intenções múltiplas se tornam diferenciadas em número na imaginativa. Quando não se diferenciam com respeito à definição, trata-se de uma intenção única. No segundo aspecto, a partir das [diferentes] intenções dos gêneros e das diferenças, uma intenção única é composta através da [formulação da] definição.

[236.11- 15] A [ação de multiplicar a unidade] é contrária a estes dois aspectos e isto está entre as propriedades do intelecto humano, mas não pertence às outras faculdades que percebem a multiplicidade [enquanto] multiplicidade, assim como ela é, nem a unidade [enquanto] unidade, assim como ela é. Não é possível que elas percebam a unidade simples, mas [apenas] a unidade da perspectiva segundo a qual ela é um todo composto de coisas e de acidentes. Não é possível que [as faculdades] separem o que é accidental e o remova do que é essencial.

[236.16-237.4] Quando o sentido apresenta uma forma para a imaginação e a imaginação para o intelecto, o que o intelecto apreende dela é uma intenção. Caso outra forma daquela espécie seja apresentada [ao intelecto], a qual é numericamente diferente, o intelecto não apreende dela outra forma diferente da que foi apreendida, exceto do ponto de vista do acidente que é próprio desta [forma], de modo que este acidente é uma vez apreendido de modo abstrato e outra vez acompanhado de [outro] acidente. Conforme isto|| pode-se dizer que Zayd e ‘Amr possuem uma única intenção “humanidade”, a qual não se deve [ao fato de] a humanidade que está associada às particularidades de ‘Amr ser precisamente a mesma humanidade que está associada às particularidades de Zayd. Como se fosse uma única [e mesma] essência que pertencesse a Zayd e a ‘Amr como é no caso da amizade, da autoridade ou outras [coisas

semelhantes] a estas.

[237.4-11] Contudo, a humanidade é multiplicada na existência e não há uma existência única | própria da humanidade associada a ela na existência exterior antes de ser a humanidade de Zayd e ‘Amr. Isto explicaremos na arte da sabedoria⁴²⁸. O sentido disto é que [dadas as duas formas de humanidade] que chegam [na alma], quando a alma conhece a primeira [forma] de humanidade, a segunda [forma de humanidade] não acrescenta [com respeito à humanidade] nada, mas as duas intenções impressas na alma humana são uma única [intenção] proveniente da primeira imaginação; nem é um efeito [causado] pelo segunda imaginação. Assim, | é possível que cada uma das duas intenções tenha causado exatamente o mesmo efeito na alma; o que não é [possível] no caso de um indivíduo homem e [um indivíduo] cavalo [...].

[237.11-15] E, dentre as condições do intelecto, quando ele percebe uma coisa nele, seja ela anterior ou posterior, é necessário inteligir, juntamente com elas, o tempo. Contudo, isto não [acontece] em certo tempo [posterior à percepção da coisa], mas é simultâneo e o intelecto entende o tempo simultaneamente [ao que é entendido]. Certamente, a composição [que o intelecto realiza] do silogismo e da definição acontece em um [determinado] | tempo, exceto a sua conceitualização da conclusão e do que é definido, que é instantânea.

[237.16-238.3] A incapacidade do intelecto de conceitualizar as coisas que estão no extremo limite da inteligibilidade e da abstração da matéria não se deve a estas coisas em si nem à predisposição natural do intelecto, mas se deve ao fato de que a alma está ocupada com o corpo [ao existir vinculada] ao corpo, pois [a alma] necessita do corpo para [realizar] muitas das suas [ações], mas o corpo a separa da mais excelente das suas perfeições. O olho é incapaz de observar o sol não apenas por causa de uma

⁴²⁸ Isto é, na *Metafísica*.

imposição || do sol [que] é diferente da iluminação, mas devido à natureza [própria] do seu corpo. Assim, quando estas imersões [no corpo] e este impedimento são removidos da alma, ela entende [aquilo que], para ela, são os mais excelentes, claros e prazerosos conhecimentos.

[238.3-9] Porque o nosso discurso sobre este assunto [versa sobre] a alma enquanto alma e enquanto ela está associada | com esta matéria, não cabe a nós discutirmos sobre o retorno da alma. O discurso é sobre a natureza até que passemos à arte da sabedoria e, nela, investiguemos a respeito das coisas que [existem] separadas. A investigação acerca da ciência natural é caracterizada [pela investigação] daquilo que é apropriado aos assuntos naturais, os quais estão relacionados à matéria e ao movimento.

[238.9-18] Contudo, dizemos que a conceitualização do intelecto varia tendo em vista a existência | das coisas. O intelecto não percebe as coisas muito intensas devido à superioridade delas e as coisas de existência muito sutil como, [por exemplo], o movimento, o tempo e a matéria-prima, os quais são difíceis de serem conceitualizados devido [ao tipo] de existência [que lhes é próprio]. O intelecto não concebe os não existentes mesmo que eles estejam absolutamente em ato, pois o não existente é percebido em vista de não ser percebida a sua existência. Assim, [o que é percebido] do não existente enquanto um não existente e do mal enquanto mal é algo | em potência e uma ausência de perfeição. Se um intelecto os percebesse, ele o faria porque ambos mantêm uma relação em potência. Os intelectos, aos quais nada em potência é misturado, não entendem o não existente e o mal do ponto de vista de serem não existentes e mal, nem os conceitualiza, pois não está na existência de uma coisa ser um mal de modo absoluto.

Seção 6

Sobre a gradação das ações do intelecto e sobre o intelecto sagrado, o mais elevado dos graus

[239.3-6] Dizemos que a alma entende quando toma para si a forma dos inteligíveis abstraída da matéria. Ou a abstração é [realizada] pelo intelecto, ou a forma, em si, [já] está abstraída da matéria e a alma está desobrigada de abstrá-la.

[239.7-10] A alma conceitualiza a si mesma e a conceitualização [de si] a torna [ao mesmo tempo] um intelecto, aquilo que entende e o que é entendido. [No entanto], a conceitualização [que a alma realiza] destas formas não a torna [um intelecto, aquilo que entende e o que é entendido], pois a sua substância [vinculada ao corpo] é sempre um intelecto em potência ainda que, algumas vezes, ele se atualize.

[239.10-16] O que é dito sobre a essência da alma se tornar os inteligíveis é, para mim, [mais um] dentre os absurdos. Não entendo a afirmação daqueles [que dizem que] uma coisa vem a ser outra e não conheço como isto [poderia] acontecer. Caso uma forma fosse removida [de algo], ele seria revestido por outra [forma] e seria uma coisa com a primeira forma e outra coisa com a [segunda] forma. Assim, na verdade, a primeira coisa não vem a ser a segunda coisa, mas a primeira coisa teria sido aniquilada, permanecendo o seu sujeito ou uma parte dele. Contudo, se não é assim, deve-se investigar como é.

[239.16-240.1] Dizemos que, quando a coisa se tornar outra coisa, se é que ela se torna esta coisa, ela é um existente ou um não existente. Se for um existente, a outra também é um existente ou é um não existente. Se esta for um existente, então, as duas são existentes e não são apenas uma. Se ela é um não existente, aquele existente se tornaria uma coisa não existente || não outra coisa existente, mas isto é incompreensível.

[240.1-8] Se a primeira já fosse não existente, o que se tornaria outra coisa?! Seria um não existente que resultaria em outra coisa? Então, como a alma se tornaria forma das coisas? A maior parte das confusões [dentre] os homens acerca disto [se deve] àquele que escreveu a *Isagoge*. Ele era tão desejoso de falar [usando] enunciados enigmáticos, poéticos e místicos, impedindo a si e aos outros de imaginar. Seus livros *Sobre o intelecto e os inteligíveis* e *Sobre a alma* demonstram isto às pessoas [capazes] de discernir. É certo que as formas das coisas chegam à alma, adornando-a e decorando-a [de modo que] a alma, por mediação do intelecto material, é o lugar delas.

[240.8-14] Se a alma se torna forma de uma coisa existente em ato e a forma é, por si, ato e não tendo a forma por si [nenhuma] potencialidade [para] receber uma coisa, dado que a potência para receber é própria da coisa que recebe, neste caso, seria necessário que a alma não possuísse uma potencialidade para receber outra forma ou outra coisa; mas nós a vemos receber outra forma diferente desta forma e, se aquela outra [forma] também não fosse diferente desta forma, isto seria [algo] curioso, pois a recepção [da forma] e a ausência de recepção seriam a mesma coisa.

[240.14-241.1] Se é diferente, não se duvida que a alma – se ela é a forma inteligível – tornar-se-ia distinta de si, mas não é [assim]. A alma é o que entende e o que é significado por intelecto é uma faculdade [da alma] pela qual ela entende; ou o que é significado [por intelecto] são as formas destes inteligíveis em si mesmas. Porque as [formas inteligíveis] são inteligíveis na alma, o intelecto, o que entende e os inteligíveis não são uma única coisa nas nossas almas. É possível que seja assim com outras coisas que || serão tratadas em seus lugares.

[241.1-4] Se intelecto material significa a disposição absoluta da alma, então, ele permanece sempre em nós enquanto continuarmos neste corpo; ou se [o intelecto material] é significado em relação a uma coisa, então a disposição cessa com a

existência do ato.

[241.5-16] Tendo sido estabelecido isto, dizemos que a conceitualização dos inteligíveis [acontece] de três modos. O primeiro deles é a conceitualização que é em ato na alma por diferenciação e arranjo. Mas esta diferenciação e arranjo, às vezes, não são necessários, pois podem se alterar. Por exemplo, quando você divide as intenções dos termos indicados pelo seu enunciado “Todo homem é um animal” [que está] presente na sua alma. Você descobre que a intenção de cada um [dos termos] não é conceitualizada exceto pela substância incorpórea e descobre que é próprio [da conceitualização realizada por esta substância incorpórea colocar umas intenções] antes e [outras] depois. Se você rearranja este [enunciado] de modo que a ordem das intenções conceitualizadas seja a ordem oposta do enunciado “o animal é predicado de todos os homens” você não duvida que esta ordem, sendo a ordem das intenções universais, apenas é ordenada pela substância incorpórea. De certo ponto de vista, ela também é ordenada pela imaginação como [algo] perceptível, não como inteligível. Assim, as duas ordenações são diferentes e o inteligível simples [está relacionado] à primeira [ordenação].

[241.16-20] Tendo acontecido a conceitualização [das intenções] e tendo adquirido [os universais simples], o segundo modo [consiste] na alma ser afastada [das intenções]. Ela não presta atenção nestes inteligíveis, mas se move na direção de outro inteligível, pois não está entre as capacidades das nossas almas intuir ao mesmo tempo coisas concomitantes.

[241.20-242.5] O outro tipo de conceitualização é como o que você possui com respeito a uma questão levantada sobre algo que conhece ou sobre algo que está próximo daquilo que você conhece; e a resposta [à questão] se apresenta a você instantaneamente e você sabe que respondeu [à questão usando] aquilo que conhece sem

diferenciar de modo algum. Contudo, você passa a diferenciar e ordenar em sua alma quando chega à resposta que se origina do seu conhecimento da certeza antes de diferenciar e ordenar.

[242.6-11] A diferença entre a primeira conceitualização e a segunda é evidente, pois a primeira é como uma coisa que você remove do depósito e a utiliza, enquanto a segunda é como uma coisa que você armazena e, quando quiser, pode utilizá-la. O terceiro difere do primeiro por não ser algo ordenado no pensamento, mas é como um princípio para isto dada a sua conexão com a certeza e difere do segundo por não estar afastada [dos inteligíveis], mas é investigado em ato [como] algo que é certo. Com isto, a relação com uma parte do que foi depositado é própria [da terceira conceitualização].

[242.12-15] Se se diz que este [terceiro] conhecimento também está em potência, [ou] é uma potência próxima do ato, isto é falso, pois é próprio de quem o possui uma certeza que se realiza em ato e [porque é uma certeza em ato] não é necessário [que a crença] seja resultado de uma potência próxima ou distante [do ato]. Assim, esta certeza pertence àquele que está certo de que resulta nele [a certeza] quando quis o seu conhecimento. A sua certeza está em ato, a qual resulta de uma certeza em ato.

[242.16-243.3] Porque o resultado é resultado de alguma coisa, esta coisa que indicamos [como] resultado está em ato, pois é absurdo estar certo que o desconhecido em ato é um conhecido armazenado em você. Como se está certo sobre uma coisa, exceto se, de algum modo, a certeza [desta coisa] seja conhecida? Se a designação é obtida do que é conhecido em ato a partir da certeza em ato de que esta [é algo que] ele possui armazenado, então, [a certeza] é conhecida por ele por meio deste tipo simples [de conceitualização]; e acontece de transformar [a certeza] em algo conhecido por outro tipo [de conceitualização].

[243.3-6] É admirável que este que responde, quando se prepara para ensinar a outro, um detalhamento qualquer acontece instantaneamente na sua alma e, simultaneamente aquilo que ele ensina, ele conhece pelo segundo modo [de conceitualização], pois aquela forma se ordena nele em conjunto com a ordenação dos seus termos.

[243.7-12] Então, um dos dois tipos é o conhecimento do pensamento pelo qual se completa a plena perfeição ao ordenar e compor e o segundo é o conhecimento simples do qual não é função haver para ele, na alma, forma depois de forma, mas é o único do qual emanam formas [diretamente] no receptáculo das formas. Então, [aquele] é um conhecimento ativo da coisa que nomeamos conhecimento do pensamento e um princípio para ele; [o conhecimento simples] pertence à faculdade intelectual absoluta da alma que se assemelha ao intelecto agente.

[243.12-15] Com respeito ao detalhamento, ele pertence à alma enquanto alma, pois se ela não o possuísse, ela não possuiria conhecimento. Como pertenceria à alma racional um princípio distinto da alma que lhe é própria [ou] um conhecimento distinto do conhecimento anímico? [Isto] é um objeto de investigação que você deve conhecer pela sua alma.

[243.15-244.4] Saiba que, no [caso] do intelecto não misturado, [o conhecimento do seu princípio e o conhecimento da alma] não são multiplicados de modo algum, nem é ordenada forma depois de forma, mas é um princípio para todas as formas que emanam para [nossa] alma. Sobre isto, é necessário acreditar || na condição dos [intelectos] separados e puros e nas intelecções [que realizam] das coisas. A sua intelecção é o intelecto que age sobre as formas, que as cria, não possuindo formas nem estando dentre as formas da alma. Assim, a alma, a qual pertence ao mundo sublunar, é uma alma cuja conceitualização é uma conceitualização ordenada e diferenciada e, de

modo algum é simples.

[244.4-9] Toda percepção intelectual é certa relação com uma forma separada da matéria e dos acidentes materiais; assim como [foi] anteriormente mencionado. Isto pertence à alma porque ela é uma substância receptora [na qual] são impressas [estas formas]; e pertence ao intelecto porque ele é uma substância [e] um princípio agente criador e o que é princípio da sua essência, dentre o que é um princípio para ele, é a inteligibilidade em ato; e o que é próprio da alma, dentre [os tipos] de conceitualização [realizados] por ela e [tendo em vista] a recepção que lhe é própria, é a inteligibilidade em ato.

[244.10-19] O que é necessário conhecer acerca da situação das formas, as quais estão na alma, é [o que] digo: quanto [às formas] imaginadas e ao que decorre delas, quando a alma se afasta delas, elas são depositadas nas faculdades que possuem um depósito, mas que, em verdade, não são perceptivas; caso contrário, seriam perceptivas e depósitos concomitantemente. Contudo, elas são um depósito quando a faculdade perceptiva, judicativa, estimativa, a alma ou o intelecto, voltam-se para elas e encontram [as formas] armazenadas. Se elas não fossem encontradas, seria necessário que retornassem [às formas] pelos sentidos ou pela reminiscência. Caso isto não fosse [apenas] uma desculpa [para a inexistência do depósito], seria algo adequado questionar: quando a alma está distraída da forma, esta forma é um existente ou não é um existente, exceto em potência? Duvida-se acerca de como [a forma] retornaria [à existência]. E, quando ela não estivesse na alma, em qual coisa ela estaria? A alma estaria conectada a qual coisa quando esta forma retornasse?

[245.1-5] As faculdades da alma animal já [existem] diferenciadas e foi concedido a cada uma delas um órgão separado. Concedeu-se às formas um depósito, negligenciando-as da estimativa e concedeu-se às intenções um depósito,

negligenciando-as da estimativa, pois ela não é o lugar da estabilidade destas coisas, mas é judicativa. Cabe dizer que a estimativa pode lidar com as formas e intenções depositadas nos confins das duas faculdades e [também] pode se afastar delas.

[245.5-13] Agora, o que dizemos sobre a alma humana e sobre os inteligíveis, os quais ela adquire e dos quais se distrai para [se dedicar] a outros? Eles são existentes [que estão] nas almas em perfeito ato? Não se duvida que ela os entenda em perfeito ato ou que, nela, haja um depósito para eles, no qual são armazenados. Este depósito seria a sua essência, seu corpo ou uma coisa corpórea que lhes pertence? Já dissemos que o corpo dela e o que está aderido a ele não é apropriado para isto, pois ele não é apropriado para ser o substrato do que entende, nem é apropriado que a forma inteligível possua um lugar. É a adoção do corpo que confere à essência [delas] uma posição. Se a essência [delas] passasse a ter uma posição no corpo, seria falso que elas são inteligíveis.

[245.13-246.2] Dizemos que ou estas formas inteligíveis são coisas estruturadas em si mesmas, cada uma delas é uma espécie estruturada em si mesma [e] uma vez o intelecto as contempla, outra se distrai delas. Quando as contempla, elas estão presentes nele e, quando se afasta delas, elas não estão. Assim, a alma é como um espelho e é como as coisas externas que, ora aparecem nela, ora não aparecem; isto devido à relação entre a alma e elas. Ou que o princípio agente emana, para a alma, forma depois de forma devido à busca da alma e a emanação seria interrompida quando a alma se afastasse dele. || Contudo, se [acontecesse] deste modo, por que não é necessário aprender desde o começo todas as vezes?

[246.3-8] Dizemos, então, que a verdadeira é a [primeira das duas opções expostas], pois é absurdo dizermos que esta forma é um existente na alma em perfeito ato e que [a alma] não a entende em perfeito ato. Não digo que a alma a entende exceto

[quando] a forma é um existente na alma; é absurdo que o corpo seja um depósito para ela e é absurdo que a sua essência seja um depósito para [a forma], pois não pertence a ela ser um depósito para [a forma], exceto se esta forma é um inteligível existente nela que, por isto, entende [a forma].

[246.8-13] A memória e a retentiva não são assim, pois a percepção da forma não pertence a elas [já que] apenas a armazenam. A sua percepção pertence à outra faculdade. A existência das formas na memória e na retentiva não está no que percebe do mesmo modo que a existência da forma sentida de algo não está no que sente. Por isto, os corpos, nos quais estão as formas dos sensíveis, não são perceptivos. É necessário que a percepção pertença àquilo que possui, na sua natureza, [a potência para] receber estas formas por um tipo de impressão, sendo uma faculdade perceptiva.

[246.13-247.2] As formas se imprimem na memória, na formativa e no órgão [sensível], pois eles possuem um corpo [no qual] estas formas são preservadas próximas da faculdade que realiza a percepção, ou seja, a faculdade estimativa, contemplando-as quando deseja. Também as formas sensíveis são armazenadas próximas dos sentidos para que eles as contemplem quando desejarem. Esta explicação estende-se à memória e à formativa, mas não se estende à alma. Assim, a existência da forma inteligível na alma || é [pela] percepção [que] é própria da alma. Deixaremos claro depois, na sabedoria primeira⁴²⁹, que esta forma não existe separada. Mantém-se que a opção verdadeira é a [primeira] opção exposta.

[247.3-8] O aprendizado é a busca pela disposição perfeita para a conexão com [o princípio] até que venha [desta conexão] a inteligência que é simples; as formas emanam dele na alma [e] são diferenciadas pela mediação do pensamento. Assim, a disposição antes do aprendizado é imperfeita e a disposição depois do aprendizado é

⁴²⁹ Isto é, na *Metafísica*.

perfeita; quando [o intelecto] aprendeu e ocorreu a ele, em sua natureza, conectar-se com os inteligíveis procurados e a alma se volta para a direção da reflexão- e a direção da reflexão é se voltar para o princípio doador para o intelecto- [o intelecto] está conectado com ele.

[247.8-10] Então, emana dele a faculdade do intelecto livre que é seguida pelo transbordamento do detalhamento. Quando se afasta, aquela forma volta a estar em potência, mas uma potência mais próxima do ato.

[247.11-15] O primeiro aprendizado é como o tratamento dos olhos, pois, se os olhos estão saudáveis, quando se deseja, contempla-se a coisa da qual ele apreende uma forma qualquer e, quando se afasta desta coisa, esta [forma] torna-se potência, [mas uma potência] próxima do ato. Enquanto a alma humana comum [está vinculada] ao corpo, ela está impossibilitada de receber o intelecto agente de uma só vez, pois a sua condição é aquela que expusemos.

[247.15-20] Quando se diz que alguém está ciente dos inteligíveis, isto significa que, a qualquer momento, a forma [de um inteligível] em si mesma chega à mente. O significado disto é que, quando ele quiser, ele pode se conectar com o intelecto agente [por] uma conexão a partir da qual estes inteligíveis são conceitualizados. Não é [o caso] que estes inteligíveis estejam sempre presentes na sua mente nem que sempre estejam conceitualizados em ato no intelecto, nem é como era antes do aprendizado e nem sempre este tipo de intelecto é adquirido em ato, pois ele é a potência que ocorre na alma pela qual entende o que ela quiser.

[248.1-5] Quando ela quiser, ela se conecta e emana sobre ela a forma inteligível. Em verdade, esta forma é o intelecto adquirido e esta faculdade é o intelecto em ato depois de inteligirmos. O intelecto adquirido é o intelecto em ato enquanto é uma perfeição. A concepção das coisas imaginadas é um retorno da alma para os

depósitos das formas sensíveis.

[248.5-8] O primeiro é uma contemplação voltada para cima e esta é uma contemplação voltada para baixo. Assim, se [a alma] é livre do corpo e dos acidentes do corpo, nesse caso, é possível se conectar com o intelecto agente por meio de uma perfeita conexão. Aí ela experimenta a beleza intelectual e o deleite eterno; sobre [isto] falaremos em seu [devido] lugar.

[248.9-19] Saiba que o aprendiz, não importando se ele tenha resultado sem estudo ou do próprio estudo, [possui] diferenças. Dentre aqueles que aprendem, [alguns] são mais hábeis para a conceitualização, pois a sua disposição, da qual falamos anteriormente, é mais poderosa. Assim, se ela pertence a qualquer um dos homens e [está] em sua alma, esta disposição poderosa se chama intuição. Esta disposição se intensifica em alguns homens ainda que não necessitem de muitas coisas para se conectar com o intelecto agente, nem de educação, nem de ensinamento. [Trata-se] da extrema disposição para isto, como se a disposição segunda acontecesse a eles; como se eles conhecessem todas as coisas por si mesmos. Este grau é o mais elevado dos graus deste [tipo] de disposição. É necessário que esta condição do intelecto material seja chamada intelecto sagrado, [o qual] é algo do gênero do intelecto em hábito, exceto que ele é muito sublime [e] não são todos os homens que o compartilham.

[248.19-249.18] Não se elimina que algumas destas ações relacionadas ao espírito sagrado [e] pertencentes ao seu poder e à sua natureza fluam sobre a [faculdade] imaginativa e ela também as imita pelos exemplares sensíveis e escutados a partir da alma; conforme o modo indicado. Verifica-se isto a partir do que é conhecido acerca das coisas inteligíveis as quais se obtêm acesso e são adquiridas pela ocorrência do termo médio do silogismo. Este termo médio é resultado de dois tipos de ocorrência: por meio da intuição, a qual é uma ação própria da mente [que] descobre por si mesma o termo

médio e a inteligência é a faculdade da intuição; por meio do aprendizado, cujo princípio é a intuição. Sem dúvida, se as coisas conhecidas pela intuição foram descobertas pelos mestres destas intuições [e] depois as transmitiram aos seus aprendizes, então, é possível que aconteça ao homem a intuição por si mesmo e que articule o silogismo na sua mente sem um mestre. Isto é algo que difere em quantidade e qualidade. Com respeito à quantidade, alguns homens [realizam] intuições frequentes dos termos médios. Com respeito à qualidade, alguns homens [realizam] intuições mais rápidas. Porque estas disparidades não se circunscrevem em um limite, mas sempre recebem acréscimo e decréscimo, chega-se ao extremo do decréscimo em que alguém não intui de modo algum; é necessário também chegar ao extremo do acréscimo em que alguém intua todas as demandas ou a maior parte delas e alguém que intua mais rapidamente.

[249.19-250.4] É possível existir entre os homens [um indivíduo] de alma consolidada por uma intensa pureza e uma intensa conexão com os princípios inteligíveis que se ilumine com a intuição; digo [que pertença a ele] a habilidade para receber a partir do intelecto agente todas as coisas e se delineiem nele as formas que estão no intelecto agente instantaneamente ou próximo [disto]; || não por uma recepção [baseada] meramente na autoridade, mas por meio de uma ordenação que contenha os termos médios; no caso do que é conhecido pela causa, as crenças [baseadas] na autoridade não fornecem certeza intelectual. Este é um tipo de profecia, a mais elevada das faculdades e o mais apropriado é chamá-la de faculdade sagrada, o mais elevado grau das faculdades humanas.

Seção 7

Enumeração das doutrinas herdadas dos antigos acerca da alma, das suas ações, se ela é uma ou múltipla e verificação do discurso verdadeiro sobre ela

[250.9-14] [Dizemos] que as doutrinas acerca da essência da alma e das suas ações são muitas. Dentre elas há um discurso [segundo o qual] a alma é uma essência una e realiza o conjunto das [suas] ações por si mesma | dada a diversidade dos órgãos; alguns dentre eles alegaram que a alma é conhecedora por si, conhece todas as coisas e emprega os sentidos e os órgãos [tendo em vista] aproximar-se das percepções [realizadas] por eles, pois [a alma] presta atenção por meio deles ao que está nela. Segundo um [outro] discurso, isto acontece a ela por reminiscência como se acontecesse a ela de esquecer.

[250.15-21] Dentre o primeiro grupo, há um discurso [segundo o qual] a alma não é una, mas numericamente [muitas] e que a alma que está em um único corpo é um agregado de almas: alma sensível, perceptiva, alma irascível e alma concupiscível. Dentre estes, alguns mantiveram que a alma concupiscível é a alma nutritiva e mantiveram que o seu lugar é o coração. Mantiveram, ainda, que pertence a ela, ao mesmo tempo, a concupiscência da nutrição e da reprodução. Dentre eles, houve quem mantivesse que a reprodução pertence a uma das faculdades desta parte concupiscível que está dentre as partes da alma e [que é] emanada para os testículos no macho e para a fêmea.

[251.1-9] Houve quem mantivesse que a alma, em sua essência, é una, que emanam dela estas faculdades, que cada uma das faculdades se distingue por uma ação e que ela age conforme ela age, tendo em vista o que foi mencionado, por meio destas faculdades. Disseram que a alma é una, ativa por si, alegando, sobre isto, o que foi

alegado [pelos] indivíduos mencionados anteriormente. Assim, disseram que, se [a alma] é una [e] | incorpórea, é impossível que se divida [entre os] órgãos e se multiplique. Neste caso, ela seria uma forma material. Foi constatado, entre eles, que ela é uma substância separada, por razões que não cabe serem enumeradas aqui; disseram que é devido à sua essência que ela age do modo como ela age, [ou seja], através dos diferentes órgãos.

[251.9-19] Dentre eles, [houve] aqueles que disseram que a alma é conhecedora por si. Argumentaram e disseram que se [a alma] fosse ignorante, privada dos conhecimentos, ou isto lhe pertenceria devido à sua substância, | ou seria um acidente que lhe pertence. Se lhe pertence devido à sua substância, não é possível que ela conheça de modo algum; se é um acidente que lhe pertence, o acidente se apresenta como algo existente que pertence à coisa; então, seria um existente próprio da alma conhecer as coisas, mas é um acidente que lhe pertence ser ignorante da causa. A causa causaria aquilo que é próprio da ignorância e não [causaria] o que é próprio do conhecimento. Se eliminarmos as causas acidentais, permanecem para ela as coisas que estão na sua essência. Então, | se a coisa que pertence a ela na sua essência é conhecer, como é possível que, por uma dentre as causas, aconteça a ela de começar a não conhecer [já que ela é] simples, pneumática e não passiva? Contudo, é possível que ela possua o conhecimento e, em ocasião de conhecer, está ocupada quando presta atenção e conhece. O significado do seu [ato] de prestar atenção é voltar-se para a sua essência e para o seu estado natural e encontrar a si mesma [como] conhecedora de todas as coisas.

[251.20-252.2] Dentre os defensores da reminiscência, [alguns] argumentam dizendo que, se a alma tivesse conhecido, em um momento, aquilo que ela agora ignora e procura, quando ela o obtivesse, não saberia que || aquilo [era a coisa] procurada do mesmo modo [que acontece] com aquele que procura o servo fugido; mas já [chegamos]

a uma conclusão acerca disto e de sua refutação em outro lugar.

[252.2-14] Aqueles que multiplicaram a alma já argumentavam e diziam: como [podemos] dizer que cada alma é uma única alma [se] nós nos deparamos com os vegetais aos quais pertence a alma concupiscível, que foi mencionada nesta seção, | e não lhes pertence a alma perceptiva, sensitiva e [a alma] que discerne. Então, é indubitável que esta alma é uma coisa separada, em sua essência, à exclusão daquela alma. Deparamo-nos com o animal ao qual pertence esta alma sensível, irascível, mas, de modo algum, a alma racional. Esta alma animal é uma alma à parte das outras. Quando estas coisas se reuniram nos homens, soubemos que já se reuniram neles almas diferentes, distintas em | si, tendo sido separadas umas das outras. Por isto, cada uma delas se distingue por um lugar [próprio]: o cérebro para a [alma] que discerne, o coração para a [alma] irascível animal e o fígado para a [alma] concupiscível. Estas são as doutrinas notórias acerca da alma e nenhuma delas é válida, exceto a última doutrina [dentre as doutrinas expostas] na primeira enumeração. Então, devemos examinar sua validade e [depois] nos dedicarmos à solução das dúvidas que se apresentam.

[252.14-253.1] Tendo esclarecido, sobre o que mencionamos, que as ações | diferentes pertencem a faculdades diferentes e que, de certo modo, cada faculdade é o que é no momento em que procede dela a ação única que lhe é própria. A faculdade irascível não é afetada pelos prazeres, nem a [faculdade] concupiscível [é afetada] pelo prejudicial, nem a faculdade perceptiva é afetada por aquilo que afeta as [outras] duas. Não há nada [em comum] || entre esta e as [outras] duas do ponto de vista de conceitualizar a forma percebida.

[253.2-15] Tendo estabelecido este assunto, dizemos que é necessário que estas faculdades possuam uma conexão [de modo a] juntar todas elas e as unir. A sua relação com estas faculdades é a [mesma] relação do sentido comum com os sentidos que

absorvem [as formas]. Certamente, nós sabemos | que estas faculdades ocupam-se umas com as outras e isto você já sabe por [causa] do que foi dito. Se não existisse uma ligação que as articulasse, umas se distrairiam das outras, umas não articulariam as outras nem as organizariam quando algumas delas fossem privadas pelas outras da sua ação [própria]. Contudo, a ação de uma das faculdades, quando não lhe pertence um contato com outra faculdade, não obstrui a ação da | outra faculdade se os órgãos não são compartilhados [por elas], se o substrato não é compartilhado, nem a coisa que as unifique seja compartilhada, etc. Como seria, se víssemos que a sensação emerge da concupiscência, mas a faculdade concupiscível não fosse afetada pelos sensíveis enquanto sensíveis? Se fosse afetada [pelos sensíveis] enquanto eles não são sensíveis, não seriam paixões que são próprias da concupiscência daqueles sensíveis. Indubitavelmente, é necessário que | sejam [os sensíveis aquilo] que é sentido; não é possível que as duas faculdades sejam uma única [faculdade].

[253.15-254.6] Fica evidente, portanto, que as duas faculdades pertencem a uma mesma coisa. Por isto, é correto dizer que “quando sentimos, desejamos” e que “quando vemos [certa coisa] nos encolerizamos”. Esta coisa una na qual se juntam estas faculdades é a coisa que cada um de nós acredita ser sua essência, [sendo] correto dizer que “quando sentimos, || desejamos” e é impossível que esta coisa seja um corpo. Em primeiro lugar, porque não pertence ao corpo enquanto corpo que ele seja o que unifica estas faculdades, caso contrário, isto pertenceria a todos os corpos, mas é assim devido a uma coisa que o acompanha; esta coisa é a principal reunidora; ela é a perfeição do corpo enquanto é o que reúne e ela é diferente do corpo. Portanto, a junção é uma coisa diferente do corpo: a alma.

[254.6-16] Em segundo lugar, foi esclarecido que há dentre essas faculdades aquelas que não podem ser corpóreas [nem] residirem no corpo. Se você duvida ao ser

dito que estas faculdades pertencem a uma coisa una, apesar de não estarem reunidas nela, na medida em que umas não estão localizadas nos corpos e outras estão localizadas [nos corpos] e, com a separação delas, elas não possuem um atributo uno relacionado a uma coisa, então, por que não poderia ser assim quando todos se relacionam a um corpo ou a [algo] corpóreo? Isto porque é possível que o que não está no corpo seja a fonte das faculdades, do qual algumas [das faculdades] emanam para os órgãos e outras se particularizam em si mesmas e todas elas conduzem até [o corpo] de certa maneira. Aquelas que estão nos órgãos estão unidas por um princípio, princípio este que as reuni nos órgãos. É ele o que emana para os órgãos, como será esclarecido adiante [durante] a solução das dúvidas.

[254.16-19] Não é possível que todas estas faculdades emanem do corpo, pois a relação entre as faculdades e o corpo não [acontece] pela emanação, mas pela recepção. É possível que a emanação aconteça por separação entre a emanação e [aquilo] que emana, contudo não é possível que a recepção aconteça do mesmo modo.

[255.1-6] Em terceiro lugar, se este corpo fosse a totalidade do corpo, se se subtraísse dele uma coisa, ele não seria aquilo pelo qual percebemos que nós somos existentes. Porém [isto] não é assim. Eu sou eu e não sei que possuo mãos, pés ou um dos membros, como foi dito previamente. Antes, considero que eles são acompanhantes, acredito que eles sejam órgãos que possuo e que os emprego na necessidade; caso não haja estas necessidades, por que eu precisaria de possuí-los? Contudo, eu sou eu e não sou [meus membros].

[255.6-16] Devemos considerar o que foi dito anteriormente sobre nós. Dizemos que um homem foi originado de uma só vez e foi originado [com] diferentes extremidades; não as visse e concordasse em não as tocar e [que] elas não se tocassem; não escutasse [nenhum] som; ignorasse a existência do conjunto dos seus membros; ele

conheceria a existência da sua essência individual [como] uma coisa uma ainda que ignorasse o conjunto [dos seus membros]. O que é ignorado não é o mesmo que o conhecido. Em verdade, estes membros que nos pertencem não são senão vestimentas que, por constantemente estarem aderidos a nós, são como nossas partes. Quando imaginamos nossas almas, não as imaginamos desnudas, mas as imaginamos possuindo corpos, vestidas. A causa disto é a adesão constante, exceto que, quanto às vestimentas, já estamos aptos a desvesti-las e retira-las, o que não [acontece] com os membros. Nossa convicção de que os membros são nossas partes é mais firme do que nossa convicção de que as vestimentas são nossas partes.

[255.16-256.11] Sobre não ser [a essência individual] o conjunto [dos membros] do corpo, mas um membro particular, ou este membro é a coisa acerca da qual acredito que pertença à sua essência que ele sou eu, ou é uma intenção qualquer || que eu acredito que ela sou eu e ela não é aquele membro, embora inevitavelmente esteja entre os membros. Se [a essência individual] fosse a essência deste membro e o seu ser fosse o coração, o cérebro, ou outra coisa, ou um número de membros com este atributo cuja essência combinada é a coisa pela qual eu soubesse que ela sou eu seria necessário que o meu conhecimento de mim [mesmo] fosse o meu conhecimento daquela | coisa. É impossível que, sob um mesmo aspecto, a coisa seja conhecida e não conhecida. Contudo, não [acontece] assim. Eu sei que possuo um coração e um cérebro por sentir, escutar e experimentar, mas não porque eu sei que sou eu. Em consequência, aquele membro não é, em si, a coisa que eu sei que ela sou eu essencialmente, mas acidentalmente. O que se pretende [dizer] com eu sei que eu sou eu é | o que digo com o meu enunciado “eu senti, inteli, fiz e uni estas características”; uma outra coisa é o que denomino de eu.

[256.11-17] Se aquele que discursa dissesse que você também não sabe que

[aquilo] é uma alma, então eu diria que eu sempre conheço o significado do que é denominado alma, mesmo se eu não sei [que] se denomina alma. Se entendi o que é significado por alma, entendi que ela é aquela coisa e que ela é o que usa os órgãos do movimento e | [os órgãos] perceptivos; embora eu não saiba enquanto não entendo o significado de alma. Isto não se aplica ao coração nem ao cérebro, pois entendo o significado do coração e do cérebro sem conhecê-los.

[256.17-257.9] Quando digo alma, trata-se da coisa que é princípio para estes movimentos e percepções, os quais me pertencem e são o mais elevado grau neste conjunto. Em verdade, sei que sou eu ou que ele sou eu [enquanto] o que usa este corpo; como se eu, agora, não tivesse a capacidade para distinguir entre o conhecimento do eu isolado e o conhecimento da associação com aquilo que || usa o corpo e está unido ao corpo. Sobre ele ser corpo ou não ser corpo, não [julgo] que seja necessário ser um corpo e de modo algum o imagino sendo um dentre os corpos. Contudo, apenas imagino a sua existência incorpórea. A partir disto, tendo entendido que ela não está em um corpo, ainda que eu não entenda a [coisa corpórea que a acompanha], eu a entendo. Assim, quando eu [a] verifico, quanto mais eu suponho [que] pertence à coisa um corpo, a qual é princípio para estas ações [mais] inconcebível é que aquela coisa seja um corpo. Dificilmente, a sua primeira representação na minha alma seria uma coisa diferente destes [membros] exteriores, pois me conduz ao erro a associação com os membros, a visão deles e a consideração das ações [decorrentes] deles. Então considero que eles são como partes de mim.

[257.9-15] Se se comete um erro acerca de uma coisa, não é necessário que já se [tenha realizado] um julgamento, mas o julgamento é próprio daquilo é acompanhado pelo [ato] de inteligir. Quando estou à procura da sua existência e do seu ser incorpóreo, não sou completamente ignorante [acerca disto], mas [apenas] sou negligente. Muitas

vezes, o conhecimento sobre a coisa está próximo, mas é negligenciado e se transforma na definição ignorada, sendo buscada no lugar mais distante. Às vezes, o conhecimento próximo está presente, no curso de ser notado, mas apesar da sua fácil incumbência, é como o que está distante e a inteligência não se volta para a sua direção devido à impotência do entendimento. Então, é necessário tomar, sobre ele, uma posição incompatível.

[257.15-258.6] A partir disto, esclarece-se que pertence a estas faculdades um lugar [próprio] para o qual todas elas são conduzidas; e ele não é um corpo [mesmo] estando ou não associado [ao corpo]. Como já foi esclarecida a veracidade desta opinião, é necessário resolvermos as dúvidas mencionadas. || Sobre a primeira dúvida, dizemos que não é necessário, se a alma for essencialmente una, que não emanem diferentes faculdades para diferentes membros. Ao contrário, é concebível que aquilo que primeiramente emana é a faculdade da geração que está na semente e no esperma e origina membros conforme as ações desta faculdade e prepara cada membro para receber | uma faculdade particular pela emanação a partir dela. Se não fosse deste [modo], a originação de um corpo para ela seria em vão.

[258.6-259.1] Dentre as dúvidas, acreditou-se ser a alma conhecedora em sua essência, mas [isto] é falso. Não é necessário, se a substância da alma fosse, em sua essência, vazia de conhecimento, que pertencesse a ela a existência do conhecimento, pois se distingue entre dizer que a substância da coisa, com respeito à sua essência, não necessita do conhecimento e dizer que a sua substância, do [mesmo] ponto de vista, necessita não conhecer; a necessidade da ignorância em cada um dos enunciados é diferente. Se admitirmos que a alma, em sua substância, é ignorante, dizemos que a ignorância da sua substância, quando se isola e não se vincula a ela uma causa de fora para a necessidade da ignorância, deve-se à condição de isolamento combinado à

condição da substância e não pela condição da substância sozinha. Nós dizemos com isto que a sua substância é uma substância que não está livre da ignorância. Se não admitimos [isto], mas dizemos que isto é um acidente pertencente a ela, não seria necessário, por exemplo, que este acidente acontecesse à coisa natural. Como quando dizemos que o pedaço de madeira é desprovido da forma cama e que esta ausência não se deve à sua substância, mas à coisa accidental que lhe pertence concebida [como] de passagem; este enunciado é como quando você diz que já existiu nele a forma da cama || [que] depois [foi] nulificada.

[259.1-9] Equivocam-se aqueles que afirmaram o retorno da coisa para a sua essência. A coisa não se ausenta, de modo algum, da sua essência, mas anula-se quando se ausenta das ações que são próprias da sua essência e que se completam apenas pela sua essência. Contudo, cabe dizer isto porque estas ações não são existentes que lhe são próprios nem são, originalmente, existentes. Sobre a sua essência, como ela seria um não existente para si mesma? Na verdade, não é possível dizer que as suas ações estão [na sua essência] e que ela se ausenta delas, pois o que está ausente é um existente em si mesmo e [ao mesmo tempo] um não existente que pertence à coisa; estas ações não são existentes originalmente, exceto no momento da sua existência [quando] não se ausenta delas. Sobre a essência da coisa, a coisa não se ausenta [da sua essência] nem retorna a ela.

[259.9-17] Quanto aos defensores da reminiscência, já contestamos sua argumentação na [*Metafísica*]. Sobre o argumento daqueles que dividem a alma, já foram detectadas [em seu argumento] premissas falsas. Segundo o enunciado deles, a alma vegetal está separada da [alma] sensível e é necessário que exista, no homem, outra coisa diferente desta; contudo, esta premissa é sofística, pois o que está separado é conhecido de muitos modos, mas utilizaremos aqui [apenas] dois modos. O primeiro

deles [diz respeito] a conhecer o que é separado como [se conhece] cor a partir do branco e animal a partir do homem, de modo que, aquela natureza não se encontra apenas no branco e esta [natureza não se encontra] apenas no homem já que o [gênero também pode estar vinculado] a qualquer outra divisão.

[259.17-20] [O segundo deles diz respeito a] conhecer o que é separado como o doce é separado do branco no corpo, pois é próprio dele que seja encontrado separado. [As faculdades que sentem] o doce e o branco são duas faculdades diferentes e não estão unidas na [mesma] coisa.

[259.20-260.16] Dentre [os tipos de coisas] que existem separadas, o mais apropriado para a alma vegetativa [comparado] à alma sensitiva é o primeiro tipo, pois a alma vegetativa existente na palmeira não se associa, de maneira alguma || à espécie da faculdade do crescimento existente no homem. De modo algum, aquela faculdade enquanto tal é apropriada para se vincular à alma animal, nem a faculdade do desenvolvimento que pertence ao animal é apropriada para se vincular à alma da palmeira. Contudo, as duas [faculdades] se reúnem em uma única intenção de modo que cada uma das duas nutre, faz crescer e gera. No mais, distinguem-se apenas por uma diferença específica, mas não por um acidente. A intenção comum existente nas duas [faculdades] é o gênero da faculdade vegetativa que pertence ao homem e é separada da intenção do gênero. Não negamos que o gênero destas faculdades pertença a outras coisas, mas disto não decorre que estas faculdades não estejam reunidas em uma única alma no homem. Ao contrário, disto não decorre que a natureza do desenvolvimento existente no animal não seja atribuída à alma animal que lhe pertence de modo que a sua alma animal fosse aquela faculdade do mesmo modo que o homem não é uma coisa diferente da sua porção no gênero animal. Isto já foi esclarecido para você na *Lógica*. Assim, é necessário que a alma do desenvolvimento que existe no homem não seja

diferente da alma animal de modo a ignorar que as duas faculdades da alma são a mesma [faculdade]. A [faculdade] vegetativa que está no homem não está, de modo algum, separada da sua espécie que é própria do homem.

[260.16-261.6] A argumentação deles é inútil se a faculdade não se separa por sua espécie, mas por seu gênero; e as duas são diferentes. Com isto, devemos estabelecer que a faculdade vegetativa nos animais é diferente da faculdade animal [nos animais], como se cada uma das duas [faculdades] fosse uma espécie independente em sua essência e uma não fosse a outra nem se predicasse da [outra]. || O que, nisto, impede que as duas faculdades se unam na alma do animal, como se a umidade não se encontrasse no ar nem associada ao calor e, por isto, fosse necessário que a umidade e o calor no ar não pertencessem a uma mesma forma ou a uma mesma matéria [como] o calor que não procede do movimento, mas de outro calor; por isto, não é necessário que o calor [que procede] de outro lugar não seja consequência do movimento.

[261.7-20] Dizemos que nada impede que estas faculdades também sejam diferentes quanto à espécie e se relacionem com uma essência única que está nelas. Quanto a como conceitualizar isto, [diz-se] que os corpos elementares são impedidos pela pura contrariedade de receber vida. Então, toda vez que eles destroem um dos extremos da contrariedade, chegam ao meio que não possui contrariedade, inclinando-se a uma similaridade com os corpos celestes e, por isto, [os corpos elementares] são dignos de receber uma faculdade vivificante da substância separada que governa. Então, quanto mais se aproximam do meio, mais se aproximam da recepção da vida, até alcançar o limite a partir do qual não é possível estar mais próximo do meio nem, a partir dele, eliminar os dois extremos contrários. [Os corpos celestes] recebem uma substância próxima que é similar, de certo modo, tanto ao que pertence à substância separada quanto ao que pertence às substâncias celestes. Então, quando algo se origina

em outro a partir do que é separado, origina-se nele, a partir da alma, esta substância recebida que se vincula à substância [do corpo]. Um exemplo disto se encontra nas [coisas] naturais. Considere [sobre] isto que, no lugar da substância separada estivesse o fogo ou o sol e no lugar do corpo, um [outro tipo de] corpo afetado pelo fogo, como uma esfera qualquer; no lugar da alma vegetativa estivesse o seu aquecimento pelo [fogo]; no lugar da [alma] animal, a sua iluminação nela; no lugar da alma humana, a sua combustão [pelo] fogo.

[261.20-262.16] Então, dizemos que este [outro tipo de] corpo afetado, || tal como a esfera, pode não estar na sua condição ser afetado por isto, mas é sua condição receber a iluminação do fogo, mas não sua luz ou seu calor, pois está na sua condição de receber o seu aquecimento e não receber nada mais. Se a sua condição fosse receber o seu calor que é transparente, desvelado, se relacionaria com ele [por ser] iluminado por ele intensamente e com isto seria aquecido e iluminado concomitantemente. A iluminação que se encontra nele, a partir [do fogo], é também um princípio em conjunto com aquele separado ao qual pertence o aquecer. Como o sol aquece pelos raios, a disposição é mais intensa e está na natureza daquilo arder a partir do que afeta, o qual [possui], na sua natureza, queimar pela sua intensidade ou pelo seu raio aquecedor, de algum modo o aquecimento do [outro tipo de] corpo se origina por meio do que é separado e aquele aquecimento concomitante ao que está separado também é causa do iluminar e do aquecer e, se permanecesse sozinho, não se completaria a iluminação e o aquecimento. Com isto, apenas é possível que o aquecimento se encontre sozinho ou que o aquecimento e a iluminação, [cada um, encontrem-se] sozinhos sem que o posterior dentre os dois fosse um princípio do qual emanasse o anterior. Quando o conjunto fosse reunido, tudo o que, de certo modo, fosse suposto [como posterior] seria também princípio para o anterior que seria emanado do posterior. Deste modo, devem-

se conceitualizar as faculdades da alma. Posteriormente, será abordado aquilo que elucida a forma da coisa [no momento em que] falarmos sobre a geração do animal.

Seção 8

Sobre os órgãos que pertencem à alma

[262.20-263.7] Agora, cabe falarmos sobre os órgãos que pertencem à alma. Dizemos que [alguns] homens insistiram [em tratar] dos membros, aos quais as principais faculdades da alma estão vinculadas. Confiaram na excessiva arbitrariedade e no intenso fanatismo [para os quais] cada um dos grupos se inclinou até que se afastaram da verdade. A maior parte deles cometeu o mesmo erro dos que consideraram [ser] a alma uma essência una e, concomitantemente a isto, julgavam que os membros principais eram múltiplos. Ainda que se opusessem aos filósofos enunciadores da multiplicidade das partes da alma e concordassem com a unidade dela, não perceberam que decorria [desta posição] assumir ser [apenas] um o membro principal, com o qual [se daria] o primeiro vínculo da alma.

[263.7-8] Sobre os que multiplicaram as partes da alma, eles vincularam cada parte dela a uma fonte de origem particular e a um lugar separado.

[263.9-14] Inicialmente, dizemos que o primeiro instrumento das faculdades anímicas corpóreas é um corpo sutil pneumático que penetra nos orifícios; este corpo é o pneuma. Se as faculdades da alma conectadas ao corpo não penetrassem no corpo, isto [aconteceria] porque seriam obstruídos os cursos e a penetração das faculdades motora, sensível e imaginativa; obstrução conhecida dentre os que realizam experiências médicas. A relação deste corpo com a subtilidade e o [caráter] volátil dos humores é [como] a relação dos membros com a solidez dos humores.

[263.15-21] Pertence [ao pneuma] uma mistura própria e a sua mistura também se diversifica de acordo com a necessidade da diferença que lhe ocorre [de modo] a se tornar portador de diferentes faculdades. A mistura pela qual se encoleriza não é apropriada à mistura pela qual deseja ou sente, nem a mistura que é apropriada ao pneuma da visão é precisamente a mesma que [a mistura] apropriada ao pneuma do movimento. Se a mistura fosse [apenas] uma, as faculdades estariam instaladas em um único pneuma e as suas ações seriam a mesma. Sendo a alma una, é necessário que ela possua uma primeira ligação com o corpo, conduza-o e o aperfeiçoe; [tudo] isto por meio deste pneuma.

[264.1-5] Primeiramente, a alma age no momento em que o membro age, pelo qual ela emite as faculdades ao longo dos membros através deste pneuma. Aquele membro é o primeiro dos membros que é originado e é a primeira fonte de origem particular da geração do pneuma; e esta [primeira fonte de origem] é o coração. Prova disto é o que se verifica [com uma] única dissecação; aprofundar-nos-emos no sentido disto na disciplina sobre os animais.

[264.6-11] É necessário que o primeiro vínculo da alma seja com o coração e não é possível que ela se vincule ao coração e, logo em seguida, ao cérebro, pois, quando ela se vincula ao primeiro membro, o corpo se torna [um corpo] animado. No caso do segundo [membro, isto é, do cérebro], sem dúvida, a alma atua sobre ele, [mas] por intermédio deste primeiro [membro]. Então, a alma dá vida ao animal pelo coração. No entanto, é possível que as faculdades [que realizam] outras ações emanem do coração para os outros membros, pois é necessário que a emanção proceda do primeiro, ao qual estão vinculados.

[264.11-16] O cérebro é o [membro] no qual se completa a mistura do pneuma; o qual é apropriado para ser o portador das faculdades da sensação e do movimento até

os membros, permitindo-as que, a partir [dos membros], realizem as suas ações. Igualmente, acontece [com] o fígado com respeito às faculdades nutritivas; o coração é o primeiro princípio, o qual primeiramente se vincula [ao fígado] e através [do fígado] chega aos outros [membros] e a ação [acontece] neles [do mesmo modo que acontece quando é] o princípio da sensação.

[264.16-265.1] Segundo os que se opõem a este discurso, [o primeiro princípio] está no cérebro. Contudo, as ações dos sentidos não se realizam por ele ou nele, mas nos outros membros como, por exemplo, pele, olho, e orelha. Não [decorre] disto que o cérebro não seja um princípio; é possível que o coração seja um princípio para as faculdades nutritivas mesmo se as suas ações [acontecem] no fígado como também para as faculdades da imaginação, rememorativa e [a faculdade] que conceitualiza mesmo se as suas ações [acontecem] no cérebro. Contudo, acontece de os princípios das diferentes faculdades não serem apropriados para que procedam deles, a partir das suas fontes de origem, o conjunto das suas ações, mas é necessário que [as faculdades] se ramifiquem nos diferentes órgãos [e] sejam moldadas depois daquele membro e emanam daquele membro para a faculdade apropriada à mistura daquela parte e à sua disposição de modo a não sobrecarregar o membro que é o princípio; o que será abordado ao tratar do animal.

[265.1-11] [Decorre] disto que os nervos foram moldados para o cérebro e as veias para o fígado – [de um ponto de vista] o cérebro e o fígado são os princípios primários para a sensação, o movimento e a nutrição e [de outro ponto de vista] são os princípios secundários. Quando a faculdade da formação e [a faculdade] que molda emanam do coração para o cérebro e o cérebro se forma, não há nenhuma objeção [ao fato de] o cérebro despachar, por si mesmo, um órgão pelo qual se prolongasse a sensação e o movimento a partir do coração ou os órgãos se conectassem ao coração,

por meio dos quais, a sensação e o movimento se conectariam a ele. Não é necessário se preocupar com a modulação dos nervos [pois] é a partir do coração ou do cérebro que o princípio deles ocorre; estamos certos de que é a partir do cérebro [mesmo que] prolongados a partir do coração do mesmo modo que o fígado envia para o estômago aquilo que se prolonga a partir dele [até] o estômago, ao qual também pertence veias pelas quais se prolongam outros [órgãos].

[265.11-19] Assim, não é necessário que no membro, que é princípio para a faculdade, também se realize a primeira das ações desta faculdade nem que seja [o único] órgão das ações desta faculdade. No entanto, é possível que os órgãos tenham sido modelados para o prolongamento de outra coisa, [a qual] se prolonga após a modelação [do órgão], de modo que o cérebro é o primeiro [órgão] a ser criado sem ser princípio em ato para a sensação e para o movimento, mas está inclinado a se tornar um princípio para os membros posteriores a ele se se prolonga a partir dos outros posteriores [de modo que] o órgão do prolongamento é criado a partir dos outros [órgãos] que lhe pertencem. Deste modo, criado o nervo que vai em direção ao coração, a sensação e o movimento são prolongados a partir dele e é possível que seja [criado] concomitante à criação desta passagem.

[265.19-266.6] Com respeito à penetração [do nervo] a partir do [cérebro] em direção ao coração, não é um argumento nem se assimila a um argumento. Contudo, é como se o cérebro fosse modelado [e] concomitante à sua modelação, a partir da sua matéria, uma coisa exterior ao coração penetrasse no coração, prolongando-se a partir dele a sensação e o movimento; de modo que a germinação destes nervos, a partir do cérebro, e seu desenvolvimento a partir do [coração] em direção ao cérebro não é uma coisa que é observada [como] se presumiu os que defendiam a germinação dos nervos que [estão] entre o cérebro e o coração, a partir do cérebro, em direção ao coração e não

a partir do coração em direção ao cérebro; conforme esclareceremos em seu [devido] lugar durante o nosso discurso sobre a natureza do animal e estendermos o discurso [a isto] de modo a curar e satisfazer. [Tendo esclarecido] isto, devemos nos voltar para outro tratamento.

[266.6-19] Dizemos que não é absurdo estar no membro o princípio da existência de uma faculdade e penetrar a partir daquele membro em outro membro; assim, a faculdade se completa e se aperfeiçoa. Em seguida, [a faculdade] se inclina para este primeiro membro e o suporta. O alimento, no entanto, chega ao fígado a partir do estômago; em seguida, tendo lá chegado, de certo modo, retorna e nutre o estômago [através] das veias que vêm do baço e das veias que vêm do estômago. Não há nenhum prejuízo se o princípio da faculdade vem, por exemplo, do coração, nem que a faculdade, no coração, [não] esteja aperfeiçoada e completada de modo que ela beneficie o coração quando se aperfeiçoar no outro membro. Este é o caso do sentido comum, do qual procede o princípio da faculdade da sensação dos particulares, a qual, em seguida, retorna para ele com o benefício de modo que a sensação do coração em si mesma e especialmente a do tato são maiores que a sensação do cérebro em si. Por isto, as dores [no coração] são intoleráveis. É possível que as faculdades se tornem mais potentes e intensas a partir dos princípios outros que os seus devido à coincidente [semelhança] das matérias. Assemelha-se [a isto o fato de] que a faculdade das extremidades dos tendões, devido à força, é mais intensa que a sua faculdade principal, a qual é próxima dos nervos.

[266.19-267.6] Assim, o coração é o primeiro princípio do qual as faculdades emanam para o cérebro. || Algumas [das faculdades] completam as suas ações no coração e nas suas partes como a imaginativa e a [faculdade] da concepção, dentre outras. Algumas [das faculdades] emanam do cérebro para os membros fora dele como,

por exemplo, [o que] emana para a pupila e para os músculos motores. A faculdade nutritiva emana do coração para o fígado e, em seguida, emana do fígado para todo o corpo por intermédio das veias e também nutre o coração; o princípio da faculdade [emana] do coração e o princípio da matéria [emana] do fígado.

[267.7-14] No caso das faculdades cerebrais, a visão se completa pelo humor cristalino que é como a água límpida; ele recebe as formas vistas e as conduz até o pneuma do ocular. A perfeição do [ato] de ver [acontece] junto ao encontro dos nervos ocos, segundo aquilo que se conheceu acerca da sua anatomia e [segundo aquilo que] se sabe da sua condição. Sobre o odor, [ele se completa] pelas duas protuberâncias na [parte] anterior do cérebro como [se fossem] os mamilos do seio. Sobre o paladar, [ele se completa] pelos nervos cerebrais próximos da língua e do céu da boca e [as faculdades] da sensação e do movimento os conduzem. Sobre a audição, [ela] também [se completa] por meio dos nervos cerebrais próximos do canal auditivo e cobre a superfície próxima a ele. Sobre o tato, [ele se completa] por meio dos nervos cerebrais e musculares [que] se difundem por todo o corpo.

[267.14-17] A maior parte dos nervos da sensação [são provenientes da parte] anterior do cérebro [que] é mais flexível e a flexibilidade é mais útil no [caso] da sensação. Como [a parte] anterior do cérebro conduz ao [que está] atrás e à medula, ela torna-se mais rígida ao se aproximar da medula, [sendo] necessário que a sua fragilidade se distinga da rigidez.

[267.17-268.1] A maior parte dos nervos motores que procedem do cérebro apenas tem origem na [parte] posterior do cérebro porque ela é mais rígida e a rigidez é mais útil no caso do movimento e o auxilia mais. [No caso dos] nervos que pertencem ao movimento, na maior parte das vezes, deles são gerados os músculos. Quando estão próximos dos músculos, originam-se deles e dos ligamentos os tendões. Na maior parte

das vezes, a conexão dos seus extremos é com os ossos [ainda que] já tenha se conectado a outros lugares não por meio dos ossos, e já tenha se conectado ao próprio membro motor não por intermédio || de um tendão.

[268.1-3] A medula é como [se fosse] uma parte do cérebro [que] penetra nos orifícios das vértebras de modo que aquilo que se gera a partir dos nervos não está distante dos membros, mas os nervos gerados [dos membros] são os transmissores próximos do lugar pelo [qual] seu ser se faz necessário.

[268.3-9] A faculdade retentiva e o sentido comum provêm da [parte] anterior do coração em um pneuma que ocupa este ventrículo e estão lá para prolongar os sentidos que, na sua grande parte, são emitidos a partir da parte anterior do cérebro. Restam [a faculdade] do pensamento e a memória [que estão] nos dois outros ventrículos. A memória foi colada [na parte] anterior [do cérebro] e o lugar do pneuma cogitativo é no meio entre o depósito das formas e o depósito das intenções e a sua distância dos dois [depósitos] é a mesma; a estimativa ocupa todo o cérebro, embora predomine no centro.

[268.10-19] É natural que quem duvida dissesse: como a forma de uma montanha ou a forma do mundo se delinea [neste] pequeno órgão, o qual suporta a faculdade formativa? Então, dizemos para ele que o entendimento da divisão dos corpos *ad infinitum* é suficiente para sanar esta dúvida. Assim como o mundo se delinea em um pequeno espelho e na pupila - já que aquilo se divide e se delinea nele devido às suas partes como o corpo pequeno se divide de acordo com a divisão do grande em número e figura, embora a divisão [de um] seja diferente da divisão [do outro] quanto à medida - do mesmo modo [acontece] o delineamento das formas imaginadas em sua matéria. Assim, há no que está impresso da forma imaginada uma relação de uma [coisa] com outra quanto à grandeza impressa nela e pequenez impressa nela. É uma relação entre duas coisas que vem de fora [com respeito] às suas grandeza e pequenez

considerando a semelhança [entre] as distâncias.

[268.20-21] Quanto à faculdade irascível e ao que está ligado a ela, não é necessário um membro diferente do [seu] princípio, pois sua ação é única e [a faculdade] é adaptada à mistura [caracterizada pelo] intenso calor do qual necessita.

[269.1-10] Às vezes, o efeito que decorre da [sua ação] não é o efeito ininterrupto proveniente das [faculdades] cogitativa e do movimento, assustando quanto se inflama em demasia. Isto porque o [seu efeito] está entre o que acontece às vezes. Aqueles [casos] necessários como, por exemplo, o entendimento e o pensamento e o que se assemelha a eles, necessitam de estabilidade e de recepção. É necessário que o membro apto a isto seja mais úmido e mais frio e é o cérebro de modo que o calor natural não inflame intensamente e [que] resista à inflamação existente por [causa] do movimento. Porque a [faculdade] nutritiva está entre aquilo que é necessário existir por meio de um membro privado de sensação, de modo que esteja pleno de alimento e fique destituído de [alimento] sem que aquilo lhe cause dor nem sofra em demasia por aquilo que lhe penetra e sai e que seja muito úmido de modo a conservar o calor das faculdades pela assimilação e pela oposição; [como] este membro, colocou-se o fígado.

[269.10-15] A faculdade da geração foi colocada em outro membro com intensa sensação para estar incumbida [com] a incitação para o coito pela luxúria; seria injustificável se não existisse prazer nele e luxúria, pois o indivíduo não precisa disto para a continuação [da sua existência]. O prazer está ligado a um membro sensível e colocaram-se, para ele, os dois testículos [que] são auxiliados pelos outros órgãos; alguns deles atraem a matéria e outros a repelem como saberá ao tratarmos dos animais.

Apêndice 2: Léxico árabe-português

1 اخذ

أخذ: apreender 222, 239, 247

2 آلة

آلة: órgão 208, 217-8, 220, 228, 245-6, 250, 254-5, 257, 262, 265, 268

آلة جسدانية: órgão corpóreo 216

3 امل

تأمل: considerar 207

4 اول

اولي: primordial 222

5 بدأ

مبدأ: princípio 207, 208, 209, 222, 249, 223, 225, 242, 243, 244, 247, 256, 257, 262, 264, 265, 266, 267

مبادية: principal 220

مبدأ أول: primeiro princípio 264

مبدأ فعال: princípio agente 245

مبدأ عقلية: princípio inteligível 249

6 بدن

بدن: corpo 203, 206-9, 219, 220-6, 228, 239, 241, 245-8, 250, 255, 257, 258,

261, 263, 267

بدن نفسانيا: corpo animado 264

7 بسط

بساطة: simplicidade 228, 243, 244, 247, 251

8 بشر

بشرية: humano 247

9 بصر

بصر: visão 203, 267

10 بطل

بطل: falsidade 228, 239, 245

باطل: falso 242, 259

بطلان: falsidade 224

11 برهن

برهن: demonstrar 216, 218, 228

برهن: demonstraçã

12 بعد

بعيد: distante 242

13 بين

متباين: discreto 215, 252

بين: esclarecer 208

14 تم

تم: completar 259, 267

تامة: completa 266

تمام: completude 215

15 ثبت

ثبت: constatar 251

ثبات: estabilidade 245, 269

إثبات: constatação 209, 216, 221

16 جرب

تجارب: experiência 256

تجارب طبية: experiência medicinal 263

تجربى: empírica 207

17 جرد

جرد: abstrair 214

تجريد: abstração 219, 239

مجردة: abstraído 206, 215, 224, 239, 247

مجرد عن مادة: abstraído da matéria 217,

239

18 جزء

جزء: parte 211-3, 215, 228, 250, 255, 257, 267, 268

جزئى: particular 206, 207, 217, 221, 227, 266

19 جسم

جسم: corpo 209, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 228, 246, 254, 255, 257, 263, 2

جسمانية: corpóreo 215, 227

أجسام عنصرية: corpo elementar 261

20 جمع

جمع: unir 215, 256

جامع: reunidora 254

مجمع: o que reúne 254

مجموع: agregado 250

21 جمل

جملة: conjunto 204, 255

جميل: belo 207

جمال عقلى: beleza intelectual 248

22 جنس

جنس: gênero 206, 212, 213, 248, 260

23 جهل

جهل: ignorância 226, 255

جاهل: ignorante 226, 251, 257

24 جوب

جواب: resposta 242

25 جوز

جواز: possibilidade 216

26 جوف

تجويف: ventrículo 268

27 جوهر

جوهر: substância 208, 209, 214, 218,

225, 228, 239, 241, 244, 251, 261

جوهر النفس: substância da alma 220, 258

جوهر عاقل: substância inteligente 214, 218

جوهر غير جسماني: substância incorpórea 214

جوهر منفرد: substância independente 208

جوهر مفارق: substância separada 251, 261

28 حج

حجة: argumento 259

احتجاج: argumentação 259

حج: argumentar 251, 252

29 حد

حد: definição 212, 213, 215, 216, 217, 227, 257

حد أوسط: termo médio 249

30 حدث

حدث: originar 225, 227, 228, 261, 267

تحدث النفس: originação da alma 222

حدوث: originação 224, 225, 226

حادث: originar 223, 226

31 حدق

حدقة: pupila 267

32 حدس

حدس: intuição 248, 249

33 حر

حرار: calor natural 269

حرارة: calor 261

34 حرك

حركة: movimento 203, 207, 218, 265, 266, 267, 269

35 حس

حسّ: sentir 208, 218, 253, 256, 263

حسّ: sensação 218, 219, 246, 264, 265, 266, 267

إحساس: sensação 218, 220, 253, 256

حسّ: sentido 221, 222

حاسة: sentido 221, 252, 253, 250, 268,

حساسية: sensível 259, 263

محسوس: sensível 220, 253, 249

حسّ مشترك: sentido comum 253, 266

36 حصل

حصل: adquirir existência 224

حصل: ocorrer 221, 240

حاصل: resultado 242

37 حق

حق: verdade 219, 225, 246, 257, 263, 264

حقيقة: verdade 255

حقيقة معقولة: verdade inteligível 214

38 حكم

حكم: julgamento 207, 214, 222, 247, 257

حاكم: juiz 208, 244, 245

حكم إيجابا: julgamento afirmativo 222

حكم سلب: julgamento negativo 222

حاكم حسي: juiz sensorial 208

حاكم عملي: juiz prático 208

حاكم نظري: juiz teórico 208

39 حمل

محمول: predicado 222

40 حوج

حاجة: necessidade 255, 263, 269

41 حول

حال: circunstância 203

حال: condição, estado 204, 244, 251

محل المعقولات: lugar dos inteligíveis 209

42 حي

حيوان: animal 202, 204, 205, 206, 207, 208, 241, 252, 259, 261, 262, 264, 265, 266

43 خبر

خبر: predicado 222

44 خزن

خزانة: depósito 242, 245, 246, 268

خزائن المحسوسات: depósito dos sensíveis
248

45 خص

خاص: particular 217, 221, 223, 227, 258

خص: ser próprio 204, 206, 207, 223,
224, 242, 244, 254, 259

خاصة: próprio 202, 206

مخصوص: próprio 203, 263

خاص فعل: ação própria 202

46 خلط

خلط: mistura 263

47 خلف

مختلفة: diferente 225, 241, 251, 252, 258

48 خلق

خالق: criador 244

خلق: formar 265

أخلاق: disposições morais 209

49 خيل

خيال: imaginação 218, 219, 222, 223,
241

خال: imaginar 205, 206, 208, 220, 216,

218, 240, 257, 267

خيالية: imaginativa 223

متخيلة: imaginativa 223, 249, 263

متخيلات: coisas imaginadas 216, 244,
248

50 درج

درجة: grau 248

51 درك

تدرك: perceber 203, 218, 219

تدرك بآلة: perceber pelo órgão 219

دراكة: perceptivo 250, 256

إدراك: percepção 204, 217, 218, 219, 244,
246, 247

مدرك: quem percebe 218, 244, 246, 253

إدراك بالعقل: percepção pelo intelecto 220

52 دفع

دفعه: instantaneamente 255

53 دماغ

دماغ: cérebro 252, 265, 266, 267, 268

54 نكر

نكر: memória 246, 250, 252, 268

تذكر: reminiscência 250, 259, 264

55 ذو

ذات: essência 208, 214, 215, 217, 218,
219, 220, 222, 224, 226, 227, 228, 239,
240, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 263
ذات متصورة: essência conceitualizada 216
ذاتى وجوده: essencial da sua existência
221

56 ذهن

ذهن: mente 221, 247, 249

57 ذوق

ذوق: paladar 267

58 رأى

رأى: opinião 205, 207, 208, 257
رأى جزئية: opinião particular 207
رأى كلية: opinião universal 207

59 رتب

رتب: ordenar 243
ترتيب: ordem 241, 242, 243

60 ريب

أرياب: mestre 249

61 ربط

ربط: conectar 253
رباط: conexão 267

62 رسم

رسم: delinear 268

63 رطب

رطوبة جليدية: humor cristalino 267

64 روح

روح: pneuma 264, 268
روح الباصر: pneuma da visão 263
روح باصر: pneuma ocular 267
روح قدسية: espírito sagrado 249
روح المحرك: pneuma do movimento 263
روح مفكرة: pneuma cogitativo 268
روحانية: pneumático 263, 251

65 زمن

زمان: tempo 205, 249

66 سبب

سبب: causa 203, 205, 219, 220, 221, 223,

224, 250, 251, 255, 258

سبب عارضة: causa accidental 251

67 سخر

تسخير: disposição natural 204

68 سقم

سقيم: correto 207

69 سلم

سلم: admitir 258

70 سمع

سماع: audição 267

سمع: escutar 256, 255

71 سفسط

سوفسطائية: sofisticada 259

72 ساس

ساس: administrar 220

73 شأن

من شأنه إن: está na sua natureza 204, 216

74 شبه

شبه: similar 261

شبهة: dúvida 225, 252, 254, 257

75 شبح

أشباح: imagem 215

76 شخص

شخص: indivíduo 204, 205, 207

تشخص: individuar 224, 225, 226

متشخصة: individuada 225

شخصية: individual 204

77 شرك

شرك: associação 217

مشاركة: sociedade 202, 203, 204, 208

78 شعر

شعور: conhecimento 203, 205, 227, 256

شعر: conhecer 255

79 شعل

شعل: inflamar 269

80 شك

تشك: duvidar 209, 226

81 شم

شم: odor 267

82 شحة

شهوة: concupiscível 208, 220

83 شور

إشارة: designação 203, 214, 243

84 شياً

شياً: coisa 208, 209, 215, 217, 228, 240,
241, 242, 244, 246, 247, 251, 254

85 صح

صح: ser verdade 212, 213, 216, 224

صح: verdade 252, 257

صحيح: verdadeiro 207

86 صدر

صدر: originar 202, 207

87 صدق

تصديق: assentimento 206, 222

88 صرف

صرف: desviar 206, 208, 220, 225

تصريف: disposição 216

تصرف فعلى: disposição ativa 216

تصرف في أمور جزئية: disposição para
coisas particulares 206

تصرف في أمور كلية: disposição para coisas
universais 206

89 صلح

صلح: ser apropriado 228

صلاح: utilidade 204

90 صنع

صناعة: arte 202, 204, 207

صناعة الحكمة: arte da sabedoria 207

91 صوت

صوت: som 203, 204

92 صور

صورة: forma 205, 209, 210, 213, 215,
217, 223, 224, 228, 240, 244, 243, 245,
246, 247, 253, 258, 261, 262, 268

صورة مبصرات: forma vista 267

صورة خيالية: forma imaginada 212, 268

عقلية: forma inteligível 245
 صورة معقولة: forma inteligível 210, 211,
 212, 214, 218, 239, 240, 246, 248
 صورة قائمة بالمادة: forma estruturada na
 matéria 228
 صورة محسوسة: forma sensível 246
 صورة مادية: forma material 228, 251
 صورة مجردة: forma abstraída 214
 صورة مفارقة للمادة: forma separada da
 matéria 244
 تصور: conceitualização 206, 219, 222,
 241, 244, 248, 261, 264, 267
 تصور معقولات: conceitualização dos
 inteligíveis 241
 متصور: ganhar forma ?228
 متصور: conceitualizada 241, 253

93 ضر

ضرورة: necessidade 204
 ضروري: necessário 219

94 ضوء

ضوء: luz 262

95 طبع

طبع: imprimir 214, 228

انطباع: impressão 226
 طبيعة: natureza 202, 203, 218, 222, 225,
 259, 266
 بالطبع: por natureza 204, 205
 طبيعيات: naturais 224, 261
 منطبعة: impresso 209, 215, 221, 228

96 طرف

طرف: extremidade 210, 214, 266
 طرف ثانى: segundo termo 208

97 طلب

طلب: busca 245, 247

98 ظن

ظن: opinião 205, 207, 208, 219, 226,
 255
 ظن: considerar 255

99 عد

استعداد: disposição 208, 209, 241, 247,
 248, 262
 استعداد تام: disposição perfeita 247
 عدد: número 217, 268

11 عدم

عدم: não existente 240, 263, 264

عدم: não existir 207

101 عرض

عرض: acidente 210, 211, 217, 219, 222,

223, 224, 226, 228, 250, 256

عارض: acidente 205, 228, 251

عارض: مادية: acidente material 244

اعتراض: contra argumento 220

102 عرف

عرف: conhecer 243, 255, 256, 267

103 عصب

عصب: nervo 265, 266, 267, 268

104 عضل

عضل محركة: músculo motor 267

105 عضو

عضو: membro 208, 255, 256, 258, 262,

263, 264, 265, 266, 267, 268, 269

عضء رئيسة: membro principal 263

عضو محرك: membro motor 267

106 عظم

عظم: grandeza 224

عظام: osso 267

107 عقد

اعتقاد: crença 204, 205, 206, 208, 222,

255, 256

اعتقادا كليا: crença universal 206

108 عقل

عقل: intelecto 208, 214, 219, 223, 227,

239, 240, 244, 245, 247, 248

عقل باملكة: intelecto em hábito 209, 248

عقل بالفعل: intelecto em ato 244, 247, 248

عقل عملي: intelecto prático 207, 208, 209

عقل فعالة: intelecto agente 243, 244

عقل محض: intelecto não misturado 243

عقل مستفاد: intelecto adquirido 248

عقل نظري: intelecto teórico 207, 208,

209

عقل هيولائي: intelecto material 209, 240,

241, 248

عقل قدسي: intelecto sagrado 248

عقل: inteligir 216, 217, 220, 239, 240,

241, 246, 256, 257

عقلية: intelectual 206, 244

عاقلة: o que entende 239, 240, 245

معقول: inteligível 209, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 240, 245, 241, 249

معقول صرف: inteligível simples 241

معقولات أبسط: inteligíveis mais simples 213

109 عل

علة: causa 223, 228

علة صورية: causa formal 228

علة فاعلية: causa agente 228

علة كمالية: causa perfectiva 228

علة قابلية: causa potencial 228

110 علق

علق: vincular 227, 228, 262, 263, 264, 268

تعلق: vínculo 264

علاق: vínculo 222

111 علم

علامة: conhecedora 251

علم: conhecimento 226, 242, 243, 255, 257, 263, 267

علم بسيط: conhecimento simples 243

علم فكري: conhecimento do pensamento 243

علم نفساني: conhecimento anímico 243

عالم: mundo 244, 268

عالم من حيث: mundo sublunar 244

عالم: ser ciente 226, 247, 250, 251, 258

علم: conhecer 203, 212, 216, 218, 225, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 251, 253

اعلام: aprendizado 204

معلم: mestre 249

معلوم: conhecido 215, 242, 243, 249, 255

معلوم بالفعل: conhecido em ato 243

112 عم

عموم: universal 217

113 عمل

عمل: ação 206, 207, 218

عملی: prático 209

استعمال: uso 225

تستعمل: empregar 250

114 عنصر

عنصر: elemento 223

115 عنى

معنى: intenção 206, 212, 213, 214, 215,
217, 223, 224, 226, 241, 245, 246, 247,
251, 255, 256, 260, 264, 268
معنى جنسى: intenção corpórea 260
معنى كلى: intenção universal 225

116 غذو

تغذية: nutrição 265
غذاء: nutrição 250

117 غرض

غرض: interesse 204

118 غضب

غضب: irascível 208, 220
نفس غضبية: alma irascível 252

119 غير

غار: alterar 241; ser diferente 224
غير بدنى: incorpóreo 241
غير جسم: incorpóreo 251, 257
غير متناهية: infinito 216
غير مشاركة: não associado 257

غير مقسم: indivisível

120 فرد

مفرد: separado 210, 215, 221, 225, 226,
245, 247, 252, 256, 260, 263
فرد بالذات: uma em essência 210

121 فرض

فرض الوحى: pressuposição estimativa
213

122 فرق

فرق: diferença 242
مفارق: 214, 223, 225, 244, 259, 261, 262

123 فسد

فسد: corromper 228, 225
فاسد: falso 258

124 فصل

تفصيل: detalhamento 241, 242
فصل: divisão 259
فصول: diferenças 212, 213
مفصل: diferenciado 204, 241, 244

125 فطن

فطن: inteligência 257

126 فعل

فعل: fazer 204, 205, 206, 207, 218, 219,

220, 221, 223, 228

240, 241, 247, 249, 251, 252, 256, 268

فعل: ação 202, 204, 206, 207, 208, 249,

250, 252, 257, 258, 259, 263, 264, 265,

267

فعل نطقية: ação racional 226

فعل خاص: ação própria 216, 220

بالفعل: em ato 212, 213, 215, 216, 227,

241, 242, 244, 246

بالفعل تام: em perfeito ato 245, 246

فاعل: agente 216, 244

انفعال: paixão 202, 204, 205, 218, 253

فعل نطقية: paixão racional 226

127 فكر

فكر: pensamento 242, 247, 268, 269

فكر: pensar 220

مفكر: cogitativa

128 فهم

فهم: entender 239, 256, 257

فهم: entendimento 204, 269

129 فيض

فاض: emanar 243, 245, 247, 248, 249,

251, 258, 262, 264, 267

فيض: emanção 246, 254, 264

فائض: aquilo do qual emana 250, 254,

262

مفيض: o que emana 254

130 قبل

قبول: recepção 212, 240, 254, 269

قبول المعقولات: recepção dos inteligíveis

209

قابل: receptáculo 216, 253

قابل الصور: receptáculo de formas 243

قابل الماهية: receptáculo da quiddidade 224

131 قدر

قدرة: aptidão 203

مقدار: dimensão 210, 212, 268

132 قدم

مقدم: premissa 207, 259, 267, 268

مقدمات أولية: premissas primeiras 209

مقدم تجريبية: premissa empírica 222

مقدم مشهورة: premissa consensualmente

aceita 209

133 قُرب

قريب: próximo 242, 246

134 قسم

قسم: dividir 213, 251

قسمة: parte 212, 213, 268

منقسم: divisível 210, 213, 215, 216

135 قصد

مقصد: propósito 223

136 قلب

قلب: coração 250, 252, 256, 265

137 قوة

قوة: potência 202, 207, 208, 209, 210, 214, 216, 226, 240, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 260, 262, 264, 266, 267

قوة مصورة: faculdade retentiva 268

قوة إجتماعية: faculdade impulsiva 207, 208

قوة إنشاء: faculdade da geração 258

قوة بدنية: faculdade corpórea 208, 219, 223, 227

قوة الحدس: faculdade da intuição 249

قوة الحساسة: faculdade da sensação 266

قوة الحس: faculdade da sensação 264

قوة حيوانية: faculdade animal 202, 216, 221, 260

قوة جسمانية: faculdade corpórea 228

قوة حسية: faculdade sensível 223

قوة تخيل: faculdade da imaginação 264

قوة خيالية: faculdade imaginativa 223

قوة دراية: faculdade perceptiva 218, 244

قوة رئيسية: faculdade principal 262

قوة دماغية: faculdade cerebral 267

قوة شهوانية: faculdade concupiscível 253

قوة العقل: faculdade do intelecto 247

قوة عقلية: faculdade intelectual 214, 216, 219

قوة تغذية: faculdade nutritiva 264

قوة عقلية مطلقة: faculdade intelectual absoluta 243

قوة عمل: faculdade prática 202

قوة فاعلة: faculdade ativa 216

قوة قريبة من فعل: potência próxima do ato 242

قوة مدركة: faculdade perceptiva 219, 246, 252

قوة الحركة: faculdade do movimento 264

قوة محركية: faculdade motora 263

قوة ناطقة: faculdade racional 216

قوة نظرية: faculdade teórica 202

قوة النفس: faculdade da alma 263

بقوة: em potência 215, 216, 224, 228,
239, 242, 244, 247

138 قي س

قياس: silogismo 204, 207, 222, 249

كبد: fígado 252, 264

139 كل

كل: todo 212, 226

كلية: universal 206, 241

كليات مفردة: universais separados 222

140 كلم

كلام: discurso 210, 216, 266

141 كم

كم: quantidade 213, 214

كم محدود: quantidade determinada 214

142 كمل

كمال: perfeição 209, 248, 254

استكمال: perfeição 208, 223, 225, 243

143 كون

كون: ser 256

مكان: lugar 268

144 كيف

كيف: qualidade 240, 249

145 لزم

لازمة: intrínseco 224

لزوم: necessidade 258

تلتزم: aderir 227

تلتزم: persistir 225

146 لهم

الهام: inspiração divina 205, 206

147 لمس

لمس: tato 267

148 ما

ماهية: quiddidade 223

149 مد

مادة: 206, 215, 222, 223, 228, 261, 267

مادة بدنية: matéria corpórea 225

مادة جسمانية: matéria corpórea 209

مادة منقسمة: matéria divisível 214

150 مثل

تمثيل: assimilação 223

أمثال: similar 227

151 محل

محل: lugar 253

محل المعقولات: lugar dos inteligíveis 209,

210, 211, 214, 245

152 مزج

مزاج: mistura 221, 226, 264

مزاج مخصوص: mistura própria 263

153 ملك

ملكة عقلية: disposição intelectual 220

مملكة: receptáculo 228

154 نفس

نفس: alma 202, 203, 205, 206, 208, 212,

217, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226,

228, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,

246, 248, 251, 252, 256, 258, 259, 260,
261, 262, 263, 264

نفس إنسانية: alma humana 202, 207, 208,
221, 223, 261

نفس بهيمية: alma animal 252

نفس حادثّة: alma originada 225

نفس حساسة: alma sensível 250, 252

نفس حيوانية: alma animal 245, 260, 261

نفس شهوانية: alma concupiscível 250, 252

نفس غذائية: alma nutritiva 250

نفس غضبية: alma irascível 250

نفس مدركة: alma perceptiva 250, 252

نفس نباتية: alma vegetativa 259, 261

نفس ناطقة: alma racional 209, 221, 243,
252

نفسانية: anímico 262

نفسه: si mesmo 215, 224, 228, 239, 240,
243, 247, 248, 250, 251, 267

155 نبت

نبات: vegetais 252

نباتية: vegetativa 259, 261

156 نخع

نخاع: cérebro 268

157 نسب

نسب: em relação com 215, 242, 244,
245, 253, 254, 263, 268

158 نظر

نظر: reflexão 207, 247, 248

نظر: teórico 202

نظر: compreender 215, 239

159 نقط

نقطة: ponto 210, 211

160 نهى

نهاية: limite 210, 216

لا نهاية: infinito 204

161 نور

نور: iluminação 219

162 نوع

نوع: espécie 204, 205, 208, 217, 223,

224, 226, 227, 243, 260

163 هو

هوية: essência 256

164 هيء

هيئة: configuração 202, 221, 225, 226

هيئة: disposição 205, 227

165 هيل

هيولى: matéria 216

166 وجب

وجب: ser necessário 206

واجب: verdade 207

167 وجد

وجود: existência 202, 205, 214, 216, 217,
221, 223, 228, 241, 246, 253, 255, 257,
266

وجود خارجى: existência necessária 214

موجود: existente 202, 206, 224, 226,

239, 240, 244, 245, 246, 251, 255, 259,
260

موجود بالفعل: existente em ato 240

موجود فى مادة: existente na matéria 217

168 وضع

مواضع: lugar 211, 226, 255, 267

موضوع: sujeito 222, 239

169 وقت

وقت: instante 206

170 ولد

تولد: geração

توليد: reprodução 250

171 وهم

توهم: estimar 212, 219, 259

وهم: estimativa 222, 244, 245, 246, 268

172 يقن

يقين: certeza 242

تيقن: estar certo 242, 243

يقين بالفعل: certeza em ato 242

Bibliografia

Fontes primárias

ALFARABI. *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' ara' ahl al-madina al-fadila*. A revised text with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, New York: Oxford University Press, 1985.

ARISTOTLE. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.

ARISTOTELE. *Parva Naturalia. De sensu et des sensibles*. Trad. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.

ARISTOTELE, *L'anima*. Int. Trad. e note di Giancarlo Movia. Milano: Bompiani, 2008.

ARISTOTELES LATINUS. "Translatio Noua" de Guillaume de Moerbeke, ed. R.-A. Gauthier, O.P., in: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, t. XLV-1, Sentencia libri De anima, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin, 1984.

ARISTOTELES. *De anima*. Trad. Giancarlo Movia. Milano: Bompiani, 2008.

ARISTÓTELES. *Segundos Analíticos. Organon IV*. Trad. Mario Mignucci. Bari, 2007.

ARISTOTLE. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1957.

ARISTOTLE. *De anima*. Ed. Sir David Ross, Oxford University Press, New York: 1961.

AQUINAS, T. *A Commentary on Aristotle's De anima*. Transl. Robert Pasnau, New Heaven/London: Yale University Press, 1999.

AVERROES. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad. Massimo Campanini, Torino: UTET, 2006.

AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Transl. Richard C. Taylor. Yale University Press, New Haven/London, 2009.

- AVICENA. *Avicenna's Psychology* II, VI. Trad. and comm. by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1952.
- _____. *Book of Demonstrations*. In: MCGINNIS, J.; REISMAN, D. (Transl.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- _____. *Canon de Medicina*. Transl. O. C. Gruner, New York: AMS Press Inc., 1973.
- _____. *De anima*. Ed. Rahman, New York: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Directives et Remarques*. Trad. Goichon, Paris: J. Vrin, 1941.
- _____. *Epistolla sulla vita futura*. Cura F. Lucchetta, Padova: Editrice Antenore, 1969.
- _____. *Kitāb al-burhan*. Ed. By Abu Ela 'Affī. Cairo: L'Organisation Egyptienne Generale du Livre, 1956.
- _____. *L'Épître sur la connaissance de l'âme rationnelle et de ses états*. Trad. Michot, 183.15-184.21.
- _____. *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Paris: Les Belles Lettres/Unesco, 1986.
- _____. *Livre des Définitions*. Ed. Trad. A. M. Goichon, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963.
- _____. *Livre de la genese et du retour*. Trad. A. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.
- _____. *Libro della Guarigione. Le Cose Divine*. Trad. Amos Bertolacci, Torino: UTET, 2008.
- _____. *The Physics of The Healing*. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- _____. *Shifā', al-Mantiq, Madkhal*. Ed. I. Madkur. Cairo: The General Egyptian Book Organization.
- AVERROES. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*. Trad. Massimo Campanini, Torino: UTET, 2006.
- BADAWI, A. *Aristotalis fī al-nafs*. Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo, 1954.

Fontes secundárias

- ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam & Science*, 5,2, Winter 2007.
- ACAR, R. *Avicenna's position concerning the basis of the divine creative action*. The Muslim World 94, 2004.
- ACAR, R. *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas Positions*. Leiden: E. J. Brill, 2005.
- ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. Duckworth, London: 2002.
- ADAMSON. P. Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus. *Journal of the History of Ideas*, 62, 2, 2001, p. 211-232.
- AKDOGAN, C. Avicenna and Albert's Refutation of the Extromission Theory of Vision. *Islamic Studies*, Vol. 23, No. 3, 1984.
- ALWISHAH, A. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-awareness and Intentionality*. Ph.D., University of California, Los Angeles, 2006.
- ARIF, S. Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 5, No. 1, 2000.
- ARNALDEZ, R. Un precedent avicennien du Cogito cartésien? *Annales Islamologiques* 11, 1972.
- ATTIE FILHO, M. *Os Sentidos Internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2000.
- ATTIE FILHO, M. *Falsafa: a filosofia entre os árabes, uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- BAZAN, B. C. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger Brabant on the Intelligible Object. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 4, 1981.

- BELO, C. Essence and Existence in Avicenna and Averroes. *Al-Qantara*, XXX, 2, 2009.
- BELO, C. *Teologia de Aristóteles*. Biblioteca de Autores Clássicos, Vol. XIII, Tomo II, Lisboa, 2010.
- BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007.
- BELO, C. *Essence and Existence in Avicenna and Averroes*. *Al-Qantara*, XXX, 2, 2009.
- BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005.
- BERTOLACCI, A. The doctrine of Causality in the *Ilahiyyat* of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'*. *Quaestio*, vol. 2, 2002.
- BLACK, D. Arabic Theories of Intentionality and their Impact in the Latin West. (Mimeo).
- BLACK, D. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars (mimeo).
- BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Vol. 8, 1997.
- BLACK, D. Conjunction and the identity of Know and Knowing in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 1999.
- BLACK, D. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000.
- BLACK, D. Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, XXXII, 1993.
- BLACK, D. Imagination, Particular Reason and Memory. The role of the Internal Senses in Human Cognition.
- BLACK, D. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, Vol. 10, 2010.
- BLACK, D. Knowledge (*'ilm*) and Certitude (*yaqin*) in al-Farabi's Epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16.1, 2006.
- BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. In: TELLKAMP, J.; LÓPEZ, X. F. (Eds.). *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*. Paris: J. Vrin, 2013.

- BLACK, D. Estimation and Imagination. *Topoi* 19, 2000.
- BLUMENTHAL, H. J. *Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries*. In: SORABJI, R. (Ed.). *Aristotle Transformed*. New York: Cornell University Press, 1990.
- BROWN, D. J. Aquinas' Missing Flying Man. *Sophia* 40, 1, 2000.
- CARRAUD, V. Le moi de l'homme volant: Avicenne. In: CARRAUD, V. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.
- COLISH, M. L. *Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas*, in KNUUTILA, S.; KARKKAINEN, P. (Ed.). *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. New York: Springer, 2008.
- CONRAD, L. I. Et Ali. *The Western Medical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press, 1992.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press, 1992.
- DHANANI, A. *The Physical Theory of Kalam*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- DI MARTINO, C. Ma'ānī/Intentiones et Sensibilité par accident. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- DI MARTINO, C. Memoria Dictur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino. In: SASSI, M. M. (Ed.). *Tracce nella Mente*. Atti del Convegno Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006.
- DI MARTINO, C. *Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 2008.
- DI MARTINO, C. *Ratio Particularis: la doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 2008.
- DRUART, T. A. The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000.

- DRUART, T. A. The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes. In: DRUART (Ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington: Center for Contemporary Studies, 1988.
- EICHNER, H. Al-Farabi and Ibn Sina on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXI, 2010.
- ENDRESS, G.; AERTSEN, J. A. *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill.
- GALLUZZO, G. *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle's Metaphysics*. Leiden: E. J. Brill, 2012.
- GENEQUAND, C. *Ibn Rushd's Metaphysics*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- GOICHON, A. M. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- GUTAS, D. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.
- GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna. *Oriens*, vol. 40, 2012.
- GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World*, Vol. 102, 2012, p. 417-25.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- HADOT, P. *The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry*. In: SORABJI, R. (Ed.). *Aristotle Transformed*. Cornell University Press, New York: 1990.
- HADOT, P. Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation, sensation commune, sensibles communs et conscience de soi. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997.
- HALL, R. E. Avicenna on Natural Philosophy and The Exact Sciences. In: MCGINNIS, J. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- HALL, R. E. The wahm in Ibn Sina's Psychology. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Societè Internationale pour l'Ètude de la Societè Médiévale, Porto: Brepols, 2002.

- HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*. PhD Philosophy, University of Chicago, Chicago, 1996.
- HASNAWI, A. La conscience de soi chez Avicenne et Descartes. In: BIARD; RASHED (Eds.). *Descartes et le Moyen Age*. Paris: Vrin, 1987.
- HASNAWI, A. La conscience de soi chez Avicenne et Descartes. In: BIARD; RASHED (Eds.). *Descartes et le Moyen Age*. Paris: Vrin, 1987.
- HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute, 2000.
- HASSE, D. N. Avicenna's Epistemological Optimism. In: ADAMSON, P. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Cambridge University Press, New York, 2013.
- HASSE, D. N. Avicenna on Abstraction. In: WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001, p. 39-82.
- HASSE, D. N. The Soul's Faculties. In: PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- IVRY, A. Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 86, no. 2, 1966.
- IVRY, A. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator. *Oriens*, Vol. 36, 2001.
- IVRY, A. *Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes*. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds). *Intellect and Imagination in the Medieval Philosophy*. Actes de Xi Congress International de Philosophie Médiévale della S.I.E.P.M, Porto: 2002.
- JANSSENS, J. L. Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi-Avicenna). *Quaestio*, 4, 2004.
- JOLIVET, J.; RASHED, R. *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d'Al-Kindi. Métaphysique et Cosmologie*. Leiden: J. E. Brill, 1998.
- KNUUTTILA, S. *Aristotle's theory of perception and Medieval aristotelianism* apud KNUUTTILA, S., KARKKAINEN, P. (Eds.). *Theories of perception in Medieval and Early Modern*. Springer Science, 2008.
- KOGAN, B. S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.

- LINDBERG, D. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Edizioni di Pagina, Bari, 2011.
- LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXI, Firenze, 2010.
- MACIEROWSKI. *The Thomistic Critique Of Avicennian Emanationism From The Viewpoint Of The Divine Simplicity, With Special Reference To The 'Summa Contra Gentiles'*. Ph.D., University Of Toronto, 1979.
- MARCOTTE, R. D. Suhrawardi's apperception of the self in light of Avicenna. *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 5, 1, 2004.
- MARMURA, M. Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of the Shifā'. *Logos Islamikos: Studia in honorem Georgii Michaelis Wickens*, ed. Savory and D. A. Aguis, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- MARMURA. Avicenna's 'Flying Man in Context. *Monist* 69, 1986, p 383-95.
- MCGINNIS, J. Logic and Science: The role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy. *Documenti e Studi sulla Filosofia Medievale*, XVIII, 2007, p. 165-86.
- MCGINNIS, J. Scientific Methodologies in Medieval Islam. *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 41, no. 3, 2003.
- MCGINNIS, J; REISMAN, D. (Eds.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- MICHOT, J. R. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, Classe des Lettres, Tome V, 1986.
- MOREWEDGE, P. Ibn Sina's Concept of the Self. *The Philosophical Forum* IV, 1, 1972, p 49-73.
- MOREWEDGE, P. Substance and Process Theories of the Self in Islamic Mysticism. In: MOREWEDGE, P. (Ed.). *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995, p.183-218.

- PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- PINES, S. La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1954, Paris, J. Vrin, 1955.
- MONTADA, J. P. Averroes, on the Cognitive Process. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto, Turnhout: Publishers, 2006.
- SHROEDER, F. M.; TODD, R. B. (Eds.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXI, 2010.
- STUMP, E.; KRETZMANN, N. *Eternity*. *The Journal of Philosophy*. Vo. LXXVIII, No. 8, August, 1981, p. 429-458.
- TORNAY, S. C. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review*, Vol. 52, 3, 1943.
- TRAVAGLIA, P. *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*. Edizioni del Galluzzo, 1999.
- TWEEDALE, M. M. Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form. *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 2, 1992.
- VERBEEK, P. Science de l'âme et perception sensible. In: AVICENA. *Liber de anima. Seu sextus naturalibus*. Ed. Et Trad. Simone Van Riet. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- WESTRA, L. Self-knowledge in Plato, Plotinus, and Avicenna. In: MOREWEDGE (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992: 89-110.
- WISNOVSKY, R. Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology. *Quaestio*, 2002, p. 97-123.
- WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.

WOLFSON, H.A. The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalentents. In: TWERSKY; WILLIAMS (Eds.). *Studies in the History and Philosophy of Religion*, Vol.1, Cambridge: Harvard University Press, 1973: 478-92.

WOLFSON, Harry A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, Vol. XXVIII, No. 2, April, 1935.

WOLFSON, H.A. The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 63, 1958.