

Meline Costa Sousa

**As transformações de Avicena do *De anima* de Aristóteles:
sobre a alma racional**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

Doutorado em Filosofia

Belo Horizonte

2016

Meline Costa Sousa

As transformações de Avicena do *De anima* de Aristóteles:
sobre a alma racional

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

Linha de Pesquisa: História da Filosofia Antiga e Medieval
Orientador: Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Belo Horizonte

2016

100

S725t

2016

Sousa, Meline Costa

As transformações de Avicena do De anima de Aristoteles
[manuscrito]: sobre a alma racional / Meline Costa Sousa. -
2016.

270 f.

Orientador: Tadeu Mazzola Verza.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses.2.Filosofia medieval - Teses.
3.Avicena, 980-1037. 4. Aristoteles. De anima. I. Verza,
Tadeu Mazzola. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



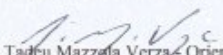
FOLHA DE APROVAÇÃO

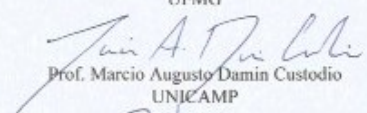
**As transformações de Avicena do *De anima* de Aristóteles:
sobre a alma racional**

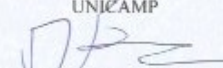
MELINE COSTA SOUSA

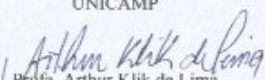
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

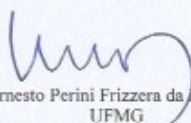
Aprovada em 19 de setembro de 2016, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Tadeu Mazzotta Verza - Orientador
UFMG


Prof. Marcio Augusto Damin Custodio
UNICAMP


Profa. Fátima Regina Rodrigues Évora
UNICAMP


Profa. Arthur Kliks de Lima
UFPA


Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos
UFMG

Belo Horizonte, 19 de setembro de 2016.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA MELINE COSTA SOUSA

Realizou-se, no dia 19 de setembro de 2016, às 14:00 horas, na sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese intitulada *As transformações de Avicena do De anima de Aristóteles: sobre a alma racional*, apresentada por MELINE COSTA SOUSA, número de registro 2014654268, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Tadeu Mazzola Verza - Orientador (UFMG), Prof. Arthur Klik de Lima (UFLA), Prof. Marcio Augusto Damin Custodio (UNICAMP), Profa. Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP), Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (UFMG).

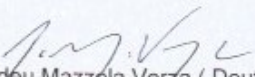
A Comissão considerou a tese:

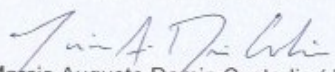
Aprovada, com média final 100 (..... com)

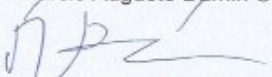
Reprovada

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

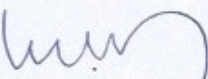
Belo Horizonte, 19 de setembro de 2016.


Prof. Tadeu Mazzola Verza (Doutor)


Prof. Marcio Augusto Damin Custodio (Doutor)


Profa. Fátima Regina Rodrigues Évora (Doutora)


Prof. Arthur Klik de Lima (Doutor)


Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (Doutor)

Agradecimentos

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

À CAPES 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 Ernersto Perini Frizzera da Mota Santos, Arthur Klik de Lima, Fátima R. R. Évora e Márcio Augusto Damin Custódio que dispuseram parte do seu tempo na leitura desta tese.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da UFMG, especialmente à Edilma, Gláucia e André.

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 tese é dedicada às transformações realizadas por Avicena do *De anima* de Aristóteles. A investigação proposta foi movida pela necessidade de demonstrar como se dá, de modo efetivo, a relação entre Avicena e uma das suas principais fontes, *i.e.*, Aristóteles.

Uma das linhas interpretativas a partir da qual a filosofia árabe foi abordada, ao longo do século XX, acusa a filosofia árabe de ser uma ponte entre a filosofia grega e a filosofia latina e, do ponto de vista da história da filosofia, a filosofia árabe seria filosoficamente insignificante; seria, antes, história das ideias. Haveria, assim, algum tipo de originalidade na filosofia árabe?

Alguns estudiosos, tais como Gutas, Druart, Taylor, Hasse, Kaukua, Adamson, Kukkonen, dentre outros, já se dedicaram a esta questão, defendendo a originalidade dos filósofos árabes, especialmente Avicena, frente à tradição grega. No entanto, muitos estudiosos ainda reduzem certos conceitos e argumentos presentes na filosofia de Avicena ao conteúdo das suas fontes. São dois os exemplos que ilustram esta prática: o tratamento da substancialidade da alma através da busca pela sua definição (*De anima* II.1) e a interpretação do estatuto ontológico do intelecto agente (*De anima* III.5).

Em ambos os casos, a interpretação aviceniana é reduzida à interpretação de outros autores. No primeiro caso, Avicena critica a definição de alma como forma do corpo em favor de ser "perfeição" um termo que melhor lhe convém. Alguns estudiosos contemporâneos identificam este posicionamento com a argumentação presente na *Teologia de Aristóteles*. Contudo, é negligenciado o fato de Avicena negar que ambas as definições falham na tentativa de explicitar a substancialidade da alma.

No segundo caso, o estatuto ontológico atribuído, por Avicena, ao intelecto agente, é visto como tributário do estatuto ontológico conferido a ele por Alexandre de Afrodísia

e Temístio. O fato dos três filósofos, igualmente, tomarem o intelecto mencionado por Aristóteles no *De anima* III.5, 430a10-25 (o intelecto produtivo) como uma substância separada, levou muitos estudiosos a assumir que os autores da tradição árabe adotaram a transcendência do intelecto agente sem questionamentos.

Portanto, o objetivo da tese é, a partir da análise das transformações realizadas por Avicena das passagens mencionadas, demonstrar a originalidade do autor frente às suas fontes.

Abstract

The following pages are about Avicenna's transformations of Aristotle's *De anima*. This research was moved by the necessity of demonstrating the relation between Avicenna, an author belonging de Medieval Arabic tradition, and his most important source, *i.e.*, Aristotle.

One of the attitudes about the Arabic Philosophy from the 20th century considered it as philosophically insignificant for being an intermediary between Greek and Medieval Latin Philosophy. So, is there any kind of originality concerning the Arabic thought?

Some scholars as Gutas, Druart, Taylor, Hasse, Kaukua, Adamson and Kukkonen have already worked on this question and have demonstrated the originality of the Arabic thinkers, especially Avicenna, if compared to the Greek thinkers.

However, a lot of scholars still reduce some concepts and arguments used by Avicenna in his works to the content of his sources. There are two examples that illustrate this approach: the treatment of soul's substantiality through the investigation of its definition (*De anima* II.1) and the investigation of the agent intellect's ontological status (*De anima* III.5).

In both situations Avicenna's interpretation is reduced to the interpretations of other thinkers. In the first situation, Avicenna critics the soul's definition as form of a natural body in favor of the soul as the perfection of a natural body. So, Avicenna understands the term perfection as its best definition. Some contemporary scholars associate Avicenna's understanding to the argumentation found in *Aristotle's Theology*. As I am going to defend, this attitude neglects Avicenna's critics of both definitions of the human soul, since they are not able to demonstrate the soul's substantiality.

According to the second situation, the ontological status of the agent intellect in Avicenna's theory is reduced to the interpretations of it from Themistius and Alexander

of Aphrodisias' works. For the three thinkers assume that Aristotle's productive intellect in III.5, 430a10-25 is a separated substance, some scholars understood that the Arabic tradition has adopted the transcendental status of the agent intellect without questioning.

In view of that, the purpose of this investigation is to demonstrate the originality of Avicenna's thought, if compared to his sources, from the analyze of his transformations of the mentioned passages.

Sumário

Introdução	14
a) O <i>De anima</i> de Aristóteles no quadro de transformações do <i>corpus</i> aristotélico ..	20
b) Considerações historiográficas	24
Capítulo 1: O <i>De anima</i> no mundo árabe	31
1.1 As versões em língua árabe do <i>De anima</i>	33
1.2 O <i>De anima</i> II.1 e III.5: suas estruturas segundo as versões árabes	43
1.2.1 O contexto da passagem do <i>De anima</i> II.1, 412a19-30	43
1.2.1.1 A tradução árabe anônima do <i>De anima</i> II.1, 412a19-30.....	46
1.2.1.2 A paráfrase árabe do <i>De anima</i> II.1, 412a19-30.....	47
1.3 O contexto da passagem do <i>De anima</i> III.5, 430a10-25	49
1.3.1 A tradução árabe anônima do <i>De anima</i> III.5, 430a10-25	56
1.3.2 A paráfrase árabe do <i>De anima</i> III.5, 430a10-25	64
1.4 Conclusão.....	71
Capítulo 2: A substancialidade da alma racional	76
2.1 Sobre a individuação (<i>tashghīṣ</i>).....	79
2.2 Primeira constatação da existência (<i>īṭhabāt wujūd</i>) da alma	88
2.3 As definições de <i>nafs</i>	93
2.4 O que significa enquadrar a alma na categoria de substância?	101
2.5 Segunda constatação da existência da alma: o experimento mental do homem suspensão no ar.....	112
2.5.1 Primeira versão no <i>Livro sobre a alma</i> I.1.....	112
2.5.2 Segunda versão no <i>Livro sobre a alma</i> V.7.....	120
2.5.3 Outras versões	122

2.5.3.1 <i>Epístola sobre a vida futura (al-risālah al-raḍawīyyah fī al-ma‘ād)</i>	122
2.5.3.2 <i>Diretivas e considerações (kitāb al-‘ishārāt wa-al-tanbīhāt)</i>	124
2.5.3.3 <i>Epístola sobre o conhecimento da alma racional e as suas fases (al-risālah fī ma‘rifatal-nafsal-nāṭiqawa-aḥwālihā)</i>	125
2.6 Conclusão.....	126
Capítulo 3: A faculdade teorética da alma racional: natureza e propriedades	129
3.1 Se alma ou intelecto são ditos substância	129
3.2 Os sentidos do termo ‘ <i>aql</i> ’	141
3.3 A interpretação de Avicena da distinção entre os intelectos presente no <i>De anima</i> 430a10-25	146
3.3.1 <i>A origem e o retorno (al-Mabda’ wa-l-ma‘ād)</i>	146
3.3.2 <i>O Livro sobre a alma (Kitāb al-nafs) do Livro da cura (Kitāb al-Shifā’)</i> ...	149
3.3.3 <i>O Livro sobre a alma (Kitāb al-nafs) do Livro da salvação (Kitāb al-najāt)</i>	157
3.3.4 <i>Diretivas e considerações (al-Ishārāt wal-tanbīhāt)</i>	160
3.4 Os limites da analogia com a luz do sol presente em 430a10-25	163
3.5 Conclusão.....	175
Capítulo 4 - Os pressupostos metafísicos subjacentes às transformações de Avicena do <i>De anima</i>	178
4.1 A natureza do intelecto agente.....	179
4.1.1 O intelecto agente segundo o <i>De intellectu</i> de Alexandre de Afrodísia e a <i>Paráfrase ao De anima</i> de Temístio	181
4.1.2 <i>Objecções</i>	186
4.2 A distinção entre os intelectos a partir da interpretação de Avicena de III.5, 430a10-25.....	188
4.3 A relação entre intelecto agente e intelecto humano.....	196
4.4 O intelecto agente sob a perspectiva da teoria da emanção	199
4.5 Conclusão.....	210

5 Conclusão.....	212
Anexos	222
a) Excertos das versões em árabe do <i>De anima</i>	223
b) Excertos do <i>Livro sobre a alma</i> do <i>Livro da cura</i>	229
c) Léxico árabe-português do <i>Livro sobre a alma</i> do <i>Livro da cura</i>	242
Bibliografia	256

Introdução

Olhar a história das ideias a partir do ponto de vista da *translatio studiorum* significa enfatizar as rupturas, as rejeições e a transformação da linguagem, conceitos e problemas no interior de tradições específicas [...]. Escrever a história de uma tradição, incluindo sua linguagem, conceitos e problemas, envolve não apenas reconhecer elementos intelectuais comuns, mas também identificar elementos novos e originais na tradição ela mesma¹.

A tese intitulada *As transformações² de Avicena do De anima de Aristóteles³: sobre a alma racional* tem como objetivo analisar dois casos particulares nos quais Avicena interpreta e transforma o tratado aristotélico, um no qual Aristóteles investiga a substancialidade da alma e o outro no qual são distinguidos o intelecto produtivo e o intelecto passivo.

Como apontam alguns estudos historiográficos⁴, uma das linhas interpretativas a partir da qual a filosofia árabe foi abordada, ao longo do século XX, estabeleceu suas bases sobre o pressuposto de que os filósofos árabes foram meros intermediários entre a filosofia grega e a filosofia latina⁵. Deste modo, a filosofia produzida em língua árabe foi

1 SGARBI, M. (Ed.) *Translatio studiorum* and Intellectual History, p. x.

2 Como sugere Perler, o termo “transformação” exprime bem a relação entre os autores medievais e os textos de Aristóteles na medida em que não se trata de uma simples continuidade de um modelo já existente, nem de uma ruptura que propõe algo radicalmente diferente, mas de um longo processo caracterizado pelo surgimento de algo novo a partir do que já existia sem se questionar a vinculação à matriz aristotélica. Cf. PERLER, D. *Transformations of the Soul*, p. 2.

3 O *De anima* de Aristóteles é um importante texto tendo em vista que os autores medievais seguidores da tradição aristotélica fundamentaram suas psicologias e epistemologias a partir dos princípios estabelecidos nesta obra. A passagem indicada é o único momento do *De anima* no qual Aristóteles trata, em detalhes, da distinção entre o intelecto que vem a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas (*ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν*). Cf. BLUMENTHAL, H. J. *Neoplatonic Elements in the De Anima Commentaries*, pp. 312-24; BOBBA, R. *La Dottrina dell'Intelletto in Aristotele i nei suoi Più Illustri Interpreti*; DE CORTE, M. *La dottrine dell'intelligence chez Aristote*; GHISALBERTI, A. *La dottrina peripatetica dell'intelletto nel De Unitate Intellectus di Tommaso d'Aquino*; GRABMANN, M. *Interpretazioni medioevali du nous poietikos*; IVRY, A. *The Arabic Text of Aristotle's De anima and Its Translator*, pp. 59-77; JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent*, pp. 569-582.

4 GUTAS, D. *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*; INGLIS. *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*.

5 Embora haja uma literatura que já tenha mostrado, em linhas gerais, os problemas implícitos nesta linha interpretativa, muitos pontos da filosofia de Avicena, como, por exemplo, a teoria da emanção e a noética são reduzidos às considerações de autores da tradição em língua grega. Faltam, portanto, estudos de casos que reconstruam os fundamentos da filosofia aviceniana a partir do corpus de Avicena sem reduzi-los às considerações presentes nas obras de autores tais como Aristóteles, Plotino, Alexandre de Afrodisia e Temístio.

considerada “em si, filosoficamente insignificante”⁶.

Um dos representantes desta linha interpretativa é De Boer que, em seu manual dedicado à história da filosofia medieval, nega a importância filosófica das investigações em língua árabe. Segundo ele,

[...] a filosofia islâmica sempre foi um ecletismo diretamente dependente do conjunto de obras traduzidas do grego. O curso da sua história não foi um processo de geração, mas de assimilação. Ela não se destacou por propor novos problemas nem por qualquer peculiaridade em sua tentativa de resolver os problemas já estabelecidos. Não houve nenhum importante avanço no conhecimento para se registrar. Assim, o valor da história da filosofia no Islam está relacionado à tentativa de se apropriar dos resultados do pensamento grego de modo mais compreensível e livre do que aquele realizado pelos primeiros cristãos [...].⁷

O primeiro ponto da análise de De Boer é a negação da originalidade da filosofia árabe e, conseqüentemente, dos filósofos desta tradição, tais como Avicena. Conforme a sua crítica, o pensamento filosófico árabe não se tratou de nada mais que um processo de assimilação do conteúdo estabelecido nas traduções em língua árabe dos tratados gregos. Assim, tais autores teriam se mantido presos aos princípios e problemas já estabelecidos pelos antigos sem tentar resolvê-los ou propor novos questionamentos: “não houve nenhum importante avanço no conhecimento para se registrar”⁸.

De Boer não nega todo o valor do estudo da história da filosofia árabe. A conclusão da passagem reconhece a importância dessa tradição na transmissão, para o ocidente cristão, dos conteúdos extraídos dos textos em grego. Portanto, o “valor da história da filosofia no Islam está relacionado à tentativa de se apropriar dos resultados do pensamento grego de modo mais compreensível e livre do que aquele realizado pelos primeiros cristãos”⁹. Essa interpretação do pensamento árabe baseia-se na visão de que

6 GUTAS, D. *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, p. 10.

7 DE BOER, T. J. *The History of Philosophy in Islam*. Apud GUTAS, D. *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, pp. 10-1.

8 *Idem*.

9 *Idem*.

os semitas, especialmente os árabes, eram incapazes de produzir uma filosofia crítica e racional, mas apenas especulações místicas¹⁰.

Contudo, esta postura historiográfica não se atribui apenas aos historiadores da filosofia medieval latina, como também pode ser localizada entre alguns historiadores da filosofia medieval árabe. Simon van den Bergh, o tradutor da refutação de Averróis ao *Tahafut al-Falasifa* de Ghazali, escolheu como epígrafe para a sua tradução do *Tahafut al-tahafut* de Averróis um excerto extraído de Epicuro, segundo o qual “Apenas os gregos filosofam”¹¹; o que sugere que todo o conteúdo contido nos dois volumes da sua tradução não é nada mais que repetição do que foi extraído da filosofia grega¹².

Assim, conclui Gutas: “se os arabistas apresentam a filosofia árabe como derivada e filosoficamente insignificante, é fácil perceber como os outros historiadores da filosofia e, especialmente os medievalistas, estariam justificados em adotar a mesma visão”.

Portanto, tendo em vista o que foi explicitado, demonstrar-se-á, ao longo dos capítulos da tese, a originalidade do pensamento árabe através da análise da filosofia de Avicena. Deter-me-ei no modo pelo qual o filósofo interpreta dois momentos do *De anima* aristotélico, a dizer, as passagens II.1, 412a19-30 e III.5, 430a10-25.

Os conceitos de recepção e transformação são importantes para se compreender não apenas como Avicena transforma as suas fontes, neste caso, o *De anima* de Aristóteles, como também as transformações sofridas pelo tratado ao longo do seu processo de recepção no mundo árabe.

A afirmação segundo a qual o “curso da história [do pensamento árabe] não foi um processo de geração, mas de assimilação”¹³ é um equívoco a) na medida em que ela

10 GUTAS, D. *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, p. 11.

11 AVERROES. *Tahafut al-tahafut*. *Apud* GUTAS, D. *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century*, p. 11

12 *Idem*.

13 *Idem*.

negligencia a própria natureza do estabelecimento do *corpus* aristotélico e de sua chegada no medievo¹⁴; b) na medida em que nega a autonomia do pensamento filosófico em língua árabe.

Assim, a fim de defender que Avicena transforma o *De anima*, a tese dividir-se-á em quatro capítulos. Ao longo do primeiro, intitulado *O De anima no mundo árabe*, analisar-se-á as versões em língua árabe deste tratado e o modo pelo qual as passagens mencionadas acima foram traduzidas pelo autor anônimo da tradução editada por Badawi e pelo autor da paráfrase editada por Arnzen. O objetivo deste capítulo é reconhecer a primeira fase de transformação do texto aristotélico durante a sua recepção no mundo árabe.

Os segundo e terceiro capítulos são dedicados à segunda fase de transformação do *De anima* a partir do *corpus* filosófico de Avicena, com especial atenção ao seu *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*¹⁵. No segundo capítulo, intitulado *A substancialidade da alma racional*, tratar-se-á da busca pela substancialidade da alma através da análise das suas definições no *Livro sobre a alma* I.1. A finalidade desta investigação é mostrar como Avicena compreende a definição, do *De anima*, de alma como forma e perfeição do corpo.

Localiza-se a tentativa de Aristóteles de demonstrar a substancialidade da alma no *De anima* II.1, 412a19-30. Ainda que escape aos propósitos da tese investigar a estrutura da sua argumentação, nesta passagem se estabelece que “a alma é substância no sentido de forma de um corpo natural que tem vida em potência”¹⁶ e que “a alma é a perfeição primeira de um corpo natural que possui vida em potência”¹⁷.

A interpretação aviceniana destas passagens é importante, pois a) é negado que as

14 O processo de transformação do *corpus* aristotélico se inicia já na própria antiguidade com as tentativas de edição dos tratados. Cf. MORAUX. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*.

15 AVICENNA. *Kitab al-nafs*. Ed. Rahman, London: Oxford University Press. Doravante citado como *K. al-nafs*, livro, capítulo, edição e página. Salvo quando indicado, as traduções são minhas.

16 *De anima* II.1, 412a19-21.

17 *De anima* II.1, 412a28-30.

definições de alma como forma e perfeição forneçam a substancialidade da alma; b) a estratégia proposta, no final do *Livro sobre a alma* I.1, *i.e.*, o experimento mental do homem suspenso no ar, sugere a independência da alma em vista do corpo e c) uma das consequências decorrentes do experimento mental é a afirmação de que não é a alma uma substância, mas o intelecto.

Avicena se posiciona acerca da busca pela substancialidade da alma no primeiro capítulo do seu *Livro sobre a alma* do *Livro da Cura*. Embora, anteriormente, outros autores tais como Plotino¹⁸ já tenham criticado a definição de alma como forma presente no *De anima*, Avicena dá um novo passo na investigação ao propor o experimento mental do homem suspenso no ar como modo de lidar com a questão da substancialidade da alma.

Assim, mostrar-se-á as dificuldades postas pela bibliografia secundária em torno da compreensão do modo pelo qual Avicena compreende ser a alma uma substância, defendendo que não se trata da substancialidade da alma como um todo, mas apenas da sua parte racional, ou seja, do intelecto.

Em seguida, tendo argumentado em favor de uma das consequências extraídas do experimento mental do homem suspenso no ar ser a substancialidade do intelecto humano, investigar-se-á, no terceiro capítulo, como Avicena compreende a natureza do intelecto a partir do *Livro sobre a alma* V.5 e de algumas outras passagens presentes no *corpus*.

No *De anima* III.5, 430a10-25, Aristóteles distingue dois tipos de intelecto: “um que produz todas as coisas e outro que vem a ser todas as coisas” (*καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν*). A distinção proposta é explicada em termos da relação causal: como todos os outros entes em potência, o intelecto que vem a ser todas

18 Cf. ADAMSON, P. The Soul in the Arabic Plotinus.

as coisas precisa de uma causa em ato que o faça passar da potência ao ato.

Contudo, Aristóteles não é claro acerca do tipo de distinção, ou seja, se se trata de duas substâncias diferentes ou se são dois princípios que compõem a mesma substância, nem acerca de como o intelecto produtor é causa da atualização do outro intelecto.

Anteriormente ao debate noético medieval, alguns autores tardo-antigos¹⁹ já se dividiam acerca da distinção entre os intelectos apresentada em 430a10-25 e o tipo de relação estabelecida entre eles. Tendo isto em vista, ou seja, as dificuldades postas pela passagem do *De anima* mencionada, investigar-se-á, no quarto capítulo, a) quais as implicações da busca aviceniana pela substancialidade da alma na sua noética e b) o que subjaz ao modo pelo qual Avicena compreende a distinção proposta por Aristóteles em 430a10-25.

Aqui, o objetivo é defender que subjaz à interpretação aviceniana algumas considerações de ordem metafísica tanto no que diz respeito à definição de alma quanto no que tange à distinção e relação entre os intelectos material e agente.

¹⁹ Embora outros autores do mesmo período tenham discutido sobre o intelecto agente a partir da passagem mencionada de Aristóteles como, por exemplo, Teofrasto de Eresa, Estefano de Alexandria, Filopono, Simplicio dentre outros, menciono apenas Temístio e Alexandre de Afrodísia porque os comentadores contemporâneos se baseiam no fato de ambos considerarem o intelecto agente como uma substância separada, influenciando a interpretação que foi adotada pelos autores da tradição árabe. Cf. BOBBA, R. *La doctrine dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*; GRABMANN, M. *Interpretações medievais do nous poietikós*; JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent*; MAGRIN, S. *Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle De anima III.4-5*; SHROEDER, F. M.; TODD, R. B. (Eds.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*; DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*; GHISALBERTI, A. *La dottrina peripatetica dell'intellecto nel De Unitate Intellectus di Tommaso d'Aquino*.

a) O *De anima* de Aristóteles no quadro de transformações do *corpus* aristotélico

Subjaz à investigação da tese o uso de dois conceitos fundamentais, a dizer, tradição²⁰ e recepção²¹, os quais norteiam toda a articulação dos capítulos e são pressupostos nos estudos de caso proposto.

Como sugere Martindale²², uma tradição é construída e analisada do ponto de vista da recepção de um determinado texto ou conjunto de textos. Trata-se, portanto, de um quadro ou recorte das recepções de um dado autor realizado em um período específico.

Aplicando esta perspectiva a um dos objetos de investigação da tese, a dizer, o *De anima* de Aristóteles e suas transformações, pode-se dizer que a análise da tradição aristotélica, no medievo, é a análise da recepção das obras atribuídas a Aristóteles e das transformações²³ dos seus tratados durante este período.

As diferenças entre as versões do *De anima* II.1, 412a19-30 e III.5, 430a10-25 e as interpretações de Avicena da substancialidade da alma e da distinção entre o intelecto produtivo e o passivo demonstram como a recepção é um processo vivo de transformação e apropriação.

Deste modo, o termo tradição não é utilizado, aqui, no sentido de uma adesão e

20 O termo tradição, ou divisão de um período, será utilizado no sentido de um recorte ou recortes de um determinado percurso histórico que leva em conta alguns critérios estabelecidos *a posteriori* em vista de uma análise específica. Cf. MARTINDALE, *Redeeming the Text*, pp. 9-110; HARDWICK, L.; STRAY, C. (Ed.). *A Companion to Classical Receptions*.

21 Sobre esta distinção, cf. BUDELMANN, F.; HAUBOLD, J. *Reception and Tradition*, pp. 13-25;

22 O estudioso faz uma importante consideração, de matriz gadameriana, sobre a natureza do leitor: “[...] qualquer noção que envolva a ideia de um puro encontro entre texto e leitor, o qual seria um tipo de tabula rasa, é absurda. Todos nós lemos um texto coma bagagem dada pelos nossos valores e nossa experiência, com certas categorias, pressupostos e preconceitos. Possuir esta bagagem é próprio do ser humano na história; sem ela não poderíamos ler de modo algum”. MARTINDALE, C. *Redeeming the Text*, p. 5.

23 Sigo o uso do termo "transformação" feito por De Boer: “Alguns dos estudos [sobre a psicologia de Aristóteles] empregam o termo transformação ao se referir à tradição do *De anima*, um termo que eu considero bem escolhido. É muito mais acurado dizer que a *scientia de anima* se transformou ao longo do tempo, do que simplesmente dizer que ela mudou. A diferença importante é que transformação implica mudança e continuidade”. BOER, S. W. de. *The Science of the Soul. The commentary Tradition on Aristotle's De anima*, c. 1260- c. 1360, pp. 4-5.

continuidade por parte dos autores, o que gera rótulos e compromissos teóricos que, em alguns casos, não condizem com o posicionamento do autor, mas no sentido de uma constante resignificação.

A fim de compreender esta recepção medieval dentro de um quadro mais amplo de recepções e reconfigurações dos tratados aristotélicos, ou seja, “os atos intermediários de recepção”²⁴ marcados desde o seu início pela reformulação, o primeiro capítulo da tese será dedicado à primeira transformação medieval árabe realizada pelos autores das versões em língua árabe do *De anima* de Aristóteles.

Muito já foi dito acerca da influência do *corpus* aristotélico no pensamento medieval árabe ou islâmico²⁵. Contudo, as apropriações e transformações destes textos envolvem um contexto mais rico e amplo, a dizer, os movimentos de recepção dos tratados aristotélicos, muitas vezes negligenciados pelos medievalistas.

Deste modo, antes de abordar uma das recepções medievais das obras de Aristóteles, dentre elas do *De anima*, dedicar-me-ei a um breve registro da tradição de edição e catalogação dos tratados aristotélicos desde os seus primórdios no século I-II a.c. com Andrônico de Rodes e seus contemporâneos.

Quando se fala em tradição de organização e de exegese dos tratados aristotélicos, tem-se em mente seu início no século I a.c.²⁶ com a edição do *corpus* por Andrônico de Rodes. Para Moraux, “com a edição do *corpus* aristotélico feito por Andrônico de Rodes, começa, indubitavelmente, uma nova época na história do

24 BUDELMANN, F.; HAUBOLD, J. *Reception and Tradition*, p. 16.

25 Ambos os termos são utilizados em referência à filosofia medieval produzida em língua árabe pelos autores muçulmanos.

26 Segundo Hatzimichali, as atividades que contribuíram diretamente para a circulação dos textos de Platão e Aristóteles durante o século I a.c., foram a atividade de colecionar e distribuir cópias dos textos; a crítica textual; definir e manter cânones em vista das questões de autenticidade; escrever comentários e produzir outras formas de exegese textual tal como as traduções e monografias sobre tópicos específicos. O que possibilitou o renascimento filológico e filosófico. Cf. HATZIMICHALI, M. *The Texts of Plato and Aristotle in the First Century B. C.*, pp. 2-3.

aristotelismo²⁷. A grande importância do seu trabalho de edição foi ter estabelecido um texto “confiável e de acesso relativamente fácil”²⁸, permitindo que os comentadores do período posterior tivessem material disponível para analisar.

Andrônico teria produzido uma edição dos escritos de Aristóteles²⁹ a partir das obras que se encontravam em Roma e compilado um catálogo contendo a maior parte das obras aristotélicas (complementado por Teofrasto). Uma das características do seu trabalho de ordenamento sistemático do *corpus* foi a originalidade da unificação de alguns escritos que, até então, eram considerados independentes.

Partindo dos catálogos pré-existentes e continuando o esforço de ordenação que já era peculiar ao próprio Aristóteles e, conseqüentemente, aos seus discípulos³⁰, Andrônico, em seu catálogo³¹, menciona o nome de quase todos os livros, hoje, considerados parte do *corpus*³².

No caso do *De anima*, de acordo com um catálogo árabe posterior, o catálogo de Ptolomeo, ele se encontrava classificado entre os escritos didáticos do *corpus* dedicados à natureza, mais especificamente, dentre os escritos psicológicos: *De anima*, *De sensu*, *De memoria* e *De somno*.

O catálogo de Ptolomeu de Xenos³³, cuja versão é conhecida através de

27 MORAUX. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, p. 53.

28 *Idem*.

29 Moraux menciona que Porfírio reconhece ter sido influenciado pelo modo como Andrônico edita e ordena o *corpus* aristotélico durante a edição dos escritos de Plotino. Cf. *Ibidem*, p. 67.

30 Andrônico de Rodas é considerado o décimo primeiro na linhagem de sucessores de Aristóteles.

31 Moraux faz este levantamento a partir de uma versão posterior, conservada apenas em árabe, do catálogo de Andrônico elaborada por Ptolomeu de Xenos. Cf. MORAUX. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, pp. 69-70; 289-309.

32 Dentre eles estão os oito livros dos *Tópicos*, compondo um único tratado, as *Categorias*, as *Refutações Sofísticas* como uma obra independente dos *Tópicos*, a *Metafísica*, como a conhecemos hoje, contendo treze livros, a *Ética Eudêmica*, os *Magna Moralia*, os *Analíticos* divididos em duas obras, a *Retórica* em três livros, os oito livros da *Política*, a *Física* contendo os cinco primeiros livros, sendo os três últimos livros reunidos sobre o título *Sobre os movimentos* e o *De interpretatione* (provando a sua autenticidade).

33 O autor da lista ficou conhecido como Ptolomeu, o Estrangeiro, que não coincide com o Ptolomeu autor do *Almagesto*. Moraux considera-o como sendo Ptolomeu Xenos. Ele teria nascido em Alexandria e passado parte da vida em Roma nos séculos I-II da era cristã. Cf. *Ibidem*, pp. 289-309.

testemunhos árabes do século XIII, foi elaborado posteriormente ao de Andrônico, apresentando uma ordenação e um conjunto de obras bem próximo do que se considera hoje.

Com respeito ao seu conteúdo, os títulos 1 ao 25 são os mesmos que se encontram naquela que teria sido a lista elaborada por Aristão e reproduzida por Diógenes Laércio, acrescentando alguns novos tratados³⁴. A sua segunda parte apresenta os tratados considerados escolares ou não publicados sob o título e configuração que lhes são atribuídos hoje, com exceção da *Ética nicomaquéia* e do *De mundo*. Dentre os grandes tratados estão³⁵: o *De interpretatione* (περὶ ἑρμηνείας), considerado como inautêntico, os *Tópicos* (τοπικά), os *Analíticos* (ἀναλυτικά β'), a *Política* (πολιτικῶν η'), o *De caelo* (περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου δ'), *Meteorológicas* (μετεωρολογικῶν δ'), *De anima* (περὶ ψυχῆς γ'), *De sensibilia* (περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶνα'), a *Metafísica* (περὶ τῶν μετὰτὰφυσικὰ γ') dentre outros³⁶.

No caso específico do *De anima*, as listagens do *corpus* elaboradas por Diógenes de Laércio e pelo Anônimo, ambas anteriores à ordenação de Andrônico de Rodes, apresentam apenas dois tratados sobre a alma, nenhum deles correspondendo ao *De anima*.

Não obstante, sabemos muito pouco sobre a noética do período compreendido entre Andrônico e Alexandre; é absolutamente seguro que Aristóteles de Mitileno não tenha sido o primeiro a se ocupar com a interpretação da doutrina aristotélica do *vôus*. Muitos indícios mostram que, em tempos mais antigos, já se esforçavam por esclarecer o seu significado e as implicações filosóficas das afirmações lacunares e bastante enigmáticas de Aristóteles sobre o intelecto.³⁷

Como Moraux aponta acima, o primeiro registro de comentário ao *De anima*

34 Cf. *Ibidem*, p. 294.

35 Eles estão ordenados na seguinte sequência: lógica, filosofia prática, poética e teórica. É a parte do catálogo que foi melhor conservada dado o interesse nestes tratados. Nela, a *Retórica* e a *Poética* ainda estão separadas do *Órganon* e os livros de filosofia da natureza seguem a ordem adotada pelos primeiros peripatéticos: princípios gerais, psicologia, zoologia, botânica. Cf. *Ibidem*, p. 301.

36 Cf. *Ibidem*, p. 297.

37 *Ibidem*, p. 390.

encontra-se no testemunho dado por Alexandre de Afrodísia ao descrever a interpretação da doutrina noética feita por seu mestre Aristóteles de Mitileno. Disto não se pode concluir que o tratado sobre a alma não tenha sido lido e comentado anteriormente; existem fragmentos de Teofrasto acerca do intelecto e da sua origem.

Outros estudiosos³⁸ também reconhecem o buraco de cinco séculos que separa Aristóteles de Alexandre de Afrodísia, cujo comentário ao *De anima* foi perdido, mantendo-se apenas o *Mantissa* e a sua parte dedicado ao intelecto, o *De intellectu*. Tem-se conhecimento, ainda, dos comentários de Simplício e Filopono³⁹ e das paráfrases de Temístio e Sophonias. No caso das edições do tratado em língua grega, não se tem acesso a nenhum manuscrito completo anterior ao século X⁴⁰; o que dificulta qualquer pesquisa que envolva as edições do texto grego neste período.

b) Considerações historiográficas

A multiplicidade dos lugares da cultura filosófica, os quais, seja no final do período helenístico ou durante a fase sucessiva marcada pelo domínio do império romano, circunscreviam-se ao domínio didático das escolas, altera-se consideravelmente durante os séculos a serem tratados de agora em diante.

[...] se o espaço da filosofia grega clássica era a *polis*, com respeito ao medievo (considerado na sua extensão cronológica), é necessário multiplicar os lugares, o que significa multiplicar também o quadro da sua cultura filosófica. O monastério, a corte, a escola catedral, a universidade não assinalam apenas o suceder das épocas e do

38 HICKS, R. D. Introduction II. In: ARISTOTLE. *De anima*. Transl. R. D. Hicks, p. lxxix.

39 Há dúvidas acerca da autoria do comentário do *De anima* III, o qual é atribuído a Filopono, mas pode não ter sido elaborado por ele. Alguns estudiosos consideram ter sido escrito por Stefano. Cf. HICKS, R. D. Introduction II. In: ARISTOTLE. *De anima*. Transl. R. D. Hicks, p. lxxix; VERBEKE, G. Jean Philopon. *Commentaire sur le De anima d'Aristote*. Traduction de Guillaume de Moerbeke.

40 Cf. NUSSBAUM, M. C.; RORTY, A. O. *Essays on Aristotle's De anima*, pp. 1; 6.

desenvolvimento social e cultural, quase como um tipo de *translatio* dos estudos no interior da sociedade medieval como um todo, mas chamam a atenção para a variedade de ambientes filosóficos e, assim, para a transformação e complexidade das filosofias medievais.⁴¹

Ciente das dificuldades inerentes à tarefa de traçar os percursos de exegese dos tratados aristotélicos, dada a tamanha pluralidade cultural, focar-me-ei, ao longo desta seção, em um contexto específico, o qual circunscreve os autores muçulmanos falantes de árabe.

O esboço desta pluralidade do período medieval já pode ser percebido em meados do século VI d.c. se se observa a geografia política do Mediterrâneo dividido em “três diferentes zonas culturais: o noroeste romano-católico, o nordeste grego-ortodoxo e o sul islâmico”⁴².

Sob este pano de fundo político e cultural se originam as diferentes tradições medievais de exegese do *corpus* aristotélico, dentre elas, a que se deu em língua árabe, sob domínio do islamismo.

A constituição do império islâmico, o qual iniciou sua expansão em meados do século VIII, na península arábica⁴³ com a dinastia sassânida, foi um dos responsáveis pela “mutilação do império bizantino”⁴⁴ e consequente tomada das regiões helenizadas que ainda compunham o império romano do oriente.

Esta expansão sustentou-se sobre as bases de um novo monoteísmo revelado pelo

41 FUMAGALLI, M.; BROCCIERI, B. *Profilo del pensiero medievale*, pp. XVII-XVIII.

42 Os lombardos, em 568, após a morte de Justiniano, conquistaram a Itália, e os muçulmanos, durante sua expansão, conquistaram o Oriente Médio e o norte da África. Cf. DIGESE, E. D. *From Constantine to Justinian*, p. 586.

43 Antes do advento da nova religião revelada à Maomé, sob domínio do império romano oriental, a península arábica era a menos urbanizada em comparação com as outras cidades mediterrâneas. Predominava a atividade pastoril e a população organizava-se em pequenas tribos, os clãs tribais, praticando pequenos comércios. Os bizantinos e persas empreenderam tentativas frustradas de organizar o território da península em confederações de tribos. Contudo, no século VI estas confederações se desagregaram, sendo abandonadas pelo império. A única cidade que conseguiu manter sua estrutura foi Meca, a qual era dominada pelo clã comercial dos Coraixitas. Era em Meca onde se encontrava a *Ka'ba*, o santuário religioso que acolhia os diversos cultos e, no qual, se resolviam os conflitos particulares. Cf. MONTANARI, M. *Storia medievale*, p. 49.

44 *Ibidem*, p. 48.

profeta Muhammad (Maomé)⁴⁵, o qual conseguiu reunir “pela primeira vez, no mesmo projeto religioso e político, as diversas tribos que viviam na Arábia”⁴⁶ na primeira metade do século VII.

Durante a primeira fase de expansão após a morte de Maomé (632-661), sob domínio dos quatro primeiros sucessores do profeta (os califas)⁴⁷, o império já se estendia sobre toda a região do oriente médio e parte do norte da África. Uma das características deste primeiro momento é a “manutenção da separação entre conquistador e conquistado”⁴⁸.

Diferentemente, a segunda fase da expansão do império (661-750), comandada pela dinastia omíada⁴⁹, foi marcada pela mudança da capital para Damasco e pela conquista do Magreb passando pela Espanha e França meridional.

Foi durante o período da dinastia abásida (750-945)⁵⁰, com a nova mudança da

45 Como fontes para a vida do profeta Maomé são utilizados o *Corão* e a *Tradição*. Elas apontam que as revelações começaram a ser recebidas por ele em 610, cujo conteúdo versava sobre a necessidade de que fossem abandonados os cultos pagãos e as disputas que envolviam o monoteísmo já existente. Dever-se-ia recuperar as raízes originárias do cristianismo submetendo-o ao único deus que, segundo Maomé, sempre teve seus representantes entre os homens (Abraão, Moisés e Jesus). Devido às novidades da sua pregação, Maomé foi denunciado aos Coraixitas. Em 622, ele e sua comunidade de fiéis se transferiram para Medina, conhecido como a hégira, fundando uma nova comunidade; é esta fundação que marca o início do calendário muçulmano. Em 628, legitimou a peregrinação à Meca em vista de ter sido o lugar no qual Abraão ofereceu sacrifício a um único Deus. Cf. MONTANARI, M. *Storia medievale*, pp. 49-50.

46 *Idem*.

47 Como Maomé não indicou nenhum sucessor, surgiram duas alternativas após o governo dos quatro primeiros sucessores (Abu Bakr, Omar, Othman e Ali). Para alguns, o sucessor do enviado de Deus (*khalifa rasul Allah*) deveria ser um substituto comum encarregado de continuar suas obras. Para outros, o espírito do profeta sobreviveu entre os seus familiares, em particular entre os descendentes de Ali. A primeira guerra civil aconteceu em 660 com o assassinato de Ali, assumindo Um'awuya, um aristocrático de Meca da dinastia omíada, apoiado pelos sunitas, os quais defendiam a necessidade de organizar o império em torno de um poder central. Cf. MONTANARI, M. *Storia medievale*, pp. 50-3.

48 *Ibidem*, p. 51.

49 Por volta do ano 700, houve uma drástica alteração na administração dos territórios conquistados: a língua árabe foi estabelecida como idioma do império; os ataques passaram a receber apoio das populações locais através de alianças e vínculos matrimoniais; a construção de um sistema de participação política fundado na igualdade de todos os muçulmanos, incluindo os povos de diferentes etnias. Cf. *Ibidem*, pp. 53-4.

50 Os abásidas eram uma dinastia descendente de Abbas, um dos tios do profeta. Eles se uniram à oposição xiita, vencendo os omíadas em uma guerra civil. Montanari chama a atenção para o fato de esta dinastia ter sido levada à cabo pelos persas islamizados; o que teria contribuído para que se constituísse, do ponto de vista político, um organismo completamente novo se comparado às outras fases. O foco, ao contrário de ser na expansão territorial, teria sido voltado para a consolidação da administração segundo o modelo persa-sassânida. Cf. *Ibidem*, p. 54.

capital para Bagdá⁵¹, que se consolida política e culturalmente o império islâmico, composto por “uma série de reinos dominados por dinastias locais”⁵².

Do ponto de vista historiográfico, são dois os eventos que preparam o terreno para este movimento considerado por muitos estudiosos como um dos maiores renascimentos intelectuais da humanidade⁵³: a expansão do império durante a dinastia omíada e a revolução abásida.

É com a tomada do poder pela dinastia abásida e com a fundação de Bagdá, a capital da dinastia, na segunda metade do século VIII ou II da Hégira quando se inicia um movimento de tradução de textos para o árabe que durará, aproximadamente, dois séculos. No final do décimo século, duzentos anos depois do seu início, quase todos os textos científicos e filosóficos escritos em grego, e que estavam disponíveis na antiguidade tardia, haviam sido traduzidos para a língua árabe; dentre estes textos, temos obras de astrologia, alquimia, física, matemática, medicina, filosofia dentre outros.

Este fato é significativo, pois os cristãos falantes de siríaco e conhecedores da língua grega, devido ao contato com os muçulmanos, aprenderam a língua árabe, participando, assim, da interação cultural e da *translatio* dos escritos antigos⁵⁴. Como diferentes centros culturais helenizados foram reunidos sob um mesmo governo, como já havia acontecido durante parte do império romano, seus intelectuais puderam transitar livremente e interagir uns com os outros sem que fossem obrigados a abandonar suas

51 A cidade de Bagdá foi construída durante a dinastia de Al-Mansur. Do ponto de vista geográfico, ela estava estrategicamente localizada entre o rio Tigre e o Eufrates e era próxima das grandes estradas que davam acesso a outras importantes cidades. Ao tornar-se um dos maiores centros comerciais e intelectuais do império islâmico, chegou a possuir uma população de mais de um milhão de pessoas, sendo que Roma, no mesmo período, não possuía mais que trinta mil habitantes. Bagdá, em poucos anos, tornou-se um dos maiores aglomerados urbanos dividida em bairros militares, residenciais, mercados e regiões nobres para a elite e califas; chegou a possuir de 300-500.000 habitantes. O *wazir*, que era apenas um colaborador do califa, torna-se uma figura importante, responsável pela administração burocrática, nomeação de funcionários e participação nos tribunais. Cf. *Ibidem*, p. 55.

52 *Ibidem*, p. 51

53 Cf. Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 13.

54 Cf. *Idem*.

religiões e costumes.

Durante a dinastia omíada, algumas traduções já vinham sendo feitas. Contudo, diferentemente do movimento que se iniciará com a dinastia abásida, estas traduções eram realizadas com uma finalidade estritamente política em vista da expansão do império e o domínio dos povos helenizados. Assim, neste primeiro momento, os textos traduzidos se restringiam a conteúdos administrativos e comerciais⁵⁵.

Um dos nomes importantes para o início do movimento de tradução é Al-Mansur⁵⁶, o segundo califa abásida considerado o fundador de Bagdá e aquele que iniciou e promoveu tal movimento de tradução. Os primeiros historiadores deste período afirmam que Al-Mansur, que reinou de 754 a 775, foi o primeiro califa a ter, em sua biblioteca particular frequentada por muitos pensadores importantes como Avicena, livros estrangeiros traduzidos para o Árabe. Dentre estes livros estão obras de Aristóteles, Ptolomeu, Euclides e outros clássicos gregos, bizantinos, persas e siríacos.

Avicena, em sua biografia⁵⁷, menciona e elogia a biblioteca que frequentou na corte de al-Mansur, onde terminou a sua formação filosófica. Seu relato é uma importante fonte para a compreensão do modo pelo qual os líderes políticos se relacionavam com a herança cultural expressa através dos livros. Esta forma de transmissão escrita da cultura não era vista como um fim em si mesma, simplesmente como uma fonte de erudição, mas, ao contrário, sua finalidade era produzir conhecimento técnico como, por exemplo, no caso da medicina ou da astronomia.

A mudança da capital do império de Damasco para Bagdá, em 762, favoreceu diretamente a troca cultural entre muçulmanos e outros povos. Um dos motivos deve-se ao fato de a nova população ser dividida entre falantes de aramaico, falantes de persa,

55 Cf. *Ibdem*, p. 16

56 Cf. *Ibdem*, pp. 28-53.

57 Cf. BERTOLACCI, A. Biblioteche e centri di cultura nell'Oriente muçulmano tra il X e l'XI secolo, pp. 495-521.

judeus, cristãos e os muçulmanos falantes de árabe. Foi na capital onde surgiram as primeiras *bayt al-hikma* no século VII da era cristã ou século I da Hégira.

Estes gabinetes eram bibliotecas, sob a administração do império, de interesse e uso dos soberanos. Elas funcionavam como arquivos nacionais de conteúdos poéticos, históricos, literários e científicos. Exerçeram papel fundamental no movimento de tradução durante os califados do império. Alguns historiadores⁵⁸ consideram a possibilidade de já haver, nestas instituições, a presença de alguns copistas e tradutores que se dedicaram às traduções dos livros de astronomia, alquimia e medicina.

Decorreu de todos estes fatores mencionados a formação, em Bagdá, de uma massa crítica de especialistas que compuseram o início dos empreendimentos científicos e filosóficos. O impulso dado ao movimento de tradução pela demanda dos especialistas proporcionou um aumento considerável na produção de conhecimento científico em língua árabe e expandiu ainda mais o número de intelectuais: astrônomos, astrólogos, matemáticos, físicos e filósofos.

O acesso às fontes, ou seja, aos manuscritos antigos foi também um facilitador deste movimento de tradução. Como o império islâmico cobria uma parte do império bizantino e a maioria dos manuscritos se encontravam nos monastérios bizantinos, “não era necessário encomendar os textos, pois eles já estavam lá, disponíveis para os tradutores”⁵⁹.

Al-Kindi⁶⁰ e seu círculo contribuíram imensamente para o surgimento da filosofia medieval árabe. Por eles, foram traduzidos muitos textos, dentre eles, a *Metafísica*, o *De Caelo*, a *Metereologia* e o *De anima* de Aristóteles, a famosa paráfrase das *Enéadas* de

58 Cf. GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture*, pp. 53-60; PEREIRA, R. H. de S. *Bayt al-Hikma e a transmissão da filosofia grega para o mundo islâmico*.

59 *Ibidem*, p. 160.

60 ADAMSON. *The Kindian Tradition: The Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism*; ENDRESS. *The Circle of al-Kindi: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy*; SABRA. *Some Remarks on al-Kindi as a Founder of Arabic Science and Philosophy*, pp. 601-607.

Plotino, conhecida como a *Teologia de Aristóteles*, os *Elementos de Teologia* de Proclo e alguns diálogos platônicos tais como o *Timeu*.

Capítulo 1: O *De anima* no mundo árabe

Como procurou-se mostrar através do breve contexto apresentado na introdução, o movimento de tradução iniciado durante a dinastia abásida, cuja extensão pode ser notada através das traduções elaboradas nos séculos sucessivos, abarcou uma vasta gama de obras, dentre elas, o *De anima*. Assim, a recepção deste tratado aristotélico não deve ser analisada como um fenômeno isolado, mas como parte de um projeto político e social iniciado pelo califa *al-Mansur*.

O objetivo do capítulo é analisar a estrutura e o conteúdo do *De anima* II.1 e III.5 de Aristóteles a partir das suas versões em língua árabe⁶¹ com foco nas passagens 412a19-30 e 430a10-25.

Especificamente, a) levantar-se-á algumas dificuldades em torno do reconhecimento do número de traduções em língua árabe produzidas entre os séculos III/IX e IV/X e quais versões teriam sido lidas por Avicena; b) após reconhecer como a bibliografia secundária diverge acerca das dificuldades mencionadas, analisar-se-á o vocabulário técnico adotado pelos autores da tradução e da paráfrase.

Os próximos capítulos serão importantes para verificar possíveis influências do vocabulário técnico presente nas versões árabes do *De anima* no vocabulário adotado por Avicena; o que contribuirá com novos elementos para a discussão acerca das versões lidas pelo filósofo árabe.

Sobre a estrutura do capítulo, este dividir-se-á em quatro momentos. Ao longo do primeiro, serão apresentadas as dificuldades em torno dos estudos de recepção do *De anima* de Aristóteles em língua árabe, as quais se circunscrevem tanto no âmbito das fontes diretas, as próprias traduções e paráfrases, quanto das fontes indiretas, os

61 Valer-se-á da tradução árabe anônima editada por Badawi e da paráfrase árabe editada por Arnzen. Cf. BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-nafs* e ARNZEN, R. *Aristoteles' De anima: Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*.

testemunhos acerca delas. No caso das fontes diretas, o fato de algumas traduções não terem sido preservadas e as disputas acerca da autoria das versões que chegaram até nós geram uma série de discordâncias quanto ao número de traduções e tradutores que participaram deste processo de *translatio*. No caso dos testemunhos acerca das traduções elaboradas entre os séculos III/IX e IV/X, o confronto entre eles e a falta de referências diretas dificultam o trabalho de identificação das traduções que foram lidas pelos autores dos séculos seguintes, tais como Avicena.

O segundo momento é dedicado à análise do primeiro caso proposto na tese, ou seja, as passagens 412a19-21 e 412a28-30, nas quais Aristóteles oferece duas definições de alma em vista de demonstrar sua substancialidade. Focar-se-á no contexto da investigação aristotélica e na estrutura argumentativa adotada. As duas definições têm em vista solucionar o problema da natureza da alma e da sua relação com o corpo posto pelo levantamento das doutrinas defendidas pelos filósofos predecessores de Aristóteles. Em seguida, tratar-se-á da tradução e paráfrase das passagens mencionadas.

Quanto ao terceiro momento, explicitar-se-á o contexto do *De anima* III no qual se encontra a passagem 430a10-25: a distinção entre intelecto passivo (ou material) e intelecto produtivo (ou agente) é precedida por uma longa discussão acerca da relação entre a faculdade racional da alma humana, a imaginação e a sensação. Somente após a distinção entre essas três faculdades da alma a partir das suas ações é que se analisa a natureza do intelecto. A fim de apresentar a passagem e reconstruir seu contexto, valer-se-á, como no caso anterior, da tradução anônima e da paráfrase árabe.

Por fim, encerrar-se-á o último momento com uma conclusão acerca das dificuldades em torno do reconhecimento do número de versões produzidas, em língua árabe, do *De anima* de Aristóteles e das diferenças com respeito à estrutura e vocabulário das passagens em questão.

1.1 As versões em língua árabe do *De anima*

Segundo Ivry⁶² e Puig Montada⁶³, existem, pelo menos, duas versões circulantes do *De anima* de Aristóteles em língua árabe: uma do século III/IX e outra do século IV/X. A primeira tradução, editada por Badawi em 1954⁶⁴, é atribuída erroneamente pelo editor a Ishāq Ibn Hunayn, a qual teria sido elaborada por ‘Abd al-Masīh Ibn Nā‘ima al-Ḥimsī⁶⁵. No caso da segunda, diferentemente da primeira, a tradução é atribuída a Ishāq Ibn Hunayn. Contudo, como demonstrar-se-á adiante, há inúmeras divergências acerca destas atribuições.

Os estudiosos levantam algumas evidências para as suas conclusões a partir dos relatos de Avicena, Ibn al-Nadīm, Averróis e Zerahya ben She’atiel. No caso do testemunho de Avicena⁶⁶, o filósofo indica ter usado, na elaboração das suas *Notas ao De anima* (*at-ta’līqāt ‘alā hawāmish kitāb an-naḥs li-Aristūṭālīs*)⁶⁷, duas versões diferentes

62 Considera-se que as observações de Ivry sobre as traduções árabes do *De anima* são as mais completas dado o número maior de fontes às quais ele recorre. Além dos textos já analisados por outros autores, como as *Notas* de Avicena, a edição de Badawi do *De anima*, a tradução hebraica e o *Grande Comentário ao De anima* de Averróis, ele acrescenta o *Médio Comentário ao De anima* de Averróis e a paráfrase de Temístio. Assim, o estudioso completa e modifica as conclusões de Frank, Gätje, Minio-Paluello e Bos. Ivry discute, detalhadamente, a questão de qual tradução Averróis utilizou no seu *Grande Comentário* partindo de evidências que podem ser encontradas no *Médio Comentário*, o qual, segundo ele, foi escrito depois do primeiro: “Os fragmentos de Ishāq presentes nas *Notas marginais* ao *De anima* de Avicena que comparamos com as citações feitas por Averróis do texto aristotélico, realizando o mesmo processo feito por Richard Frank quarenta anos atrás. Temos o benefício de consultar textos que ele não tinha a sua disposição naquela época, a dizer, a paráfrase de Temístio ao *De anima* e o *Médio Comentário ao De anima* de Averróis”. Cf. IVRY, A. L. *The Arabic Text of Aristotle’s De anima and its Translator*, pp. 64-5.

63 Puig Montada retoma as análises de Ivry, acrescentando a elas novas informações e observações fornecidos por Elamrani-Jamal. Cf. PUIG MONTADA, J. P. *Las traducciones árabes del libro Acerca del alma*.

64 Cf. BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-naḥs*.

65 Frank aponta que o confronto com outras traduções de Ishāq já indica as diferenças. Segundo Ivry, este equívoco foi reconhecido devido a algumas evidências filológicas a partir da identificação dos excertos latinos contidos no *Grande Comentário ao De anima* de Aristóteles com a edição em língua árabe e através da comparação com outras traduções feitas por Ishāq. Segundo Puig Montada, retomando as conclusões de outros estudiosos, dentre eles, Frank, o estilo da tradução não coincide com outras traduções elaboradas pelo mesmo tradutor; o vocabulário é mais arcaico e predominam os empréstimos do grego. Cf. FRANK, R. *Some Fragments of Ishaq’s Translation of De anima*, pp. 231-2; IVRY, A. L. *The Arabic Text of Aristotle’s De anima and Its Translator*, p. 60; PUIG MONTADA, J. P. *Las traducciones árabes del libro Acerca del alma*, p. 129.

66 Cf. BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-naḥs*, p. 109, nota 1. *Apud* PUIG MONTADA, J. P. *Aristotle’s On the Soul in Arabic Tradition*.

67 Segundo Montada, os fragmentos presentes nas *Notas* não correspondem à tradução também editada por

do texto: “Ishāq Ibn Ḥunayn traduziu o exemplar até aqui; a partir daqui segue outra tradução com muitas correções do comentador”⁶⁸. Uma delas é a versão incompleta (até 431a14) de Ishāq; no entanto, Avicena não indica a autoria da segunda versão⁶⁹.

A tradução hebraica do *De anima* feita por Zerahya ben She’atiel⁷⁰, atribuí a tradução árabe utilizada, a partir da qual a versão hebraica foi elaborada, parcialmente (até 431a14) à Ishāq Ibn Ḥunayn⁷¹, tendo sido completada por uma segunda versão do siríaco para o árabe.

Averróis⁷², em seu *Grande Comentário ao De anima*, ao expressar sua preferência pela tradução de Ishāq Ibn Ḥunayn, sugere ter se valido deste texto. Contudo, o filósofo afirma ter citado, em nove passagens⁷³ da mesma obra, uma segunda versão (*alia translatio*⁷⁴).

Não fica claro se ele teria se valido de uma tradução incompleta e, por isto, recorreu às passagens da segunda tradução a fim de completar o primeiro texto ou se as

Badawi atribuída a Ishāq Ibn Ḥunayn. Cf. PUIG MONTADA, J. P. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130.

68 في هامش المخطوطة في أعلى هذه الصفحة ما يلي نسخة الفص كان الى هاهنا نقل اسحق ابن حنين و من هاهنا نقلآخر بإصلاحات كثيرة للمفسر. BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-naḥs*, p. 109, nota 1. *Apud* PUIG MONTADA, J. P. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130.

69 Para Frank, a segunda versão utilizada por Avicena a partir de 431a14 é extraída da tradução falsamente atribuída a Ishāq, a qual é mencionada por Averróis, no *Grande Comentário ao De anima*, como *alia translatio*. Cf. FRANK, R. Some Fragments of Ishāq’s Translation of *De anima*, p. 232. *Apud* IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and its Translator, p. 61.

70 Sobre o tradutor cf. ZERAHAYA BEN SHE’ATIEL. *Aristotle’s De anima*. Ed. Guerrit Bos, pp. 1-4.

71 Conforme aponta Ivry, há uma certa confusão de nomes já que, primeiramente, Zerahyah menciona como tradutor Hunayn Ibn Ishāq, o pai de Ishāq Ibn Hunayn. Cf. IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and Its Translator, p. 62.

72 Cf. PUIG MONTADA, P. Aristotle’s On the Soul in Arabic Tradition.

73 *Idem*.

74 Gätje, ao revisitar, em 1971, as conclusões de Frank, conclui que as comparações terminológicas da tradução de Ishāq nas *Notas* de Avicena com os *lemmata* do *Grande Comentário* de Averróis revelam que Averróis utiliza a tradução de Ishāq e que a *alia translatio*, por ele mencionada, é a tradução anônima editada por Badawi. Segundo Puig Montada, a segunda tradução utilizada por Averróis, da qual ele retira os nove fragmentos, é proveniente da tradução editada por Badawi. No entanto, seguindo Frank, Bos, o editor da versão hebraica, acredita que os *lemmata* do *Grande Comentário* não correspondem ao estilo das traduções de Ishāq. Comparando os excertos, Bos prova que os *lemmata* e a tradução de Zerahyah usaram a mesma fonte árabe, qual seja, Ibn Zur’a. Cf. GÄTJE, *Studien zur Ueberlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, 1971, pp. 36-41 *Apud* IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle’s *De anima* and Its Translators, p. 61; PUIG MONTADA, J. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130; BOS, G. *Aristotle’s De anima*. Translated into Hebrew by Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel Hen, pp. 1-4.

duas versões eram textos completos. No entanto, o testemunho de Averróis parece corroborar a existência de uma versão completa do *De anima* traduzida por Ishāq Ibn Ḥunayn. O fato de Averróis mencionar⁷⁵ sua preferência pela versão do tradutor (Puig Montada observa que Averróis recorreu a outros fragmentos “quando julgava que eles eram melhores”⁷⁶), considerando-a mais adequada, aponta um possível trabalho de comparação entre as passagens delas.

Ibn al-Nadīm⁷⁷ observa que Ishāq Ibn Ḥunayn elaborou duas versões do tratado aristotélico, uma primeira tradução incompleta e uma segunda completa⁷⁸. Conforme as suas palavras⁷⁹,

Ibn al-Nadim diz no Fihrist: o discurso sobre o *De anima*, a obra consiste em três livros. Ḥunayn elaborou uma tradução completa para o siríaco; Ishāq a traduziu omitindo uma pequena parte. Ele elaborou uma segunda tradução minuciosa. Temístio redigiu um comentário a toda obra; o primeiro livro em duas seções, o segundo livro em duas seções, e o terceiro em três [...]. Ishāq disse: “traduzi esta obra a partir de um manuscrito defeituoso. Após trinta anos, encontrei um manuscrito muito bom que cotejei com minha primeira versão; é o comentário de Temístio”⁸⁰.

فقال ابن النديم في "الفهرست" الكلام على كتاب النفس: وهو ثلاث مقالات. نقله حنين إلى السرياني تماماً، ونقله إسحاق (إلى العربي) إلى شيناً يسيراً، ثم نقله إسحاق نقلاً ثانياً تماماً، خوّد فيه. وشرح ثامسطيوس هذا الكتاب بأسره: أما (النقالة الأولى فغى مقالتين، والثانية في مقالتين، والثالثة في ثلاث مقالات... قال إسحاق (ابن حنين): نقلت هذا الكتاب إلى العربي من نسخة رديئة، فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة

75 Cf. *Grande Comentário ao De anima* 431a14.

76 PUIG MONTADA, J. P. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130.

77 Cf. IBN AL-NADĪM. *Fihrist*, 1871, p. 251. *Apud* IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translators, p. 59; PUIG MONTADA, J. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130.

78 Segundo Frank, esta indicação da existência de uma tradução completa elaborada por Ishāq, juntamente com a referência explicitada no texto, fez com que se identificasse, erroneamente, esta versão completa com o texto editado por Badawi. Cf. FRANK, R. Some Fragments of Ishāq's Translation of *De anima*, p. 231.

79 Há uma segunda versão desta narração sobre as traduções do *De anima* reproduzida por Ibn al-Qifti. Badawi, no seu prefácio à tradução árabe do *De anima*, afirma, seguindo as afirmações de al-Nadim, que a primeira versão foi elaborada no final do século III/IX por Ishāq Ibn Ḥunayn depois que o seu pai Ḥunayn Ibn Ishāq a traduziu do grego para o siríaco: *إسحاق بن حنين (المتوفى سنة ٢٩٨ هـ) إلى العربية بعد أن ترجمه أبوه حنين من اليونانية إلى السريانية*. BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-naḥs*, p. 14.

80 IBN AL-NADĪM. *Fihrist*. 1871, pp. 351-2. *Apud* BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-naḥs*, p. 14-5; IBN AL-NADĪM. *Fihrist*. *Apud* ELAMRANI-JAMAL, A. *De anima. Tradition arabe*. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, p. 348; ZERAHIA BEN SHE'ATIEL. *Aristotle's De anima*, p. 9; RAMON GUERRERO, R. *La recepcion árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, p. 93.

في نهاية الجودة. فقابات بها النقل الأول وهو شرح ثامسطيوس.

No caso da primeira, ela teria sido elaborada a partir de uma cópia deficiente do *De anima* (a tradução do siríaco feita pelo seu pai) de modo que, trinta anos depois, com o descobrimento da paráfrase árabe de Temístio, o tradutor teria se valido desta paráfrase a fim de revisar a sua primeira tradução⁸¹. Embora este testemunho aponte apenas para as versões de Ishāq, Ivry⁸² reconhece não ser o único que se propôs a traduzir, em língua árabe, o tratado aristotélico e não é sabido se as suas traduções (se é que são duas versões diferentes) são textos completos.

A partir da passagem citada e seguindo as considerações de Steinschneider, Bos⁸³ conclui em favor da existência de três traduções: 1) Hunayn traduziu a primeira parte até 431a14 do grego para o siríaco; 2) Ishāq completou a tradução do pai e elaborou o texto a partir de 431a14; 3) Ibn al-Zur'a elaborou uma tradução completa do siríaco para o árabe.

Em vista do confronto entre os testemunhos, poder-se-ia, inicialmente, chegar a algumas conclusões. A primeira delas é a corroboração da informação extraída de Ibn al-Nadīm, segundo a qual haveria duas traduções do *De anima*, uma incompleta, faltando uma pequena parte (*illā shay'an yasiran*), e outra completa⁸⁴. Partindo dos testemunhos de Avicena, Averróis e de Zerahya ben She'atiel, pode-se dizer que eles teriam utilizado

81 Outros testemunhos apontados por Ivry também reconhecem um possível uso feito por Ishāq da paráfrase de Temístio. Um deles seria a própria divisão do texto em sete capítulos. Ivry confirma a informação de que Ishāq teria feito uma revisão da sua tradução inicial. Frank e Bos discordam da possibilidade de existência desta segunda versão. Ivry aponta que também Averróis, em seu *Médio Comentário ao De anima* teria se valido de algumas passagens da paráfrase de Temístio. Cf. IVRY, A. L. *The Arabic Text of Aristotle's De anima and Its Translators*, pp. 59-60; 64, nota 28; 65.

82 Cf. IVRY, A. L. *The Arabic Text of Aristotle's De anima and its Translators*, p. 60.

83 ZERAHYA BEN SHE'ATIEL. *Aristotle's De anima*, p. 12.

84 Segundo Steinschneider, a partir do testemunho de al-Nadīm, Ishāq teria completado a tradução siríaca do seu pai a partir de 431a14 enquanto Abu Ishāq, mencionado por Zerahya em sua tradução, traduziu o texto completo para o árabe. Cf. STEINSCHNEIDER *Apud ZERAHYA BEN SHE'ATIEL. Aristotle's De anima*, p. 10.

a tradução incompleta⁸⁵ atribuída a Ishāq já que todos eles recorrem a uma segunda tradução, a fim de completar a primeira, elaborada por outros autores (no caso de Avicena a autoria não é mencionada; no caso de Averróis e She'atiel, a autoria é atribuída a Abû 'Îsâ Ibn Ish'āq e Bos atribui a Ibn al-Zur'a⁸⁶). Assim, Avicena teria usado a versão incompleta de Ishāq Ibn Ḥunayn e outra tradução, Averróis e She'atiel teriam usado a versão incompleta de Ishāq Ibn Ḥunayn e a de Abû 'Îsâ Ibn Ish'āq (ou Ibn al-Zur'a).

A segunda conclusão diz respeito ao número de traduções disponíveis em língua árabe. Se se consideram as versões incompleta e completa, a versão cuja autoria não é mencionada por Avicena, a versão de Abû 'Îsâ Ibn Ish'āq e a versão de Ibn al-Zur'a (não considerando que são a mesma pessoa), seriam, pelo menos, cinco traduções disponíveis.

Elamrani-Jamal⁸⁷ assume que a tradução utilizada por Avicena nas *Notas* estava incompleta e corresponderia à primeira versão incompleta de Ishāq. Contudo, isto é apenas uma conjectura, pois não há nenhuma indicação explícita de que as primeiras traduções utilizadas estavam incompletas; o fato destes autores se valerem de outras versões pode ter decorrido de razões diversas como, por exemplo, incompletudes do texto ou falta de clareza.

Como reconhece Ramón Guerrero⁸⁸, a narração fornecida por Ibn al-Nadīm não é suficientemente clara. Não há evidências para se considerar a distinção entre as traduções incompleta e completa. O testemunho de Averróis aponta a existência da versão completa, mas, nenhum outro testemunho indica que tenha existido uma versão incompleta feita por Ḥunayn. Deste modo, assumindo que Ishāq Ibn Ḥunayn tenha

85 Frank conclui, a partir das *Notas* de Avicena, que Ishāq Ibn Ḥunayn teria elaborado apenas uma tradução incompleta e não revisada. Cf. FRANK, R. Some Fragments of Ishāq's Translation of *De anima*. *Apud* IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translators, p. 61.

86 Segundo Steinschneider, os dois nomes se referem à mesma pessoa. Cf. STEINSCHNEIDER *Apud* PUGMONTADA, P. Aristotle's *On the Soul* in Arabic Tradition.

87 Cf. ELAMRANI-JAMAL, A. *De anima*. Tradition arabe, p. 351.

88 RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, p. 94.

elaborado apenas uma tradução, igualmente utilizada por Avicena, Averróis e She'atiel, seriam três versões árabes diferentes disponíveis mais a versão cuja autoria Avicena não revela (a qual não necessariamente indica uma nova tradução).

As conclusões propostas por Ivry e Puig Montada seguem, mais ou menos, nestas direções: a menção que Avicena faz à outra tradução indica que, como Averróis, Avicena trabalhou com diferentes traduções do texto de Aristóteles; contudo, do mesmo modo que Averróis, sua principal fonte foi Ishāq Ibn Ḥunayn. Ambos estudiosos tomam como certo o fato de que a tradução cuja autoria não é mencionada por Avicena consiste na tradução editada por Badawi e, erroneamente, atribuída a Ishāq pelo editor. Segundo Ivry,

[...] aqui, o estilo e o léxico do Pseudo-Ishāq [o anônimo] se apresentam, claramente, como diferentes do verdadeiro Ishāq e os *Médio e Grande* comentários claramente revelam uma mesma fonte, da qual Avicena é igualmente devedor [...]. Como foi mencionado, Averróis usa “Pseudo-Ishāq” no *Grande Comentário* muitas vezes, referindo-se à tradução como “mais clara” (*manifestus*). Avicena também utiliza esta outra tradução, como vimos. Curiosamente, o *Médio Comentário* não procede do mesmo modo se valendo desta segunda tradução, baseando-se mais em Temístio e na própria apresentação [*lemmata*] do *Grande Comentário*.⁸⁹

De acordo com Ivry, a) Avicena e Averróis usam a mesma tradução do *De anima*⁹⁰ (a de Ishāq Ibn Ḥunayn); b) a tradução feita por Ishāq Ibn Ḥunayn é diferente da tradução anônima (Pseudo-Ishāq) editada por Badawi⁹¹; c) tanto Avicena quanto Averróis fizeram uso da tradução anônima⁹².

Segundo Puig Montada,

[...] podemos assumir apenas que o texto da *Ta'liqāt*, até 431a14, é o

89 IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translators, pp. 67.

90 Para isso, Ivry analisa a passagem 402a2 (1) segundo o *lemma* de Averróis do *Grande Comentário* e do *Médio Comentário*, segundo as *Notas* de Avicena e segundo a paráfrase de Temístio; a passagem 403a3 (2) segundo o *lemma* do *Grande Comentário*, do *Médio Comentário*, segundo o *lemma* da tradução hebraica e segundo as *Notas* de Avicena; as passagens 408b1-5 (3), 408b18 (4), 429b10 (5), 408b29 (6), 415a25b1 (7) segundo o *Grande e Médio Comentários*, a tradução hebraica, as *Notas* de Avicena. Cf. IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator, pp. 66-77.

91 Ivry chega a esta conclusão a partir da análise das traduções da passagem 403a3. Cf. IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator, pp. 67-9.

92 Minio-Paluello também concorda que a *alia translatio* indicada por Averróis refere-se à tradução do anônimo. Cf. ELAMRANI-JAMAL, A. *De anima. Tradition arabe*, p. 350.

mesmo utilizado por Averróis e por She'atíel, *i.e.*, a tradução de Ishāq Ibn Ḥunayn. Após 431a14, o texto usado por Avicena (d. 1037) teria sido completado com outra versão mais antiga. Diferentemente, tanto Averróis (d. 1198) quanto She'atíel (em 1284) completaram o texto com a tradução do siríaco para o árabe feita por Ibn Zur'a (d. 1008). Primeiramente, podemos concluir que a versão que se apresenta tanto na versão latina de Averróis quanto na versão hebraica de She'atíel é composta de uma parte principal traduzida por Ishāq Ibn Ḥunayn e de uma última parte traduzida por Ibn Zur'a; em segundo lugar, que esta é a versão mais antiga, a qual existe completa em seu original árabe e em alguns fragmentos latinos da *alia translatio*.

Diferentemente da interpretação proposta por Ivry, Puig Montada considera que Avicena, Averróis e She'atíel teriam se valido da mesma tradução⁹³ de Ishāq Ibn Ḥunayn até a passagem 431a14, a qual foi completada, por Avicena, com outra versão. Os dois outros autores teriam completado a versão utilizada por Avicena com o texto de Ibn al-Zur'a⁹⁴. Na interpretação de Puig Montada, haveria três versões disponíveis em língua árabe: a versão de Ishāq Ibn Ḥunayn utilizada, igualmente, por todos os autores mencionados até 431a14; a anônima utilizada por Avicena (editada por Badawi⁹⁵) a partir da passagem mencionada e a versão de Ibn Zur'a⁹⁶ utilizada tanto por Averróis quanto por She'atíel em complemento à tradução de Ishāq.

No entanto, como o próprio Puig Montada⁹⁷ sugere, algumas dificuldades se

93 No entanto, Frank considera que a linguagem presente nos *lemmata* do *Grande Comentário ao De anima* de Averróis não coincide completamente com os fragmentos da tradução de Ishāq presentes nas *Notas* de Avicena: “para ele, o tradutor do *De anima* que Averróis utiliza no seu *Comentário* não pode ser identificado”. Contudo, a partir da sua análise Ivry conclui, utilizando o *Médio Comentário*, o qual não estava disponível para Frank, que a tradução de Ishāq foi a fonte para Averróis, Avicena e Zerayyah. Cf. FRANK, R. Some Fragments of Ishaq's Translation of De anima. *Apud* IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator, p. 61; IVRY, A. L. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translators, p. 64.

94 A estratégia utilizada pelo estudioso é retomar a análise de algumas passagens (431a14; 431b17-9; 432b30-433a1; 433a25-26; 433b2124) das diferentes traduções a partir de 431a14. Assim, ele mostra as semelhanças com respeito às diferentes versões de 431a14 e as distinções no caso das passagens posteriores. Disto, conclui que, antes de 431a14, os autores mencionados utilizam a mesma tradução e, depois desta passagem, recorrem a traduções diferentes. Contudo, ele não propõe uma análise de passagens anteriores a 431a14 para poder concluir que o texto até então é o mesmo.

95 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-naḥs*, 1954.

96 Contudo, o próprio Montada afirma que Averróis não menciona a nota segundo a qual a tradução a partir de 431a14 não pertence a Ishāq Ibn Ḥunayn. Cf. MONTADA, J. P. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 130.

97 *Idem*.

colocam com respeito à existência da segunda versão, cuja autoria não é mencionada por Avicena. Um dos grandes problemas em tentar reconhecer a existência de uma tradução diferente com base nas *Notas* de Avicena é o caráter dos fragmentos: “uma resposta definitiva não é possível devido ao caráter fragmentário de alguns testemunhos, em particular, daqueles extraídos das *Notas* de Avicena”⁹⁸.

Há, ainda, dúvidas acerca da segunda tradução utilizada por Averróis em seu *Grande Comentário ao De anima*. Taylor⁹⁹, em sua *Introdução* à edição e tradução desta obra, reconhece que a versão alternativa citada por Averróis, pelo menos dez vezes ao longo do comentário¹⁰⁰, foi extraída da versão anônima editada por Badawi e não da tradução de Ibn Zur’a. Trata-se, portanto, da mesma tradução utilizada por Avicena nas *Notas* a partir de 431a14 segundo as considerações de Ivry e Taylor.

Portanto, não são muitas as conclusões que se mantêm a partir do exposto. É sabido que uma versão parcial da tradução, atribuída pelas pesquisas mais recentes a Ishâq Ibn Hunayn (até 431a14) e utilizada por Avicena e por Averróis, foi preservada, em latim, através dos *lemmata* da tradução latina do *Grande Comentário ao De anima de Averróis* e, em árabe, através dos fragmentos presentes nas *Notas* de Avicena¹⁰¹. As passagens da tradução mencionada por Avicena, nas *Notas*, posteriores a 431a14, diferem das passagens apresentadas pelos *lemmata* de Averróis e pela tradução hebraica de She’atiel¹⁰²; “a evidência dos manuscritos existentes nos diz que o *De anima* de Aristóteles foi traduzido, pelo menos, duas vezes para o árabe”¹⁰³. Assim, além da versão

98 *Ibidem*, p. 133.

99 AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Trans. Richard C. Taylor, pp. lxxv-lxxix.

100 As dez referências dadas por Taylor estão nas páginas 46, 86, 218, 284-5, 452, 469, 480, 514-5, 519 e 526. Cf. *Ibidem*, p. lxxvi.

101 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-naḥs*, 1954.

102 Puig Montada levanta uma importante questão. Dadas algumas semelhanças entre as passagens posteriores a 431a14 do texto adotado por Avicena e a paráfrase de Temístio do *De anima*, questiona-se se Avicena faz referência, na nota mencionada, a uma tradução ou à paráfrase de Temístio, a qual também foi traduzida por Ishâq. Cf. PUIG MONTADA, J. Las traducciones árabes del libro *Acerca del alma*, p. 134.

103 IVRY, A. L. *The Arabic Text of Aristotle’s De anima and Its Translators*, p. 59.

de Ishāq Ibn Ḥunayn, Avicena teria usado outra versão e uma versão anônima, Averróis teria usado a versão Ibn Zur'a (ou versão anônima¹⁰⁴) e She'atiel teria usado a versão de Ibn Zur'a (ou de Abû 'Īsà Ibn Ish'āq)¹⁰⁵.

Acrescenta-se a estas traduções uma paráfrase árabe elaborada, segundo Ramón Guerrero¹⁰⁶, anteriormente ao período das traduções de Ishāq¹⁰⁷. Deixando de lado as dificuldades com respeito à sua autoria e data de elaboração, Arnzen¹⁰⁸ sugere se tratar de uma obra elaborada entre 820 e 850 “a partir de uma paráfrase alexandrina ou bizantina”¹⁰⁹.

O *stemma codicum* fornecido pelo estudioso oferece algumas indicações. O texto da paráfrase foi conservado em um *codex* único *Escorialensis*²⁶⁴⁹, o qual não contém a versão original completa, mas um texto resumido e inacabado (aparece no *stemma* como redação I anônima). Segundo Arnzen, a interpolação de fragmentos de outra versão aponta uma segunda redação (aparece no *stemma* como redação II anônima) da paráfrase árabe, a qual também se encontrava em circulação. Contudo, nenhuma delas reproduz integralmente o conteúdo da versão original, provavelmente composta por Ibn al-Biṭrīq. Esta paráfrase do *De anima*, em sua versão original não se preservou, estando incompletas todas as suas versões que foram preservadas¹¹⁰.

104 Elamrani-Jamal não considera que Averróis e o tradutor da versão hebraica tenham se valido da versão de Ishāq Ibn Ḥunayn e de Ibn Zur'a. O estudioso considera que Averróis se valeu da tradução do anônimo editada por Badawi, a qual chamou de *alia translatio* e da uma segunda tradução cuja autoria é desconhecida, talvez a versão completa feita por Ishāq Ibn Ḥunayn. Cf. ELAMRANI-JAMAL, A. *De anima. Tradition arabe*, p. 351.

105 Segundo o próprio Zerahyah. Cf. ZERAHAYA BEN SHE'ATIEL. *Aristotle's De anima*. Ed. Guerrit Bos, p. vii.

106 RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, p. 97.

107 Dentre os estudiosos mencionados anteriormente, Elamrani-Jamal e Ramón Guerrero são os únicos que mencionam esta paráfrase. Cf. ELAMRANI-JAMAL, A. *De anima. Tradition arabe*. In: GOULET, R. (Ed.). *Dictionnaire des philosophes antiques*, p. 347; RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, pp. 96-7.

108 Foi editada, primeiramente, por A. F. al-Ahwani em 1950 e por R. Arnzen em 1998.

109 ARNZEN, R. *De anima. Paraphrase arabe anonyme*, pp. 361-2.

110 Cf. ARNZEN, R. *Aristoteles' De anima. Eine verlorene spatantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung*, p. 75.

A paráfrase árabe do *De anima*, cuja autoria é desconhecida, mas atribuída a Ibn al-Biṭrīq¹¹¹, foi elaborada entre 820 e 850, provavelmente, no interior do círculo de al-Kindi¹¹². Ainda que de modo condensado, ela é uma fonte para o estudo deste tratado tanto em vista do vocabulário adotado pelo autor quanto da reformulação proposta dos raciocínios aristotélicos. Como o próprio editor afirma¹¹³, esta versão possibilita o retorno ao texto cujas primeiras versões não foram preservadas e o acesso a “um dos mais antigos testemunhos da recepção em língua árabe do *De anima*”¹¹⁴.

Dados alguns problemas com o primeiro trabalho de edição desta paráfrase¹¹⁵ realizado em 1950 por A. F. al-Ahwānī, os quais dizem respeito à inexistência de uma edição crítica e aos erros presentes em algumas passagens extraídas do manuscrito *Escorialensis*²⁶⁴⁹, Arnzen, na sua edição, leva em consideração a tradução persa do século XIII e os testemunhos acerca da sua autoria e fonte.

Dentre os resultados da análise dos manuscritos persa e árabe¹¹⁶, estão o fato de 1) o autor da paráfrase não ter familiaridade direta com o *De anima* de Aristóteles e 2) a paráfrase ou comentário que serviu de fonte para o autor da paráfrase árabe não foi originada a partir de uma sistematização da tradução do *De anima*; “com respeito à sua versão do texto, a tradução do texto e a paráfrase ou comentário não foram originados sistematicamente um do outro”¹¹⁷.

111 Segundo o estudioso, falta clareza nas diversas tentativas de identificação. Cf. ARNZEN, R. *De anima. Paraphrase arabe anonyme*, pp. 361-2.

112 A presença de algumas referências extraídas das obras de Proclo e Plotino e o fato de o próprio al-Kindi mencionar a paráfrase poderiam ser indícios de que o autor teve acesso a estes conteúdos, os quais estavam em circulação entre os membros do círculo de al-Kindi e de que ele era membro do grupo ou estava em contato com os membros. Cf. ARNZEN, R. *De anima. Paraphrase arabe anonyme*, pp. 361-2. Cf. ADAMSON. *The Kindian Tradition the Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism*; ENDRESS. *The Circle of al-Kindi. Early Arabic Translations from Greek and the Rise of Islamic Philosophy* e SABRA. *Some Remarks on al-Kindi as a Founder of Arabic Science and Philosophy*.

113 ARNZEN, R. *Aristoteles' De anima. Eine verlorene spatantike Paraphrase in arabischer und persischer Uberlieferung*, p. 1.

114 *Idem*.

115 Para um resumo destes problemas cf. ARNZEN, R. *Aristoteles' De anima. Eine verlorene spatantike Paraphrase in arabischer und persischer Uberlieferung*, pp. 1-2.

116 *Ibidem*, pp. 22-23.

117 *Idem*.

Acrescenta-se a isto¹¹⁸ o fato de o autor da paráfrase não distinguir o texto de Aristóteles dos seus comentários ou paráfrases. Isso é evidenciado pelas várias atribuições a Aristóteles de citações que não foram extraídas de nenhum dos seus escritos; o que leva a entender que o autor não tinha acesso a nenhuma edição completa do texto do *De anima*, mas apenas a trechos presentes em obras de outra natureza (comentários e paráfrases).

No que toca ao conteúdo do texto, embora as passagens tenham adquirido uma estrutura diferente das passagens presentes nas traduções como, por exemplo, a inexistência de divisões em livros e seções, há um certo paralelismo na ordenação do conteúdo. Como Arnzen¹¹⁹ nota, dado este paralelismo, é possível reconhecer uma lacuna no texto com respeito às duas primeiras seções do terceiro livro, nas quais são discutidas as diferenças entre sensação, imaginação e intelecção.

1.2 O *De anima* II.1 e III.5: suas estruturas segundo as versões árabes

1.2.1 O contexto da passagem do *De anima* II.1, 412a19-30

Como foi mencionado, a única tradução em língua árabe disponível do *De anima* de Aristóteles é a versão editada por Badawi e, erroneamente, atribuída a Ishāq Ibn Hunayn. Tendo sido elaborada no século IX, foi lida por Avicena e utilizada em suas *Notas ao De anima*¹²⁰ e, talvez, por Averróis em seu *Grande Comentário ao De anima*.

Sobre a sua estrutura, o texto se divide em três partes. A primeira é subdividida

118 *Idem*.

119 ARNZEN, R. *De anima*. Paraphrase arabe anonyme, p. 360.

120 Não se tem acesso ao comentário que Avicena escreveu ao *De anima*, mas apenas às suas *Notas*. Por isto, diferentemente do que será feito com os outros autores, dos quais analisar-se-á o comentário baseado na interpretação por eles proposta da passagem 430a10-25, utilizar-se-á uma passagem do *Livro sobre a alma* onde Avicena se posiciona acerca da distinção entre os intelectos.

em cinco capítulos, os quais tratam, respectivamente, da importância e significado do estudo da alma (ϑ), das doutrinas precedentes sobre a alma (ϒ), do exame da teoria da alma automovente (Ϛ), da formação da alma e número dos seus motores (ϛ) e, por fim, da condição da alma e da sua unidade (Ϟ).

A segunda parte se inicia com a definição de alma (ϑ) e com a justificação da sua definição (ϒ). Em seguida, passa-se às faculdades da alma existentes nos diferentes seres vivos (Ϛ), em especial, às faculdades nutritiva (ϛ) e sensível (Ϟ). São discutidos os objetos dos sentidos (ϑ), a visão e os visíveis (ϒ), a audição e o som (Ϟ), o olfato e o odor (ϑ), o paladar e o sabor (ϑ Ϟ), o tato e o tangível (ϑ ϑ), encerrando com a teoria geral da sensação (ϑ Ϛ).

O *De anima* II.1 é precedido pelo levantamento das doutrinas dos predecessores e suas obras acerca da alma (*nafs*), sua natureza (*tabba* ϑ) e substância (*jaūhar*). Dentre os quais, encontram-se, em I.3, Demócrito, Platão e seu *Timeu*, Xenócrates e, em I.4-5, Empédocles.

Deste modo, Aristóteles tendo exposto e levantado objeções às teorias sobre a alma propostas pelos autores que lhe precederam, o filósofo inicia o segundo livro do *De anima* propondo a sua própria definição de alma (*ḥadd al-nafs*): “basta o que foi dito acerca da alma pelos nossos predecessores. Retomemos, novamente, a investigação a partir do início, buscando determinar o que é a alma e qual a sua definição mais geral”¹²¹.

Contudo, não se trata de buscar uma descrição da alma tal como fizeram os outros filósofos, partindo dos efeitos que dela resultam, tal como o movimento ou a sensação, mas da tentativa de estabelecer a definição de alma, a qual é própria apenas das substâncias ou essências tal como exposto na *Metafísica* V.8, 1017b22-6¹²².

121 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs* I.1, p. 29.

122 Segundo a *Metafísica* VII.4, 1030a9-14, só existe definição quando se trata de algo que é primeiro e é primeiro aquilo que não ocupa a posição de predicado de nenhuma outra coisa. Assim, ao buscar a definição de alma, Aristóteles assume que ela é uma substância e uma essência, as quais são

Assim, porque a definição é própria daquilo que é uma substância, ao propor a busca pela definição de alma, Aristóteles pressupõe ser a alma uma substância. Para chegar a esta conclusão, seu raciocínio parte dos sentidos de substância.

No *De anima* I.1, são apresentados três sentidos para o termo جوهر: matéria (*haiūla*), forma (*ṣūra*) e o composto hilemórfico (*majmū‘a minhā*) ou corpos naturais (*jism tabī‘a*). A matéria é dita substância, embora, por si, não seja algo determinado. A forma é substância em vista daquilo pelo que a matéria é determinada. E, por fim, o composto de matéria e forma, contendo o que está em potência para ser determinado e aquilo que determina em ato.

Além destes três sentidos, Aristóteles acrescenta uma subdivisão à terceira classificação. Dentre os compostos de matéria e forma, substância é atribuída, em sentido mais próprio, aos corpos naturais, os quais são princípios para todos os outros¹²³. Contudo, não se trata de qualquer corpo natural como, por exemplo, uma pedra, mas dos corpos que possuem a vida em potência. Assim, todo corpo natural dotado de vida é uma substância no sentido de um composto hilemórfico.

Aplicando-se a distinção forma-matéria, própria dos compostos hilemórficos, ao composto animado, um tipo específico de composto, são reconhecidos o corpo e a alma como suas partes. Deste modo, dadas as partes dos corpos animados, a dizer, corpo e alma, atribui-se ao corpo a característica de não ser aquilo que determina o substrato, mas ser como o próprio substrato e a matéria. Neste contexto, Aristóteles apresenta a primeira definição de alma em 412a19-21.

caracterizadas por serem primeiras.

¹²³ Aristóteles usa a mesma estratégia em *Metafísica* XII.1 para estabelecer a anterioridade das substâncias frente aos outros existentes. Segundo seu raciocínio, todas as coisas são substâncias ou acidentes da substância; como também os acidentes se referem à substância e são dependentes dela, logo, a substância é aquilo que há de primeiro.

1.2.1.1 A tradução árabe anônima do *De anima* II.1, 412a19-30

No que tange ao *De anima* II.1, a primeira definição de alma se encontra em 412a19-21 após Aristóteles eliminar a possibilidade de o corpo ser o princípio de determinação dos compostos animados enquanto causa da vida.

Segundo a tradução árabe,

[412a19-21] [...] a alma é forçosamente substância enquanto forma de um corpo natural que possui a vida em potência. Mas substância é perfeição e perfeição é de dois modos: um deles é como o conhecimento pela existência, pois o sono e a vigília existem pela existência da alma. A vigília é equivalente ao pensamento e o sono à posse, mas não à ação [...].

فالنفس بالاضطرار جوهر كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة. والجوهر انطاشيا. والانطاشيا على جهتين: أحدهما كعلم بوجود. لأن النوم واليقظة إنما يكونان بوجود النفس، واليقظة معادلة للتفكر، والنوم معادل للجدة بغير فعل...

[412a28-30] [...] a alma é perfeição (*'inṭalāshiyā*). E ela é perfeição (*tamām*) primeira de um corpo natural dotado de vida em potência.

النفس انطاشيا. وهو أول تمام جرم طبيعي ذى حياة بالقوة¹²⁴

Conforme explicitado no trecho acima, a alma é definida como substância na medida em que ela é forma do corpo animado. Assim, atribui-se a ela duas funções primordiais: a determinação de um corpo natural e o fato de ser causa da vida. Aristóteles apresenta o termo perfeição (*'inṭalāshiyā* - انطاشيا)¹²⁵ como um segundo modo de se referir à substância e, conseqüentemente à alma, a qual também é dita substância (*jaūhar*).

A fim de explicitar os sentidos de perfeição, são apresentadas as analogias com o conhecimento, a vigília e o sono. Embora o tradutor mencione dois sentidos para o termo perfeição, ele apresenta apenas um, o qual é comparado ao conhecimento pela existência da alma. Ao comparar a vigília ao pensamento e o sono à potencialidade, mas não a ação, o trecho parece sugerir que a perfeição é algo concomitante à alma vinculada

124 BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-nafs* I.1, pp. 29-30.

125 Transliteração do grego ἡ ἐντελέχεια. Também se encontra o termo transliterado como انطاشيا (*'inṭalākhiyā*).

à realização de uma ação e à disposição para a realizar. Assim, a alma é perfeição do corpo com respeito às ações que podem ser realizadas por meio dele, comuns a todos os indivíduos da espécie, e com respeito às ações que se realizam, em ato, nele.

Após inserir este novo termo, انطلاشيا ou تمام, *i.e.*, perfeição, Aristóteles reformula a definição apresentada no início da passagem 412a19-21: a alma é perfeição de um corpo natural dotado de vida em potência; o que significa dizer que a alma aperfeiçoa o corpo com respeito à vida e com respeito às ações, as quais ele está apto a realizar mesmo que não as realize em ato.

1.2.1.2 A paráfrase árabe do *De anima* II.1, 412a19-30

Diferentemente da tradução árabe editada por Badawi, a qual se mantém próxima da estrutura do *De anima* tal como conhecido através das edições modernas, a paráfrase árabe não apresenta a divisão dos capítulos, embora mantenha uma ordenação semelhante do conteúdo.

Assim, durante a discussão sobre a alma e sua diferença em relação ao corpo, o autor da paráfrase afirma:

[...] Tudo que é animado tem vida, e a vida existe pela alma. A alma é aquilo que diferencia entre as coisas animadas e as que não o são. Portanto, a alma é forma dos corpos animados e o corpo é como a matéria para ela. A alma em um corpo animado é uma substância como forma, e não existe nele como matéria. E tendo informado que a alma é substância como forma, definiu a alma por meio de uma definição geral. No entanto, substituiu o termo forma pelo termo perfeição, pois perfeição designa apenas as coisas substanciais e a forma também designa as coisas acidentais, por exemplo, as figuras e as configurações [acidentais]¹²⁶. Por isto descreveu a alma com [o termo] perfeição e deixou de descrevê-la com [o termo] forma, a fim de que não acreditássemos que a alma é um acidente. Assim, definiu a alma dizendo: a alma é perfeição de um corpo natural (instrumental) que possui vida em potência.

126 Seguindo a tradução de Arnzen. Sobre o termo *hilya*, ver ARNZEN. *Aristoteles' De anima*, p. 214, n. 38.

الحياة لكل متنفس، والحياة تكون بالنفس، والنفس هي التي تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها. فالنفس إذا صورة للأجسام المتنفسة والجسم كالهولي لها. فالنفس في الجسم المتنفس جوهر كالصورة وليست فيه كالهولي. ولما أخبر أن النفس جوهر كالصورة حد النفس بحد عام، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمان، لأن التمان يسمى الأشياء الجوهرية فقط والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية أيضاً مثل الأشكال والحلى. فلذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة، لئلا نطن ظان أن النفس عرض. فحد النفس فقال: النفس تمام لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

O primeiro ponto da paráfrase é que todos os existentes animados são dotados de vida, a qual decorre da posse da alma. Enquanto causa da vida, é por ela que os existentes animados se distinguem de todos os outros existentes. Em outras palavras, a alma é o princípio vivificador dos existentes animados.

O autor repete a definição aristotélica segundo a qual o que é dotado de alma é substância como forma dos corpos. No entanto, tomar a alma como forma e o corpo como matéria parece ser apenas uma analogia utilizada na compreensão dos compostos animados a partir das partes do composto hilemórfico.

A própria estrutura da oração é um indício disto. Diferentemente do modo pelo qual o autor identifica a alma com a substância, ele utiliza a partícula ك para se referir tanto à forma quanto à matéria: والجسم كالهولي/المتنفس جوهر كالصورة. O primeiro caso, ou seja, a predicação المتنفس جوهر pode ser traduzida como “o que é animado é substância”. Contudo, os outros dois casos mencionados apresentam a estrutura de uma comparação de modo que a alma é uma substância tal como a forma o é. Aqui, o autor não diz que a alma é forma, nem que o corpo é matéria, mas aponta que há uma analogia entre alma-forma e corpo-matéria.

Corroborar esta interpretação o fato de ser reconhecido, na passagem acima, que a principal definição de alma é perfeição (*tamām*) e não forma (*ṣūra*). O critério de diferenciação apresentado para distinguir entre perfeição e forma baseia-se no uso dos termos. Segundo o autor *tamām* é utilizado para nomear as substâncias e o termo *ṣūra* os acidentes, tais como a configuração ou formato de uma dada coisa: “atribui-se à alma o

termo perfeição e se negligencia o termo forma já que, neste caso, a alma é um acidente”¹²⁷. Ao identificar a alma com a forma, o autor considera atribuir à alma um caráter acidental já que forma é um termo predicado dos acidentes.

Em consequência, como perfeição é atribuído às substâncias, trata-se do melhor termo para definir a alma. Por isto, o autor da paráfrase encerra o trecho explicitando aquela que seria a melhor definição de alma: “sobre a definição de alma, diz-se que a alma é perfeição de um corpo natural que possui vida em potência”¹²⁸.

1.3 O contexto da passagem do *De anima* III.5, 430a10-25

A passagem 430a10-25, a qual fomentou e ainda fomenta intenso debate, constitui um quadro maior, a dizer, a investigação da parte ou faculdade da alma a partir da qual ela conhece e delibera.

Os *lemmata* latinos¹²⁹ indicam uma diferença entre a divisão do *De anima* comentado por Averróis e Tomás de Aquino e a divisão que o tradutor árabe (o anônimo) adota¹³⁰. Segundo ambos os *lemmata*¹³¹, Aristóteles inicia o *De anima* III com a passagem 429a10 enquanto a tradução árabe¹³² abre o terceiro livro com 424b20. Embora, nos

127 *Idem*.

128 *Idem*.

129 No caso de Tomás de Aquino, as edições consultadas foram a edição Leonina e a Marietti. De acordo com a divisão da obra proposta na edição Marietti, o livro terceiro se inicia com 424b20; conforme a edição Leonina, o livro III se inicia em 429a10. Com respeito a Averróis, utilizei a edição de Crawford, a qual também inicia o terceiro livro com 429a10. A paráfrase árabe não apresenta nenhuma marcação nem dos livros nem dos capítulos.

130 Há esta diferença também com respeito às edições modernas e contemporâneas; a edição de Bekker abre o terceiro livro com 424b22. Segundo a edição grega contemporânea, o *De anima* III se inicia com o estudo geral das cinco sensações a fim de mostrar não ser necessário afirmar a existência de outros sentidos para além dos cinco (tato, olfato, paladar, visão e audição).

131 Segundo Taylor, a razão pela qual Averróis inicia seu comentário com a passagem que, em outras edições corresponde ao *De anima* III.4, é óbvia dado que é, justamente, aí onde Aristóteles inicia o tratamento da faculdade racional. Contudo, no *Médio Comentário*, Averróis adota a divisão corrente do texto aristotélico. Cf. AVERROES. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*. Trans. R. C. Taylor, pp. 292-3, nota 5.

132 Na tradução árabe editada por Badawi, o terceiro livro (المقالة الثالثة) se inicia com 424b20.

lemmata latinos, o terceiro livro seja iniciado com a seção que, na edição árabe, corresponde à quarta seção, o que exclui do âmbito de investigação do livro terceiro a distinção e relação entre o intelecto, a imaginação e os sentidos, a discussão presente em 427a17-429a9 (III.3 na tradução árabe, II.30 no *Comentário* de Tomás de Aquino, e II.150-II.162 no *Comentário* de Averróis), que antecede a investigação dedicada exclusivamente ao intelecto, é crucial para compreender a distinção entre o intelecto e as outras faculdades da alma.

Aristóteles, tendo estabelecido, nestes passos, a diferença entre sensação (*al-īdrak bi-al-ḥass*¹³³/*al-ḥass*¹³⁴), imaginação (*wahm*) e intelecção (*al-īdrak bi-al-‘aql*¹³⁵ / *al-‘aql*¹³⁶)¹³⁷ e, conseqüentemente, demonstrado haver uma atividade própria para o intelecto, passa a discutir, ao longo do livro III, as suas natureza e atividades em vista do conteúdo que lhe é peculiar, os inteligíveis.

Durante a análise destas três atividades da alma (sentir, imaginar e entender), as diferentes versões árabes dos passos (427a17-429a9)¹³⁸ apresentam, igualmente, algumas conclusões: a) a sensação é diferente da intelecção; b) a sensação é diferente da imaginação; c) a imaginação é diferente da intelecção; d) na passagem 427b14-16, é estabelecida a dependência entre as faculdades¹³⁹: não há imaginação sem sensação nem intelecção (*zann*) sem imaginação.

Aristóteles levanta algumas objeções¹⁴⁰ contra a tese, atribuída a Empédocles,

133 BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-nafs* 427a20, p. 68.

134 ARZEN, R. *Aristoteles’ De anima*, p. 295.

135 *Idem*.

136 ARZEN, R. *Aristoteles’ De anima*, p. 295.

137 Aqui, utilizo o termo intelecção indistintamente, referindo-me a diferentes atividades intelectivas como, a deliberação e a opinião e ao pensamento, já que as passagens apresentam estas variações.

138 Foram confrontadas os *lemmata* latinos do *Grande Comentário ao De anima* de Averróis, do *Comentário ao De anima* de Tomás de Aquino, a tradução e a paráfrase árabe.

139 A tradução árabe estabelece apenas a dependência entre opinião e imaginação: "ولا يكون ظن بغير توهم". BADAWI, A. *Aristūtālīs fī an-nafs*, 427b15-6, p. 69.

140 Na paráfrase árabe, é apresentada outra objeção para a identidade entre sensação e intelecção. Esta consiste nos objetos próprios do intelecto e dos sentidos. No caso dos sentidos, trata-se das cores, sons, sabores, odores, etc., no caso do intelecto, trata-se das coisas universais, das formas e dos seus similares: الحسن يعرف الأشياء الخارجة من مثل الألوان والاصوات والطعوم والاراييح والعقل يعرف الأشياء التي فيه وعليها يقع

segundo a qual intelecção e sensação são a mesma coisa. A primeira consiste no fato de que todos os animais possuem sensação, enquanto nem todos eles são capazes de entender¹⁴¹.

A segunda objeção baseia-se no valor de verdade da sensação e da intelecção; toda sensação dos sensíveis próprios¹⁴² é verdadeira, mas é possível pensar (*fīkr*)¹⁴³ algo falso¹⁴⁴.

Estas duas objeções são retomadas durante a distinção entre sensação e imaginação¹⁴⁵: todos os animais possuem sensação, mas nem todos possuem imaginação, e a sensação é sempre verdadeira enquanto a imaginação pode ser falsa.

Acrescenta-se, ainda, que sensação e imaginação não são concomitantes já que é possível imaginar algo mesmo quando estamos de olhos fechados ou dormindo. Logo, sentir e imaginar não são uma única e mesma ação.

O primeiro passo a fim de mostrar que a imaginação e a intelecção são atividades diferentes é comparar a imaginação à opinião, um dos tipos de atividade do intelecto que, como a imaginação, também pode ser falsa¹⁴⁶.

فعله مثل الاشياء الكلية والصور واشباهها. ARNZEN, R. Aristotele's *De anima*, linhas 13-5, p. 295.

141 Segundo a paráfrase, الحس لجميع الحيوان وليس العقل لجمية الحيوان. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, linhas 12-3, p. 295.

142 Os sensíveis próprios são as qualidades sensíveis peculiares aos cinco sentidos como, por exemplo, cor, som, odor, etc., e que não podem ser percebidas por outro sentido: الحس ابدن صادق فيما كان خاصا به. BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 427b11-2, p. 69.

143 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 427b12, p. 69; ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, linha 1, p. 297.

144 Aqui, a ideia é apontar que, dentre as atividades do intelecto, há uma que pode produzir um conteúdo falso, a dizer, o pensamento (الفكر) enquanto a intelecção (العقل) é sempre verdadeira. Segundo a paráfrase árabe: الحس لا يخطئ في معرفة محسوساته الذاتية والحزم والفكر ربما دخل الخطأ على اصحابهما. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, pp. 295; 296, linhas 16; 1; 4-6.

145 Estas objeções encontram-se nos *lemmata*, na tradução árabe e na paráfrase árabe. Neste, apresenta-se outra objeção: a imaginação age durante o sonho, enquanto os sentidos apenas agem durante a vigília. Cf. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 297, linhas 9-10.

146 Na paráfrase árabe, antes de começar a distinção entre imaginação e opinião, o texto estabelece a distinção entre imaginação e intelecção, estabelecendo que a diferença entre elas deve-se ao fato de a intelecção sempre produzir conhecimento verdadeiro: ثم ميز بين الوهم والعقل فقال فعل العقل في الاشياء تام أعنى أنه يعرفها معرفة صحيحة وربما دخل الخطأ على الوهم في معرفة الشيء. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, linhas 5-7, p. 299.

A opinião (*ra'y*)¹⁴⁷ é acompanhada da certeza (*yaqīn*)¹⁴⁸, a certeza é seguida pela persuasão (*qanū'*)¹⁴⁹ e esta decorre do intelecto (*nuṭq*)¹⁵⁰. Contudo, como nem todos os animais detentores de imaginação são dotados de intelecto, a imaginação é diferente da opinião¹⁵¹. Em outras palavras, só há opinião se, e somente se, há intelecto, enquanto há imaginação sem que haja intelecto. Logo, imaginação e opinião são diferentes.

O segundo passo na distinção entre o intelecto e as outras faculdades, mais indireto se comparado ao anterior, é dedicado exclusivamente à investigação do intelecto. A fim de investigar o que é próprio do intelecto, Aristóteles se dedica, primeiro, à sua diferença (429a10-430a25) e, segundo, à sua atividade e relação com os inteligíveis (430a29-431b20). Investigar a sua diferença significa encontrar aquilo que determina o que é próprio da espécie “intelecto humano” e que distingue o intelecto dos sentidos, da imaginação e dos outros intelectos (*i.e.*, os celestes).

Partindo da sua atividade própria¹⁵², ou seja, a intelecção¹⁵³, Aristóteles conduz o raciocínio em direção à natureza do intelecto: se inteligir é como sentir, inteligir consistirá em sofrer a ação do inteligível ou de algo similar; logo, esta faculdade deve ser não passível¹⁵⁴/corruptível¹⁵⁵, mas receptiva da forma e a possuir em potência, mas não

147 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 427a20, p. 70; ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 298, linha 8.

148 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 427a20, p. 70.

149 *Idem*.

150 *Idem*.

151 A paráfrase não apresenta este raciocínio que estabelece a distinção entre imaginação e opinião a partir da dependência entre a opinião e a razão. Encontra-se apenas a afirmação segundo a qual a imaginação encontra-se nos animais, enquanto a opinião não está entre as coisas que pertencem a eles: “الوهم موجود في الدواب وفي الدواب و لا يوجد الرأي المحمود في شيء من الدواب”. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 299, linhas 8-9.

152 Considero que a intelecção é a atividade própria do intelecto ainda que, para realizar alguns tipos de intelecção, como, por exemplo, o pensamento ou a deliberação, ele necessite das outras faculdades da alma.

153 Novamente, aqui, Aristóteles parece fazer um uso indistinto do termo intelecção como se referindo à atividade do intelecto em geral.

154 Muitos comentadores, inclusive os abordados aqui, utilizam o termo impassivo em referência ao intelecto. Contudo, preferiu-se utilizar passivo como sinônimo de receptivo e, para impassivo, uso não alterável.

155 Na paráfrase árabe, o autor afirma que a alteração sofrida pelo intelecto é diferente da alteração sofrida pelos sentidos, pois o intelecto não sofre efeitos corpóreos (الاثار الجسمانية), a dizer, composição e separação (الجمع والتفريق). Cf. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, linhas 1-17, p. 309.

ser idêntica a ela.

Aqui, a comparação entre intelecção e sensação é um dos pontos centrais do raciocínio: “o intelecto está para o inteligível assim como o sentido está para o sensível”¹⁵⁶. Partindo da semelhança entre inteligir e sentir, sem maiores explicações, Aristóteles conclui acerca da receptividade ou passividade do intelecto. O argumento pode ser assim reconstruído: inteligir é como sentir; sentir é receber algo/é ser afetado¹⁵⁷; logo, também inteligir é receber algo/ser afetado¹⁵⁸.

É importante ressaltar que, embora esta analogia seja utilizada, o texto já estabeleceu a distinção entre os sentidos e o intelecto (427a20-b14); o que impede o leitor de concluir qualquer tipo de identidade tanto entre suas ações quanto entre suas naturezas. O uso desta analogia exerce, na estrutura do texto, a função metodológica de recorrer ao mais conhecido em vista de chegar ao conhecimento do menos conhecido, ou seja, a natureza do intelecto. Decorre, disto, a determinação das primeiras propriedades do intelecto, a receptividade e a potencialidade, a partir do reconhecimento da relação mantida entre ele e o conteúdo inteligível.

A fim de marcar a distinção entre intelecto e sentidos (429a17-30), Aristóteles recorre ao modo pelo qual estas faculdades se relacionam com o perceptível. Ao contrário dos sentidos, para os quais existem qualidades¹⁵⁹ sensíveis determinadas (cor, sabor, som,

156 A paráfrase árabe foca na comparação entre intelecção (العقل) e sensação (الحس). Por isto o texto apontar que, do mesmo modo que a sensação é um similar, em potência, do sensível, a intelecção também é um similar, em potência, do inteligível: العقل والحس يشتركان بأن الحس مثل المحسوس بالقوة إذا كان عنه نائياً وإذا حضر المحسوسة كان الحاس مثله بالفعل فكذلك العقل هو مثل المعقول بالقوة إذا لم يكن أثر المعقول فيه فإذا كان أثر المعقول في العقل صار العقل مثل المعقوليات بالفعل. ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, linhas 13-7, p. 305.

157 Essa variação decorre das diferentes versões do texto, em especial, se se compara as traduções latinas e a árabe.

158 Contudo, mais a frente (430a5-6), Aristóteles nega que sentir seja um tipo de alteração. Assim, entende-se que, no primeiro momento em que há a comparação com a sensação (429a13-18), a investigação não trata de determinar a ação ou ações do intelecto, mas a sua natureza ou as suas propriedades. Caso a passagem citada no texto tratasse da ação do intelecto, seria incoerente já que a passagem estabelece a sua potencialidade. Assim, o seu ato seria uma potência; o que parece ser um problema. Deste modo, não há uma contradição entre as passagens, mas uma distinção do foco da discussão. Em 429a13-18 é investigada a natureza do intelecto e, em 430a5-6, estão em jogo as suas atividades.

159 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, p. 72.

movimento, grandeza, etc.) o intelecto entende todas as formas em potência¹⁶⁰.

Aquilo que estabelece esta limitação para as faculdades sensíveis¹⁶¹ é a posse de um órgão corpóreo¹⁶² de modo que um sentido é incapaz de perceber a qualidade própria do outro. Como o intelecto não possui esta limitação, já que ele pode conhecer todas as coisas, em outras palavras, entender todas as formas, para ele, não há um órgão. Daí ser descrito como não misturado e em potência por não possuir nenhuma forma em ato antes de entender.

A fim de ilustrar em que sentido o intelecto existe em potência, é apresentada a analogia com a tábula rasa¹⁶³. Do mesmo modo que esta, a qual não possui nada escrito em ato até que alguém nela escreva, está em potência para receber qualquer coisa que venha a ser escrita, também o intelecto, antes de entender, não possui nenhuma forma em ato.

Se o intelecto fosse misturado com o corpo como são os sentidos, em outras palavras, dotado de um órgão como instrumento, ele possuiria algumas das suas disposições como, por exemplo, ser quente ou frio. O texto (429b1-6) estabelece a diferença entre eles em vista da intensidade do conteúdo percebido. Se ouço um som muito forte, logo em seguida sou incapaz de ouvir um som mais fraco, e do mesmo modo sou incapaz de ver ou sentir um cheiro depois de ter visto ou cheirado algo muito intenso. Entretanto, o intelecto após entender algo muito inteligível¹⁶⁴ é ainda mais capaz de entender¹⁶⁵.

Uma das justificativas¹⁶⁶ dada para esta distinção é o fato de os sentidos se

160 *Ibidem*, p. 73.

161 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 429a27, p. 72; ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 307, linha 9.

162 ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 309, linha 13; BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 429a31, p. 73.

163 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, 430a1, p. 74.

164 ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 309, linha 15.

165 *Idem*.

166 Esta é a justificativa presente na paráfrase.

corromperem, perecerem¹⁶⁷ e estarem sujeitos aos efeitos corpóreos de composição e separação¹⁶⁸; o que não se aplica ao intelecto. Outra justificativa¹⁶⁹ considera que “os sentidos não são independentes do corpo enquanto o intelecto é separado do corpo”¹⁷⁰.

Assim, como os sentidos agem a partir dos órgãos corpóreos, eles estão sujeitos à composição peculiar a cada órgão e ao tipo de alteração material sofrida durante a percepção da sua qualidade própria. Durante a percepção de um conteúdo forte, ocorre a debilitação do órgão já que sua composição é alterada. Diferentemente, o intelecto, para o qual não há um órgão, não sofre nenhum tipo de debilitação. Aqui, a distinção é posta em vista das implicações decorrentes da posse ou não de órgãos corpóreos.

Portanto, nestes passos, nos quais se introduz a investigação da parte racional da alma, ocorre, a partir da determinação do que é peculiar à atividade receptiva do intelecto, a constatação da sua natureza: receptivo ou passivo (429a13-14; 15-16), incorruptível (429a15), em potência (429a22), não misturado (429a19), incorpóreo (429a24) e separado (429b5)¹⁷¹.

Do estabelecimento destas propriedades do intelecto a partir das comparações positiva e negativa com os sentidos, decorrem alguns questionamentos¹⁷²: como uma faculdade que é separada e incorruptível pode ser receptiva? Como se estabelece a relação de dependência entre ela e a imaginação dadas as características mencionadas?

167 ARNZEN, R. Aristoteles' *De anima*, p. 309, linhas 3; 7; 9; 15 e 17.

168 *Ibidem*, linhas 11-12, p. 309.

169 Esta é a justificativa presente nas traduções.

170 الحس لا يكون بغير جسم فأما العقل فيفارق الجسم. BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs* 429b4-5, p. 73.

171 Segundo Polansky, são três as considerações apresentadas a fim de produzir a conclusão de que o intelecto é separado: o intelecto entende todas as coisas; os sentidos são limitados pela qualidade sensível que lhe é própria devido ao corpo, enquanto o intelecto não; o intelecto não é afetado pela qualidade sensível. A partir destes três pontos Aristóteles nega a existência corpórea do intelecto e afirma sua existência separada do corpo. Cf. POLANSKY, R. *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, p. 443. Tomás de Aquino aponta dois sentidos para a afirmação de que o intelecto é separado: quanto à existência e logicamente ou quanto à definição. No primeiro caso, o intelecto seria separado do substrato, no segundo, apenas na mente. O filósofo nega que o intelecto em potência seja separado do corpo ao modo das substâncias separadas. Para isso, afirma que o homem só pode entender e conhecer pelo intelecto se ele o possui; contudo, se ele é separado, ele não o possui e assim não conhece.

172 Cf. POLANSKY, R. *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, p. 451.

Embora estas questões não sejam diretamente postas nas diferentes versões do *De anima*, pode-se considerar que a passagem 430a10-25, a qual será objeto de investigação das próximas seções, permite compreender melhor tanto a natureza do intelecto humano quanto o que significa receber formas.

1.3.1 A tradução árabe anônima do *De anima* III.5, 430a10-25

Na tradução anônima a terceira parte do tratado aristotélico inicia-se com o passo 424b20 (como acontece também com as edições contemporâneas) com a discussão sobre a existência do sexto sentido, a dizer, o sentido comum e sobre suas atividades (ϣ-ϛ).

Abrindo a discussão acerca do intelecto, o texto estabelece a distinção entre o pensamento, a percepção e a imaginação (ϣ), em seguida, trata do intelecto paciente (ε), do intelecto agente (Ϟ), das ações de intelecção dos inteligíveis compostos e simples realizadas pelo intelecto (ϛ), do intelecto prático (ϣ), da intelecção, sensação e imaginação (⋀), da faculdade do movimento (ϩ), da causa do movimento nos seres vivos (⋀⋀-⋀⋀), da ação dos sentidos na preservação do ser vivo (⋀⋀) e do corpo vivo (⋀⋀).

A passagem 430a10-25¹⁷³ compõe o domínio da investigação dedicada ao intelecto produtivo. Contudo, ela apresenta não apenas suas características como também algumas propriedades do intelecto que vem a ser todas as coisas (intelecto paciente ou em potência) e a relação mantida entre eles. Segundo a passagem:

[430a10-13] Em todas as naturezas há duas coisas, uma delas é a matéria de cada espécie (e esta matéria é todas as coisas em potência) e a outra coisa é a causa agente; a relação entre elas é como a relação do artefato com a matéria.

وكما أن في جميع الطبائع شيئين أحدهما هيولى كل جنس (وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في القوة)، والأخر علة فاعلة – وحالهما كحال الصناعة عند الهيولى –

[430a13-15] Do mesmo modo, é necessário haver para a alma esta

173 Para o texto grego, ver Anexo 2.

distinção: o intelecto caracterizado pela capacidade de vir a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas segundo sua definição e disposição

كذلك نجد باضطرار أن هذه الفصول للنفس: فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع، والعقل الفعال للجميع كانت في حده وغريزته

[430a15-16] semelhante ao caso da luz: a forma torna as cores, por definição, em potência em cores em ato.

مثل حال الضوء: فان الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل.

[430a16-20] Este intelecto agente é separado da matéria pela substância, e é incognoscível e não separado da coisa. O agente é sempre mais nobre do que o paciente e o princípio¹⁷⁴ é mais nobre do que a matéria, como no caso do intelecto agente.

وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والأرخبه أكرم من الهيولى. وكذلك حال العقل الفعال

[430a20-21] O intelecto em potência, no indivíduo, é anterior no tempo, mas, em geral, não é anterior no tempo.

فأما العقل الذي حاله حال قوة فانه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان.

[430a21-25] E não é dito que, às vezes, ele age e, às vezes, não age; mas ele, após sua separação, encontra-se em conformidade com o que ele era. Assim, torna-se imaterial e imortal (o que nos leva a dizer agora em nosso discurso que este intelecto não se altera nem se corrompe e que a imaginação é o intelecto que se corrompe e perece) e o intelecto não percebe nem entende nada sem imaginação.

وليسست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت. (والذى دعانا الآن إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الألم، وإنه يفسد) وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم¹⁷⁵.

O texto citado pode ser dividido em três grandes partes. A primeira parte (430a10-15) apresenta a analogia com as coisas naturais. O raciocínio pode ser reconstruído assim: há para todos os existentes naturais uma matéria e uma causa agente; a alma é um existente natural; logo há, para a alma, uma matéria e uma causa agente.

174 Em árabe, أرخبه, transliteração do grego *arqué*. Cf. Badawi. *Aristūṭālīs fī an-nafs*, p. 7, n. 1

175 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs* 430a10-25, p. 74.

Embora o texto estabeleça a analogia com a alma, o exemplo dado é o intelecto. Isto se justifica pela existência de três tipos de alma (vegetal, animal e racional). Neste caso, quando Aristóteles refere-se à alma, ele tem em vista a alma racional, cuja faculdade é o intelecto. Por isto, o trecho inicia com a comparação com a alma e a aplica, logo em seguida, ao intelecto. Assim, porque o intelecto se enquadra no grande gênero dos existentes naturais, também é válida, para ele, esta distinção.

O uso do termo matéria (*haūla*) não significa que a alma ou o intelecto sejam materiais. Trata-se da referência à posse de um princípio dito material dada a potência para vir a ser qualquer forma (417a27). Como todos os existentes naturais não são puro ato, mas há, neles, a potência, eles compartilham deste mesmo princípio. O intelecto é imaterial, como foi visto anteriormente, e dotado de uma disposição tal que é a de estar em potência para receber qualquer forma ou, segundo o texto, “descrito deste modo [como] tendo capacidade de vir a ser qualquer coisa”. Neste sentido, há para ele uma matéria.

Resulta da atribuição à alma racional destes dois princípios a distinção entre dois tipos de intelecto: “o intelecto que tem capacidade de vir a ser qualquer coisa” (العقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع) e o “intelecto [capaz] de produzir qualquer coisa” (الفعال للجميع العقل).

Embora o discurso abarque apenas os existentes naturais, o exemplo proposto no final do passo 430a10-13 é da relação entre o artefato e a matéria, o qual é fruto da técnica e da produção artificial. Este recurso didático é recorrente nos tratados aristotélicos. Partindo do postulado presente na *Física* II.2 (194a21-22) segundo o qual a técnica imita a natureza, pode-se compreender melhor esta comparação. Como aponta Puentes¹⁷⁶, a

176 PUENTES, F. R. A *Téchne* em Aristóteles, p. 133.

técnica imita a natureza na medida em que engendra uma forma em uma matéria formando compostos hilemórficos tais como os compostos naturalmente forjados. Existe, igualmente nos dois casos, uma constituição formal e material e, por isto, Aristóteles se vale da analogia com o artefato para ilustrar a relação entre elas. Entretanto, a analogia apresenta limites:

O princípio do movimento ou mudança de algo produzido artisticamente não pode residir no próprio ente produzido, como no caso dos entes naturais, mas sim naquele que o produziu, ou seja, no artista (*Met.* XII.3, 1070a7). Assim, uma cadeira não pode ser produzida por outra cadeira; ela precisa, portanto, de uma causa eficiente exterior a ela capaz de a produzir. Uma planta, entretanto, pode produzir uma outra que lhe seja congênere, bem como um animal produz a sua prole.¹⁷⁷

Ou bem como o intelecto que possui em si a disposição para realizar a sua ação própria de conhecer. Os limites da analogia dizem respeito à dependência ontológica característica dos artefatos, os quais, para ser o que são e para realizar as ações que lhe são próprias dependem de um agente outro que eles. Já no caso da planta, mencionada na citação, e do intelecto, é intrínseco a eles este princípio eficiente responsável pela atualização das suas potências.

Há certa ambiguidade com respeito à primeira propriedade exposta na passagem. Nas linhas 430a13-15, após apresentar a distinção entre os dois intelectos, é acrescentada a expressão “segundo sua disposição”¹⁷⁸. Uma leitura imediata da passagem seria: o intelecto produz todas as coisas segundo a sua disposição para produzir todas as coisas. Neste caso, o pronome masculino singular que se encontra anexado ao termo disposição (غريزته) referir-se-ia apenas ao intelecto agente. Se se considera que o pronome pode se

177 *Idem*.

178 Polansky, embora se referindo ao termo grego *εχτις*, entende disposição como “um primeiro nível de atualização/perfeição” que diz respeito ao “intelecto como agente é uma *hexis*; isto é, uma disposição ou primeira atualização/perfeição”. Contudo, o estudioso entende que o agente não é um princípio intrínseco ao intelecto, mas o conhecimento. Esse é a primeira atualização/perfeição do intelecto. Cf. POLANSKY, R. *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, pp. 459; 463.

referir ao primeiro intelecto mencionado, o intelecto que vem a ser todas as coisas, também ele é tal segundo a sua disposição.

Segundo o léxico da Goichon, há quatro termos igualmente traduzidos por "disposição" ou "hábito"¹⁷⁹: ¹⁸⁰غريزت, ¹⁸¹استعداد, ¹⁸²ملك e ¹⁸³حال. O primeiro é tomado como natureza em sentido amplo ou disposição própria do temperamento. Já no caso de ¹⁸⁴استعداد, o qual se consolidou na terminologia filosófica, é utilizado tanto com respeito às coisas corpóreas quanto intelectuais; refere-se ao hábito ou aptidão.

O penúltimo termo (ملك) é utilizado em referência ao modo de ser de uma substância em vista de outra. No livro *lambda* do *Grande Comentário à Metafísica*¹⁸⁴, Averróis se vale do termo العقل الملكة em referência ao intelecto produtivo. Aqui, o enfoque está na relação entre aquilo que as coisas são quando da existência de uma dependência entre elas. Um outro sentido desta raiz conota uma disposição estável, permanente, que se opõe à disposição passageira (حال), a qual diz respeito ao modo ou disposição das coisas passíveis de mudança.

No caso da paráfrase, o termo usado é غريزت. Neste sentido, ele pode ser atribuído tanto ao intelecto agente quanto ao paciente na medida em que há, para os dois, uma disposição ou natureza segundo a qual eles são o que são.

A segunda parte da passagem (430a15-16) apresenta a analogia com a luz:

- | | |
|----------------------|--|
| 1) luz/forma? | 1) intelecto agente |
| 2) cores em potência | 2) intelecto paciente ou inteligíveis em ato |

179 Cf. *Metafísica* V.19, 1022b1-4; V.20, 1022b4-14.

180 GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, p. 263.

181 *Ibidem*, p. 211.

182 *Ibidem*, §675 e §676, p. 384.

183 *Ibidem*, §198, pp. 98-9.

184 GENEQUAND, C. *Ibn Rushd's Metaphysics*, p. 103.

3) cores em ato

3) intelecto em ato ou inteligíveis em ato

Neste caso, a luz seria a causa das cores em potência se transformarem em cores em ato. Embora o tradutor não mencione como esta distinção se aplica ao intelecto, pode-se deduzir que o intelecto agente é causa de o intelecto em potência transformar-se em intelecto em ato.

No entanto, diferentemente, pode-se entender que o intelecto agente é causa dos inteligíveis em potência se tornarem inteligíveis em ato. Como o texto não desenvolve a analogia, fica sem resposta a pergunta pelos termos que seriam equivalentes às cores em potência (2) e cores em ato (3).

Outra dificuldade se põe durante a compreensão da passagem. O tradutor, ao descrever a analogia, diz “similar ao caso da luz: a forma torna as cores por definição em potência em cores em ato”. Há uma alteração nos termos. A primeira parte do trecho afirma a similaridade com a luz, no entanto, a segunda parte, quando da explicação do modo pelo qual a luz seria causa, o termo apresentado não é luz (ضوء), mas forma (صورة). Não é a luz que torna as cores em potência em cores em ato, mas a forma. Isso dificulta o entendimento da analogia: a luz é uma forma? Qual a função da forma na atualização das cores? O tradutor cometeu um erro na tradução?

Na terceira e última parte da passagem (430a16-25), são explicitadas as naturezas dos dois intelectos e as suas propriedades. O intelecto agente é dito separado pela substância da matéria, mas não separado da coisa; o que parece significar que ele é imaterial, embora esteja vinculado ao corpo de um determinado indivíduo. Quando se separa, o intelecto sempre em ato é sagrado/imaterial e imortal e, por isto, não se altera nem se corrompe.

Sobre o intelecto em potência, uma das suas propriedades é ser anterior no indivíduo, enquanto, no geral, ou seja, com respeito à espécie, não se aplicar a

anterioridade temporal. Haveria, assim, uma precedência temporal do intelecto em potência se comparado ao intelecto agente ou se comparado ao intelecto em potência quando não é mais uma pura potência? Se todos os indivíduos da espécie humana nascem dotados tanto do princípio paciente quanto do princípio agente, a que diz respeito esta anterioridade?

Ao considerar a distinção feita por Aristóteles entre os sentidos de potência aplicados ao intelecto¹⁸⁵, a precedência temporal ganha sentido. Quando a criança é um bebê e ainda não é capaz de conhecer, o seu intelecto em potência é pura potência na medida em que ele não adquiriu nenhuma forma inteligível. Após o nascimento, quando suas faculdades perceptíveis já estão ativas, ele adquire os primeiros inteligíveis e, por isto, seu intelecto possível não mais se encontra no estado de pura potência. Neste sentido, pode-se dizer que, no indivíduo, o intelecto em pura potência é anterior no tempo.

Entretanto, no caso da espécie humana, esta precedência é negada. Na medida em que o discurso acerca da espécie não envolve distinções que se apresentam apenas nos indivíduos, caso contrário, seria um discurso sobre os indivíduos e não sobre a espécie, a anterioridade do intelecto em potência não é reconhecida.

Porque o discurso acerca da espécie é um constructo lógico, ou seja, não há espécies no mundo que se geram e se corrompem, mas apenas indivíduos, estes dois intelectos são concomitantes. Enquanto princípios gerais e não particulares, eles não são temporalmente distintos, mas universalmente predicados de toda a espécie. Assim, a prioridade ontológica não se aplica a conceitos na mente, mas a coisas no mundo cujas existências são anteriores. Dizer “o intelecto em pura potência é anterior ao intelecto em potência” não envolve nenhuma precedência real, mas apenas uma predicação de conceitos, a qual, não necessariamente corresponde a um fato no mundo. É possível dizer

185 *De anima* III.4, 429b6-10.

o inverso, ou seja, “o intelecto em potência é anterior ao intelecto em pura potência” já que a predicação não determina a precedência ontológica nem estabelece os fatos. Portanto, a relação lógica ou discursiva entre os intelectos não envolve uma anterioridade temporal enquanto a relação real, ou seja, extramental, envolve a anterioridade de um dos intelectos.

Durante a comparação entre o intelecto agente e o intelecto em potência, que se corrompe e perece, o primeiro é considerado mais nobre (أكرم) que o segundo baseado no princípio segundo o qual o agente é sempre mais nobre do que o paciente e o princípio é mais nobre do que a matéria¹⁸⁶. Como o intelecto em potência é o princípio material por vir a ser qualquer forma e o intelecto agente é o princípio causal por ser causa da atualização do intelecto em potência, aquele é mais nobre que este.

A passagem se encerra com uma importante afirmação: o intelecto que se corrompe e padece, ou seja, o intelecto em potência, é a imaginação, sem a qual não há percepção nem entendimento.

Esta identidade entre intelecto em potência e imaginação é bastante problemática dada toda a argumentação presente em III.2-4 em vista da distinção entre os sentidos, a imaginação e o intelecto. Uma das consequências é a aniquilação da unidade fundamental do intelecto que, enquanto identificado com a faculdade racional da alma, contém em si os princípios material e causal. Se o intelecto em potência é a imaginação, haveria, aí, a fusão de diferentes faculdades da alma, uma racional e outra animal. Assim, o intelecto não seria uma substância autônoma e independente, detentora de uma ação própria. Aqui, cairia por terra todo o esforço aristotélico de distinguir o intelecto, a imaginação e a sensação.

Idem. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والألونه المبدأ أكرم من الهيولى 186

1.3.2 A paráfrase árabe do *De anima* III.5, 430a10-25

Segundo a paráfrase da passagem 430a10-25:

[1-2] Diz-se que em toda natureza, há para cada espécie de coisas, uma matéria, uma causa, e um agente; cada um destes, está em potência ou em ato.

وقال إن في كل الطبيعة <لكل> جنس من أجناس الأشياء هيولى وعلّة وفاعلا،
وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل.

[3-6] Da mesma maneira se dá com as coisas na alma, as quais estão em potência ou em ato nela; como, por exemplo, o intelecto que, às vezes, está em potência na alma, as vezes em ato. Quando o intelecto está em ato na alma, ele é causa agente da perfeição do intelecto que existe em potência.

وكذلك الأشياء التي في النفس إما أن تكون فيها بالقوة وإما بالفعل مثل العقل، فإنه
ربما كان في النفس بالقوة وربما كان فيها بالفعل. وإذا كان العقل في النفس بالفعل
فهو علّة فاعلة لتمام العقل الكائن بالقوة

[6-8] As coisas sensíveis que se dão pela visão, quando cobertas pela escuridão, são sensíveis em potência e, quando cobertas pela luz, são tornadas sensíveis em ato; os sensíveis em ato são mais nobres do que os sensíveis em potência;

وكما أن الأشياء المحسوسة الواقعة تحت البصر إذا ألبستها الظلمة كانت محسوسة
بالقوة وإذا ألبستها الضوء صيرها محسوسة بالفعل، والمحسوس بالفعل أكرم من
المحسوس بالقوة،

[8-13] do mesmo modo, o intelecto em ato é mais nobre que o intelecto em potência porque se tornou um intelecto em ato e porque um deles é o paciente, a dizer, o intelecto que existe em potência, e o outro intelecto é agente, a dizer, o intelecto que existe em ato. [Aristóteles] disse que o intelecto que existe em ato, quando se separa de nós, é em ato um intelecto também, embora seja um intelecto que não se corrompe e está no corpo.

فكذلك العقل الذى بالفعل أكرم من العقل الذى بالقوة، لأنه بصيره عقلا بالفعل ولأن
أحدهما منفعل أعنى العقل الكائن بالقوة والآخر فاعل أعنى العقل الكائن بالفعل. وقال
إن العقل الكائن بالفعل إذا ما فارقنا كان بالفعل عقلا أيضاً إلا أنه يكون عقلا لا ينفعل
كانفعاله وهو في البدن.

[13-16] Tendo o filósofo descrito o intelecto, proferiu um discurso assertivo, [no] qual a alma não perece. No entanto as faculdades dela não permanecem, mas perecem e se corrompem, porém apenas o que pertence ao intelecto, o qual permanece, não se corrompe.

فلما وصف الفيلسوف العقل قال قولا جزماً إن النفس لا تموت، إلا أنه لا تبقى قوة

من قواها إلا بادت وفسدت إلا ما كان من العقل وحده، فإنه باق لا يفسد.¹⁸⁷

A primeira parte do texto [1-2] constata a existência de três elementos constitutivos de todas as espécies de existentes: matéria, causa e agente. Contudo, as linhas seguintes [3-6] indicam tratar-se não de três princípios, mas de apenas dois já que os termos da comparação são dois e não três (princípio material - princípio causal/intelecto material-intelecto agente). Pode-se pensar, ainda, que o autor, com a inserção do termo agente (فاعلا), queira marca o fato de estar em jogo a causa eficiente e não a causa formal.

Deste modo, os primeiros passos da passagem fornecem as bases da analogia a ser estabelecida; assim como há dois princípios para todas as coisas naturais, também há

187 Segundo a tradução de Arnzen, “Ele disse: em toda natureza, há, para cada espécie de coisa, matéria, causa e agente. Cada uma delas é ou potência ou em ato. Do mesmo modo se dá com isto que a alma tem nela (na condição) de potência ou (na condição) de ato; por exemplo, o intelecto encontra-se na alma, às vezes, (na condição) de potência e, às vezes, em ato. Quando o intelecto está em ato na alma, ele é causa agente para a perfeição do intelecto que está em potência. Como as coisas sensíveis que se dão pela visão estão em potência quando a escuridão as encobre; quando a luz cai sobre elas, as coisas sensíveis em potência tornam-se sensíveis em ato; a coisa sensível em ato é mais nobre que o intelecto em potência. Do mesmo modo se dá com o intelecto, quando está em ato é mais nobre que o intelecto em potência porque ele se tornou um intelecto em ato e porque um deles é o paciente, o intelecto que se encontra em potência, e o outro é o agente, o intelecto que se encontra em ato. Assim, ele disse: se o intelecto que se encontra em ato foi separado por nós, ‘ele é também em ato um intelecto, embora ele não sofra nenhuma influência enquanto se encontra no corpo’. Quando o filósofo descreveu o intelecto, disse categoricamente: a alma não perece, no entanto possui faculdades que não permanecem, mais que isso, elas perecem e se corrompem com exceção do intelecto, o qual é eterno e não se corrompe”. (Er sagt: In der gesamten Naturt gibt es für jede Gattung der Dinge Materie, Ursache und Wirkendes; jedes einzelne von diesen ist entweder der Möglichkeit nach oder in Verwirklichung. Desgleichen ist das, was der Seele eignet, entweder (im Zustand) der Möglichkeit oder in (dem der) Verwirklichung in ihr. Die Vernunft etwa befindet sich zuweilen (im Zustand) der Möglichkeit und zuweilen in Verwirklichung in der Seele. Wenn die Vernunft in der Seele in Verwirklichung ist, so ist sie die Wirkursache für die Erfüllung der in Möglichkeit befindlichen Vernunft, Wie nun die dem Gesichtssinn zufallenden Wahrnehmungsgegenstände der Möglichkeit nach wahrnehmbar sind, wenn die Finsternis sie verbirgt, und sie das Licht, wenn es sie überzieht, zu Wahrnehmungsgegenständen in Verwirklichung macht, wobei der Wahrnehmungsgegenstand in Verwirklichung erhabener ist als der Wahrnehmungsgegenstand in Möglichkeit, ebenso ist auch die Vernunft, die in Verwirklichung ist, erhabener als die, welche der Möglichkeit nach ist, da sie diese zur Vernunft in Verwirklichung werden lässt und da eine der beiden, und zwar die in Möglichkeit befindliche Vernunft, erleidende und die andere, d.h. die in Verwirklichung befindliche Vernunft, tätige (Vernunft) ist. (Dann) sagt er: Wenn die in Verwirklichung befindliche Vernunft von uns abgetrennt ist, ist sie ebenfalls in Wirklichkeit Vernunft, allerdings eine Vernunft, die keine Einwirkungen erleidet, wie sie dies tut, während sie sich im Leib befindet. Nachdem der Philosoph die Vernunft beschrieben hat, erklärt er apodiktisch: Die Seele stirbt nicht. Indessen besitzt keines ihrer Vermögen Fortdauer, vielmehr gehen sie zugrunde und verderben mit Ausnahme allein dessen, was zur Vernunft gehört, diese aber hat Bestand und vergeht nicht.). ARNZEN, R. *Aristoteles’ De anima*, p. 324.

dois princípios para o intelecto humano. O raciocínio pode ser assim reconstruído: há para todos os existentes naturais uma matéria e uma causa/agente; a alma é um existente natural; logo há para a alma uma matéria e uma causa/agente.

Embora o texto estabeleça a analogia com a alma, o exemplo dado é o intelecto, uma das faculdades da alma ou, segundo os termos do autor, uma das coisas que estão na alma. Assim, há para o intelecto na alma humana uma matéria e uma causa/agente.

O autor insere outro elemento no raciocínio, a dizer, a distinção ato-potência. Após afirmar que todas as espécies de coisas possuem dois princípios, é acrescentado que estes podem estar em ato ou em potência. Imediatamente, põem-se algumas questões: a que o autor se refere quando diz que cada um deles está em potência ou em ato? O princípio material pode estar em potência ou em ato e o princípio agente também ou o princípio material está em potência e o princípio agente em ato?

Embora elas não sejam diretamente respondidas, [3-6] fornece alguns indícios. Segundo este passo, o intelecto em ato é causa agente da perfeição do intelecto em potência. Assim, o que está em ato, neste caso, o intelecto em ato na alma, é causa agente para o princípio material que está em potência, neste caso, o intelecto em potência.

Segundo Arnzen¹⁸⁸, esta distinção ato/potência aplicada às faculdades da alma deve ser entendida como a diferenciação entre as disposições ou faculdades que se encontram na alma enquanto princípios presentes em todas as coisas naturais; estando a alma dentre os existentes naturais, também se encontram, nela, estes componentes.

O ato é associado à causa agente e a potência associada ao princípio material; o que se confirma com a analogia da relação entre a luz e as coisas visíveis. Os sensíveis próprios da visão, quando cobertos pela escuridão, são sensíveis em potência e, ao serem iluminados, tornam-se sensíveis em ato. A luz é causa ou princípio agente que transforma

188 ARNZEN, R. *Aristoteles' De anima*, p. 324, nota 182.

os sensíveis em potência em sensíveis em ato. Os termos da analogia são:

- 1) a luz
- 2) os sensíveis próprios da visão (as cores) em potência
- 3) os sensíveis próprios da visão (as cores) em ato

Esta mesma relação é atribuída ao intelecto nas linhas [8-13]. Do mesmo modo que o sensível em potência torna-se sensível em ato, o intelecto em potência torna-se intelecto em ato. Este é considerado mais nobre que o intelecto em potência, ao qual é atribuído o termo paciente (منفعل). A nobreza está vinculada ao fato de o intelecto existir em ato e ser a causa agente para o intelecto em potência. No caso do intelecto, os termos são:

- 1) intelecto em ato na alma
- 2) intelecto em potência na alma
- 3) ?

A diferença entre a relação ato/potência dita dos visíveis e dita do intelecto deve-se ao fato de a luz ser um ente distinto dos sensíveis enquanto o intelecto é intrínseco à alma humana. Em outras palavras, há um terceiro elemento no primeiro caso, ou seja, a luz que não existe no segundo caso. O intelecto em ato é causa agente do intelecto em potência enquanto o visível em ato não é causa do visível em potência, mas a luz. A falta deste terceiro elemento na relação entre os intelectos aponta um problema no argumento. Se o intelecto em ato é mais nobre porque passou da potência ao ato e após sua atualização torna-se causa para o intelecto em potência, o que foi a causa da atualização do primeiro intelecto, permitindo que ele chegasse ao ato?

Nas últimas linhas da passagem, [13-16], encontra-se a afirmação que levou alguns estudiosos¹⁸⁹ a reconhecer a presença de elementos não aristotélicos na paráfrase. Trata-se da assertiva segundo a qual a alma não perece em outras palavras, é imortal. No entanto, as linhas seguintes a esta afirmação especificam melhor o que é dito imortal: a alma não perece, com exceção das faculdades que não permanecem exceto um dos intelectos, o qual permanece e é incorruptível.

Esta passagem oferece algumas soluções para as questões postas anteriormente. A primeira diz respeito à compreensão do estabelecimento da imortalidade da alma. Ao considerar que a alma não perece, o autor tem em vista não a alma como um todo, ou seja, englobando todas as suas faculdades, mas apenas o intelecto em ato. Por ser eterno (permanecer) e incorruptível ele é o único constituinte humano que se mantém após a morte do corpo. Deste modo, não é uma afirmação acerca da imortalidade da alma, mas da imortalidade do intelecto em ato.

A solução para a questão levantada na página anterior (a falta de um terceiro elemento na relação ato/potência) decorre da última frase da passagem, segundo a qual um dos intelectos é eterno e incorruptível. Retornando ao problema exposto, se o intelecto

189 Alguns estudiosos como, por exemplo, Arnzen e Ramón Guerrero, apontam a presença de “doutrinas não aristotélicas” no interior do texto. Partindo de uma interpretação já estabelecida da filosofia aristotélica, segundo a qual o filósofo não teria defendido a imortalidade da alma: “o autor coloca na boca de Aristóteles [...] que o conhecimento da alma nos mostra sua sobrevivência, isto é, sua imortalidade, posto que é uma substância simples e imaterial [...]. Aristóteles realmente sustenta isso?!”. Ramón Guerrero, retomando estudos anteriores acerca da natureza dos compêndios (o estudioso se refere à paráfrase como um compêndio), reconhece não ser o texto “nem uma tradução nem um resumo do *De anima*”. As obras desta natureza consistem em manuais de introdução à filosofia de um determinado autor, neste caso, à filosofia de Aristóteles. Esta consideração tem em vista justificar a inserção e a liberdade de expressão do autor da paráfrase como se a finalidade do seu trabalho não fosse apenas explicitar a teoria do filósofo, mas também “matizar” com outras fontes os temas que se apresentam ambíguos. “O autor da paráfrase árabe introduz adições pessoais na sua edição da paráfrase grega. Estas adições são fundadas, em grande parte, nos empréstimos doutrinas e nos extratos das adaptações árabes da primeira fase da introdução de Plotino e Proclo no mundo árabe (por volta de 820). Estes empréstimos são de natureza eclética e aparecem, sem comentários, em contradição com algumas teorias aristotélicas. Em vista do fato de os empréstimos ocuparem lugar das passagens perdidas do texto em árabe, podemos deduzir que estas adaptações de Plotino e Proclo estavam acessíveis ao autor da *Paráfrase* de modo mais completo e não disperso, diferentemente dos manuscritos atuais disponíveis”. ARNZEN, R. *De anima. Paraphrase arabe anonyme*, pp. 362-3; GUERRERO, R. R. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, pp. 104-5.

se torna um intelecto em ato, significa que antes da sua atualização, ele era um intelecto em potência. Contudo, se ele é eterno e incorruptível, não há nenhum tipo de alteração na sua natureza, pois ele sempre foi e sempre será em ato. Deste modo, a passagem se refere a dois tipos de intelecto em ato: um eterno e incorruptível e outro resultado da atualização da potência.

Portanto, não é necessário um terceiro elemento, como acontece no caso dos visíveis, que garanta a existência de um princípio em ato já que um dos intelectos na alma é este princípio. É incorreto afirmar, para o intelecto em ato eterno e incorruptível, que antes de se atualizar, ele era um intelecto em potência. Ele é, sempre foi e sempre será em ato. Assim, os termos da analogia são:

- 1) intelecto sempre em ato (eterno e incorruptível)
- 2) intelecto em potência
- 3) intelecto em ato (intelecto em potência após a atualização de alguma das suas potências)

Chamá-lo de perfeição do intelecto em potência significa ou que ele é a perfeição de algo por si mesmo ou que ele é o agente da perfeição. Esta distinção encontra-se na introdução elaborada pelo autor da paráfrase¹⁹⁰, na qual ele resume o conteúdo que será tratado em cada um dos capítulos do texto. Embora o trecho que apresenta estes dois sentidos de perfeição se refira à alma enquanto perfeição e não ao intelecto, os sentidos podem ser aplicados também a este. Assim,

[...] considera acertada a opinião de quem disse que a alma é a perfeição do corpo, no entanto, ele acrescentou a isto que a perfeição é de dois tipos: uma é a perfeição de algo por si mesmo e a outra é o agente da perfeição. Após mencionar isto, afirma que a alma é a perfeição do corpo animado enquanto é o agente da perfeição não porque ela mesma seja a perfeição existente. Esta classe é um acidente, enquanto que a alma é

190 ARNZEN, R. *Aristoteles's De anima*. Apud RAMÓN GUERRERO, R. *La recepción árabe del De anima de Aristoteles: al-Kindi y al-Farabi*, p. 101.

uma substância e não um acidente.¹⁹¹

Ainda que o trecho não forneça uma explicação detalhada destes dois sentidos e da diferença entre eles, pode-se depreender que se a alma fosse perfeição no primeiro sentido, ou seja, em si mesma, ela não seria substância, mas acidente de outra substância. Isso decorre do fato de, se ela for em si mesma perfeição de outra coisa, ela seria um acidente na medida em que existe em função desta outra coisa. Sua existência dependeria de outro existente. Deste modo, a alma não poderia ser dita substância, pois um dos sentidos de substância é subsistir por si mesma.

Aplicando esta distinção ao intelecto, quando o texto aponta que o intelecto que se encontra em ato é perfeição para o intelecto que se encontra em potência, entende-se que o intelecto em ato é dito perfeição no segundo sentido. Caso ele fosse perfeição em si mesmo, ele não seria imortal, eterno e incorruptível. A sua dependência do intelecto em potência, enquanto um dos seus acidentes, impediria sua subsistência após a morte. Quando o intelecto em potência deixasse de existir, já que ele é mortal e corruptível¹⁹², o intelecto em ato também pereceria. Neste caso, dada a natureza do intelecto em ato, o sentido mais apropriado de perfeição que cai sobre ele é agente da perfeição.

Os dois intelectos descritos, o intelecto que se encontra em ato na alma (العقل في النفس بالفعل) e o intelecto que se encontra em potência na alma (العقل الكائن بالقوة/في النفس بالقوة), são distinguidos em vista dos dois componentes principais que possuem todos os entes naturais, a dizer, o princípio material e o princípio agente.

A relação mantida entre eles é descrita a partir da relação ato/potência que ocorre entre causa e causado. O intelecto que se encontra em ato é causa agente para o intelecto em potência quando faz este se atualizar e, de certo modo, se tornar intelecto em ato.

191 *Ibidem*, pp. 100-1.

192 Embora isto não esteja explicitado na paráfrase, quando o autor afirma que apenas um dos intelectos é eterno e incorruptível, automaticamente, nega que o outro o seja.

Neste sentido, ele é dito ser causa da perfeição do intelecto em potência. Não se trata de transformar o intelecto em potência em intelecto em ato de modo absoluto, ou seja, como se, nele, estivessem em ato todos os conteúdos inteligíveis, mas de atualizá-lo dentro dos limites da sua perfeição, em outras palavras, dentro do quadro de atualizações que são possíveis para ele¹⁹³. Enquanto é da sua natureza ser um intelecto em potência, ele jamais estará em completo ato. Isso não exclui a possibilidade de que algo se atualize nele. Caso contrário, o intelecto humano teria, em ato, o conhecimento de todas as coisas; o que não é o caso.

1.4 Conclusão

Tendo em vista a tradução e a paráfrase disponíveis e os testemunhos levantados acerca delas, é possível tirar algumas conclusões sobre a recepção do *De anima* de Aristóteles em língua árabe.

Embora a bibliografia secundária divirja sobre determinados pontos, é consenso que houve, pelo menos, uma tradução feita por Ishāq Ibn Ḥunayn utilizada por Avicena. Os testemunhos mencionados apontam o uso de outras duas traduções que, devido às discordâncias entre os estudiosos e a falta de referências diretas, mantêm-se sem autoria (ou melhor, com muitas autorias), deixando, assim, a questão em aberto.

Diferentemente da tradução mencionada de Ishāq Ibn Ḥunayn, a qual pode ser reconstruída a partir de excertos das *Notas* de Avicena e dos *lemmata* do *Grande Comentário ao De anima* de Averróis, existem duas outras importantes fontes para o estudo da recepção em língua árabe do *De anima*. Uma delas é a tradução anônima editada por Badawi, erroneamente atribuída por ele a Ishāq Ibn Ḥunayn e a paráfrase editada por Arnzen. Ambos os textos estão completos.

193 Por exemplo, um cachorro nunca vai falar, pois esta atividade não está no quadro de atualizações possíveis para a espécie cachorro.

Ainda que essas sejam as únicas versões completas em língua árabe que estão disponíveis para consulta, elas não podem ser imediatamente reconhecidas como as fontes utilizadas por Avicena, na medida em que não há indícios de que ele as tenha lido, com exceção da de Ishāq Ibn Ḥunayn. Um dos modos de trabalhar estas questões é através da análise comparativa do vocabulário técnico utilizado nestas versões disponíveis e em algumas obras de Avicena, por exemplo, o *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*.

Com respeito à estrutura, conteúdo e vocabulário técnico utilizados pelos autores da tradução e da paráfrase, depara-se com diferenças consideráveis, especialmente no âmbito do conteúdo e do vocabulário.

Com respeito ao conteúdo da passagem 412a19-30, segundo a tradução editada por Badawī, nela encontram-se as duas grandes definições de alma propostas em II.1: a alma é forma e perfeição do corpo natural dotado de vida em potência.

A estrutura argumentativa destes dois momentos da passagem parte da explicitação dos sentidos de substância. Após estabelecer que o termo substância melhor se aplica aos compostos animados, Aristóteles põe-se a negar que seja o corpo o princípio animador destes existentes. Tendo excluído que a substância é o corpo, o princípio material, conclui-se que é a alma, o princípio formal. Decorre disto que a alma é substância como forma de um corpo natural que possui vida em potência¹⁹⁴.

O próximo passo da argumentação é reconhecer outro sentido para substância, o sentido de perfeição (انطلاشيا). O texto fornece dois sentidos de perfeição a partir da analogia com a vigília, momento da efetiva realização de uma ação, tal como conhecer, e o sono, momento da não realização da ação, embora se mantenha a possibilidade de a realizar como, por exemplo, conhecer. Assim, de modo análogo, a perfeição é dita perfeição em ato e perfeição em potência.

194 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs* 412a19, p. 29.

A argumentação se encerra com a apresentação da última definição de alma em 412a28-30: a alma é perfeição primeira de um corpo natural dotado de vida em potência¹⁹⁵; se a alma é substância e se a substância é perfeição, logo, a alma é perfeição.

No caso da paráfrase árabe, embora ela também apresente a alma definida como forma e perfeição, ela difere da tradução quanto à negação de que forma seja o melhor termo para se referir à alma. Segundo a compreensão do autor da paráfrase, o termo forma aplica-se aos acidentes, enquanto o termo perfeição às substâncias; já que a alma é uma substância, o melhor termo para defini-la é perfeição.

Referente à passagem 430a10-25, ambas as versões se iniciam com a distinção entre a matéria e a causa (ou agente) tomados como partes constituintes dos existentes naturais. A primeira diferença diz respeito à analogia com os artefatos não ser mencionada na paráfrase.

Em seguida, nos dois excertos, é igualmente reconhecido que estas distinções encontradas na natureza também se encontram na alma. Os autores especificam o modo pelo qual a distinção proposta se aplica à alma através da distinção entre um intelecto em potência (que vem a ser todas as coisas) e outro produtivo (em ato). Outra diferença deve-se à negligência do autor da paráfrase da descrição do intelecto como uma disposição.

A fim de explicitar a relação entre o intelecto passivo e o produtivo, ambas as versões reproduzem a analogia entre a luz e as cores, no caso da tradução, e entre a luz e os sensíveis, no caso da paráfrase.

Durante a descrição das propriedades do intelecto agente (ou em ato), igualmente, os autores mencionam ser ele separado, mas que se encontra vinculado ao corpo e não é separado da coisa, apenas da substância material; mencionam ainda que ele é mais nobre que o intelecto em potência. O autor da paráfrase não menciona a passagem na qual

195 BADAWI, A. *Aristūṭālīs fī an-nafs* 412a28-30, p. 30.

Aristóteles afirma que o intelecto agente é, sob certo ponto de vista, anterior ao intelecto em potência.

Acerca das últimas propriedades atribuídas aos intelectos, ambos concordam ser ele imortal (que permanece) e incorruptível. O autor da tradução, finalizando a passagem, acrescenta-lhe um conteúdo novo, *i.e.*, a dependência e identidade entre intelecto e imaginação.

Sobre o vocabulário presente em II.1, 412a19-30 e III.5, 430a10-25, segue uma breve comparação entre os termos técnicos utilizados pelos autores:

Tradução/Paráfrase

في كل الطبيعة/ في جميع الطبائع	em toda natureza
هيولى/ هيلولى	matéria
علة وفاعلا/ علة فاعلة	causa/ agente
بالقوة/ في القوة	em potência
نفس/ نفس	alma
عقل/ عقل	intelecto
العقل في النفس بالفعل/ العقل الفعال	intelecto agente/em ato
العقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع العقل الكائن بالقوة	intelecto em potência
? / غريزت	disposição
? / علة فاعلة	causa agente
بالفعل/ بالفعل	em ato
العقل الكائن بالفعل/ العقل الفعال	intelecto agente/em ato
فارق/ مفارق	separado
? / غير معروف	incognoscível
أكرم/ أشرف	mais nobre
العقل الكائن بالقوة/ العقل الذى حاله حال قوة	intelecto em potência
? / روحانياً غير ميت	imaterial e imortal
? / باق ولا يفسد	eterno e que não se corrompe
? / يستحيل ولا يأملا	que não se altera e não padece
جوهر/ جوهر	substância
صورة/ صورة	forma
جسم طبيعى/ جرم طبيعى	corpo natural
تمان/ انطلاشيا	perfeição

Há certa equivalência entre alguns termos e expressões, tais como intelecto em potência, intelecto que vem a ser todas as coisas, intelecto em ato, intelecto agente, forma e substância. Contudo, em outros casos, o termo se encontra ausente como, por exemplo, disposição (غريزت) ou a expressão causa agente (علة فاعلة) em referência ao intelecto.

Capítulo 2: A substancialidade da alma racional

Ao longo da sua vida (980-1037), Avicena compôs diversas obras¹⁹⁶, explorando conteúdos filosóficos, de medicina e de jurisprudência¹⁹⁷. É sabido que Avicena escreveu um comentário ao *De anima*¹⁹⁸. Contudo, o escrito não foi preservado em nenhum manuscrito de modo que sua existência é conhecida apenas por meio de testemunhos e catálogos da época.

Deste modo, dada a dificuldade metodológica decorrente da falta de acesso ao comentário aviceniano às passagens em questão, recorrer-se-á a outras obras nas quais o filósofo menciona a alma e a busca por sua definição de modo a explicitar sua natureza e a relação mantida com o corpo.

Sendo assim, a fim de sanar a dificuldade mencionada, trabalhar-se-á com diferentes obras do *corpus* aviceniano que contribuam para a compreensão da transformação realizada pelo filósofo de alguns momentos específicos do tratado aristotélico, tal como das passagens 412a20-21 e 412a28-30.

Como foi mencionado no capítulo anterior, há muitos problemas em torno da tentativa de estabelecimento das traduções do *De anima* às quais Avicena teria tido acesso. Conforme apontado pela bibliografia mais recente, é sabido que, dentre as

196 Sobre a vida e obra de Avicena, ver, entre outros, AFNAN. *Avicenna: his life and works*; REISMAN. *The Life and Times of Avicenna Patronage and Learning in Medieval Islam*; GUTAS. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*; REISMAN. *Stealing Avicenna's Books: A Study of the Historical Sources for the Life and Times of Avicenna*.

197 Gutas divide a produção filosófica de Avicena em cinco períodos. O primeiro período, durante a sua juventude, termina em 389, segundo o calendário muçulmano, ou 999, segundo o calendário cristão. Durante esses anos, Avicena compôs o *Compêndio sobre a alma* e as *Correspondências com Biruni*. No segundo período, até meados de 404/1014, classificado por Gutas como de transição, encontra-se, dentre as obras escritas, o texto *A origem e o retorno*. O período de maturidade, de 414/1023 a 428/1037, subdivide-se em três momentos. Entre 414/1023 e 418/1027, Avicena começa a redigir algumas das suas obras mais conhecidas, o *Livro da cura* e o *Livro da salvação*. A sua autobiografia e as *Notas ao De anima*, foram elaboradas entre 420/1029 e 421/1030. Por fim, durante os seus últimos anos de vida, entre 421/1030 e 428/1037, Avicena compõe as *Notas*, as *Diretivas e considerações* e *Sobre a alma racional*. Cf. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 165.

198 Avicena menciona este comentário na *Epístola sobre a vida futura V*. Cf. *Epístola sobre a vida futura V*, trad. Lucchetta, p. 152.

traduções elaboradas entre os séculos III/IX e IV/X, Avicena leu a versão de Ishâq Ibn Hunayn, à qual não temos acesso, e a versão editada por Badawi.

Algumas dificuldades derivam do fato de Avicena não mencionar a tradução editada por Badawi, nem a paráfrase árabe editada por Arzen, os únicos textos que estão disponíveis para consulta. Por isto, a análise de algumas passagens extraídas do *corpus* aviceniano, do ponto de vista metodológico, é crucial para o reconhecimento do vocabulário técnico adotado pelo autor de modo a corroborar, ou não, as sugestões da literatura secundária sobre as traduções lidas.

Avicena inicia seu *Kitab al-nafs*, o *Livro sobre a alma*, obra na qual são investigadas a alma¹⁹⁹, suas faculdades e as atividades próprias de cada uma delas, com a discussão acerca do que é *nafs* e quais são suas definições em vista da sua natureza.

Ainda que não seja o objetivo deste estudo traçar uma genealogia das definições de alma apresentadas e como os outros autores defenderam a substancialidade dela, os argumentos levantados em I.1, os quais apontam os limites da definição de alma como forma e perfeição do corpo, evocam a discordância, por parte de Avicena, com as definições de alma do *De anima* de Aristóteles, no qual a alma é descrita como forma e

199 No *Livro das definições*, Avicena descreve a alma como uma intenção (*ma'na*) da qual participam o homem, o animal e a planta como também as esferas celestes. Em um primeiro sentido, ela é definida como a perfeição (*kamāl*) de um corpo natural dotado de órgãos e tendo a vida em potência. Em outro sentido, ela é uma substância incorpórea (*jawhar ghair jism*), perfeição do corpo, movendo-o por uma escolha advinda de um princípio intelectual em ato ou em potência, sendo o que está em potência a diferença específica da alma humana. O termo alma é utilizado ainda no sentido de alma universal (*nafs kulya*) e alma do todo (*nafs al-kul*), sendo aquela a inteligência universal enquanto uma referência mental inteligível que se aplica a muitas inteligências numericamente diferentes e pertencente aos indivíduos humanos, existindo apenas como conceito. No caso da alma do todo, o todo é dito em dois sentidos: um é a totalidade do mundo, o outro são os corpos celestes, cujo corpo é chamado corpo do todo e cujo movimento é chamado movimento do todo. A alma, neste sentido, é uma substância pura de todo o vínculo material sobre todos os aspectos, motor que determina o movimento de tudo a partir de si mesmo. Trata-se da primeira inteligência emanada do Existente Necessário. Segundo Avicena: “A alma enquanto universal é uma referência mental que se aplica às almas nobres numericamente diferentes em resposta à questão “o que é”, cada uma delas sendo uma alma própria de um determinado indivíduo. A alma do todo, ao modo da inteligência do todo, é o conjunto das substâncias incorpóreas que são as perfeições que regem os corpos celestes, movendo-os por escolha intelectual. A relação da inteligência do todo com a alma do todo é a mesma que a relação entre as nossas almas e o intelecto agente”. *Livro das definições* 4, trad. Goichon, pp. 19-23.

perfeição e da *Teologia de Aristóteles*²⁰⁰, na qual o autor, tentando salvaguardar a autonomia da alma, critica sua definição enquanto forma, optando por considerá-la como perfeição.

Tendo isto em vista, o objetivo deste capítulo é investigar as considerações acerca da alma presentes no *Livro sobre a alma*, com especial atenção à discussão levada a cabo nas seções I.1 e I.3 que tratam da substancialidade da alma. Deste modo, o fio condutor será a busca pela definição da alma a partir de sua relação com o corpo dado que a metodologia adotada no início desta seção é partir do que é mais evidente, ou seja, os corpos e suas ações, para chegar ao que é menos evidente, a alma como princípio das suas ações.

Iniciar-se-á abordando a individuação da alma a fim de explicitar a relação entre as duas partes que compõem os corpos animados, *i.e.*, alma e corpo, apontando a necessidade de um composto hilemórfico apropriado para a existência da alma no mundo sublunar; um ponto complicado na teoria de Avicena que envolve não apenas o fato de corpo e alma serem concomitantes na existência como também que ela se mantém individuada mesmo com a separação após a morte. O intuito não é esgotar a questão, mas analisar, juntamente com a bibliografia secundária, a complexidade da relação.

Na segunda seção do capítulo, tratar-se-á da primeira constatação da existência da alma para, em seguida, abordar as definições propostas em I.1 e como elas são insuficientes com respeito à constatação da sua substancialidade.

Assim, discutir-se-á o que significa classificá-la na categoria de substância, quais

200 O grupo de textos que compõem o Plotino Árabe são a *Teologia de Aristóteles*, as *Epístolas sobre a Ciência Divina* e os *Ditos do Sábio Grego* e o *Liber de causis*. O primeiro, a *Teologia de Aristóteles*, é subdividida em um prólogo e dez capítulos, chamados *mayāmir*. O segundo, a *Epístola sobre a Ciência Divina*, é também uma paráfrase das *Eneadas*, mas, neste caso, das partes V.9, V.3, V.4, V.5, nesta ordem. Originalmente, o texto havia sido atribuído a al-Farabi. O terceiro e último são os *Ditos do Sábio Grego*, um conjunto de fragmentos que segue o mesmo estilo de paráfrase dos outros. Cf. ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*, pp. 6-7.

as implicações desta definição na relação com o corpo e como esta definição está diretamente vinculada à primeira versão do experimento mental do homem suspenso no ar apresentada no *Livro sobre a alma* I.1. Serão analisadas as outras versões do experimento mental que aparecem em diferentes obras de Avicena com a finalidade de argumentar contra a posição segundo a qual existe um único e verdadeiro modo de interpretar o experimento, igualmente atribuído a todas as suas versões.

2.1 Sobre a individuação (*tashghīṣ*)

Embora Avicena comece o *Livro sobre a alma* partindo da relação (*iḍāfa*) entre alma e corpo²⁰¹, no *Livro da salvação* (*Kitāb al-najāt*)²⁰², o filósofo dedica-se à impossibilidade de ela existir antes dele tal como alma de um indivíduo, ainda que se mantenha com a morte do corpo²⁰³. Porém, não é negado um certo tipo de existência (*wujūd*)²⁰⁴ da alma enquanto quiddidade (*māhiyya*)²⁰⁵ pura e simples (*manafarad*) no intelecto agente (*‘aql āf’āl*)²⁰⁶.

201 Druart reconhece que, no *Livro sobre a alma*, Avicena trata da individuação e da origem temporal da alma humana tal como sua capacidade de subsistir à morte do corpo. Para a comentadora, a individuação e a subsistência da alma humana são dois dos “ontological puzzles” relacionados à alma racional tendo em vista a relação causal entre alma e corpo. Cf. DRUART, T. A. *The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death*, p. 261.

202 AVICENNA. *Avicenna's Psychology* II. Trad. F. Rahman, p. 57.

203 Na *Epístola sobre a vida futura* (*al-risālah al-raḍāwiyyah fi al-ma'ād*), Avicena também se dedica a esta discussão, afirmando ser impossível que a alma exista individualizada antes do corpo pelo fato de as almas humanas serem idênticas quanto à espécie (*naw'*) e em quiddidade (*māhiyya*). São analisadas as mesmas duas hipóteses que aparecem no *Livro da salvação*: caso se considere sua existência antes do corpo ou haveria uma multiplicidade de almas ou apenas uma única alma. Analisando o primeiro caso, tendo em vista que elas compartilham de uma única intenção (*ma'nā*) a multiplicidade seria devido à matéria e, assim, as almas serem acompanhadas de matéria antes da existência do corpo. No segundo caso, se as almas fossem numericamente uma, a alma de *Zayd* seria idêntica a de *‘Amr*; hipótese que também é eliminada. Cf. AVICENNA. *Epístola sobre a vida futura*, trad. Lucchetta, pp. 124-8.

204 Avicena, na *Metafísica*, afirma que *wujūd* é um inteligível primeiro irreduzível a outros conceitos juntamente com coisa, um e necessário. Cf. BELO, C. *Essence and Existence in Avicenna and Averroes*. Sobre o tema, ver, entre outros, BERTOLACCI, A. *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics*; BURREL. *Essence and Existence, Avicenna and Greek Philosophy*; GOICHON. *Le distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina*; DE HAAN, D. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing: On the Function of the Fundamental Scientific First Principles of Metaphysics*.

205 Cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §679, p. 386.

206 O intelecto agente é a última inteligência de uma sequência de dez inteligências que foram originadas

Recusa-se apenas que a alma seja una ou numericamente distinta de outra alma antes da união com o corpo, pois “as almas não são variáveis na quiddidade, nem na forma, pois sua forma é una. Portanto, elas apenas são variáveis do ponto de vista do receptor da quiddidade [...] e este é o corpo”²⁰⁷. Sendo assim, surge a questão: após dois indivíduos da mesma espécie, detentores de corpos distintos, adquirirem existência, eles compartilhariam de uma única alma?²⁰⁸

Para compreender melhor o que está em jogo, *i.e.*, a individuação da alma tendo em vista que, antes do vínculo com o corpo, ela não pode ser una nem múltipla, é preciso recorrer à *Metafísica*, na qual Avicena trata da anterioridade da forma (*ṣūra*)²⁰⁹ com respeito à matéria²¹⁰:

ou a relação entre [matéria e forma] é uma relação entre causa e efeito, ou a relação entre as duas é uma relação de duas coisas interdependentes na existência sem que uma seja causa ou efeito da outra, mas uma não existe a menos que a outra exista.²¹¹

Esta passagem, aplicada à relação entre corpo e alma, permite que se compreendam os dois tipos de relação mantidas entre eles. Em vista da originação do homem, “a relação entre as duas é uma relação de duas coisas interdependentes na

via emanção a partir do Existente Necessário. Cf. *Ilahiyyat* IX.4, p. 409 (B., pp. 748-9). Cita-se a *Metafísica* da *Shifa'* pela edição *Madkour*, doravante *Ilahiyyat*, seguido de livro, capítulo e página. Usa-se, salvo indicação em contrário, a tradução de Bertolacci (AVICENNA. *Libro della guarigione: Le cose divine*. Torino: UTET, 2008), doravante B., seguido do número da página.

207 K. *al-nafs* V.3, ed. Rahman, pp. 222-3.

208 Como sugere Abdullah, se a ideia de que há uma única alma vinculada a diferentes indivíduos é verdadeira, eles serão similares uns aos outros e cada um adquirirá o mesmo conhecimento que o outro. Cf. ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, p. 153.

209 No léxico da Goichon, encontram-se os diversos significados para o termo forma (*ṣūra*). Neste caso, *ṣūra* é empregado englobando dois tipos específicos de forma, a forma material (*ṣūra māddyia*) 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 agente. Usar-se-á o termo forma inteligível me referindo à forma que se encontra no intelecto agente, forma universal ou conceito me referindo à forma presente no intelecto humano e forma sensível ou material em referência à forma apreendida pelos sentidos. Cf. GOICHON, A. M. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, §372, pp. 185-90.

210 Embora, como será explorado, dizer que a alma é forma do corpo não é a melhor definição para ela, pois não a toma por si mesma, mas a partir de uma relação (*idafa*), valer-me-ei dela enquanto forma para compreender de que modo ela é anterior ao corpo.

211 *Ilahiyyat* II.4, p. 81 (B., p. 262).

existência, sem que uma seja a causa ou efeito da outra, mas uma não existe a menos que a outra exista”²¹². O corpo não é causa da existência da alma, nem a alma é causa da existência do corpo, o qual já possui uma forma. A existência deles, no mundo sublunar, é concomitante de modo que um não existe a menos que o outro também exista.

O segundo tipo de relação entre alma e corpo parte do fato de a alma ser causa das ações que se realizam através dele. Caso não houvesse uma relação (*nisba*)²¹³ de causalidade entre alma e corpo, mesmo que ela se separasse, o corpo continuaria executando suas atividades como, por exemplo, o movimento (*ḥaraka*) e a sensação (*īhasās*). No entanto, o corpo não pode ser causa agente para suas próprias ações já que, enquanto substrato (*maūdū*)²¹⁴ da alma, está em potência para recebê-la e “é impossível que a essência de algo, enquanto ainda esteja em potência, seja a causa de outra coisa em ato”²¹⁵. É preciso, antes, que haja uma causa, para o corpo, diferente do próprio corpo e que se encontra em ato.

Deste modo, é necessário que a causa em ato seja anterior ao causado dado que ela está em ato e não em potência; o que implica que a alma, enquanto causa em ato, é anterior ao corpo. No entanto, tendo em vista que esta anterioridade não é temporal, pois a alma não existe singularizada antes de se vincular a uma matéria, ela o é em essência.

Na *Epístola sobre a vida futura*²¹⁶, Avicena afirma a concomitância temporal

212 *Idem*.

213 Druart traduz o termo como conexão, pois não se trata de relação enquanto uma categoria accidental. Cf. DRUART, T. A. The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul, pp. 262; 264.

214 Em linhas gerais, o substrato é uma matéria que já recebeu uma forma

215 *Ilahiyyat* II.4, p. 83 (B., p. 265).

216 *Epístola sobre a vida futura*, trad. Lucchetta, pp. 128-31.

entre a produção (*hudut*)²¹⁷ da alma e a produção da mistura (*mijāgh*)²¹⁸ do corpo, sendo a mistura causa do corpo tornar-se receptível da substância da alma e, por conseguinte, do seu aperfeiçoamento através da emanção (*fayḍ*) a partir do intelecto agente.

Por fim, é enfatizado que a alma, apenas no princípio da sua existência (*mabādi' wajūdhu*), precisa de algo externo a si.

Esclarecemos que as almas apenas se originam e se multiplicam quando os corpos estão preparados. Na condição de os corpos estarem preparados, é necessário que emane a existência da alma a partir da causa separada. Resulta disto que a emanção não acontece por acaso ou por sorte²¹⁹.

Em vista do trecho acima, pode-se depreender que aquilo que confere multiplicidade à alma é a matéria preparada para manter um vínculo com ela. Assim, a alma necessita do corpo para realizar suas ações, embora a corrupção dele não implique na sua corrupção. Contudo, como chama a atenção Druart²²⁰, a relação entre eles também não é acidental, pois, assim, a alma seria essencialmente una e acidentalmente muitas.

A justificativa que Avicena fornece baseia-se no princípio segundo o qual tudo que pode ser corruptível possui, em si mesmo, a potência para tal. Como a alma é simples (*mufrad*), ela é ato puro. Portanto, é a matéria que comporta a potência²²¹. Portanto, do

217 Na *Ilahiyyat*, ao demonstrar a prioridade ontológica divina, distinguindo-a das causas secundárias, que se enquadram entre as causas agentes naturais, Avicena diferencia a criação de um outro tipo de conferir existência (*hudut*) classificado como mudança/movimento, o qual não pressupõe uma não existência absoluta. A partir desta distinção estabelecida por Avicena entre criado (*mubda'*), tudo aquilo que não existe a partir de uma matéria, e produzido, o que recebe a existência a partir de uma matéria, compreende-se porque Avicena fala da produção da alma, entendendo-se, com isto, o fato de a alma vir a existir em concomitância com uma matéria, neste caso, a matéria corpórea. Lizzini, reconhece que *ibdā'* é utilizado em referência à criação absoluta, à instauração de algo em sentido pleno, interpretado como expressão da ideia de criação a partir do nada. Segunda ela, Avicena individua dois significados para *ibdā'*: o primeiro e tradicional que é aquele da teologia no sentido de uma *creatio ex nihilo* e o segundo é, ao contrário, é um uso mais geral e mais radical por se tratar de um fluxo atemporal. No caso de *hudut*, o termo implica no caráter temporal do que é produzido, mais do que a ideia da produção. Cf. *Ilahiyyat* II.4, p. 83 (B., p. 265); LIZZINI, O. *Fluxus: Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, pp. 572-81.

218 Consiste no temperamento corpóreo necessário para que a alma comece a existir.

219 *Livro da salvação* XIV, ed. Beirut, p. 227.

220 DRUART, T. A. The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul, p. 264.

221 Isto será analisado com maior detalhe na próxima seção.

ponto de vista da individualização da alma, é o corpo o responsável pela distinção numérica entre os indivíduos da espécie humana; do ponto de vista da unidade deste indivíduo, é a atividade psíquica que torna indissociável o vínculo entre alma e corpo²²².

Após a morte do corpo²²³, ao contrário do que se poderia pensar, a alma não perde sua existência enquanto alma de um indivíduo da espécie nem retoma seu modo indiferenciado de ser no intelecto agente. Caso isto acontecesse, ela seria corruptível e dependente do corpo. Na *Epístola sobre a vida futura*²²⁴, Avicena analisa o retorno (*ma'ād*), ao qual os seres humanos estão susceptíveis após a morte. Contra aqueles que defenderam a ressurreição (*ba'ṭ*) do corpo²²⁵ acompanhado ou não da alma, é defendido que nem o corpo, nem o composto de ambos, mas apenas a alma, retorna.

Contudo, concordando com Druart, uma dificuldade se põe tendo em vista que, se não há vínculo entre corpo e alma após a morte, como ela poderia manter-se distinta de outra alma, no intelecto agente, sem que haja uma matéria responsável pela multiplicidade das almas?

Embora Avicena atribua a individuação à matéria, reconhecendo-a como “aquilo que exerce uma certa influência sobre a existência da forma do ponto de vista da sua apropriação (*takhṣīṣ*) e da sua determinação (*ta'yīn*)”²²⁶, o filósofo reconhece que ela

222 Esta distinção entre individuação e unidade do homem é proposta por Sebti. Cf. SEBTI, M. *Avicenna, l'ame humaine*, p. 29.

223 As obras conhecidas nas quais Avicena trata de questões vinculadas à existência após a morte em *Origem e do Retorno*, a *Epístola sobre a vida futura*, a *Metafísica*, *Diretivas e considerações*, *Livro das ciências* e *Livro da direção*. Cf. MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 26.

224 *Epístola sobre a vida futura*, trad. Lucchetta, pp. 138-9.

225 Embora Avicena não nomeie os defensores desta posição, afirma que se trata dos seguidos da “lei revelada (*sha'r*)”. Deste modo, reinterpretando o Corão onde se encontra a explícita defesa da ressurreição dos corpos, Avicena considera estar o discurso religioso voltado para o povo e, por isto se apresentar em um modo antropomórfico, abstrato (*tanzīh*), sem qualquer determinação (*takhṣīṣ*) e sem explicação (*tafsīr*). “É evidente que as leis reveladas (*sharā'i*) vieram para falar ao povo sobre isto que ele compreende, aproximando-se a sua mentalidade por meio de exemplos e por meio do antropomorfismo daquilo que ele não compreende. Se não fosse assim, as leis reveladas não teriam nenhum proveito”. Cf. *Ibidem*, p. 60. Michot explora bem o papel que Avicena atribui aos ditos do Corão endereçados à massa. Cf. MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, pp. 30-56. Ver também DE SMET; SEBTI. *Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsir Surat al-Ikhlās* e JANSSENS. *Avicenna and the Qur'an. A Survey of His Qur'anic Commentaries*.

226 MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 69.

precisa, antes, ter recebido uma forma, pois “o processo de preparação, de apropriação, de determinação da matéria se resume, para Avicena, na recepção de uma série complexa mais perfeitamente ordenada de influências provenientes do céu”²²⁷; o que está preparado para receber a forma é a matéria em um determinado nível de preparação, porque “não há ação material a não ser pela mediação das formas”²²⁸.

No entanto, ainda se mantém sem resposta a pergunta por aquilo que individua a alma²²⁹. Michot formula o problema do seguinte modo: tendo em vista que as almas humanas fazem parte da mesma espécie e, neste sentido, não distinguem entre si, acredita-se que sua diversidade provém da matéria, pois “as almas humanas não se multiplicam em ato enquanto não se estabelece para elas uma relação com os elementos e o lugar”²³⁰. Mas como explicar o fato de a alma se manter individualizada mesmo após a separação do corpo?

A discussão sobre a individuação da alma humana perpassa dois âmbitos diferentes: o âmbito da origem do composto alma-corpo e o âmbito do aniquilamento deste composto com a morte do corpo.

No *Livro sobre a alma* V.3²³¹, Avicena é claro acerca do fato de o princípio de individuação da alma ser a matéria corpórea. O raciocínio utilizado se baseia no fato de que sem o corpo não se poderia distinguir, numericamente, uma alma de outra dada a imaterialidade da alma.

Contudo, as dificuldades se põem em torno do estabelecimento do princípio de individuação da alma após a morte do corpo²³². Um primeiro ponto diz respeito àquilo

227 *Ibidem*, p. 70.

228 MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 72.

229 Aqui se trata de individuação dos indivíduos de uma mesma espécie. Cf. SEBTI, M. *Avicenne, l'ame humaine*, p. 25.

230 *Discussions*, ed. Badawī, p. 175, no. 274. *Apud* MICHOT, J. *La Destinée de L'homme selon Avicenne*, p. 74.

231 *K. al-nafs* V.3, ed. Rahman, p. 225.

232 A resposta de Michot baseia-se no fato de que, mesmo se as causas da individuação como, por exemplo, a quantidade e o lugar, são da ordem do material, a disposição concomitante a elas, causa real da

que se mantém com a morte do corpo. Embora Avicena, muitas vezes, empregue o termo alma em referência à parte do composto animado que não morre com o corpo, trata-se apenas da alma racional, *i.e.*, o intelecto.

Como reconhece Michot²³³, o destino do homem é uma via do tipo intelectual na medida em que apenas um intelecto pode compartilhar a natureza de outro intelecto. Caso contrário, o intelecto humano não poderia retornar para o intelecto agente, o qual foi causa da sua originação, devido a uma incompatibilidade de natureza.

Na obra *A origem e o retorno*²³⁴, Avicena parece fornecer uma resposta para o problema de identificar qual seria o princípio de individuação após a morte. Seu argumento se pauta não na relação com o corpo, enquanto substrato da alma, pressuposto como princípio de individuação no *Livro sobre a alma V.3*²³⁵, mas na natureza e ação do intelecto. Partindo do princípio conforme o qual se uma faculdade age por essência, lhe pertence subsistir por essência, Avicena reconhece que o intelecto subsiste por si mesmo na medida em que ele possui uma ação própria.

Tal como apontado pelo experimento mental, o intelecto possui uma autonomia para agir, demonstrada pelo autoconhecimento, a qual não depende do corpo. Assim, esta faculdade age, por essência, sem a ajuda de nenhum instrumento.

O segundo ponto da argumentação baseia-se na incorruptibilidade do intelecto. Porque a corrupção do corpo não causa a corrupção da parte racional da alma, esta não sofre nenhum tipo de alteração ou desindividualização. Embora o corpo individue numericamente o homem, é o intelecto e sua atividade que o individualizam essencialmente.

individualização, não é material. Como explicar-se-á mais a frente, por não se vincular a um substrato pronto para a receber, a causa formal relaciona-se ao substrato por um desejo natural de se ocupar com um corpo particular à exclusão de outros. Cf. MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*, p. 72.

233 *Ibidem*, p. 456.

234 *A origem e o retorno*, trad. Michot, p. 71.

235 *K. al-nafs V.4*, ed. Rahman, p. 225.

Deste modo, a individuação do intelecto está na sua própria atividade, sendo diferente da individuação do homem enquanto um composto animado.

No *Livro sobre a alma* V.4²³⁶, Avicena reconhece ser possível que a alma se distinga de outra por uma disposição²³⁷ que ela adquire chamada intelecto em ato. Além disso, o intelecto tem conhecimento da sua essência singular, o qual decorre de um modo de ser que lhe é próprio e não pertence a nenhuma outra alma²³⁸. Como o grau de perfeição alcançado pelo intelecto não é o mesmo em todos os homens, o tipo de disposição alcançado por cada intelecto contribui para diferenciar os indivíduos²³⁹.

Segundo Druart²⁴⁰, Avicena considera que a alma também é individuada pelo seu próprio pensamento, uma vez tendo se tornado um intelecto em ato, pelo autoconhecimento, o qual não requer o corpo, pois se trata de um conhecimento não mediado da própria individualidade e, por fim, pelas ações morais.

Kaukua²⁴¹ assume que estas ações ou propriedades da alma, mencionadas por Avicena no *Livro sobre a alma* V.3 e retomadas por Druart²⁴², são responsáveis por ela

236 K. *al-nafs* V.3, trad. Sebti, ed. Rahman p. 201.

237 Também Druart reconhece que é a disposição própria da alma que a mantém individuada. Cf. DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, p. 263.

238 Kukkonen também reconhece o autoconhecimento como uma das atividades responsáveis pela individuação. Cf. KUKKONEN, T. *Sources of the Self in the Arabic Tradition: Remarks on the Avicennan Turn*, p. 37.

239 Cf. SEBTI, M. *Avicenne, l'ame humaine*, p. 34. A individuação após a morte dos intelectos mantém-se pela disposição segundo a qual eles continuam conhecendo após a morte tal como os intelectos celestes mantêm-se individuados mesmo que não haja para eles um corpo. A individuação destes volta-se para o conteúdo da sua intelecção, o qual não se identifica com o conteúdo de nenhum outro intelecto. No entanto, Kaukua discorda que a comparação com os intelectos celestes ajude a pensar a individuação dos intelectos humanos; segundo ele, os intelectos celestes são, cada um, uma espécie, enquanto os intelectos humanos são indivíduos diferentes da mesma espécie. Contudo, utilizando os dois tipos de individuação propostos por Sebti, a individuação dos indivíduos da mesma espécie e de indivíduos de espécies diferentes, pode-se entender que o que individua os intelectos celestes não é o fato de cada um ser uma espécie em si, mas o conteúdo da intelecção que eles realizam. Cf. KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, p. 50; SEBTI, M. *Ibidem*, p. 26.

240 DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, pp. 266-7.

241 Cf. KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, p. 46.

242 DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, p. 264; BLACK, D. *Psychology: soul and intellect*, p. 301.

continuar individuada após a corrupção do corpo pelo fato de ter mantido uma relação com um corpo particular em vida. Assim, a individuação estaria relacionada às propriedades que são exclusivas da “entidade imaterial que elas individualam”²⁴³.

Dentre essas propriedades, encontram-se o temperamento próprio de cada alma, as atividades do intelecto de conhecer e se autoconhecer, as propriedades morais e “outras propriedades desconhecidas por nós”²⁴⁴.

A primeira propriedade, *i.e.*, o temperamento teria sua origem na teoria de Galeno sobre os temperamentos²⁴⁵. Avicena assume que os humores corpóreos (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra)²⁴⁶ causam disposições emocionais na alma. O exemplo citado por Kaukua²⁴⁷ é sobre a bile negra, cuja predominância no corpo é causa de um homem tornar-se melancólico.

As duas outras propriedades, vinculadas às atividades do intelecto de conhecer (coisas no mundo e a si próprio), as quais também são mencionadas por Druart²⁴⁸ como princípio de individuação, são disposições da alma racional. Elas são capazes de individuar, pois cada intelecto alcança um grau de perfeição peculiar que se diferencia do grau de perfeição atingido por outro indivíduo: “cada um de nós tem um conhecimento maior ou menor e sobre conteúdos diferentes”²⁴⁹.

No caso das propriedades morais mencionadas, trata-se das características pessoais adquiridas pelo hábito, tal como Aristóteles discute na *Ética à Nicômaco*²⁵⁰. Estas são as configurações morais decorrentes das práticas e hábitos humanos (vícios e

243 *Idem*.

244 K. *al-nafs* V.3, ed. Rahman, pp. 226-7. *Apud* KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, p. 46.

245 Cf. KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, pp. 46-7.

246 *Ibidem*, p. 47.

247 *Idem*.

248 DRUART, T. A. The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul, pp. 266-7.

249 *Idem*.

250 *Idem*.

virtudes), as quais, embora sejam propriedades da alma, são causadas pelo corpo e se mantêm após a separação da alma.

2.2 Primeira constatação²⁵¹ da existência (*īthabāt wujūd*) da alma

O ponto de partida da investigação²⁵² proposta por Avicena no *Livro sobre a alma* é a constatação da existência da alma (*īthabāt wujūd*) a partir de um certo acidente (*a'rad*)²⁵³ que lhe pertence e que é imediatamente reconhecido, *i.e.*, sua relação (*idāfa*)²⁵⁴ com o corpo²⁵⁵:

Dizemos: observamos corpos que sentem e se movem 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 outros que sua corporeidade. A coisa da qual procedem estas paixões [...] nós

251 O termo constatação é caro à investigação aviceniana acerca da alma, pois está diretamente ligado ao modo pelo qual a seção I.1 do *Livro sobre a alma* é conduzida. Avicena inicia seu raciocínio, partindo da relação entre alma e corpo. Assim, distingue-se as partes componentes dos corpos animados, para, em seguida, reconhecer a alma como o princípio das ações que se dão no corpo.

252 Alwishah considera que, diferentemente de Aristóteles, que parte do fato da existência da alma ser algo dado e não requerer demonstração, Avicena, no *Livro sobre a alma* I.1, aponta que a investigação da existência da alma deve ser realizada antes de descobrir a sua natureza ou a definir: “para ele, a questão concernente à definição da alma não é 'o que é a alma', mas 'por que existe a alma?'”. ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 11.

253 Druart destaca que esta conexão não pode ser vista como uma relação no sentido de uma “categoria accidental”, pois caso fosse um acidente da alma, ela seria essencialmente uma e múltipla por acidente, retomando a sua unidade após a morte. Assim, “individualização parece ser algum tipo de propriedade *per se* da alma humana subsequente à sua origem temporal”. Druart insiste no fato de que há uma conexão, em sentido forte, entre alma e corpo cuja accidentalidade é negada por Avicena dada à sua discordância da posição defendida por al-Razi segundo a qual as almas transmigrariam. O vínculo entre alma e corpo é tão forte que ela se mantém individualizada mesmo quando eles se separam com a morte do corpo. Druart aponta a individualização como um registro da forte influência exercida na alma pelo corpo. Contudo, após a análise de alguns trechos do *Livro sobre a alma* V, Druart constata que, em algumas passagens, Avicena nega que o corpo exerce o papel de causa na sua relação com a alma. Assim, ela termina seu artigo afirmando que a continuidade da individualidade da alma após a morte é uma questão que permanece sem resposta, pois não pode ser o corpo dado o fato de, após a morte, eles se separarem. Cf. DRUART, T. A. *The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death*, p. 264.

254 Segundo Hardy, a expressão *bi al-idāfa* é aparece como a tradução da fórmula grega *κατὰσχέσιν*. Trata-se de uma expressão técnica utilizada por Porfírio em referência à alma quando vinculada a um corpo. Cf. HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, p. 95.

255 Na *Física*, Avicena descreve o corpo natural como uma substância dotada de três dimensões, isto se devendo à forma pela qual ele vem a ser corpo. No entanto, ele não é considerado um corpo pelo fato de possuir três dimensões determinadas, pois ele se mantém como tal mesmo se elas são alteradas; o que marca o caráter accidental que elas apresentam. Os exemplos dados por Avicena são uma peça de cera e uma gota de água. Ambas possuem dimensões em ato determinadas pelas suas extremidades, mas se a sua configuração muda, o que implica em uma alteração na sua extremidade, cessam cada uma destas dimensões dando lugar a outras. Cf. *Física* I.2, §2, trad. J. McGinnis, p. 13.

chamamos alma.²⁵⁶

Seguindo a metodologia aplicada nas investigações naturais, Avicena constata a necessidade de uma causa (*sabab*) ou princípio (*mabda'*) tendo reconhecido uma série de eventos que se realizam nos corpos. Ao partir dos seus efeitos, ou seja, das ações elementares, Avicena fornece uma alternativa à dificuldade de investigar a alma dado o fato de ela não se oferecer diretamente à nossa experiência²⁵⁷. E porque, como será argumentado adiante, as ações não podem advir do corpo, a causa delas é outro princípio, ou seja, a alma. Deste modo, a alma é um “princípio constitutivo”²⁵⁸ que se revela através das ações que se efetivam em ato.

Segundo McGinnis²⁵⁹, enquanto uma ciência natural, a psicologia volta-se, primeiramente, para as causas responsáveis pelos corpos naturais realizarem o conjunto de atividades que lhes são próprias enquanto seres vivos. Deste modo, a partir da constatação de que a alma é causa para alguns existentes, ou melhor, causa das suas ações básicas, Avicena fornece uma alternativa à dificuldade de investigar a alma dado o fato de ela não se oferecer diretamente à nossa experiência; e porque estas atividades não podem advir do corpo, sua causa é um outro princípio, a alma. Deste modo, ela é um “princípio constitutivo”²⁶⁰ que se revela através das ações que se efetivam em ato.

O raciocínio aviceniano citado assume a premissa de que a nutrição, o crescimento, a geração, a sensação e o movimento não ocorrem pela corporeidade, restando haver para tal um outro princípio. Aplicando a lei da não-contradição, Avicena estabelece duas opções: a) ou o princípio das ações é o corpo ou b) o princípio das ações não é o corpo. Ao negar que o princípio das ações seja o corpo, conclui-se que o princípio

256 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 4.

257 VERBEEK, J. *Science de l'âme et perception sensible*, pp. 14-5.

258 *Ibidem*, p. 15

259 MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 90.

260 VERBEEK, J. *Science de l'âme et perception sensible*, p. 15.

das ações é outro; como os princípios são o corpo e a alma, tendo excluído a opção de ser o corpo, resta que o princípio responsável por estas atividades seja a alma. Contudo, o que impede que o corpo seja a causa destes atos?

A justificativa fornecida para a exclusão da possibilidade de o corpo ser o princípio se baseia na distinção entre as duas partes que compõem os existentes animados. Assim, Avicena distingue as partes da estrutura entre “uma parte pela qual a coisa é o que ela é em ato”²⁶¹ e “uma parte pela qual a coisa é o que ela é em potência”²⁶², estando esta última na condição de substrato.

Ao afirmar que esta segunda parte “está na condição de substrato”²⁶³, evoca-se a distinção presente na *Metafísica* entre matéria-prima (*hayūla*) e substrato (*mauḍūʿ*)²⁶⁴. Durante a discussão acerca da substância (*jaūhar*)²⁶⁵, enquanto aquilo que existe por si e é anterior ao acidente (*ʿaraḍ*) 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. O corpo é substrato, em sua relação com a alma, como um composto que já possui a forma corpórea²⁶⁶, responsável por sua

261 *K. al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 5.

262 *Idem*.

263 *Idem*.

264 Esta distinção também é apresentada na *Física*. Cf. *Física* I.2, §5-6, trad. J. McGinnis, p. 15.

265 Segundo Bertolacci, as substâncias, na *Metafísica*, dividem-se entre substâncias corpóreas, como forma e matéria, e incorpóreas como alma e intelecto. Aparentemente, é estranho classificar a forma como uma substância corpórea. Contudo, Avicena, na divisão proposta em II.6, considera a forma como uma parte do composto, dado que, no mundo sublunar as formas não existem sem matéria. Cf. *Ilahiyyat* II.6, p. 60 (B., p. 234).

266 Na obra *Diretivas e considerações* Avicena também se dedica à análise do fato de que a matéria deve receber outras formas além da forma corpórea. Goichon sugere uma distinção entre a forma substancial e a forma accidental, mesmo que, em nenhuma parte desta obra, Avicena se utilize destes termos. Esta distinção nos ajuda a compreender porque a alma pode ser entendida como forma de um corpo que já possui a forma da corporeidade, sendo, por isto, um substrato para a alma. Assim, aplicando a distinção proposta entre forma substancial e accidental, poder-se-ia afirmar que a alma é a forma substancial do corpo na medida em que é por ela que ele realiza em ato as potências para as quais seus membros foram dispostos, como a nutrição, visão, movimento, etc.; deste modo, a forma accidental não é suficiente para que o indivíduo da espécie se aperfeiçoe enquanto tal, pois ainda lhe falta o princípio em ato próprio da

tridimensionalidade²⁶⁷. Assim, o corpo “enquanto possui a forma da corporeidade, é uma coisa em ato²⁶⁸, ao contrário, enquanto ainda não recebeu, está em potência”²⁶⁹; o que se deve à sua matéria prima.

Dizemos que é impossível esta matéria corpórea existir em ato livre da forma. O que imediatamente esclarece isto é o fato de termos apontado que, em toda existência, encontra-se uma coisa em ato perfeita e subsistente, mas também uma preparação para receber outra coisa, composta de matéria e forma; a matéria última [*i.e.*, matéria prima] não é composta de matéria e forma.²⁷⁰

Na *Física*²⁷¹, 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*)²⁷² e um princípio que é uma forma (*mabda' hūa šūra*)²⁷³. 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* da qual tratei anteriormente, não existe enquanto não se

espécie, o qual unifica a multiplicidade dos indivíduos; multiplicidade esta dada pela forma accidental que confere uma posição e dimensões à matéria do corpo que, por si só, é completamente indeterminada. Cf. *Diretivas e considerações* II.1, trad. Goichon, p. 264.

267 As três dimensões são comprimento, largura e profundidade. No *Livro das ciências*, Avicena afirma serem as dimensões determinadas pela forma, embora não se identifiquem com esta, pois são acidentes essenciais no sentido em que são acrescentadas ao composto de matéria e forma, embora se a forma é alterada, eles também se alteram. Cf. *Livro das ciências*, trad. M. Achena e H. Massé, p. 139.

268 Avicena no *Livro das ciências*, insiste no fato de que a matéria do composto não está em ato se não existe para ela uma forma. Com respeito a posição ocupada pelo corpo, ela deve-se à sua natureza específica, pois, caso contrário, se a posição fosse causada por uma causa exterior, ela não se manteria a todo momento. Isto não se atribui a forma corporal tendo em vista que ela é a mesma para todos os corpos e que dois corpos diferentes ocupam duas posições diferentes. Assim, faz-se necessário existir uma outra causa além da forma corpórea responsável pelo corpo ocupar determinada posição. Deste modo, Avicena conclui acerca da dependência do corpo de uma outra forma. Cf. *Ibidem*, pp. 149-50.

269 *Ilahiyyat* II.2, p. 67 (B., p. 244).

270 *Livro das ciências*, trad. M. Achena e H. Massé, p. 72.

271 *Física* I.2, §5-6, trad. J. McGinnis, p. 15.

272 Belo chama a atenção para o fato de que a matéria pode ser considerada um princípio material apenas após ser atualizada pela forma e, por isto, ela é dita um princípio accidental. A matéria se torna um princípio quando sai do estado de potência, que lhe é próprio, e passa ao ato quando recebe uma forma. Por isto, dado o composto hilemórfico, toda a sua potencialidade se deve à matéria que realiza a função passiva de receptáculo da forma. Cf. BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, p. 62.

273 Acrescenta-se a estes dois princípios um terceiro elemento que é a privação, embora não seja um princípio por si mesmo, mas devido à matéria. Ela é oposta à propriedade (*possession*). Assim, como exemplifica Belo, se uma substância primária (uma coisa) é branca, preto seria a privação. Este par de opostos são recebidos na matéria devido a sua característica de ser pura potencialidade. A privação explica a mudança ou a perfeição. Caso contrário, a substância seria permanentemente a mesma. Cf. *Ibidem*, p. 72.

tornar um substrato, *i.e.*, apenas após receber uma forma²⁷⁴. 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 *maūḍū*. Avicena acrescenta um terceiro modo de compreensão do princípio material, chamado *māda*²⁷⁵, 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.

Ao associar o substrato ao corpo e distingui-lo da alma, Avicena a descreve não como a forma do corpo, tendo em vista que ele já possui uma forma, mas como a sua perfeição em vista de ser o princípio responsável por ele ser o que ele é e realizar as suas ações. Assim, a distinção é encerrada com a seguinte afirmação “convém à alma ser isto por meio do qual o vegetal e o animal são vegetal e animal em ato”²⁷⁶.

Deste modo, dada a materialidade do corpo e sua predisposição para receber a forma, ele é a parte da estrutura conforme a qual o existente é o que ele é em potência. Avicena fornece dois argumentos para justificar o fato de a alma ser o princípio em ato. O primeiro parte da hipótese de que a alma é corpórea e ambos estão em potência: caso se assuma que a alma é da classe do corpo, *i.e.*, daquilo que é responsável pela potência, os seres vivos não realizariam as ações de manutenção da vida nem por meio do corpo, nem por meio da alma, sendo necessária uma terceira parte na estrutura a fim de atualizar as ações próprias tanto dos vegetais quanto dos animais, a qual seria o princípio ativo. No entanto, como não existe este princípio ulterior, cabe negar que a alma é da classe do corpo, assumindo ser ela a causa.

O segundo argumento parte da hipótese de ser a alma corpórea e ambos serem o

274 Para Belo, a matéria-prima não existe em ato devido ao fato de ser pura potencialidade apta a receber a forma. Toda matéria que já existe em ato já “está em um estado preparado”. Por isto, a matéria-prima é puramente uma entidade teórica. Cf. *Ibidem*, pp. 69-70.

275 *Māda* é um termo que também se traduz como matéria, por isto optei por manter o termo árabe a fim de que não se confunda com *hayūla* que traduzi como matéria-prima.

276 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 5.

princípio ativo, como era concebido por alguns teólogos *mu'tazilitas*²⁷⁷. Reconhecendo que os seres vivos são compostos apenas de duas partes, alma e corpo, e supondo ambas corpóreas, conclui Avicena que o corpo é forma do corpo. Assim, ele seria o princípio ativo e, ao mesmo tempo, não seria o princípio ativo por ser a parte em potência, o que infringiria o princípio da não-contradição. Neste caso, falta a parte que atualiza o corpo, caso contrário, ou se postula um terceiro princípio, o que foi combatido pelo primeiro argumento, ou se reconhece que a alma não é corpórea.

2.3 As definições de *nafs*

Após apontar as incongruências envolvidas tanto na afirmação de que a alma é da classe do corpo quanto de assumir que ela também é corpórea, Avicena estabelece sua indispensabilidade para a estrutura dos seres vivos. O próximo passo da investigação volta-se à análise dos três sentidos de alma: faculdade (*quwa*), forma (*sūra*) e perfeição (*kamāl*)²⁷⁸.

277 Segundo Marmura, um dos desacordos entre Avicena e os *mu'tazilitas* acerca da alma está vinculado à composição da alma, ou seja, à essência do homem. Para Avicena, o “eu” quer será constatado em algumas versões do experimento mental é a alma racional que é imaterial e para os *mu'tazilitas*, com algumas exceções já que nem todos os teólogos defendiam a mesma concepção de alma, ela é uma entidade material, composta de átomos. O que Avicena considera ser material é o pneuma (*al-rūh*), um fluxo material que percorre todo os membros do corpo, atuando como o substrato para as faculdades vegetal e animal. Contudo, a faculdade racional é imaterial, imortal e é independente de qualquer substrato material para existir. Cf. MARMURA. Avicenna's Flying Man in Context, pp. 383-5. Ver também MARMURA. Avicenna and the Kalam.

278 No *De anima* II.1, 412a4-5, Aristóteles define a alma como “a primeira *entelecheia* de um corpo natural”. Segundo Alwishah, o filósofo chega a esta definição por meio das seguintes premissas: 1) a alma é uma substância “no sentido da forma de um corpo natural que possui a vida em potência”; 2) substância é identificada com uma *entelecheia*; 3) segue-se que a alma é a *entelecheia* do corpo natural; 4) *entelecheia* é dito em dois sentidos: no primeiro, *entelecheia* é a posse de certas capacidades, *i.e.*, a capacidade de ter conhecimento. Em segundo, *entelecheia* é o uso em ato destas capacidades, *i.e.*, refletir sobre ou pensar que conhece. Conforme Alwishah, a primeira investigação de Avicena da noção de alma como perfeição ocorre no *Livro sobre a alma* e no *al-Ta'liqāt 'alā hāwāshī kitāb al-nafs li-Aristūṭālīs*. Nestes, o tratamento da noção de alma como uma *entelecheia* difere da noção aristotélica de alma como *entelecheia*. Avicena estabelece uma distinção entre as noções de forma e *entelecheia* e argumenta contra a concepção aristotélica de alma como a forma do corpo natural. Além disto, Avicena teria distinguido entre perfeição primeira e segunda. Alwishah acrescenta um terceiro sentido de perfeição que é bastante problemático dadas algumas considerações no *De anima* I.1. Para ele, Avicena adiciona uma terceira categoria de perfeição chamada ‘perfeição separável’ (*al-kamāl al-mufāriq*). Ela não é derivada das considerações aristotélicas na medida em que assume a existência de uma perfeição

Como reconhece Hardy²⁷⁹, a partir da relação causal, são distinguidos estes três sentidos. Com respeito à matéria, a alma é dita forma ou causa formal; com respeito ao todo, ou seja, ao composto hilemórfico, é compreendida como a causa final que leva à cabo a realização das propriedades da espécie nos indivíduos e, em referência ao movimento peculiar a suas ações, é dita faculdade ou causa agente.

No caso da definição de alma como faculdade/poder, ela é assim considerada em vista das ações que procedem da alma. A crítica aviceniana a esta posição, a qual se remete aos autores que tentaram identificar a alma com o princípio agente das ações que se dão no corpo, deve-se à sua insuficiência para o estabelecimento da unidade da alma. Como as faculdades se dividem em motoras, perceptivas, sensitivas, etc., identificar a alma com uma delas é restringi-la a uma destas atividades, tornando-se princípio para apenas um tipo de movimento do corpo. Assim, se a alma é uma faculdade, dentre todas elas, qual seria?

Segundo a interpretação aviceniana da posição que define a alma como forma do corpo, isto é dito em relação à matéria na qual ela se encontra de modo que, da união entre forma (alma) e matéria (corpo), origina-se um vegetal, um animal ou um homem. Ainda que, no texto, não haja nenhuma referência à origem desta definição de alma como forma do corpo, esta definição, como foi mostrado no capítulo anterior, pode ser encontrada na tradução árabe do *De anima* II.1 durante a defesa da inseparabilidade da

separada. Este tipo de perfeição teria sido sugerida por Plotino (*Enéadas* IV, 7.8(5) 13-19) em sua crítica a Aristóteles. Em *A origem e o retorno*, Avicena estaria afirmando a visão que Farabi toma de Plotino de que a perfeição da alma humana é um intelecto que é separável da matéria. A noção de perfeição como um intelecto está implicada na definição aviceniana de alma humana como a primeira perfeição de um corpo natural enquanto ele performa determinadas atividades. Contudo, discordo de Alwishah com respeito ao fato de que este terceiro sentido de perfeição define o intelecto enquanto uma substância separada. Tendo em vista os limites do termo perfeição utilizados para definir a alma, o qual ainda envolve a sua relação com um corpo, mesmo que em sentido genérico, este terceiro sentido não fornece nenhum indício sobre a substancialidade da alma. Cf. ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, pp. 26-32. Sobre o conceito de perfeição e sua importância na recepção da definição de alma, ver WISNOVSKY. *Avicenna's Metaphysics in Context*, part I.

279 HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, pp. 96-7.

alma. Assim, de acordo com a tradução de 412a19-20²⁸⁰, a alma é substância como forma de um corpo natural que possui vida em potência²⁸¹.

Anteriormente à crítica aviceniana, já na *Teologia de Aristóteles III*²⁸², depara-se

280 McGinnis também reconhece esta passagem como uma referência para Avicena. Cf. MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 93.

281 Adamson mostra como, na paráfrase do *De anima* de Aristóteles também produzida pelo círculo de al-Kindi, depara-se com a inserção de elementos plotinianos, dentre eles, a ideia de que a alma é uma substância simples (*jawhar mabsūt*). Na *Teologia*, a simplicidade da alma significa que ela não pode ser destruída e é uma evidência para o fato de que a alma é imaterial: “Enquanto estes paralelos não podem demonstrar a influência textual direta, eles aumentam nosso sentido de familiaridade tendo em vista os pontos estabelecidos nos dois textos. Deve ser adicionado, aqui, que esta concepção neoplatonizada de alma como uma substância simples parece ter tido considerável peso no círculo de al-Kindi como uma interpretação do *De anima*. Assim, o *Discurso sobre a alma* de al-Kindi começa por constatar que a alma é uma substância simples; outro texto de al-Kindi sumariza a doutrina de Aristóteles sobre a alma dizendo que ela é “uma substância simples cujos atos se manifestam a partir do corpo”. ADAMSON, P. *Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus*, pp. 229.

282 Devido ao interesse atribuído ao círculo de al-Kindi em reunir os textos gregos em uma “filosofia coerente”, percebe-se, na elaboração da *Teologia*, a continuação da tentativa de reconciliar Plotino com uma teoria aristotélica da alma entendida como a *entelechia* do corpo. Embora, segundo Adamson, seja sabido que Avicena duvidou da autenticidade da *Teologia de Aristóteles*, fato que se fez conhecer por meio das suas notas ao texto, trata-se de uma obra que “tingiu a influência de Aristóteles na filosofia islâmica com o neoplatonismo”. A tese que Adamson defende é de que “o adaptador” das *Enéadas* foi um intérprete aristotélico de Plotino. Para isto, são comparados os três textos que compõe o “Plotino Árabe” com a paráfrase do *De anima* de Aristóteles, ambos produzidos pelo círculo de al-Kindi. No caso da definição aristotélica de alma como perfeição do corpo, algumas passagens da *Teologia* indicam que “o adaptador” seguiu a crítica plotiniana a esta definição, partindo do princípio de que a alma é capaz de sobreviver à morte do corpo: “A alma não é como a forma na matéria e isto porque a forma não se separa da matéria exceto por corrupção. A alma não está no corpo como ela, mas é separada do corpo sem corrupção. Ainda, matéria é anterior à forma e o corpo não é anterior à alma, pois a alma é o que coloca a forma na matéria, isto é, é ela que informa a matéria e é isto que fornece o corpo para a matéria. E, se é a alma que informa a matéria e fornece um corpo para ela, então não existe dúvida que ela não está no corpo como a forma está na matéria, porque a causa não está no efeito como um predicado da coisa. Por outro lado, a causa seria uma impressão para o efeito e isto é absurdo, pois o efeito é a impressão e a causa é o impressor. A causa é como o agente impressor e o efeito está na causa como um efeito impresso”. Conforme o trecho, a alma não é como a forma, pois a forma não existe sem que haja para ela uma matéria enquanto a alma se separa do corpo sem sofrer nenhum tipo de corrupção. O outro ponto é que a alma não pode ser a forma do corpo no sentido de uma impressão (*athar*) ou efeito realizado na matéria. Caso assim fosse, ao se imprimir nela, a alma imediatamente se transformaria no próprio efeito e a causa se imprimiria no causado, coincidindo-se com ele. Adamson conclui, acerca desta passagem, que os verbos informar (*tuṣawwiru*) e dar o corpo (*tujissimu*) associam a alma a ele de um modo mais próximo do que Plotino fez; “a impressão que se tem desta passagem, como um todo, é de que a alma não é a forma do corpo, mas a causa desta forma”. Em outro trecho da *Teologia*, o “adaptador” refina o sentido de perfeição: “os mais excelentes filósofos concordaram que a alma é a perfeição do corpo, e a perfeição não é uma substância, logo, a alma não é uma substância, porque a perfeição de algo apenas vem da sua substância, respondemos: é necessário investigarmos a sua teoria de que a alma é uma certa perfeição, e o que significa lhe chamarem *entelechia* (*intalāshīā*). Dizemos que os principais filósofos referiram que a alma está no corpo como forma, através da qual o corpo se torna animado, tal como a matéria se torna corpo através da forma. Porém, ainda que a alma seja forma do corpo, não é forma de todo o corpo enquanto corpo, mas apenas forma do corpo que tem vida em potência. Se a alma é perfeição deste modo, não pertence ao domínio dos corpos. Pois se o corpo tivesse uma forma, como a forma que existe num ídolo de cobre, se o corpo se dividisse e separasse, também ela se dividiria e separaria; e, se se cortasse um dos membros do corpo, também se cortaria parte dela. Mas não é assim. Logo, a alma não é forma da perfeição como a forma natural e artística, mas é apenas perfeição porque ela completa o corpo para ele se tornar possuidor de sensação e de intelecto. Dizemos que se a alma é uma forma concomitante e inseparável, como a forma natural,

com as insuficiências de se dizer que a alma é forma do corpo²⁸³. O argumento ali apresentado parte da premissa segundo a qual, se a alma é forma do corpo como uma forma natural ou artificial, ao se dividir o corpo, também a forma se dividiria conforme estas partes e, se se cortasse uma das partes do corpo, também se cortaria uma das partes da alma.

Segundo a *Teologia de Aristóteles*, “caso a alma fosse uma forma concomitante e inseparável, como a forma natural, como se transforma depois do sono e deixa o corpo sem se separar dele?”²⁸⁴. Definir a alma como forma negligencia, segundo a posição do autor da *Teologia*, uma de suas características principais, a dizer, a capacidade de se separar do corpo sem deixar de estar vinculada a ele. Por isto, perfeição é o sentido que melhor apreende a natureza da alma.

No caso da crítica de Avicena à primeira definição, o filósofo se recusa a assumir que, do fato de a alma ser forma decorre que ela seja uma substância²⁸⁵ devido à

como se transforma durante o sono e deixa o corpo sem se separar dele?”. Neste trecho são apresentados dois sentidos distintos de perfeição. Um primeiro, contra o qual o “adaptador” argumenta, segundo o qual a perfeição do corpo não é uma substância outra que ele, pois a perfeição de algo se deve a sua própria substância, ao que lhe é intrínseco. Neste caso, se a alma é dita uma substância, o corpo não poderia ser aperfeiçoado por ela, dado que “a perfeição de algo apenas vem da sua substância”. Assim, a alma é perfeição do corpo, mas não é uma substância, pois, juntamente com o corpo, forma o composto e este sim, é uma substância. O segundo sentido de perfeição, defendido pelo “adaptador”, consiste no fato de que a alma é perfeição de um corpo que possui a vida em potência e não de um corpo enquanto corpo. Isto se deve ao fato de o corpo enquanto corpo já possuir uma forma responsável por ele ser um corpo em ato e, após isto, estar apto a receber a alma. Sendo assim, a alma é a perfeição deste corpo que já possui uma forma por meio da qual ele se tornou um corpo. A alma é perfeição do corpo que já é um corpo, mas que ainda possui a vida em potência. Neste sentido ela é uma substância diferente da substância do corpo ainda que seja a perfeição dele com respeito ao ato de torná-lo um corpo vivo. Faz-se notória a confluência entre aristotelismo e neoplatonismo dada a tentativa do “adaptador” de “corrigir o que ele percebe como um possível equívoco de interpretação da doutrina” aristotélica a partir da obra plotiniana. Cf. ADAMSON, P. *Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus*, pp. 211-2; 214-7; 229; *Teologia de Aristóteles* III, 4.5, trad. C. Belo, p. 102.

283 Cf. ADAMSON, P. *Correcting Plotinus: Soul’s relationship to body in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle*, p. 61.

284 *Teologia de Aristóteles*, trad. C. Belo, p. 102.

285 Segundo o *Livro das definições*: “substância é um termo que possui muitos sentidos: chama-se substância 1) a essência (*dāt*) de toda coisa, como a humanidade ou a brancura; 2) em referência a uma essência que não precisa de uma outra essência para subsistir em ato, neste sentido ela subsiste por si mesma; 3) isto ao qual pertence receber os contrários; 4) tudo que não precisa de se unir a um substrato para existir em ato; este sentido explica o enunciado “a substância existe por si mesma”. Este último especialmente interessa na medida em que acentua uma importante característica da alma pensada enquanto substância: o fato de não estar atrelada ao corpo, o substrato, do mesmo que a forma está atrelada à matéria”. *Livro das definições* §41, trad. Goichon, p. 34.

associação entre forma e matéria. A alma não está para o corpo assim como a forma está para a matéria, pois, como se esclarecerá posteriormente com o experimento mental do homem suspenso no ar, a constatação da existência da alma não depende da constatação da existência do corpo.

Avicena continua a crítica à definição aristotélica de forma, a qual não é suficiente para estabelecer sua independência do corpo, comparando-a com outro sentido aristotélico retomado pelo autor da *Teologia*, o de alma como perfeição.

Kamāl é o terceiro e último termo aplicado à alma entendida como a perfeição da espécie (*kamāl al-nūa*). Trata-se do aperfeiçoamento do gênero em espécie na medida em que “a natureza do gênero é inacabada”²⁸⁶ pelo fato de ainda não ter sido agregada a ele uma diferença específica. O “significado de perfeição é ser a coisa pela existência da qual o animal torna-se animal em ato e o vegetal torna-se vegetal em ato”²⁸⁷.

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. Logo, dizer que a alma é perfeição significa reconhecê-la como um “princípio de atualização que causa o fato de uma coisa vir a ser um indivíduo completo da sua espécie”²⁸⁸.

O deslocamento da definição para a relação entre gênero e espécie, ao contrário de matéria e forma, tem em vista as categorias do pensamento e caracteriza uma abordagem lógica do problema em torno daquela que seria a melhor definição. Um indicativo deste deslocamento é a associação do termo perfeição primeira à espécie e não ao indivíduo. Aqui, Avicena não tem em vista determinados indivíduos no mundo, os

286 *K. al-nafs* I.5, ed. Rahman, p. 5.

287 *Idem*.

288 HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, p. 97.

quais compartilham certas propriedades, mas uma compreensão universal daquilo que é comum a todos estes indivíduos.

Enquanto diferença específica, isolada da dependência corporal, a alma seria a perfeição (*kamāl*) primeira, responsável por todos os indivíduos da mesma espécie serem o que são e pelo conjunto de atividades que podem ser realizadas por eles, como, por exemplo, no caso dos vegetais que, pelo fato de não possuírem os sentidos internos fundamentais para o processo de percepção (*idrāk*), não conseguem perceber os objetos externos²⁸⁹.

[...] a perfeição se apresenta sob dois aspectos: uma primeira perfeição e uma segunda perfeição. A primeira perfeição é isto pelo qual a espécie se torna espécie em ato [...] e a segunda perfeição é alguma coisa que se segue à espécie da coisa, da qual provêm as suas ações [...] como a sensação e o movimento do homem. Estas são, com efeito, algumas perfeições que pertencem sem qualquer dúvida à espécie, no entanto, elas não são primeiras. Pois a espécie, para se tornar isto que ela é em ato, não precisa da atualização destas coisas que ela possui em ato. Mas quando o princípio destas coisas existe em ato na espécie [...] é preciso que antes delas alguma coisa chegue ao ato. A alma é, então, uma perfeição primeira e a perfeição sendo uma perfeição da coisa, a alma é a perfeição da coisa e esta coisa é o corpo [...]. Ela é a perfeição de um corpo natural do qual suas perfeições secundárias são efetuadas pelos órgãos que auxiliam na execução dos atos da vida.²⁹⁰

Como sugere o trecho citado, para ser capaz de realizar as atividades que lhe são próprias, é necessário que o indivíduo tenha uma alma. Assim, a alma é perfeição primeira enquanto responsável pelo indivíduo da espécie ser o que ele é e perfeição segunda enquanto isto do qual provêm a atualização das suas ações. Segundo McGinnis²⁹¹, o uso de perfeição primeira na definição de alma deve-se à ênfase no fato de que a alma é o que aperfeiçoa o corpo, permitindo que ele execute as atividades dos seres vivos mesmo quando não agem naquele momento.

289 Assim, caso a alma fosse, substancialmente, forma do corpo, ela não poderia se separar dele. Contudo, ela se separa após a morte; o que justifica a escolha aviceniana de definir a alma como perfeição e não como forma, considerando-a como forma do corpo apenas por acidente.

290 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, pp. 9-10.

291 MCGINNIS, J. *Avicenna*, p. 93.

No entanto, não é cada uma das atividades particulares que podem ser realizadas pelos indivíduos da espécie, como, por exemplo, a ação de ver mesmo quando estamos de olhos fechados, que determinam aquilo que o corpo é, pois se faz necessário que exista um princípio em ato que delimite o conjunto das ações e paixões que cabem a ele. Este princípio é a alma que estabelece para o corpo suas atividades próprias; o que se estende a todos os indivíduos da mesma espécie indiferenciadamente.

No caso de cada indivíduo, ela exerceria o papel de perfeição segunda (*kamāl thānīa*) ao depender do corpo, pois é neste momento que são produzidas, através dos órgãos internos e externos, as ações que mantêm a vida. Sendo assim, estas são responsabilidades não da perfeição primeira, mas dos poderes secundários que incitam o corpo ao movimento e à percepção²⁹². A alma como perfeição segunda é responsável por atualizar a percepção²⁹³, instrumento pelo qual os animais, dentre eles o homem, internalizam os objetos externos.

Dentre os três sentidos de alma, faculdade, forma e perfeição, o filósofo 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 wlaya kul kamāl ṣūra*)²⁹⁴ e Avicena ilustra esta afirmação com o exemplo da relação entre o rei e a cidade e o capitão e o navio. Tanto o rei quanto o capitão são perfeições da cidade e do navio, respectivamente, embora nenhum deles coincida com a forma da cidade ou do navio.

Na verdade, cabe à perfeição separada da essência não ser uma forma pertencente à matéria ou na matéria, [pois] a forma que está na matéria é a forma impressa nela pela qual [a matéria] subsiste.²⁹⁵

292 O discurso, a partir deste momento, passa a se aplicar não mais à alma vegetal, pois o movimento e a percepção não estão entre as atividades realizadas pelas faculdades vegetais. Sendo assim, a investigação se aplica às almas animal e humana.

293 Avicena define a percepção como a apreensão da forma percebida. Se a percepção é de algo material, então ela é a apreensão da sua forma abstraída da matéria por uma certa abstração.

294 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 6.

295 *Idem*.

Toda forma realiza um aperfeiçoamento da matéria na medida em que é o princípio a partir do qual suas potencialidades se atualizam, contudo, há um tipo de perfeição que não se reduz à forma. Neste caso, trata-se do princípio responsável por a coisa ser o que ela é mesmo depois de possuir uma forma, como, por exemplo, no caso do corpo que, ainda que já possua a forma do corpo, só se torna um homem em ato após adquirir uma alma. Ou, no caso do navio que, apenas se torna um navio em ato ao existir para ele um capitão. Assim, nos dois casos, embora já haja para eles uma forma, eles apenas se tornam um homem e um navio em ato após receberem um segundo elemento, ou seja, a perfeição.

Segundo Alwishah, a razão para assumir a proposição “nem toda perfeição é uma forma” deve-se ao fato de a perfeição estar vinculada à atualização do composto hilemórfico e não apenas da matéria. A forma é dita perfeição em um sentido restrito, pois, se a forma é igualada à perfeição, assume-se que forma, enquanto determinação do gênero, existe 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, o que 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 a matéria (*madā*) ou o composto hilemórfico que lhe é próprio.

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”²⁹⁶, englobando-as igualmente. No mais, perfeição pode se referir tanto à posse de uma disposição em

296 *Ibidem*, p. 7.

potência quanto à realização e à atualização desta capacidade. Enquanto perfeição primeira, o que torna os indivíduos membros de uma espécie, ela não implica na atualização de nenhuma das ações próprias das faculdades que eles possuem. Antes, marca a existência de faculdades que podem, em ato, executar tais ações. Pode-se falar em perfeição, tendo em vista o segundo sentido do termo, no momento da realização destas disposições, quando o indivíduo manifesta todas as suas faculdades.

Assim, como mencionado²⁹⁷, Avicena reconhece a possibilidade de definir a alma através dos termos da relação causal, *i.e.*, aplicando a distinção entre causa formal, eficiente e final tendo em vista que a alma não é apenas a causa do movimento dos animais. À luz destes aspectos causais, compreende-se melhor as três definições propostas anteriormente. A alma é definida como forma enquanto causa formal responsável pela existência em ato do ser vivo; ela é definida como faculdade por ser “princípio ativo e poder motor”²⁹⁸, ou seja, causa eficiente do movimento do corpo; por fim, como perfeição enquanto causa final que leva à cabo a realização das características da espécie nos indivíduos.

2.4 O que significa enquadrar a alma na categoria de substância?

Dentre os sentidos de alma analisados anteriormente, perfeição é o mais amplo na medida em que engloba todas as suas faculdades e a relação que ela mantém com o substrato enquanto o atualiza.

Antes de analisar a justificativa para o fato de o termo *kamāl* não dizer nada acerca de a alma ser uma substância ou não, pois estabelece sua existência a partir dos seus efeitos, passar-se-á aos sentidos que Avicena atribui ao termo substância no *Livro das*

297 HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, pp. 96-7.

298 *Ibidem*, p. 97.

definições (kitāb al-ḥudūd).

“Trata-se de um termo que possui muitos sentidos”²⁹⁹: chama-se substância 1) a essência (*dāt*) de toda coisa, como a humanidade ou a brancura; 2) em referência a uma essência que não precisa de uma outra essência para subsistir em ato, neste sentido ela subsiste por si mesma; 3) isto ao qual pertence receber os contrários; 4) tudo que não precisa se unir a um substrato para existir em ato; este sentido explica o enunciado “a substância existe por si mesma”³⁰⁰. Este último especialmente me interessa na medida em que acentua uma importante característica da alma pensada enquanto substância que é o fato de não possuir sua existência materialmente vinculada ao corpo, o substrato. Como se verá, este sentido reaparecerá tanto no *Livro sobre a alma* quanto em outros escritos³⁰¹.

Deste modo, tendo em vista os sentidos de substância e aquele que melhor se aplica a ela, cabe compreender que o termo perfeição não pressupõe a alma em si mesma (*dāt*), mas parte da relação accidental que ela mantém com o corpo. Na seção I.1 do *Livro sobre a alma*, a descrição que Avicena fornece de substância³⁰², mais reduzida do que a apresentada no *Livro das definições*, permite entender que tipo de relação está pressuposta quando se diz ser a alma uma perfeição:

[...] muitas das perfeições estão em um substrato e, embora muitas delas estejam relacionadas ao composto, com respeito à essência das perfeições no composto, ela não está em um substrato. A essência das perfeições é uma parte do composto que não se encontra em um substrato. A sua existência no substrato, não as tornam uma substância [...] mas é uma substância apenas se não é e não está em nenhuma coisa conforme o que está em um substrato [...]. A coisa, ao ser considerada em sua essência, quando você se volta para ela e não a encontra em um substrato, ela é, em si mesma, substância [...]³⁰³

299 *Livro das definições*, trad. Goichon, p. 34.

300 *Ibidem*, p. 33.

301 *Epístola sobre a vida futura, Livro da salvação, Diretivas e considerações*.

302 No *Livro das ciências*, Avicena também discute os sentidos de substância de modo bastante parecido com a *Metafísica*. Substância, no *Livro das ciências*, é descrita como tudo aquilo que não é um acidente, sendo este o que subsiste em uma outra coisa e cuja ausência não lhe compromete a existência, e cuja existência não depende de um substrato. Do mesmo modo que na *Metafísica*, a substância é dividida em quatro tipos: matéria (*hayūla*), forma (*ṣūra*), corpo (*jism*), alma (*naḥs*) ou intelecto (*‘aql*). Cf. *Livro das ciências*, *Metafísica*, trad. M. Achena e H. Massé, pp. 136-7.

303 *K. al-naḥs* I.1, ed. Rahman, p. 9.

O primeiro ponto importante do trecho citado diz respeito ao fato de existirem dois tipos de perfeição, aquelas que estão no substrato e aquelas que não existem no substrato. O segundo ponto é chamar de substância apenas aquilo que é considerado por si mesmo “sem que haja para ele um substrato”³⁰⁴; o que significa propor um tratamento da alma que exclua qualquer relação que a torne um acidente do corpo. Ao articular estes dois pontos, compreende-se que nada na definição de alma como perfeição diz algo sobre sua quiddidade (*māhiyya*), mas apenas que ela é “o que rege os corpos, sendo uma reguladora para eles”³⁰⁵ já que o corpo aparece em sua definição: “ela é perfeição de um corpo natural, a partir do qual procedem suas segundas perfeições por meio de órgãos dos quais ela se auxilia quanto às ações da vida”³⁰⁶.

Hardy³⁰⁷ propõe a distinção entre definição nominal e definição real, baseada em uma passagem do *Livro das ciências*, a qual permite compreender os modos pelos quais Avicena, até então, definiu a alma.

Algo deve possuir um nome que lhe é próprio com respeito a si mesmo e à sua substância e que deve possuir outro nome com respeito à coisa com a qual ela está em relação [...]. Então, ela não deve possuir seu nome com respeito a sua substância, mas sua substância deve possuir algo accidental com o qual o seu nome está vinculado [...]. Se nós pretendemos fornecer definições para as coisas com respeito aos seus nomes, assim como elas mantêm uma certa relação, nós devemos incluir coisas extrínsecas à sua substância na definição, mesmo se elas não são essenciais para elas com respeito à sua substância ou mesmo se são essenciais a ela, embora sejam assim apenas enquanto os nomes com respeito aos quais estas definições pertencem a eles. Assim, nós incluímos o que é extrínseco na definição mesmo se a substância de cada uma delas em sua essência [...].³⁰⁸

Ao definir a alma a partir do nome que lhe é atribuído e que inclui o corpo, Avicena estaria fornecendo uma definição nominal, a qual leva em conta suas características accidentais como, por exemplo, realizar um certo ato em determinado corpo. Neste caso,

304 *Ibidem*, p. 7.

305 *Ibidem*, p. 8.

306 *Ibidem*, pp. 8-9.

307 HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, pp. 100-3.

308 *Idem*.

são pressupostos, na definição, elementos extrínsecos à sua substância: “Como é geralmente verdadeiro que o conhecimento da existência tipicamente precede o conhecimento da essência, isto motiva a distinção entre definição real e nominal”³⁰⁹. Isto se aplica perfeitamente à investigação da definição proposta por Avicena no *Livro sobre a alma* I.1.

Parte-se da existência de algo, o princípio dos corpos vivos sublunares, de cujos efeitos esta coisa que é consensualmente chamada alma é a causa. Até então, nada se sabe sobre sua essência, mas já se reconhece a sua existência e aquilo que dela advém. Tendo em vista que, embora a definição nominal seja o ponto de partida da investigação, o que Avicena busca é a definição real pela qual é explicitada a substancialidade da alma.

A semelhança entre os posicionamentos de Avicena no *Livro sobre a alma* I.1 e do autor da *Teologia de Aristóteles* com respeito à crítica à definição de alma como forma do corpo³¹⁰ comparada à perfeição, poderia sugerir uma apropriação, por parte de Avicena, da posição defendida pelo autor da *Teologia de Aristóteles*. Contudo, a comparação entre as passagens da *Teologia* nas quais a alma é objeto de investigação e a argumentação proposta por Avicena em I.1 aponta algumas diferenças significativas entre as duas defesas da alma como perfeição do corpo³¹¹.

Aquilo que subjaz à investigação aviceniana com respeito à substancialidade da alma é a tentativa de estabelecer a sua independência do corpo em vista de dois pontos: a) salvaguardar sua sobrevivência *post-mortem*³¹² e b) estabelecer a posse de uma

309 *Ibidem*, p. 102.

310 Avicena adota esta definição aristotélica na sua primeira obra, o *Compêndio sobre a alma*, embora assuma que o intelecto é separado do corpo. Cf. ADAMSON, P. Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle, p. 61

311 Sobre as diferenças entre as interpretações de Avicena e do autor da *Teologia*, ver ADAMSON, P. Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle.

312 Cf. MICHOT. *Avicenne et la destinée humaine: a propos de la résurrection des corps*; JAFFER. *Avicenna and the Resurrection of the Body* e SMITH; HADDAD. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*.

atividade que não dependa do corpo, a autointelecção. Já no caso da *Teologia de Aristóteles*, o reconhecimento da substancialidade da alma³¹³ tem em vista não apenas estabelecer a sua imortalidade como também garantir que ela seja capaz de se separar do corpo também em vida a fim de realizar a ascensão em direção ao mundo inteligível. Segundo Adamson³¹⁴, Avicena não aceita que a alma mantenha uma relação contingente com o corpo a ela vinculado.

Há também outro ponto que distingue radicalmente a posição defendida nos dois textos. Embora Avicena concorde que, dentre os termos analisados, perfeição é o que melhor descreve a alma, o filósofo aponta sua insuficiência com respeito à substancialidade da alma na medida em que a define em vista da sua relação com o corpo.

[...] quando dizemos perfeição, não se pode concluir que ela seja uma substância ou não. Se o sentido de perfeição é ser aquilo por meio do qual o animal vem a ser animal em ato e o vegetal vem a ser vegetal em ato, não se conclui disto que ela seja uma substância ou não seja uma substância [...] errou quem pensou que isto bastaria para a estabelecer como substância, do mesmo modo que forma³¹⁵.

Tendo em vista os sentidos de substância e aquele que melhor se aplica a ela, cabe compreender que o termo perfeição não pressupõe a alma em si mesma (*dāt*), mas parte da relação mantida com um corpo. Deste modo, como afirmar a sua independência se, do ponto de vista do nosso conhecimento, perfeição é sempre definida em vista do corpo?

De acordo com Sebti³¹⁶, Avicena recorre à categoria da relação enquanto acidente da substância para pensar o vínculo entre alma e corpo. No entanto, do ponto de vista lógico, os termos da relação não podem ser compreendidos um sem o outro como no caso de dizer que a alma é faculdade, forma e perfeição do corpo, os quais pressupõem a relação entre alma e corpo durante a definição.

313 O autor da *Teologia* toma a alma como um todo como separada e não apenas a alma racional. Cf. ADAMSON, P. Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle, p. 63.

314 *Ibidem*, p. 60.

315 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 7.

316 SEBTI, M. *Avicenne. L'ame humaine*, pp. 14-5.

A segunda estratégia de Avicena a fim de defender a substancialidade da alma, a qual será explorada mais adiante, é apresentada durante o experimento mental do homem suspenso no ar.

Portanto, enquadrar a alma na categoria de substância “toca diretamente no problema da indestrutibilidade da alma, da imortalidade pessoal; em uma palavra, no destino do homem”³¹⁷.

Como ficará mais claro com o experimento mental do homem suspenso no ar, definir a alma como uma substância vai além da simples afirmação de ela não ser um acidente³¹⁸. Primeiro, aponta a sua independência do corpo na medida em que possui atividades próprias, tal como o conhecimento de si. Segundo, e em consequência do ponto anterior, porque a alma é independente, ela se mantém inalterada após a morte do corpo, garantindo, assim, a imortalidade. Caso ela se relacionasse com o corpo, tomando-o como substrato, ela deixaria de ser uma substância ao manter com ele uma relação acidental, pois o corpo não dependeria da união com ela para existir.

Dados os vários sentidos expostos anteriormente de substância e aquele aplicado à alma, a substancialidade da alma deve ser entendida não como uma relação de independência com respeito à existência, mas como a constatação da capacidade de realizar ações que não dependem do auxílio do corpo e que, por isto, podem continuar sendo executadas após o retorno ao intelecto agente.

No entanto, como Lizzini sugere, é importante destacar que a alma depende desta relação com o corpo não apenas para completar a individuação “no sentido numérico”³¹⁹, mas também para a realização da vida autêntica da alma no mundo sublunar. “A alma é

317 ARNALDEZ. Un precedent avicennien du cogito cartésien?, p. 343.

318 Acidente aqui é compreendido como aquilo que se acrescenta a um composto hilemórfico cuja existência não depende dele, dado o fato de que o composto já existe em ato e que o acidente lhe é acrescentado posteriormente.

319 LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique, p. 234.

uma substância que não depende do corpo nisto que concerne à sua natureza, mas depende dele nisto que concerne ao seu ganhar existência (*hudut*), sua individuação e seu aperfeiçoamento³²⁰.

Uma dificuldade se apresenta quando Avicena exclui do âmbito de investigação das ciências naturais a busca pela definição de alma enquanto substância³²¹:

como o termo alma não se aplica a ela enquanto substância, mas enquanto é princípio para os corpos, a investigação cabe à ciência natural porque o exame da alma enquanto se dá enquanto ela possui uma relação com a matéria e o movimento; mas é necessário apontar que, para o conhecimento da essência da alma enquanto tal, é necessário outra investigação.³²²

Sendo assim, tem-se a impressão de que a alma como substância não será assunto do *Livro sobre a alma*, um dos livros dedicados às investigações naturais. Lizzini³²³, baseando-se no trecho acima, desmembra a questão acerca do estatuto da alma em um estudo pertence à física, em vista das faculdades vegetativa e animal³²⁴, e em um estudo pertencente à metafísica, em vista da faculdade racional. A investigação da alma humana compete à física na medida em que é considerada a função motriz “no corpo e para ele”³²⁵ e à metafísica enquanto o que se busca é “a essência da alma ou isto que a alma é em si”³²⁶.

O *Livro sobre a alma* e os textos de psicologia, em geral, tratam da alma com respeito à sua função de princípio vital dos corpos. “A metafísica toma lugar da psicologia

320 *Idem*.

321 Para Hardy, Avicena, ao afirmar que a investigação da alma enquanto substância escapa à filosofia da natureza, está aplicando o preceito aristotélico segundo o qual “cabe ao físico (*τοῦ φυσικόν*) teorizar acerca de um tipo de alma que não existe independentemente da matéria”. *Metafísica* E 1026a5-6. *Apud* HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, p. 96.

322 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 11.

323 LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique, pp. 223-41.

324 A faculdade vegetativa é responsável pela nutrição, reprodução e crescimento. A faculdade animal pelo movimento e percepção e a faculdade racional, que se divide em prática e teórica, pelo conhecimento teórico e prático.

325 LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique, p. 224.

326 *Ibidem*, p. 224.

quando a alma é concebida em seu estatuto de substância. [...]. A alma racional é (ou vem a ser) uma substância separada da matéria e é à *Metafísica* que cabe estudar as coisas separadas da matéria”³²⁷. Ao cingir o estudo da alma em dois âmbitos cujos objetos são, de certo modo, opostos, pois, por um lado, ela é investigada em vista da relação que mantém com o corpo e, por outro, não em relação com o corpo, *i.e.*, por si mesma, é excluído da física o discurso acerca da alma enquanto uma substância³²⁸. Se se entende que a alma humana, no mundo sublunar, está separada do corpo e da matéria, seu estudo não cabe à física.

Contudo, à luz da doutrina da emanção (*fayḍ*), Lizzini reconhece haver problemas na distinção entre “partes da alma dotadas de um caráter físico e partes da alma dotadas de um caráter metafísico”³²⁹. Uma vez inserida na hierarquização implicada pela emanção que parte do mais perfeito (Existente Necessário) até o menos perfeito (quatro elementos), esta “repartição” da alma não se mostra horizontal, colocando no mesmo plano física e metafísica, mas vertical e hierarquizada.

Nesta perspectiva vertical, a alma pertence à física enquanto permanece no mundo sublunar. Aqui cabe o seu estudo enquanto substância independente do corpo, embora o reja. Ao se tornar uma substância separada “participante do fluxo divino”, seu estudo compete à metafísica, não se realizando a distinção entre as suas faculdades, pois se trata de uma forma “em si eterna e separada como são as substâncias divinas”³³⁰. Este aspecto da alma vinculado ao primeiro princípio não cabe à física, a qual trata da alma apenas

327 *Ibidem*, p. 225.

328 Lizzini se apoia nas obras aristotélicas (*De anima*, *De partibus animalium*) para excluir do âmbito físico o estudo da alma em si, tendo em vista o fato de Aristóteles sugerir que pertence à metafísica o estudo da alma que se considera separada, o intelecto: há uma parte dentre as nobres partes da alma, o intelecto, que a ciência da natureza não pode abordar. Cf. ARISTOTELE. *De partibus animalium*, I, 641a17-641b10. *Apud* LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique, p. 228.

329 *Ibidem*, p. 238.

330 LIZZINI, O. L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique, p. 239.

como princípio do corpo natural e não como uma substância ao modo das inteligências celestes.

Tendo em vista a hierarquização dos existentes realizada pelo fluxo a partir do primeiro princípio, a distinção entre uma abordagem física e outra metafísica não seria uma simples distinção no plano horizontal, mas uma distinção que pressupõe a metafísica como “superior”³³¹ à física. Porque o princípio da física é anterior a ela “em um certo sentido ou segundo um certo ponto de vista (quer dizer, se alguém se limita ao mundo material) fala-se de física, mas, na realidade, ou de modo absoluto, pode-se apenas falar de metafísica”³³².

Isto, pois a teoria da emanção não explica apenas a origem das coisas no mundo, tanto supralunares quanto sublunares, mas também o funcionamento dos existentes sublunares, dentre eles a alma. Por ser uma forma, ela depende de um princípio que garanta a sua união com o corpo, que está acima (*harig*) das coisas naturais, o qual não compete à física estudar. “O princípio da natureza é uma terceira coisa que não é o princípio formal nem o princípio material, um *dator formarum*, o mesmo que explica a relação entre a alma e seu corpo”³³³, a dizer, o intelecto agente.

A interpretação de Lizzini é pautada no fato de que o universo não pode ser entendido como divisível em duas partes não hierarquizadas: de um lado o âmbito físico e material e de outro o metafísico e intelectual. O primeiro não existe independente do mundo celeste que o rege e, por isto, aquele depende deste. Sendo assim, “porque a metafísica contém a física”³³⁴ e a engloba, não há uma oposição entre elas, mas uma subordinação do menos perfeito ao mais perfeito enquanto seu princípio e origem da sua existência.

331 *Ibidem*, p. 240.

332 *Idem*.

333 *Idem*.

334 *Ibidem*, p. 241.

No final da primeira seção³³⁵, é apresentada uma segunda constatação da existência da alma com o experimento mental do homem suspenso no ar que parece indicar que a investigação da alma por si mesma não foi abandonada. Isto e a afirmação segundo a qual “aqui, nós não devemos tratar do retorno (*ma'ād*) da alma, pois discutimos [filosofia da] natureza, até que nos movamos para a *Metafísica* (*al-ṣinā' al-ḥikmiyya*) e investiguemos as coisas separadas da matéria”³³⁶ apontam que Avicena estaria excluindo a investigação da alma como ela se encontra no intelecto agente, antes de se vincular ao corpo e depois da sua morte.

Neste caso, a alma como substância deve ser entendida no sentido mais forte do termo, como aquilo cuja existência é completamente separada da matéria. Na física, ao tratar da alma enquanto substância, Avicena estaria investigando a faculdade que é capaz de realizar as suas ações de modo independente e não a faculdade que existe separada, mas que possui, em potência, a capacidade de se separar. Que ela seja separável não significa que exista em ato separada no mundo sublunar, mas que, dada a morte do corpo, ela é capaz de retornar ao intelecto agente.

Concorda-se em parte com a afirmação de Lizzini de que, em sua vida intelectual, a alma é uma substância celeste, imaterial e imortal. Dada a atividade do intelecto de se autointeligir, sem o auxílio dos sentidos, é plausível admitir que ele, neste sentido, se destaque dos outros existentes sublunares.

Contudo, tendo em vista que, na maior parte dos homens, o intelecto depende dos sentidos para conhecer, é estranho pensar que, no mundo sublunar, ele possa estar separado do corpo e ser completamente independente. Por isto, não compete a outra ciência senão à física a sua investigação; as analogias propostas por Avicena entre o intelecto e as inteligências celestes não são suficientes para transferir o seu estudo para a

335 *K. al-nafs* I.1, ed. Rahman, pp. 15-6.

336 *Ibidem* V.5, p. 238.

metafísica já que a alma humana também depende do corpo³³⁷.

O que justifica Avicena a continuar a investigação no *Livro sobre a alma* é que, mesmo que se pretenda constatar a sua substancialidade, a alma investigada aqui é própria do mundo sublunar, caracterizada pela relação com o corpo³³⁸. É justamente por isto que nenhum dos capítulos do *Livro sobre a alma* dedica-se à alma antes de ganhar existência enquanto alma individual ou depois da morte ao retornar para o intelecto agente.

Como a física se dedica ao estudo dos corpos naturais e dos seus princípios, dentre eles a alma, a partir do momento em que ela deixa de ser um princípio para eles, seu estudo deve ser realizado na metafísica, cujo objeto de investigação é o existente enquanto existente.

337 Na *Metafísica*, no grupo das ciências teoréticas estão a física, a matemática e a metafísica. O sujeito da física ou ciências naturais são os corpos do ponto de vista do movimento e repouso. Sua investigação tem em vista os acidentes que se inserem no corpo. A metafísica investiga as coisas separadas da matéria na subsistência e na definição. Também é nela que se buscam as causas primeiras da existência natural e a causa das causas que é o primeiro princípio. Todas as ciências possuem algo que é o sujeito da investigação, algumas coisas que são isto que vem a ser pesquisado a propósito do sujeito e alguns princípios que são admitidos e a partir dos quais se formam as demonstrações. É a metafísica que fornece os princípios de todas as outras ciências, pois a nenhuma ciência cabe estabelecer a existência do seu próprio sujeito. E, neste sentido, a metafísica engloba à física, tendo em vista que os corpos naturais são existentes e, como o sujeito da metafísica é o existente enquanto existente, conseqüentemente, os existentes físicos caem sob a investigação metafísica. Contudo, escapa a esta as relações e os acidentes próprios dos existentes naturais. Cf. *Ilahiyyat* I.1-2, pp. 3-17 (B., pp. 138-62). Sobre os sujeitos das ciências, ver, entre outro, SABRA. Avicenna on the Subject Matter of Logic; BERTOLACCI. Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-matter of Metaphysics; LIZZINI. L'Epistola sulla divisione delle scienze di Avicenna; MARMURA. Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of his *Shifa'*; ROCCARO. Il soggetto della scienza prima. Ibn Sina, *As-Sifa, Al-Ilahiyyat* I.1-2.

338 Abdullah reconhece que a alma é uma substância imaterial que está, de certo modo, ativamente conectada com o corpo. Na sua relação com o corpo, ela exerce o papel de agente para todas as ações e atividades perceptivas realizadas pelo homem. Cf. ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, pp. 152-3.

2.5 Segunda constatação da existência da alma: o experimento mental do homem suspenso no ar³³⁹

A proposta desta seção é estudar algumas das versões do experimento procurando analisá-las dentro do contexto das obras nas quais elas são apresentadas. Mostrar-se-á como a tentativa de as interpretar a partir da consideração de que o objetivo do experimento, em suas diferentes versões, é o de constatar a existência da *inniyyat*, mostra-se problemática.

Na medida em que se desconsidera os contextos aos quais ele se vincula, cria-se uma finalidade comum que não necessariamente é compartilhada por todas as versões. O segundo objetivo é defender que o experimento não pode ser formalizado em um argumento, explicitando a falácia na qual se incorre durante a tentativa de estruturá-lo silogisticamente.

2.5.1 Primeira versão no *Livro sobre a alma* I.1

A primeira aparição do experimento mental acontece no *Livro sobre a alma* I.1 como uma segunda constatação da existência da alma humana e prova da sua substancialidade³⁴⁰:

é oportuno nos preocuparmos agora em colher a quiddidade desta coisa que resultou ser, do ponto de vista acima abordado, uma alma. Aqui, devemos indicar uma maneira de estabelecer (*ithbat*) a existência da

339 Alwishah discorda da tradução que é realizada pela maior parte dos comentadores de língua inglesa, os quais traduzem por *flying man*. Para ele, a tradução acurada é *floating man*. Isto, pois no *Livro sobre a alma* o termo utilizado é *yahwā* que, literalmente, significa *to fall down* e em *Diretivas e considerações* o termo utilizado é *mu'allaq* que significa *hanging*. Ambos compartilham o sentido comum de *floating*. Dado isto, Alwishah conclui que é mais apropriado utilizar *floating man*. Como opção de tradução, escolhi utilizar a expressão experimento mental do homem suspenso no ar, dado o fato de que o termo voador implica em uma atividade física do indivíduo e, como é a existência do corpo que não é reconhecida, acho mais coerente traduzir como homem suspenso no ar. Cf. ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 34.

340 Bertolacci concorda com esta interpretação do experimento mental. A função desta primeira aparição no contexto do *Livro sobre a alma* I.1 é não apenas constatar a existência da alma como também mostrar que se trata de uma substância na medida em que ela é constatada independente do corpo e das atividades por ele realizadas. Cf. BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*, p. 616.

alma que temos na forma de um alerta (*tanbih*) e recordação (*thadkir*), fornecendo uma indicação (*isharah*) que tem um enorme impacto naquele que tem a capacidade de notar (*mulahaza*), por si mesmo, a verdade sem a necessidade de educá-lo, constantemente recordá-lo ou afastá-lo do que causa erros sofisticos. Então, nós dizemos: é preciso imaginar (*yatwahham*) alguém criado instantaneamente (*daf'atan*) e perfeito (*kamalan*), porém cujos olhos estão encobertos da visão (*mushahada*) das coisas externas, e criado flutuando no ar ou vazio de modo que não se choque com ele a sustentação do ar, o que o levaria a sentir, e separado no tocante a seus membros de modo que não se encontrem nem se toquem. Então, ele reflete e afirma a existência de si mesmo (*dhatihi*), pois não duvida de sua afirmação que ele mesmo existe e não afirma com isso qualquer membro externo ou órgão interno, como coração, cérebro ou qualquer coisa externa, mas afirma a si mesmo (*dhatihi*) e não afirma possuir comprimento, largura e profundidade. E se for possível que ele, neste estado, imagine uma mão ou outro membro, não os imagina como parte de si, nem como condição para si. E tu sabes que isto que é afirmado é distinto do que não é afirmado e o que é próximo é distinto do que não é próximo. Portanto, o si mesmo (*al-dhat*) que afirmou sua existência tem a propriedade de ser ele mesmo (*khassiyya 'ala 'inaha hua bi-'aynihi*) distinto de seu corpo e seus membros, que não foram afirmados. Portanto, aquele que está alerta tem um meio de esta alerta à existência da alma como algo distinto do corpo, porém, não é corpo, e que ele conhece e percebe.³⁴¹

Pode-se dividir o experimento em três momentos³⁴²: um primeiro³⁴³ no qual é explicitado a finalidade do experimento mental como um meio de constatar (*ithbat*) a existência da alma por alerta (*tanbih*) e rememoração (*thadkir*). Isto, pois, que a alma seja uma substância, é algo para o qual apenas o homem pode se atentar. O que Avicena propõe, nestes passos, é uma indicação (*isharah*) do conhecimento de si que é próprio a cada um.

No segundo momento³⁴⁴, quando efetivamente se realiza o experimento mental, é sugerido que se imagine (*yatwahham*) um homem que, embora possua todos os membros, não os sente nem tem acesso às percepções por eles realizadas, o que vale tanto para os

341 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 16.

342 Bertolacci propõe a divisão do experimento mental em introdução e argumento, este dividido em premissa maior, premissa menor e conclusão. Contudo, tendo em vista o fato de não se tratar de um argumento, mas de um alerta (*tanbih*) que não se vincula à formulação de um silogismo, pois é algo ao qual o intelecto chega de modo imediato, ou seja, ao conhecimento de si mesmo, não caberia esta divisão. Cf. BERTOLACCI, A. Il pensiero filosofico de Avicena, Antologia, pp. 616-18.

343 K. *al-nafs* I.1, ed. Rahman, pp. 15-6.

344 *Ibidem*, p. 16.

sentidos externos quanto internos³⁴⁵, excluindo, portanto, toda informação previamente conhecida pela experiência armazenada na imaginação (*khayāl*) e na memória (*dhikr*)³⁴⁶. Logo, após não reconhecer a existência (*wujūd*) do seu corpo ou das faculdades corpóreas, constata (*ythbat*) acerca da sua própria existência, de modo a não negar que exista, mesmo desconhecendo a posse de um corpo.

O último e conclusivo momento³⁴⁷ traz a apresentação de um princípio que poderia sugerir tratar-se de um argumento: “e tu sabes que isto que é afirmado é diferente do que não é afirmado e o que é admitido é diferente do que não é admitido”³⁴⁸. Assim, aplicando o princípio sugerido por Avicena, distingue-se o si mesmo (*al-dhāt*) que afirmou a sua existência do corpo e dos seus membros que não foram afirmados. Disto, conclui-se que, sendo o homem um composto de corpo e alma e não tendo sido reconhecida a existência do corpo, o “si mesmo” que ele constata identifica-se com a sua própria alma que existe independente do conhecimento do corpo.

Contudo, não se deve concluir que a alma existe independente do corpo. O que é constatado é o desconhecimento deste homem da presença dos membros corpóreas. Caso contrário, estabelecer-se-ia que a alma dos indivíduos da espécie humana existe sem um corpo no mundo sublunar, mas isto é falso como foi dito anteriormente.

Ao contrário do que afirma Alwishah, não se trata de um argumento cujas premissas necessariamente conduzem a uma conclusão porque Avicena refere-se a ele

345 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* faz referência a oito sentidos, partindo do pressuposto que o tato seria o agrupamento de quatro faculdades diferentes que se referem a tipos de contrários. Há um julgamento para o frio e o quente, para o tenro e o sólido, para o seco e o úmido e para o rugoso e o liso. Os sentidos internos são cinco: sentido comum (*al-khais al-muštarak*), também chamado *fantasia*, pela imaginação (*al-khayāl*), pela imaginativa (*al-mutakhayyilah*), no homem chamada imaginação cogitativa (*al-mufakkirah*), pela faculdade estimativa (*wahm*), e pela memória (*dhikr*). Cf. *A origem e o retorno* III.2, trad. Goichon, p. 63.

346 A imaginação retentiva e a memória se enquadram entre os sentidos passivos que apenas armazenam as formas e os significados.

347 *K. a-nafs* I.1, ed. Rahman, p. 16.

348 *Idem*.

como uma constatação (*īthbat*), um alerta (*tanbih*) e uma indicação (*īsharah*), termos que excluem a possibilidade de ser um conhecimento que se ensina (*ta‘lam*) por meio de um silogismo. Voltar-se-á a este ponto mais adiante. Para o comentador:

Finalmente, eles [Druart³⁴⁹, Thighe³⁵⁰, Marmura³⁵¹, Hasse³⁵²] não explicaram o mecanismo que Avicena emprega para demonstrar seu objetivo. Se não se explica este mecanismo, reduz-se o argumento do “homem flutuante” a mera hipótese filosófica e falha em o considerar um argumento que pode ser mantido.³⁵³

Por meio de uma análise lógica do experimento mental que, para ele, é um argumento, Alwishah pretende mostrar não apenas que, até então, o experimento foi mal interpretado como também que as interpretações negligenciaram o conceito central de *inniyyat*³⁵⁴. A estratégia dele é interpretar as diferentes versões à luz das considerações acerca do termo presentes nos escritos de lógica e metafísica.

Recorrendo à obra *al-Madkhal (Isagogê)* e à *Metafísica*, Alwishah extrai, da primeira, o sentido de *inniyyat* como aquilo que responde à questão “que coisa é”³⁵⁵ (*ayyu mā huwa*), implicando na existência da quiddidade, ou seja, “denota a existência individual de um ente”³⁵⁶.

Da *Metafísica*, ele extrai o “princípio ontológico da *inniyyat*: para um dado

349 DRUART. The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes.

350 MCTHIGHE. Further Remarks on Avicenna and Descartes, pp. 51-54.

351 MARMURA. Avicenna Flying Man in Context.

352 HASSE. *Avicenna's De anima in the Latin West*, pp. 80-92

353 ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 35.

354 Alwishah descreve *inniyyah* como o termo que se refere à última parte da ontologia humana, sendo o homem intrinsecamente e continuamente ciente da sua própria existência. Trata-se de um termo abstrato derivado da partícula *inna* que é usada para introduzir uma sentença nominal e não possui uma tradução direta para o inglês ou português. Al-Jurjānī, em seu léxico, define *inniyyah* como “isto que significa a existência em ato de uma essência específica”. Segundo Alwishah, o texto mais antigo onde aparece o termo é a *Teologia de Aristóteles*. Dieterici toma o termo como um equivalente do grego τὰ ὄντως ὄντα, significando-o como essência. Al-Kindi que supervisionou a tradução e composição da *Teologia de Aristóteles* foi o primeiro a usar os termos nos textos filosóficos com o sentido de existência. Na *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyah*, al-Kindi afirma que a causa da existência e continuidade de todas as coisas é o verdadeiro um. Isto porque cada coisa possui uma *inniyyah* e uma realidade. Assim, o verdadeiro um é necessário e existe devido à existência da *inniyyat* (existência individual). ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 37.

355 AVICENA. *Al-Madkhal*, p. 46. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 38.

356 ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 39.

existente temporal deve ser verdadeiro que, se existe uma *inniyyat*, então deve existir quiddidade, mas esta apenas pode existir sem *inniyyat* em um estado de potencialidade”³⁵⁷. Deste princípio, depreende-se que a *inniyyat* é a existência em ato de uma quiddidade individual.

No caso dos homens, elas estão vinculadas na medida em que, ao se tornar ciente da própria existência, o homem suspenso no ar constata aquilo que lhe é próprio, a sua quiddidade: o “autoconhecimento é uma propriedade intrínseca da essência da alma humana e tanto aquele quanto esta não podem existir um sem o outro”³⁵⁸.

Disto, é derivado um segundo princípio conforme o qual a “*inniyyat* é a existência individual e o contínuo modo de conhecimento da essência da alma humana”³⁵⁹. Estranhamente, o comentador afirmar que, no *Livro sobre a alma* e na versão padrão do experimento mental, Avicena deixa claro que o principal objetivo é procurar por aquilo que constitui o conceito de “ser humano (*insān*)”³⁶⁰.

No entanto, como foi explicitado, tendo em vista o contexto do *Livro sobre a alma* I.1, onde é apresentada a primeira versão do experimento, o objetivo de Avicena é constatar que a alma é uma substância e não demonstrar o conceito *insān*. Antes de expor os meus argumentos contra a afirmação de Alwishah de se tratar de um argumento, de que o ponto central é a *inniyyat*, dedicar-me-ei à estratégia utilizada por ele a fim de defender estas posições.

Tendo em vista o fato de que, em nenhum momento desta versão, aparece o termo *inniyyah*, Alwishah tenta reconhecer uma expressão equivalente de modo a poder comprovar sua tese de que a chave de interpretação para todas as versões do experimento mental é a noção de *inniyyat*.

357 *Ibidem*, p. 41.

358 *Idem*.

359 *Ibidem*, p. 42.

360 *Ibidem*, p. 43.

O que ele quer dizer com “[a parte da] alma que nos individua” é a *inniyyat*. A existência da *inniyyat*, como ele demonstrará no experimento mental do homem suspenso no ar, é autoevidente e não requer raciocínio ou inferência a ser realizado; é suficiente para qualquer um constatar sua existência ao ser alertado ou lembrado dela [...]. Tendo atestado isto, nós podemos concluir que Avicena utiliza o experimento mental a fim de descobrir o elemento mais básico da nossa existência enquanto humanos, a coisa pela qual alguém é definido como sendo humano e, ao mesmo tempo, assegura o conceito “eu existo”. Em linhas gerais, o objetivo é encontrar a última parte da nossa ontologia humana, *i.e.*, a *inniyyat*. Com isto em mente, vejamos como Avicena desenvolve este projeto.³⁶¹

Analisando o experimento de modo descontextualizado, o estudioso traduz: “[nesta versão Avicena afirma que sua intenção é] “constatar a existência da [parte] da alma que nos individua por meio de alerta e reminiscência que indicará a qualquer um que possui a capacidade de perceber [intuitivamente] a verdade ela mesma”³⁶².

A tradução proposta do trecho difere em alguns aspectos desta feita por Alwishah. A passagem em árabe é: “*inna nashyr fy hadhā al-mawḍu‘ ilā ithibāti wujūd al-naḥs al-ta li-nā*”³⁶³. Em português: “indicar, neste lugar, a existência da alma a qual nos pertence”.

Analisando literalmente, a tradução “a parte da alma que nos individua”³⁶⁴ não é coerente com o texto original, pois as palavras “parte” e “individua” não aparecem. Percebe-se, com isto, que o comentador força a tradução e interpretação do trecho a fim de o adequar à sua leitura. Sendo assim, além de não utilizar o termo *inniyyat*, Avicena não se vale de nenhum outro equivalente tendo em vista que o objetivo principal desta primeira versão do *Livro sobre a alma* não é constatar a *inniyyat*, mas chamar atenção para o fato de a constatação da existência da alma ser independente do conhecimento da posse dos membros.

De modo contrário à interpretação de Alwishah, pode-se dizer que é problemática

361 *Ibidem*, pp. 43-4.

362 *Livro sobre a alma* I.1, pp. 15-6. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 43.

363 *K. al-naḥs* I.1, ed. Rahman, pp. 15-6.

364 AVICENNA. *Livro sobre a alma* I.1, pp. 15-6. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 43.

a tentativa de compreender todas as aparições do experimento mental independentemente do contexto no qual elas são apresentadas. Na versão analisada do *Livro sobre a alma*, partindo de uma tradução mais próxima do texto, percebe-se que o ponto em questão é alertar para o fato de ser a alma uma substância e, apenas em um segundo momento, disto concluir que se trata da existência da *inniyyat*.

Concorda-se com ele na medida em que o conhecimento da *inniyyat* pode ser derivado dada a aparição do termo em outras versões. Igualar a constatação da existência de si mesmo (*īthbāth wujūd al-dāthu*) à constatação da posse de uma *inniyyat* é um passo feito pelo comentador que, textualmente, não pode ser localizado.

Após o desmembramento do experimento mental em várias premissas³⁶⁵, Alwishah formaliza um padrão comum às versões analisadas, transformando-o em um argumento lógico: “se X existe, então X deve possuir Y, Y por definição é a afirmação de ‘X existe’; assim, X [deve] possuir a afirmação de que X existe”³⁶⁶.

Esta formulação é problemática, pois, concordando com Pines, X e Y se identificam na medida em que “existe identidade entre o sujeito e o objeto do autoconhecimento”³⁶⁷. Substituindo X por Samira e Y por a essência individual que existe em ato (*inniyyat*), tem-se que “se Samira existe, então Samira deve possuir uma essência individual que existe em ato, a essência individual que existe em ato é a afirmação de ‘Samira existe’; assim, Samira possui a afirmação de que Samira existe”. Não tendo reconhecido a presença do corpo³⁶⁸, não é necessário supor um X diferente de Y dado que a afirmação de que Samira existe é idêntica à afirmação de que ela possui uma essência

365 ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, pp. 50-1.

366 AVICENNA. *Livro sobre a alma* I.1, pp. 15-6. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 55.

367 PINES, R. La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi, p. 206.

368 Se se pensa Samira = composto hilemórfico (*innyyah*+corpo) não é possível afirmar que Samira = *innyyah*, pois, neste caso, há a presença de um elemento a mais que é o corpo. Assim, ao excluir a constatação da existência do corpo, Samira = *innyyah*.

individual que existe em ato ($X=Y$). Logo, “se X existe, então X deve possuir X, X por definição é a afirmação de 'X existe'; assim, X possui a afirmação de X existe”.

A tentativa de Alwishah de transformar em um argumento o experimento mental é falaciosa porque incorre em uma tautologia. Deste modo, exclui-se a possibilidade de se tratar de um argumento.

Como foi visto, a versão do *Livro sobre a alma* I.1 mostra que, se não se reconhece a presença do próprio corpo e, ainda sim, se reconhece, a afirmação da própria existência individual é diferente da afirmação da existência do próprio corpo. No entanto, para Alwishah:

[...] o experimento mental chega à separação entre alma e corpo simplesmente ao afirmar a existência de uma entidade incorpórea, *i.e.*, sua *innyyat*. Ao afirmar a existência de sua *innyyat*, o homem suspenso no ar demarca uma divisão crucial entre sua entidade corpórea, que não é essencial para sua existência, e uma entidade incorpórea, da qual sua existência como um todo necessita.³⁶⁹

Contudo, logo em seguida do trecho citado, Alwishah afirma que a individualização é constituída de uma “identidade formal”³⁷⁰ e de uma “identidade material”³⁷¹, sendo a primeira a atualização da natureza da espécie e a segunda das propriedades acidentais. Assim, o que o experimento apresenta não é a existência da alma separada do corpo, mas a existência de um princípio formal, parte da composição do indivíduo, que pode ser constatado sem que se constate o princípio material.

369 ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 51.

370 *Ibidem*, p. 54.

371 *Idem*.

2.5.2 Segunda versão no *Livro sobre alma* V.7

A segunda aparição do experimento mental, no *Livro sobre a alma*, acontece na última seção³⁷². Ela é precedida pela discussão das doutrinas que tratam da essência da alma, se esta é uma ou múltipla com respeito às suas faculdades, de modo que a alma que sente seria distinta da que percebe, da irascível e da concupiscível. Avicena reconhece que “ações diferentes pertencem a faculdades diferentes”³⁷³, possuindo cada uma das faculdades uma ação que lhe é própria.

Contudo, é necessário haver, no indivíduo, algo que reúna todas elas, pois, embora uma faculdade execute uma ação diferente da ação realizada por outra, elas mantêm determinado vínculo entre si de modo que as mais aptas controlem as mais voláteis. Os exemplos que Avicena fornece são: “uma vez que sentimos, desejamos” e “uma vez que vimos, encolerizamos-nos”³⁷⁴.

Deste modo, compreende-se que, caso não existisse isto que une as faculdades, permitindo não apenas a distinção, por exemplo, entre um objeto percebido e a paixão causada, como também a relação causal entre eles e, caso convenha, o controle da faculdade irascível a fim de não se deixar levar por esta paixão, cada faculdade seria o próprio princípio e a perfeição de si mesma independentemente das outras. Como a faculdade concupiscível produziria uma paixão com respeito a uma sensação particular se ela não recebesse dos sentidos externos o sensível que originou esta sensação?

Sendo assim, o vínculo entre as faculdades se mostra evidente. Com respeito a isto que as unifica “na medida em que ela é aquilo que junta, ela é a perfeição do corpo, mas sem ser corpo. Portanto, o que junta é algo incorpóreo, ou seja, a alma”³⁷⁵. É durante a discussão do fato de não ser o corpo aquilo que unifica as faculdades que Avicena

372 *K. al-nafs* V.7, ed. Rahman, p. 255.

373 *Ibidem*, p. 258.

374 *Ibidem*, p. 259.

375 *Idem*.

apresenta a segunda versão do experimento mental:

Terceiro, tal corpo [isto é: o corpo posto como sendo “a coisa que cada um de nós vê como si mesmo”] é todo o corpo ou não é todo o corpo. Se é todo o corpo, então, se perde alguma das suas partes, o que percebemos ser nós mesmos não existiria. Porém, não é deste modo. Eu seria eu mesmo ainda que não conhecesse que tenho uma mão, uma perna ou algum outro membro – conforme foi afirmado em outro lugar. Suponho, no entanto, que estes são apêndices e acredito que são meus instrumentos, os quais uso para realizar certas funções. Não fosse por estas funções, não teria uso para eles. Também eu seria eu (*‘akawan aydan ana*) mesmo se eles não existissem. Voltemos para o que foi afirmado por nós antes. Dizemos: se um humano fosse criado em um único instante de modo que seus membros estivessem separados uns dos outros e ele não os pudesse ver e também acontecesse que não pudesse senti-los, que não se tocassem e não pudessem ouvir qualquer som, ele não conheceria a existência de seu ser individual (*inniyyatahu*) como uma coisa única apesar de ignorar qualquer outra coisa. No entanto, o que é desconhecido não é o mesmo do que é conhecido. Estes membros que temos são como vestimentas que, por sempre estarem associadas a nós, pensamos como sendo partes de nós mesmos. Quando imaginamos a nós mesmos, não nos imaginamos desnudos, mas nos imaginamos de corpos envolvidos. O motivo disso é a permanente associação de ambos. O fato, no entanto, é que ficamos acostumados em remover e descartar vestimentas de um modo que não estamos acostumados a fazer com os membros, e assim, nossa crença que estes são partes nossas está mais firmemente enraizada do que nossa crença que nossas vestimentas são partes de nós.³⁷⁶

Antes de analisar o trecho citado, passar-se-á à investigação de por que o experimento aparece durante a apresentação das justificativas para o fato de não ser o corpo “em seu conjunto”³⁷⁷ o responsável por reunir as faculdades. Ora, se fosse o corpo, dada a falta de uma das faculdades, por exemplo, da visão, por não me ver, julgar-me-ia não existente, dada a inexistência de um princípio outro que o corpo do qual se desdobram as faculdades. Neste momento, a aparição do experimento mental é pertinente, pois alerta para o fato de o homem reconhecer a sua existência mesmo ignorando a posse dos seus membros.

Esta versão inicia com a constatação de que “eu sou eu”³⁷⁸ mesmo que desconheça

376 *Ibidem*, trad. J. McGinnis (modificada), p. 260.

377 *Idem*.

378 *Idem*.

a posse de uma mão, perna ou outro membro qualquer. Ela vai além da versão do experimento apresentada na primeira seção ao afirmar que eles são instrumentos que apenas são úteis devido às suas ações próprias. Logo em seguida, Avicena dá um passo adiante com a inserção do termo *inniyyat*. Trata-se não apenas de reconhecer a própria existência, mas de se conhecer como uma essência individual, “como uma coisa única apesar de ignorar qualquer outra coisa”³⁷⁹.

Por fim, a conclusão aponta a dificuldade de nos desassociarmos do corpo que, pela constante presença, é tomado como uma parte indispensável do homem: “quando imaginamos a nós mesmos, não nos imaginamos desnudos, mas nos imaginamos de corpos envolvidos. O motivo é a permanente associação entre ambos”³⁸⁰. A analogia entre as vestimentas e os membros corpóreos sugere que eles são tão dispensáveis quanto elas no que diz respeito à *inniyyat*.

2.5.3 Outras versões

2.5.3.1 Epístola sobre a vida futura (*al-risālah al-raḍawīyyah fī al-ma‘ād*)

A versão do experimento mental apresentada na *Epístola sobre a vida futura (al-risālah al-raḍawīyyah fī al-ma‘ād)*, a princípio, é diferente das outras aparições na medida em que Avicena está investigando “isto que constitui a *inniyyat* permanente do homem”³⁸¹.

Quando o homem reflete (*ta’ammal*) sobre a coisa pela qual se diz dele “ele” (*hūa*) e pela qual ele diz de si mesmo “eu” (*ana*), é por ele imaginado que isto seja o seu corpo (*badan*) e a sua carne (*jasad*). Em seguida, quando pensa (*fikr*) ou observa que se a sua mão, o seu pé e os seus quadris e os outros membros evidentes não são parte do seu corpo, não teria, por isto, alterada a intenção (*ma’nā*) que o designa. Disto se

379 *Idem*.

380 *Idem*.

381 *Epístola sobre a vida futura*, trad. Lucchetta, p. 140.

compreende que estas partes do seu corpo não entram na intenção ‘eu’, até que atinge os membros principais como o cérebro, o coração, o fígado e outras órgãos similares. Muitos destes órgãos, quando se separam dele, não alteram esta realidade do homem de uma vez, mas talvez após um certo período mais ou menos longo. Quanto ao cérebro, é possível que, as vezes, se separe dele uma parte, permanecendo esta estável.³⁸²

A hipótese analisada é de que o “eu” pelo qual o homem refere-se a si consistiria no seu corpo (*badan*) e na sua carne (*jasad*). Tendo excluído a participação das mãos, dos pés e dos quadris, ele não perceberia nenhum prejuízo na intenção (*ma’nā*) que lhe designa. Isto também pode ser afirmado no caso dos outros órgãos como o coração e o cérebro, pois ele pode ter conhecimento de que aquilo que constitui a si mesmo ainda que não saiba se possui um coração. Tendo em vista a exclusão dos órgãos e membros do que determina a quiddidade humana, esta versão se aproxima das outras.

Embora, neste trecho citado, não haja nenhuma aparição do termo alma (*nafs*), logo em seguida, Avicena a descreve como “aquilo sobre o qual cai o significado (*ma’nā*) de *inniyyat*, sendo esta a coisa pela qual se sabe que é “ele” (*hūa*)”³⁸³. Esta passagem pode ser traduzida de uma outra maneira: “aquilo sobre o qual cai o significado (*ma’nā*) de *inniyyat*, sendo esta a coisa pela qual se sabe que ele é/existe (*inahu hūa*)”³⁸⁴. A segunda opção nos auxilia melhor na medida em que aponta a existência da sua essência individual.

É na conclusão do capítulo que Avicena revela qual a consequência de constatar que o corpo é extrínseco àquilo que o homem é:

[...] se tivermos estabelecido que nós somos apenas as nossas almas e se tivermos demonstrado que as nossas almas permanecem após os corpos, será evidente, a partir disto, que, na outra vida, nós não seremos transformados em algo diferente de nós mesmos, mas seremos apenas libertados das coisas externas a nós, pelas quais fomos revestidos aqui em baixo. Assim, em ambos estados seremos nós mesmos: não nos transformaremos em algo que seja diferente daquilo que somos agora,

382 *Ibidem*, pp. 140-2.

383 *Ibidem*, p. 144.

384 *Idem*.

nem permaneceremos apenas uma parte daquilo que somos agora.³⁸⁵

Nota-se que, o experimento mental tal como foi exposto na *Epístola* está em consonância com a investigação acerca do que acontece ao homem após a morte. Na medida em que se estabelece que apenas a alma possui uma vida futura (*ma'ād*) e que nada além dela é responsável pela realização da *inniyyat*, garante-se que a verdadeira felicidade não está vinculada aos prazeres sensíveis, tendo em vista que estes estão ligados ao corpo, o qual perece após a morte.

2.5.3.2 Diretivas e considerações (*kitāb al-'ishārāt wa-al-tanbīhāt*)

Nesta obra, Avicena, após tratar de algumas questões relacionadas ao corpo, tais como suas qualidades fundamentais, os quatro elementos e sua composição formal e material, estando, na existência, indissociavelmente vinculadas, dedica-se à nota (*tanbīhāt*) intitulada por Goichon como a “prova da existência de alma humana pela percepção intuitiva da existência (*de l'être*)”³⁸⁶.

Volte-se para si mesmo (*nafsaka*) e examina se, estando são, ou mesmo em seus outros estados (*ahuwaka*) – se discerne as coisas com uma inteligência sã – ignoraria a existência de si mesmo e não afirmarias a si mesmo (*nafsaka*)? Para mim, isto não ocorre para quem está atento, tanto que quem dorme, em seu sono, e o bêbado, em sua bebedeira, não ignora a si mesmo (*dhatuhu*), mesmo se sua apresentação de si mesmo para si mesmo não permanece na memória. E se você imaginas a si mesmo (*dhataka*) ter sido criado no começo são quanto ao intelecto e maduro quanto ao corpo, em um conjunto de circunstâncias e disposições de modo a que suas partes não sejam vistas e seus membros (*'da'dā'*) não se toquem, mas que estejam separados e suspenso momentaneamente no ar, encontrar-se-á ignorando todas as coisas exceto a certeza (*thubut*) de sua existência individual (*'inniyyathiha*).³⁸⁷

Aqui, a finalidade do experimento é a constatação da certeza (*tubūt*) da posse de uma *inniyya*³⁸⁸ que, se faz evidente quando o homem se volta para si mesmo (*nafsahu*)

385 *Ibidem*, p. 50.

386 *Diretivas e considerações*, trad. Goichon, pp. 303-4.

387 *Idem*.

388 Goichon reconhece a dificuldade de se traduzir o termo. Uma alternativa proposta por Goichon é,

ainda que ignore a presença das suas partes.

Novamente, ela é identificada com a alma humana e, por consequência, trata-se também da constatação desta. Goichon chama de percepção intuitiva o modo através do qual o homem chega à certeza da própria existência. Isto, pois a intuição intelectual é um dos modos de conhecer sem o uso dos sentidos e, como estes são ignorados no experimento mental, não podem participar da produção do conhecimento. Nesta perspectiva, resta que o homem suspenso no ar intua a sua *inniyyat*.

2.5.3.3 Epístola sobre o conhecimento da alma racional e as suas fases (*al-risālafī-ma‘rifatal-nafsal-nāfiqawa-ahwālihā*)

Esta pequena epístola se inicia com uma introdução, na qual Avicena estabelece o objeto do discurso, a saber, a alma e a divisão do texto em três seções: uma primeira onde se demonstrará que a substância da alma é diferente do corpo; uma segunda sobre a sobrevivência dela após a morte; uma terceira na qual se discute a hierarquia das almas após a morte. Deter-me-ei na segunda seção onde se depara com uma versão do experimento mental:

Então, você é alguma coisa de estável e de constante e você não duvida que seu corpo e suas partes não são nem estáveis nem constantes, mas sempre passível a se decompor e diminuir. E por isto o homem precisa do alimento a fim de que venha a repor isto que, em seu corpo, decompôs-se. O corpo é quente e úmido. Ou quando o quente influencia sobre o úmido, a substância deste segundo se decompõe a ponto de se aniquilar em sua totalidade, do mesmo modo que se o fogo a queimasse continuamente, ela se decomporia até que não restasse nada. Se alguém privasse o homem do nutrimento por um curto período, ele emagreceria e diminuiria de quase um quarto do seu corpo. Assim, você sabe, certamente, que após um período de vinte anos, nenhuma das partes de seu corpo permanecem. No entanto, você sabe também que sua essência permanece durante este período e, bem mais, durante toda a sua vida. Sua essência é, então, outra que este corpo e suas partes aparentes e

identificando *'inniyya* com o grego *τὸ εἶναι*, é compreendê-lo como ser, no sentido de uma essência que existe. Trata-se do ser de uma substância, de algo real, que é homem por sua essência, considerado aqui como algo realizado. Deste modo, a alma enquanto *'inniyya* é entendida como uma essência individual.

interiores. Isto é uma demonstração importante que nos abre a porta do desconhecido (*al-ghayb*). A substância da alma, em efeito, é desconhecida pelos sentidos e pela estimativa e isto pelo qual esta demonstração se realiza, na alma onde ela se representa verdadeiramente, apreende isto que permanece desconhecido aos outros. Quando o homem se preocupa com alguma coisa, ele torna sua essência presente a ponto de dizer: 'eu, eu fiz assim, ou farei assim'. Em uma situação semelhante, ele negligencia o conjunto das partes do seu corpo. Ou isto que apreende em ato é outro que isto que se negligencia. A essência do homem é, então, outra que este corpo [...]. O homem que se evoca por 'eu' é outra coisa que o conjunto das partes do corpo, é algo que se encontra além do corpo.³⁸⁹

A partir da constatação de que “eu (*anā*)” sou estável (*rāsikh*) e constante (*mustamirr*) e que meu corpo e membros não o são, a minha essência, que também é constante, é distinta dele. Diferentemente das outras passagens analisadas, o raciocínio aqui utilizado baseia-se no fato de o corpo, por ser composto de elementos, alterar-se na medida em que eles se compõem ou decompõem. Estes contínuos movimentos de geração e corrupção são responsáveis pela alteração dos corpos, decorrendo disto a conclusão de que “sua essência é outra que este corpo e suas partes aparentes e interiores”³⁹⁰. Embora o termo alma (*nafs*) não aparece nesta passagem, logo nas primeiras linhas do texto Avicena reconhece que “alma é isto que cada um evoca ao dizer: *anā*”³⁹¹. “Eu” e alma se identificam, logo, a alma é imperecível e eterna, em uma palavra, imortal.

2.6 Conclusão

Ao longo deste capítulo buscou-se analisar o primeiro caso de transformação de Avicena do *De anima* de Aristóteles.

Tendo mostrado, no capítulo anterior, como as duas versões árabes da passagem

389 *Epístola sobre o conhecimento da alma racional e suas fases*, 183.15-184.21, Trad. Michot, pp. 486-7.

390 *Ibidem*, 184.3-4, p. 486.

391 *Ibidem*, 183.2-3, p. 485.

II.1, 412a19-30 apresentam duas definições de alma, como forma e perfeição, e explicitam a sua associação com o corpo, este capítulo foi iniciado com a individuação da alma humana a partir da sua relação com o corpo.

Uma das implicações da negação de que a alma é forma e perfeição do corpo, mas uma substância ontologicamente independente dele, diz respeito à eterna existência da alma, precedendo à existência do corpo e se mantendo inalterável após a morte dele. Depara-se assim, com o problema da individuação da alma humana³⁹², a qual, segundo o *Livro sobre a alma* V.3, tem o corpo como seu princípio individuador.

Do ponto de vista quantitativo ou numérico, o princípio de individuação da alma são os corpos materiais, de modo que a alma apenas se torna numericamente distinta de outra alma após a existência, para ela, de um corpo. Assim, antes do corpo, as almas não estão numericamente individuadas no intelecto agente.

No entanto, este princípio de individuação da alma não é capaz de responder a pergunta acerca do que individua a alma com a morte do corpo. Já que ele deixou de existir, a alma perderia sua existência como alma de um indivíduo particular?

A resposta é não. Avicena é claro quanto ao fato de a alma continuar individuada após a morte. Contudo, sua resposta pressupõe um sentido de alma distinto daquele usado anteriormente. Neste caso, não se trata da alma como o conjunto das faculdades próprias da espécie humana (vegetais, animais e racional), mas apenas a alma racional, ou seja, o intelecto. Não faz sentido pensar na alma como o conjunto das faculdades se, após a aniquilação do corpo, as faculdades que se valem do corpo como instrumento deixam de agir³⁹³.

392 O problema é formulado deste modo por Druart. Cf. DRUART, A. T. *The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation between Body and Soul*, p. 262.

393 Segue-se, aqui, o raciocínio de Adamson, cf. ADAMSON, P. *Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle*, p. 61.

Como o intelecto é a única faculdade que não utiliza o corpo como instrumento, há, para ele, uma ação que se realiza na presença ou ausência daquele. Deste modo, o princípio de individuação *post-mortem* é o próprio intelecto e sua ação de conhecer.

Sobre a definição de alma, embora, nas versões apresentadas no primeiro capítulo, a substancialidade da alma seja demonstrada a partir da sua definição como forma e perfeição dos corpos naturais dotados de vida em potência, Avicena discorda, no *Livro sobre a alma* I.1, que estas definições sejam capazes de demonstrar a sua substancialidade.

A solução encontrada para esta dificuldade é apresentada com o experimento mental do homem suspenso no ar, através do qual a existência da alma e independência do corpo é salientada.

O confronto entre as diferentes versões do experimento mental, como tratar-se-á no próximo capítulo, levanta o problema de compreender se Avicena, ao alertar para a substancialidade da alma, tem em vista a alma ou apenas a alma racional.

Capítulo 3 - A faculdade teórica da alma racional: natureza e propriedades

Neste capítulo, tratar-se-á da substancialidade da alma humana, argumentando em favor de o experimento mental ter como consequência o estabelecimento da substancialidade do intelecto, a faculdade teórica da alma racional. Assim, após defender que o intelecto humano não depende do corpo para realizar algumas das suas ações como, por exemplo, o autoconhecimento e a intuição do termo médio do silogismo, passar-se-á à análise dos sentidos de termo intelecto (*'aql*) empregados por Avicena ao longo do seu *corpus*.

Em seguida, analisar-se-á o segundo estudo de caso proposto na tese, *i.e.*, as transformações avicenianas da passagem 430a10-25. Para isto, utilizar-se-ão as obras *A origem e o retorno*, o *Livro sobre a alma* (do *Livro da cura* e do *Livro da salvação*) e as *Diretivas e considerações*. Encerrar-se-á o capítulo discutindo como Avicena entende a analogia proposta por Aristóteles em 430a10-25 e os seus limites quanto ao modo de compreender a relação entre o intelecto agente e o intelecto humano.

3.1 Se alma ou intelecto são ditos substância

As diferentes versões do experimento mental, nas quais Avicena ora utiliza o termo alma ora utiliza a expressão alma racional, levantam a questão acerca do que Avicena tem em vista quando investiga a substancialidade da alma. Tratar-se-ia da alma como um todo ou apenas da sua faculdade racional?

Em muitos dos nossos livros está a demonstração da substancialidade da alma e, em particular, no nosso comentário ao livro de Aristóteles *De anima*. Neste livro, sobre tal argumento, nos limitaremos a demonstrar que a alma humana que é chamada racional (*nāṭīqa*) não está impressa na matéria nem subsiste no corpo (*jism*) [...].³⁹⁴

³⁹⁴ *Epístola sobre a vida futura*, ed. Lucchetta, p. 152.

Na terceira seção do *De anima* I intitulada *Sobre o fato de que a alma está inserida na categoria da substância* (*fī ān al-nafs dākhala fī maqūla al-jawhar*), Avicena reconhece que “isto se constata apenas, em certo modo, daquilo que se diz alma, pois quanto aos outros sentidos, tais como vegetal e animal, isto não se constata como tal”³⁹⁵.

Porque a alma vegetal e animal dependem, na existência, de um substrato apto para as receber de modo que elas possam, através dos órgãos, realizar suas ações próprias, elas não podem ser ditas substâncias no sentido daquilo cuja existência é afirmada independente do reconhecimento da presença do corpo; tanto no caso do vegetal quanto do animal, a alma se vincula a um composto “havendo entre ele e a alma outras formas que o estruturam”³⁹⁶.

Embora não se encontre, nesta seção, o termo alma racional ou humana, mas apenas alma, compreende-se que, por ela não se relacionar com um substrato de modo a ser um acréscimo a ele, ou seja, um acidente, “ela é uma substância porque é uma forma que não está no substrato”³⁹⁷.

Contudo, em *Os estados da alma* (*Aḥwāl al-nafs*), encontra-se um trecho esclarecedor sobre o uso dos termos com respeito à alma:

[...] chamamos uma coisa alma (*nafs*) enquanto ela está presente em um corpo como um princípio para as suas atividades. Mas, enquanto é uma essência particular que é independente [do corpo], nós não devemos chamá-la de alma exceto figurativamente. É mais apropriado que seu nome particular, neste caso, seja intelecto (*al-‘aql*) e não alma (*nafs*).³⁹⁸

Este trecho aponta o que Avicena entende ao se referir à alma tanto como princípio para as ações do corpo, quanto como uma substância vinculada ao corpo, mas que, em sua essência, é independente dele. Sendo assim, parece ser o intelecto, *i.e.*, a faculdade da alma racional, cuja existência é constatada pelo experimento mental, que se

395 *K. al-nafs* I.3, ed. Rahman, p. 52.

396 *Ibidem*, p. 53

397 *Idem*.

398 *Os estados da alma*, pp. 52-3. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 12.

demonstra ser uma substância.

Segundo Alwishah³⁹⁹, se a alma é tomada apenas como o princípio da vida e da atualização das ações humanas, há uma falha com respeito à essência da alma: “Avicena acredita que a essência da alma não pode ser percebida pelo exame das faculdades vitais da alma, mas apenas pelo conhecimento de seu poder cognitivo, *i.e.*, o intelecto”⁴⁰⁰. Dado que o conhecimento de si é a atividade própria do intelecto livre das influências corpóreas, ao considerar apenas no primeiro sentido, negligencia-se o fato de o intelecto se reconhecer como uma substância autocognoscente.

Com o propósito de defender que o intelecto é uma substância incorpórea vinculada a um corpo, Avicena especifica o tipo de relação mantida entre ela e o corpo sem que se comprometa a substancialidade do intelecto. Para isto, é apontado que o tipo de corrupção sofrida pelo corpo, ao se desvincular, não se dá na medida em que ele é um corpo, mas enquanto parte de um composto próprio de um animal ou homem.

Em outras palavras, são as ações corpóreas que se corrompem e passam a não mais serem executadas por aquele ente, como, por exemplo, ver, mesmo que o aparato visual ainda esteja presente; o que se mantém após a morte é a atividade própria da alma racional por ela ser uma substância incorpórea e independente do corpo. Não é por acaso que Avicena insiste no fato de o intelecto retornar ao intelecto agente e continuar inteligindo.

Nas *Investigações*, encontra-se uma passagem na qual Avicena unifica alma e intelecto: “se, por outro lado, a substância da alma é [ela mesma] a faculdade pela qual [a alma se] conhece, as duas [a saber a alma e esta faculdade] não estão separadas”⁴⁰¹.

399 ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 13.

400 *Idem*.

401 *Investigações* §55, p. 135. *Apud* PINES. *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, p. 45 [205].

Estranhamente, Black⁴⁰² exclui a possibilidade do conhecimento de si pertencer a uma faculdade específica. Dado que o objeto do conhecimento de si é a identidade individual que não se identifica com nenhuma das suas partes ou faculdades, “ele não pode ser reduzido a nenhuma forma limitada de conhecimento reflexivo realizado por uma das faculdades cognitivas à exclusão das outras”⁴⁰³. Black se baseia na seguinte passagem:

Com respeito ao conhecimento, você conhece sua identidade (*huwīyahka*), mas ainda não conhece coisa [alguma] das suas faculdades de modo que elas sejam objeto do seu conhecimento. Neste caso, você não teria conhecimento por si mesmo (*bi-dhatiki*), mas por algo de si mesmo (*dhatiki*). E, se você conhecesse a si mesmo não por seu eu (*bi-dhatiki*), mas por uma faculdade como a sensação ou a imaginação, então o objeto de conhecimento não seria isto que é conhecido e, junto com seu conhecimento de si mesmo, você conhece a si enquanto conhece a si mesmo [ou sua alma (*bi-nafisiki*)] e você é o que é conhecido por si mesmo [ou por sua alma (*bi-nafisiki*)].⁴⁰⁴

Depreende-se desta passagem que Avicena utiliza o termo faculdade em referência à sensação e à imaginação, os quais são sentidos que auxiliam o intelecto na aquisição de conhecimento. Aqui, não é mencionado nada a respeito do intelecto, a faculdade da alma racional.

Sendo assim, embora Black não levante essa ressalva, a comentadora reconhece se tratar da “impossibilidade das faculdades corpóreas da sensação e da imaginação serem poderes pelos quais a alma é ciente de si”⁴⁰⁵. Exclui-se o auxílio ou a participação do corpo e, como o intelecto é incorpóreo, ele não é apenas o que conhece, mas também o que é conhecido.

Contudo, para Black, “Avicena admite que o conhecimento primitivo de si não pode ser um ato do intelecto em nenhum dos sentidos padrões”⁴⁰⁶. Primeiramente, com

402 BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 70.

403 *Idem*.

404 *Investigações* §55, p. 134. *Apud* BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 70. (Tradução modificada)

405 BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 70.

406 *Ibidem*, p. 71.

isto ela quer negar que ele esteja implícito no entendimento do conceito de alma. O ponto em questão vincula-se ao conhecimento que o indivíduo realiza da sua *inniyyat* não ser o mesmo que a conceitualização (*taṣawwur*)⁴⁰⁷ da alma através da definição.

A atividade do intelecto, pela qual ele chega ao conceito, não se identifica com o autoconhecimento a partir da intenção universal (*ma'nā kulīa*) de alma. Tem-se, neste caso, não a constatação da alma enquanto forma particularizada, mas o conceito universal de alma que, enquanto tal, é o resultado de uma atividade cognitiva do intelecto semelhante a qualquer outro tipo de conceitualização, seja de uma cadeira, seja de outro homem. O assentimento parte de princípios que já foram estabelecidos por conceitualização e se realiza através do silogismo.

Contudo, ao excluir a hipótese de ser o conhecimento de si um raciocínio formulado por meio de um silogismo, conseqüentemente exclui-se a possibilidade de ele ser considerado um conhecimento semelhante àqueles produzidos pela conceitualização.

Outra alternativa eliminada é a possibilidade de o conhecimento em questão ser o “agregado total ou coleção”⁴⁰⁸ das nossas várias partes. É impossível chegar à unidade individual ao se agrupar as faculdades da alma, pois, dentre estas, estão também as

407 Em linhas gerais, *taṣawwar* é o que foi adquirido como primeiro conhecimento (*al-'ilm al-awwal*) tal como homem, anjo e fé, sobre o qual não afirmamos ou negamos. No momento da *taṣawwar*, da conceitualização, chegaria à mente o significado ou a essência da coisa, que abordaremos mais adiante. As vias que fazem este tipo de conceito se tornar conhecido são a definição (*taḥdīd*) e a descrição. No caso de *taṣdīq*, vincula-se à aquisição de um conceito acompanhado por assentimento. ‘o homem está submetido à ordem’ é um dos exemplos de *taṣdīq* propostos por Avicena no *Livro das ciências*. Trata-se do raciocínio que se desenvolve a partir dos conceitos já conhecidos pela inteligência, *taṣawwar*, e que conduzem a novos saberes. Por raciocínio, entendem-se três vias de aquisição do conhecimento que diferem entre si segundo o grau de confiabilidade. O silogismo do tipo demonstrativo (*burhān*) é o mais confiável em comparação com a indução (*istiqrā'*) e com o raciocínio por analogia (*tajriba*). Ele é composto por premissas confiáveis e admissíveis que resultam necessariamente em um enunciado, a conclusão. Um dos silogismos ao qual alude Avicena é todo corpo é dotado de forma e tudo isto que é dotado de forma é criado. Logo, todo corpo é criado, cuja conclusão é a reunião dos termos *corpo* e *criado* presentes nas premissas menor e maior. Deste modo, as verdades inteligíveis, seriam adquiridas apenas quando o termo médio do silogismo é obtido por instrução, ou ensinamento, (*ta'līm*), e pela intuição imediata da razão (*ḥads*). Ambos os processos se dão em graus e modos diversos já que variam conforme os indivíduos. Sobre *taṣawwar* e *taṣdīq*, ver WOLFSON. The Terms *taṣawwar* and *taṣdīq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents; MAROTH. *Tasawwar* and *tasdiq*; LANGHADE, J. *Tasawwar*; LANGHADE, J., *Tasdiq*.

408 BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 72.

faculdades corpóreas que, devido à materialidade, não se mantêm estáveis, mas sofrem constantes alterações. Deste modo, não existiria um conhecimento constante de si mesmo, uno e o mesmo ao longo da existência.

Tendo em vista estes modos de conhecer, a conceitualização e o agrupamento das partes, para Black, Avicena exclui que o conhecimento de si seja uma atividade do intelecto. Se o si mesmo é uno e se sua função unificante é incompatível com sua corporeidade, então “o conhecimento de si parece ser uma função da alma ela mesma”⁴⁰⁹.

Citando as *Investigações*:

Ele foi perguntado: por qual faculdade nós percebemos nosso eu particular? Pois, a apreensão da alma das intenções é pelo intelecto, mas o conhecimento particular de si mesmo não é inteligido; ou pela faculdade estimativa, mas a faculdade estimativa apreende intenções vinculadas às imagens; foi apresentado que eu estou ciente da minha essência mesmo que eu não esteja ciente dos meus membros nem imagine meu corpo.⁴¹⁰

Neste trecho, Avicena exclui, como Black apontou, que o autoconhecimento seja uma intelecção (*'aqlan*), pois não se enquadra nem no resultado da conceitualização nem no todo formado a partir da união das faculdades e que seja fruto de uma atividade da estimativa (*wahm*)⁴¹¹ devido à sua dependência das formas materiais.

Avicena reconhece as dificuldades de atribuir o autoconhecimento ao intelecto, tendo em vista os modos pelos quais ele conhece⁴¹². Porque a única faculdade que não é

409 *Idem*.

410 *Investigações* §371, p. 208. *Apud* BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 74.

411 A faculdade estimativa (*wahm*) é um dos cinco sentidos internos que estão entre as faculdades da alma animal. Ela é a responsável pela produção de julgamentos baseados em certas excitações como, por exemplo, quando o carneiro vê o lobo e foge. Consiste na mais alta função realizada pelos animais, enquanto que para os humanos se dedica às interações cotidianas com o mundo. As informações que dela advêm são convergidas para a faculdade apetitiva que incita a faculdade motora a mover os órgãos em direção ao desejado. Sendo assim, a faculdade estimativa coordena, para a ação, as faculdades apetitiva e irascível. Para tal, ela se vale tanto do seu próprio depósito, a memória, quanto do depósito do sentido comum, a fim de, ao construir relações entre as formas e os atributos conotativos (*ma'ānī*) elaborar seus próprios juízos.

412 Pines compartilha com Black a opinião de que o conhecimento de si não é uma intelecção considerada como um processo de aquisição de conhecimento que parte dos conteúdos sensíveis, reconhecendo as dificuldades envolvidas na discussão. Cf. PINES. La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi, pp. 21-56.

fisicamente localizada é o intelecto, não resta outra senão ele pela qual o conhecimento de si é produzido. Black⁴¹³ exclui a possibilidade de o conhecimento de si pertencer a uma das faculdades da alma dado que o objeto do conhecimento de si é a identidade individual que não se identifica com nenhuma das suas partes ou faculdades: “ele não pode ser reduzido a nenhuma forma limitada de conhecimento reflexivo realizado por uma das faculdades cognitivas à exclusão das outras”⁴¹⁴.

Em seu artigo *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, Black defende, com base em dois textos tardios⁴¹⁵, que o experimento mental do homem suspenso no ar tenta mostrar que a alma possui conhecimento inato de si mesma.

Assim, Avicena estaria delimitando dois níveis de autoconhecimento: um primitivo que é ilustrado pelo experimento mental e um reflexivo derivado da cognição de um objeto diferente do indivíduo cognoscente: o “cenário imaginado no experimento é designado para apresentar que o conhecimento de si está sempre presente na alma humana independentemente de nosso conhecimento dos objetos, em particular, dos objetos sensíveis”⁴¹⁶.

Conforme uma passagem das *Notas*:

O conhecimento de si é essencial para a alma (*al-shu'ūr bi-al-dhāt dhāt li-l-nafs*), ele não é adquirido de fora. É como se, quando o eu (*self*) vem a existir, o conhecimento vem a existir junto dele. Nós não somos conhecedores dele através de nenhum instrumento, mas por ele mesmo e a partir dele. E nosso conhecimento é um conhecimento sem qualificação, ou seja, de modo algum, existe uma condição para ele, dele sempre se está ciente, não as vezes [...]. Nosso conhecimento de nós mesmos é nossa existência (*shu'ūr nā bi-dhāt nā huwa nafs wujūd nā*) [...]. Autoconhecimento é natural (*gharīza*) a si mesmo, pois é sua própria existência. Assim, não há necessidade de nada externo pelo qual nós perceberíamos nós mesmos.⁴¹⁷

413 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, p. 70.

414 *Idem*.

415 Para a cronologia das obras de Avicena ver GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*.

416 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, p. 65.

417 *Notas*, pp. 160-1. *Apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, p. 65.

A partir deste trecho, Black chega a algumas conclusões sobre o significado de afirmar este conhecimento como inato ou natural. Primeiramente, o autoconhecimento é essencial e próprio de todos os homens; o que implica no fato do homem estar ciente da própria existência.

Outra conclusão é que não existe nenhuma causa à qual se possa atribuir o conhecimento de si outra que a própria alma e que ele está presente, na alma, desde o início da sua existência. Isto ajuda a compreender os sentidos dos termos empregados por Avicena a fim de se remeter ao experimento mental: um alerta, uma constatação e uma indicação. Como os homens constantemente “falham com respeito ao conhecimento de si mesmos”⁴¹⁸, faz-se necessário que ele seja alertado para isto que lhe acompanha ao longo da sua existência.

Segundo a tese que Black tenta defender, o conhecimento de si é essencial ao indivíduo e é independente de qualquer conteúdo sensível, diferenciando-se dos conhecimentos adquiridos na medida em que não pode ser deduzido ou demonstrado a partir de princípios anteriores.

[...] o conhecimento de si é inato à alma humana e cognitivamente primário, pois apenas quando eu conheço a mim mesmo eu posso: 1) conhecer qualquer outra coisa sobre mim; e 2) tornar-me ciente destas outras coisas. O autoconhecimento está pressuposto em qualquer atribuição de propriedades ou ações a mim mesmo, pois tais atribuições pressupõem a existência de um sujeito para estes atributos; e o autoconhecimento está implícito em todos os atos da alma de conhecer outras coisas, pois é uma condição para o reconhecimento destes objetos como objetos distintos de nós mesmos. Contudo, Avicena não diz isto explicitamente, sua posição parece permitir que alguém pode estar ciente de si mesmo sem estar, concomitantemente, ciente de qualquer objeto. Autoconhecimento parece ser uma exceção à regra geral de que todo pensamento é, de algum modo, *intencional* e direcionado a um objeto. Em contraste à ortodoxia aristotélica, o objeto primário do autoconhecimento é o si mesmo como um mero sujeito, não sua atividade de pensar.⁴¹⁹

Para que se conheça algo, é imprescindível distinguir o conteúdo do

418 *Ibidem*, p. 67.

419 BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 67.

conhecimento da existência do indivíduo cognoscente. Decorre disto que a existência do indivíduo enquanto tal, sua *inniyyat*, seja distinta do seu corpo e dos seus membros.

Porque o acompanha ao longo de sua vida e é independente de qualquer outro conhecimento, o autoconhecimento seria inato e natural. Avicena, na versão do experimento mental do *Livro sobre a alma* I.1, menciona a rememoração (*tadkīr*) dado este caráter inato do conhecimento de si, no qual se identificam aquele que conhece e a coisa conhecida. Contudo, como a própria comentadora afirma a “exata natureza do autoconhecimento permanece misteriosa”⁴²⁰.

A passagem mencionada de *Os estados da alma*⁴²¹ é importante para esclarecer o uso dos termos com respeito à alma. Ela aponta o que Avicena entende ao se referir à alma tanto no sentido de ela ser um princípio para as ações do corpo, quanto no sentido de ser uma substância vinculada ao corpo, mas que em sua essência é independente dele.

Diferentemente da proposta de Black, os textos mencionados anteriormente (*Livro sobre a alma* I.3, *Os estados da alma* e *A origem e o retorno* III.10) são claros acerca do fato de a autointelecção ser uma atividade atribuída apenas ao intelecto entendido como a faculdade racional da alma.

O problema de esta atividade ser atribuída à alma está vinculado às definições de alma. Se se considera a alma como forma, faculdade ou perfeição, não é possível dizer, como foi mostrado no capítulo anterior, que a alma é uma substância dada a relação com o corpo, nem que o autoconhecimento é uma atividade da alma, a não ser que se considere tratar apenas da alma racional; o que Black nega.

O experimento mental é útil na resolução desta dificuldade. Quando Avicena

420 *Ibidem*, p. 76. Assim, tem-se a posição de Black que o descreve como inato e, por outro lado, a posição de Goichon e Inati que afirmam ser o conhecimento de si uma intuição intelectual. Qual seria o modo pelo qual o intelecto se torna ciente da própria existência? Cf. AVICENNA. Remarks and admonitions, p. 94; ARNALDEZ. Un precedent avicennien du Cogito cartésien?, p. 347.

421 *Os estados da alma*, pp. 52-3. *Apud* ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, p. 12.

sugere que imaginemos um homem suspenso no ar, não se trata de imaginar apenas uma alma suspensa, mas um indivíduo da espécie composto de corpo e alma. Consiste, portanto, em um homem dotado de faculdades vegetais, animais e racional.

Ao constatar a própria existência sem constatar a posse de membros corpóreos, ou seja, das faculdades vegetais e animais, o homem suspenso no ar se vale do intelecto e da sua atividade de autointelecção que, por natureza, não depende das informações sensíveis às quais está sujeito a receber. Deste modo, embora o autoconhecimento não seja inato, a atividade de se autoconhecer é inata ou natural. O indivíduo que constata a própria existência esteve e sempre estará apto a fazê-lo.

Isto apenas é possível para os seres humanos na medida em que eles possuem a alma racional, o intelecto. Não é porque os homens são dotados de alma que eles conhecem a si mesmos, mas porque são dotados de intelecto; caso contrário, todo animal possuidor de alma também se conheceria.

No entanto, aquilo que gera a dificuldade de compreender que tipo de intelecção se realiza durante o experimento mental é o fato de a autointelecção não depender de um conceito como casa, cadeira ou mesa, mas apenas da existência do intelecto.

Então ele respondeu: se este autoconhecimento não é chamado uma intelecção (*'aqlan*), mas o termo intelecção é próprio àquilo que pertence ao conhecimento do conceito, então, alguém pode dizer que meu conhecimento de mim mesmo não é uma intelecção e que eu não conheço a mim mesmo. Mas se toda percepção do que subsiste abstratamente é chamada uma intelecção, não se precisa conceder que todo inteligível é uma intenção universal subsistente por sua definição. Mas talvez se se conceda, é apenas concedido no caso dos inteligíveis externos; além do mais é certo que isto não é tomado absolutamente. Pois nem tudo possui uma definição, nem é todo inteligível um simples conceito, mas a coisa pode ser entendida em seus estados, de modo que sua definição é percebida misturada com seus acidentes. Neste modo, quando eu entendo a mim mesmo, eu entendo uma definição à qual está vinculado um acidente inseparável (*'ārid lāzim*).⁴²²

Neste trecho, Avicena reconhece se tratar de uma intelecção e que é um tipo

422 *Investigações* §372, p. 208. *Apud* BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, p. 75

diferente de intelecção na medida em que o conteúdo inteligido não é uma intenção universal⁴²³, ou seja, um conceito, nem o resultado disto uma definição do conceito. Como nem tudo é uma definição e nem todo inteligível é um mero conceito, Avicena considera que o autoconhecimento também é uma intelecção, mas de outra ordem. Neste caso, tratar-se-ia de uma definição que pressupõe a substância, ou seja, o próprio

423 Segundo Puig Montada, *intentio* corresponde à *λεκτόν* na terminologia estóica. 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. Di Martino 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”; “isto que não está, essencialmente, na matéria se bem que lhe aconteça acidentalmente de estar na matéria (*laysat hiya fī dhāti-hā bi-māddīyat*)”; “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”. 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”. 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 [...]” e o exemplo de intenção sensível é “vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce”. 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 Martino, as intenções no *Livro sobre a alma* parecem se referir àquilo que, conforme à tradição aristotélica, ficou conhecido como os sensíveis que se distinguem dos próprios (*ίδιον*) e dos comuns (*κοινόν*) 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 accidental do que é essencialmente sensível, mas “não foi percebido no momento do julgamento”. 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 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 accidental. 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. Cf. PUIG MONTADA, J. Averroes, on the Cognitive Process, p. 587; DI MARTINO, C. *Ma'ānī/intentiones et Sensibilitè par accident*, pp. 507-21.

intelecto, mais um dos seus acidentes inseparáveis, neste caso, a existência⁴²⁴.

Contudo, a existência, enquanto predicado ou inteligível é diferente dos outros tipos de inteligíveis na medida em que “não é reduzido a outros conceitos nem explicado através deles”⁴²⁵ e, por isto, é chamada de inteligível primário. Sobre o modo pelo qual ela é inteligida: “o intelecto conhece a existência sem recorrer à definição e descrição, pois a existência não possui definição⁴²⁶; como ela não possui nem gênero nem diferença específica, nada é mais comum que ela”⁴²⁷.

Trata-se, portanto, corroborando a passagem citada das *Investigações*, não de uma definição que divide o inteligível em outros conceitos mais simples, mas de uma definição que fornece o acidente inseparável da essência humana, o qual se distingue de todos os outros acidentes por ser um inteligível primário e um “dato imediato para o intelecto”⁴²⁸.

Portanto, a solução para dois dos problemas apresentados, a dizer, se é a alma ou o intelecto uma substância e por qual tipo de atividade o intelecto conhece a si mesmo, pode ser solucionada em vista desta passagem das *Investigações*. Primeiramente, ao chamar esta atividade de autointelecção, Avicena imediatamente a reconhece como uma atividade do intelecto e não da alma como um todo. Em segundo lugar, é especificado em qual sentido o termo intelecção é utilizado: não é a intelecção de um conceito que pode ser dividido em outros conceitos mais simples, tal como a intelecção de homem (definido como animal racional), mas a intelecção⁴²⁹ imediata do acidente inseparável e indivisível

424 Sobre o debate acerca essência e existência em Avicena ver, entre outros, BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*; MOREWEDGE, P. *Ibn Sina's Concept of the Self*; GOICHON. *Le distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina*; RAHMAN. *Essence and Existence in Avicenna*; RAHMAN. *Essence and Existence in Ibn Sina the Myth and the Reality*; BURREL. *Essence and Existence, Avicenna and Greek Philosophy*; TREIGER. *Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence*; BERTOLACCI. *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics*; LIZZINI. *Wujud-maujud, Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy*.

425 BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*, p. 408.

426 Aqui, Avicena parece usar definição em sentido equívoco, a qual pode ser entendida como uma proposição ou um conhecimento imediato que se dá para o intelecto.

427 *Livro das ciências*, pp. 8-9. *Apud* BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*, p. 404.

428 BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*, p. 404.

429 Sebti concorda com o fato de, nos textos tardios, Avicena reconhecer se tratar de uma intelecção em

que pertence ao homem, a dizer, sua existência⁴³⁰.

Kaukua⁴³¹ elenca algumas propriedades do autoconhecimento, dentre as quais encontra-se a identidade entre autoconhecimento e existência de modo que ele é essencial e concomitante à existência humana. Ao contrário de ser uma propriedade humana, o autoconhecimento “constitui a existência humana [...] é o modo pelo qual substâncias humanas imateriais e individuais existem”⁴³². O autoconhecimento que cada um realiza de si próprio é exclusivo e não pode ser compartilhado com ninguém; é algo que apenas o indivíduo tem acesso, decorrente da atividade autônoma do seu intelecto.

3.2 Os sentidos do termo *'aql*

Tendo estabelecido que a demonstração da substancialidade da alma é a demonstração da substancialidade do intelecto humano, nas linhas seguintes abordar-se-ão a) os sentidos do termo *'aql* e b) o modo pelo qual Avicena interpreta a distinção aristotélica entre um intelecto produtivo e outro passivo. Como sugere Davidson⁴³³, subjaz aos argumentos em defesa de que a alma é uma substância incorpórea a natureza das atividades realizadas pelo intelecto, em especial aquelas que não dependem do corpo, tal como o autoconhecimento, e a natureza do conteúdo inteligido pelo intelecto, os inteligíveis.

vista de enquadrar o autoconhecimento em um dos modos de conhecimento estabelecidos pelo filósofo. Cf. SEBTI, M. L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne.

430 O universo é composto de duas classes de seres: a) todas as coisas compostas de dois princípios ontológicos diferentes, a dizer, essência e existência; categoria esta que abarca desde a matéria aos intelectos celestes. A primeira característica é que estes seres são compostos de uma existência ontologicamente diferente da sua essência. A segunda característica é que eles ganham existência por meio de uma causa eficiente externa que lhes doa existência; b) Deus, o qual é o único ser simples e uno, de modo algum composto por princípios ontológicos distintos, tal como essência e existência. Sua existência não é compartilhada por nenhum outro ser. Assim, não há nenhuma causa para sua existência. Ele é causa da existência de todos os outros seres. Cf. HOUSER, R. E. *Essence and Existence in Ibn Sina*, p. 212.

431 KAUKUA. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p 54.

432 *Idem*.

433 DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 83.

Avicena propõe, em seu *Livro das definições* oito sentidos para o emprego filosófico do termo, dentre os quais se encontra a distinção mencionada entre intelecto prático e teorético:

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 (*fītra*); 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 teorético (*'aql nazarī*) e o intelecto prático (*'aql 'amalī*). O intelecto teorético é uma faculdade da alma receptora das quiddidades (*māhyīyat*) 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 teorético, 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 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 inteligi-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 ṣūrī*), cuja essência é ser uma quiddidade pura de toda mistura com a matéria por si e não por abstração.⁴³⁴

Os oito sentidos são: 1) intelecto descrito por Aristóteles no *Kitāb al-burhān*; 2) intelecto teorético; 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 Aristóteles⁴³⁵, em cuja tradução árabe *intelecção* (*voṭṣ*, *'aql*) e *conhecimento* (*ἐπιστήμη*, *'ilm*) são descritos como estados da mente (*διάνοιαν*, *milkāt fī al-dīhn*) através dos quais

434 *Livro das definições* §22, trad. Goichon, pp. 12-4.

435 Trata-se dos passos II.19, 100b5-17 dos *Segundos analíticos*; 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*, pp. 71-95; STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition, pp. 113-63.

se apreende a verdade (*ἔξεων, sadaqa*) e que são sempre verdadeiros, enquanto opinião (*δόξα, zann*) 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 do nome ou pelas suas semelhanças (*bi-ishtirāka l-ismau tashābuhihu*)”⁴³⁶, dado que o intelecto prático está voltado para o corpo e sua regulação, enquanto o teórico está voltado para os “princípios supremos (*al-mabādi' al-'ilya*)”⁴³⁷. Avicena os descreve como lados (*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 os diferentes tipos de relação mantida com os inteligíveis⁴³⁸. No caso do intelecto em potência ou material (*al-'aqlal-hayūlānī*)⁴³⁹, 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 escrita⁴⁴⁰. Segundo Davidson⁴⁴¹, ao nascer, a alma humana não realizou nenhum pensamento e possui meramente uma potencialidade para pensar. Com o crescimento da

436 K. *al-nafs* I.5, ed. Rahman, p. 45.

437 *Idem*, p. 47.

438 Sobre a origem destes quatro sentidos ver BLACK, D. *Psychology: Soul and Intellect*, p. 317-8.

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

440 Este exemplo é fornecido por Avicena no *Livro sobre a alma* I.5.

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

criança, esta potencialidade se desenvolve de modo que Avicena distingue uma série de estágios, os quais começam com a pura potencialidade da criança. Este consiste em “uma disposição inerente à alma humana a partir do nascimento”⁴⁴², similar à disposição (*isti‘dād*) da matéria prima que, em si mesma, não tem nenhuma forma, mas é um substrato para qualquer forma⁴⁴³.

Em seguida, tem-se o intelecto em hábito (*al-‘aql bil-malaka*). Este é o intelecto potencial após ter recebido os primeiros inteligíveis⁴⁴⁴ “por meio dos quais se chega aos inteligíveis secundários”⁴⁴⁵. 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 afirma Gutas⁴⁴⁶, esta e a próxima fase do intelecto consistem na aquisição, pelo intelecto, de outros inteligíveis a partir dos inteligíveis primários por raciocínio silogístico.

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”⁴⁴⁷. 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”⁴⁴⁸, como quando o jovem já aprendeu a escrever, mas naquele momento específico, ele não está escrevendo.

A última relação é a perfeição absoluta do intelecto, chamada intelecto adquirido

442 *Idem*.

443 Cf. GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna, p. 404.

444 Estes inteligíveis primários são proposições que se tornam parte de silogismo e não apenas conceitos. Os exemplos de premissas que Avicena fornece são proposições axiomáticas da matemática. Cf. *Ibidem*, p. 405.

445 K. *al-nafs* I.5, ed. Rahman, p. 49.

446 Cf. GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna, p. 404.

447 *Idem*.

448 *Idem*.

(*'aql mustafād*)⁴⁴⁹. Consiste na posse em ato das formas inteligíveis.

Tão somente chama-se intelecto adquirido porque [...] o intelecto em potência apenas sai para o ato por causa de um intelecto que está sempre em ato, por uma espécie de conexão que imprime nele uma espécie de forma adquirida a 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 se assimilou os princípios primordiais da existência em sua totalidade.⁴⁵⁰

Portanto, quando o intelecto chega ao seu grau (*martaba*) máximo, o intelecto adquirido, ele adquire um conhecimento graças à conexão (*'alāqa*) com o intelecto agente. Como aponta Sebti⁴⁵¹, o intelecto adquirido não é um grau suplementar acrescentado aos outros três intelectos. Ele é o intelecto em ato considerado do ponto de vista da realização, nele, das formas inteligíveis “quando ele entende estas formas segundo uma ordem silogística, incluindo a apreensão do termo médio”⁴⁵².

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”⁴⁵³. Uma segunda distinção⁴⁵⁴ entre o intelecto humano e os intelectos celestes se pauta no modo pelo qual eles conhecem. Assim, a alma racional difere dos intelectos separados, os quais contém a totalidade das formas inteligíveis conhecidas por intuição intelectual, pelo fato de o intelecto humano, na maior parte dos casos⁴⁵⁵, ter que se voltar para o sensível a fim de, com a ajuda do intelecto agente, conhecer.

449 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 mais relacionado ao uso 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*, pp. 86-88.

450 *Ibidem*, p. 87.

451 SEBTI, M. L’*analogie de la lumière dans la noétique d’Avicenne*, p. 12.

452 *Idem*.

453 *Livro das definições* §22, trad. Goichon, pp. 12-4.

454 Sugerida por Sebti. Cf. SEBTI, M. L’*analogie de la lumière dans la noétique d’Avicenne*, p. 8.

455 O profeta é uma exceção, pois ele não precisa dos sentidos para conhecer. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna’s De anima in the Latin West*, pp. 154-73.

3.3 A interpretação de Avicena da distinção entre os intelectos presente no *De anima* 430a10-25

3.3.1 A origem e o retorno (*al-Mabda' wa-l-ma'ād*)⁴⁵⁶

Conforme exposto na introdução da obra, o livro divide-se em três partes. A primeira delas é dedicada à investigação do primeiro princípio⁴⁵⁷. Nela, são explicitadas suas propriedades e demonstrada sua unidade e os outros atributos que lhe convêm.

A segunda parte versa sobre “o fluxo de existência a partir da existência do primeiro princípio”⁴⁵⁸ de modo a explicitar a origem de todos os existentes que emanam do primeiro existente.

Na terceira e última parte, a investigação se volta para a alma humana. A ordem da investigação é conduzida de modo diferente se comparada à estrutura das outras partes. O ponto de partida da argumentação aviceniana nas duas primeiras partes é o primeiro princípio a partir do qual todos os outros existentes ganham existência.

Diferentemente, a terceira parte do livro realiza um movimento contrário ao partir dos existentes em direção ao primeiro princípio; movimento este que é nomeado por Avicena de retorno. No início do terceiro livro⁴⁵⁹ é explicitada a estrutura da investigação: “parte-se da ordem dos existentes segundo a anterioridade e a posterioridade, começando a partir do mais anterior entre eles em direção àquilo que é o mais posterior”⁴⁶⁰.

É apresentado um critério para estabelecer este tipo de anterioridade segundo o qual o que é anterior por natureza também seja anterior em perfeição e em nobreza. Após

456 Esta obra foi composta, aproximadamente, em 403/1013 durante a estada de Avicena em Jurjān. o texto marca o “período de transição da atividade literária [do filósofo]; com ele Avicena começa a formular suas teorias acerca de determinados assuntos com suas próprias palavras”. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 101.

457 O primeiro princípio ou causa primeira é Deus.

458 *A origem e o retorno*, trad. Goichon, p. 5

459 *Ibidem*, p. 64.

460 *Idem*.

conduzir o raciocínio partindo daquilo que é mais nobre em direção ao que é mais vil, em outras palavras, seguindo a ordem dos princípios nas duas primeiras partes da obra, na terceira, Avicena propõe inverter a abordagem e partir do que é mais vil em direção ao mais nobre.

Assim, cumprindo o que foi metodologicamente estabelecido em III.1⁴⁶¹, o texto aborda os tipos de existentes, distinguindo-os conforme os tipos de alma próprios de cada espécie e, conseqüentemente, as faculdades comuns aos indivíduos destas espécies.

O tratamento da alma humana se inicia em III.4 com a distinção entre o intelecto teórico e o intelecto prático. Sobre o intelecto teórico, Avicena apresenta suas primeiras propriedades:

Quanto à faculdade teórica, ela comporta diversos graus. O primeiro deles é de ser uma disposição, disposição da alma e não do corpo, nem da complexidade do corpo [...]. Esta disposição é uma potência da alma chamada de intelecto material e intelecto em potência. Ela é chamada de intelecto material, pois, do mesmo modo que os corpos possuem uma matéria, a qual não possui nenhuma forma, mas a sua natureza permite receber qualquer forma, também há para as almas uma matéria que não possui nenhuma forma, mas que recebe todas as formas inteligíveis [...]. Esta potência é uma aptidão pura da alma para receber todas as formas.⁴⁶²

A primeira propriedade do intelecto teórico apontada acima é o fato de ele englobar diferentes graus (*marātib*) estabelecidos a partir da relação potência/ato. Sendo assim, o primeiro grau do intelecto é a pura potencialidade, *i.e.*, o intelecto material ou em potência.

Avicena, seguindo as traduções do *De anima* 430a10-25, atribui a ele o termo disposição da alma, o qual pode ser entendido como a capacidade ou potência anímica para realizar um determinado ato, cuja principal característica é o fato de este ato ainda não ter sido atualizado e, por isto, ainda ser uma disposição.

461 Em III.1, Avicena aborda as faculdades da alma vegetal, em III.2 as da alma animal e, em III.3 as da alma humana.

462 *A origem e o retorno*, trad. Goichon, p. 67.

A explicação para o uso do termo “material” em referência à parte racional da alma segue, como sugerido em 430a10-25 do *De anima*, à analogia com as partes constituintes do composto hilemórfico, a dizer, a forma e a matéria. Por ser a matéria pura disposição e estar apta a receber qualquer forma, o intelecto que é uma pura disposição da alma também é dito material. Ele é capaz de receber qualquer forma inteligível tal como a matéria dos corpos é capaz de receber qualquer forma sensível.

Sobre o modo pelo qual o intelecto material se atualiza,

Tudo isso que passa da potência ao ato deve-se a uma causa que esteja em ato. É impossível que um ato seja produzido por algo que não possua este ato ou que uma forma seja gravada na cera por algo que não a possua [...]. É necessário que esta potência passe ao ato por algum dos intelectos separados que foram mencionados [...] cada um destes intelectos separados é um intelecto agente, mas o mais próximo de nós é um intelecto agente em relação a nós. Que ele seja agente significa que, em si mesmo, ele é um intelecto em ato [...]. Ele é também um intelecto agente por causa da sua ação em nossa alma e pelo fato de fazer o intelecto em potência passar ao ato. A relação do intelecto agente com nossa alma é a mesma do sol com a visão [...]: a mesma relação daquilo que conduz ao ato o sentido em potência e o sensível em potência.⁴⁶³

A passagem se inicia com o argumento da causalidade, o qual estabelece a necessidade de uma causa em ato responsável pela atualização da potência. Neste caso, para que o intelecto material chegue ao ato, é necessário haver uma causa que atualize a sua potência.

A primeira característica dessa causa é que ela deve estar em ato com respeito àquilo que ela causa. Assim, como a causa é responsável pela passagem do intelecto da pura potência ao ato, através da aquisição de formas inteligíveis, cabe à causa possuir essas formas em ato. Avicena considera ser tal causa o intelecto separado que se encontra mais próximo de nós dentre todos os intelectos separados⁴⁶⁴. Dizer que este intelecto é a

463 *A origem e o retorno*, trad. Goichon, p. 67.

464 Segundo a cosmologia de Avicena, o mundo supralunar é composto por onze intelectos celestes, sendo o primeiro Deus e o último o intelecto agente. Cf. LIZZINI. *Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna*; TWETTEN. *Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion*; ARIF. *The Universe as a System: Ibn Sina's Cosmology Revisited*.

causa agente para o intelecto material significa afirmar que, nele, as formas inteligíveis encontram-se todas em ato.

Devido à sua ação de fazer com que a alma humana passe da potência ao ato, o intelecto que causa esta atualização é um intelecto agente. Aqui, trata-se do que foi mencionado anteriormente. Como o primeiro grau do intelecto teórico é o intelecto material ou em potência, o intelecto é causa agente da alma humana ao possibilitar que o intelecto, em seu grau de absoluta potência, adquira uma forma e chegue ao ato.

A passagem se encerra com a analogia entre a luz do sol e a visão. O sol torna a visão possível ao fornecer luz para os existentes no mundo. Decorre da iluminação dos corpos a atualização do sentido e do sensível, os quais se encontravam em potência. Assim, a visão acontece, em ato, quando o sentido, no caso a visão, é capaz de apreender o sensível e, por isto, ver. Nesta analogia, o sol corresponde ao intelecto agente, a luz às formas inteligíveis e o sentido ao intelecto material.

3.3.2 O Livro sobre a alma (*Kitāb al-nafs*) do Livro da cura (*Kitāb al-Shifā'*)

Após escrever a obra anterior, *A origem e o retorno*, Avicena inicia, em 1020, a elaboração de um dos seus mais conhecidos textos, o *Livro sobre a alma* (*Kitāb al-nafs*) do *Livro da cura* (*Kitāb al-Shifā'*)⁴⁶⁵.

465 Como aponta Bertolacci, o *Livro da Cura* ocupa uma posição central no *corpus* de Avicena. Esta obra que retoma e desenvolve melhor pontos explicitados em textos anteriores tal como em *A origem e o retorno*, tem alguma das suas passagens inteiramente retomadas em obras posteriores como, por exemplo, no *Livro da salvação*. Avicena levou oito anos para compor as vinte e uma seções da obra. Trata-se de uma summa filosófica que abarca a lógica, a filosofia da natureza, a matemática, a metafísica e, de modo sumário, a filosofia prática. A parte dedicada à lógica consiste em nove seções correspondentes à *Isagogê* de Porfírio, às *Categorias*, ao *De interpretatione*, aos *Primeiros analíticos*, aos *Segundos analíticos*, aos *Tópicos*, às *Refutações sofisticas*, à *Retórica* e à *Poética* de Aristóteles. A parte dedicada à filosofia da natureza divide-se em oito seções que correspondem à *Física*, ao *De caelo*, ao *Sobre a geração e a corrupção*, aos *Meteoros*, ao *De anima*, ao *Sobre as plantas*, ao *Sobre as partes dos animais* e ao *Sobre a geração dos animais*. A parte dedicada à matemática consiste em quatro seções, as quais correspondem às quatro disciplinas do *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música. A parte dedicada à metafísica, a ciência das coisas divinas, é composta de uma seção única. O *Livro da cura* não é “um comentário literal, nem uma paráfrase das suas fontes; ao contrário, é uma

Todo o quinto livro da obra é dedicado à investigação da faculdade racional (*al-quwa al-nāfiqa*), da alma humana⁴⁶⁶. O primeiro capítulo abarca as propriedades e ações das faculdades teórica (*al-af'āl al-naẓar*) e prática (*fi 'lī*)⁴⁶⁷. A faculdade racional da alma humana, subdivide-se em ações teóricas e práticas, decorrendo, cada uma delas, de um princípio diferente, um teórico e outro prático. A “primeira faculdade que pertence à alma humana”⁴⁶⁸ é responsável pela reflexão (*al-naẓar*) e “a segunda faculdade”⁴⁶⁹ 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.⁴⁷⁰

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

reelaboração original que constitui uma obra autônoma”. Bertolacci menciona quatro características para a obra: 1) trata-se de uma explicação, esclarecimento, ou interpretação, segundo os próprios termos de Avicena, dos aspectos da realidade que são postos à discussão. Deste modo, a obra se apresenta como um trabalho de exegese das suas fontes; 2) Avicena ressalta o caráter sucinto da sua obra se comparada às suas fontes, mencionando-a como uma exposição concisa ou uma síntese delas; 3) nelas, os princípios das ciências não são apenas explicitados tal como extraídos das suas fontes, mas extrai deles conteúdos novos, os corolários, os quais são derivados dos axiomas extraídos das fontes. Cf. BERTOLACCI, A. *Il libro della guarigione: contenuto e stile*, pp. 537-44; BERTOLACCI. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Shifa*.

466 O *Livro sobre alma* se divide em oito capítulos. No primeiro, Avicena trata das ações e paixões dos intelectos prático e teórico; no segundo, apresenta alguns argumentos em defesa da imaterialidade do intelecto; no terceiro, investiga a relação entre a alma racional e os sentidos; no quarto, trata da imortalidade da alma humana; no quinto, da distinção entre o intelecto agente e o intelecto passivo; no sexto, explicita as fases do intelecto com a aquisição do conhecimento; no sétimo, explicita as doutrinas dos predecessores acerca da alma e, por fim, trata, no oitavo capítulo, das faculdades da alma.

467 Deixar-se-á de lado a investigação acerca da faculdade prática, pois ela foge ao escopo da tese. Sobre este assunto, ver LIZZINI. *Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne e SEBTI. La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne*.

468 K. *al-nafs* V.1, ed. Rahman, p. 207.

469 *Idem*.

470 K. *al-nafs* V.1, ed. Rahman, p. 207.

empíricas (*tajrībī*)⁴⁷¹.

No primeiro capítulo, é apresentada uma breve descrição da relação entre alma e intelecto teorético:

[...] 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 teorético [...] para cada uma destas duas faculdades [intelecto prático e teorético] há uma disposição e uma perfeição. A disposição de cada um deles se chama intelecto material, igualmente considerado teorético ou prático.⁴⁷²

Avicena se refere ao intelecto teorético como uma disposição da alma por meio da qual a alma se aperfeiçoa. Trata-se, assim, da faculdade pela qual a alma, sem necessitar do corpo, é capaz de “obter um tipo de perfeição por si mesma”⁴⁷³.

A referência ao intelecto teorético na passagem, em detrimento do intelecto prático, deve-se ao fato de o intelecto prático necessitar do corpo para todas as suas ações. Deste modo, se a alma dependesse do corpo para realizar todas as suas ações, ela não seria uma substância e não seria capaz de obter nenhum tipo de perfeição por si mesma. Contudo, a posse do intelecto teorético, o qual não necessita “do que lhe é inferior”, ou seja, do corpo, garante a independência da alma.

Em seguida, Avicena aplica a distinção disposição/perfeição (*īst'adād/kamāl*) ao intelecto teorético. Tal como a alma possui uma disposição, *i.e.*, o intelecto teorético, e uma perfeição, a qual não é mencionada, também o intelecto teorético possui uma disposição, o intelecto material (*'aql haiūlānī*) e uma perfeição, as primeiras premissas⁴⁷⁴.

O raciocínio aviceniano empregado na defesa de o intelecto ser independente baseia-se, no *Livro sobre a alma* V.2, na ação que lhe é própria, ou seja, na aquisição das

471 Sobre os tipos de silogismo cf. STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition e KARIMULLAH. Avicenna (d. 1037), Logical Theory and the Aristotelian Tradition.

472 K. *al-nafs* V.1, ed. Rahman, p. 209.

473 *Idem*.

474 Avicena considera que as premissas primeiras são os princípios pelos quais o intelecto teorético torna perfeita as suas ações. Cf. K. *al-nafs* V.1, ed. Rahman, p. 209.

“verdades inteligíveis (*al-ḥaqīqat al-ma‘qūla*)”⁴⁷⁵:

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.⁴⁷⁶

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*).

O raciocínio desenvolvido para defender a incorporeidade do intelecto se fundamenta no fato de os inteligíveis serem “infinitos em potência”⁴⁷⁷; do que decorre ser o receptáculo dos inteligíveis, igualmente, 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”⁴⁷⁸, *i.e.*, o intelecto, tem a capacidade de receber inúmeras formas.

Encontra-se em V.2⁴⁷⁹ um argumento hipotético em defesa da imaterialidade do intelecto baseado na sua atividade de apreender os inteligíveis: se a faculdade intelectual (o intelecto) entendesse por meio de um órgão corpóreo, de modo que sua ação própria se realizasse através dele, ela não seria capaz de entender a sua essência.

Assim, este terceiro argumento parte do princípio de que o intelecto não apenas

475 *Ibidem* V.2, p. 214.

476 *Idem*.

477 *Idem*.

478 *K. al-nafs* V.2, ed. Rahman, p. 216.

479 *Ibidem*, pp. 216-7.

intelige a forma, como também intelige a sua própria essência e intelige que inteligiu. Se ele inteligisse por meio de um órgão corpóreo “de modo que a sua ação própria se realizasse pelo emprego deste [...]”⁴⁸⁰, então a faculdade racional não inteligiria sua essência, nem seu órgão, nem que inteligiu. Como aponta o experimento mental do homem suspenso no ar⁴⁸¹, ela intelige sua essência. Logo, intelige por si mesmo e não por meio de um órgão.

O outro argumento parte da constatação de que as faculdades corpóreas se fatigam com o uso constante devido ao fato de sua natureza (*tabī'a*)⁴⁸² se corromper com o movimento e com a mistura (*khilt*), pois “as coisas intensas e difíceis de perceber enfraquecem os órgãos e os fatigam”⁴⁸³. Após ser vista uma luz forte, não se 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.

Embora não se tenha acesso ao comentário de Avicena à já mencionada passagem de Aristóteles, a interpretação aviceniana da distinção entre os intelectos também pode ser identificada em uma passagem do *Livro sobre a alma* V.5.

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

480 *Idem*.

481 *Ibidem* I.1, pp. 15-6.

482 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.

483 *K. al-nafs* V.2, ed. Rahman, p. 218.

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 [...].⁴⁸⁴

O raciocínio segue, de modo geral, a estrutura encontrada na tradução árabe editada por Badawi e na paráfrase árabe do *De anima* editada por Arnzen, ambas analisadas no primeiro capítulo.

O primeiro passo da passagem estabelece a diferença entre um momento no qual as almas humanas são inteligentes em potência e outro no qual elas tornam-se inteligentes em ato. Aqui, Avicena unifica dois passos diferentes do raciocínio aristotélico, identificando, imediatamente, alma humana e intelecto.

Em seguida, estabelece-se a existência necessária de uma causa que seja responsável pela passagem da potência ao ato; o que também vale para o intelecto humano. Conclui Avicena “há uma causa em ato que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis”⁴⁸⁵.

O intelecto material, o qual se encontra em potência para receber os inteligíveis, a fim de chegar ao ato, necessita de uma causa que possua todos os inteligíveis em ato. Assim, baseado no argumento da causalidade, o intelecto agente (*‘aql al-fa‘āl*) é diferenciado do intelecto material (*‘aql hayūlānīa*).

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] predispõe a alma para que emane sobre ela, a partir do intelecto agente, algo abstraído.⁴⁸⁶

484 *K. al-Nafs* V.5, ed. Rahman, p. 234.

485 *Idem*.

486 *Ibidem*, pp. 234-5.

Avicena recorre à analogia entre o sol e a visão para elucidar a relação entre o intelecto agente e o intelecto material. Do mesmo modo que a luz fornecida pelo sol faz com que os olhos vejam as coisas ao torná-las iluminadas, quando o intelecto agente ilumina o intelecto humano ele é capaz de abstrair as formas⁴⁸⁷. Assim, o sol é como o intelecto agente, a claridade fornecida é como a emanção⁴⁸⁸ dos inteligíveis e as coisas iluminadas correspondem, na analogia, ao intelecto humano no momento em que ele se volta para as formas particulares armazenadas na imaginação.

Os termos da analogia se equivalem do seguinte modo:

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| 1) Sol | 1) Intelecto agente |
| 2) Luz do sol | 2) Emanação do intelecto agente |
| 3) Aparato visual | 3) Intelecto ⁴⁸⁹ |
| 4) Meio transparente/diáfano | 3) Intelecto ⁴⁹⁰ |
| 5) Coisas no mundo | 4) Formas particulares na imaginação |
| 6) Visível em potência | 5) Formas inteligíveis em potência |
| 7) Visível em ato | 6) Formas inteligíveis em ato |

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

488 A posição defendida por Hasse, 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”. Avicena, em nenhum momento do *Livro sobre a alma*, opõe abstração à emanção. O que se vê em I.5 e V.6 é a oposição entre apreender uma forma que já é abstrata em si e apreender uma forma que precisa ser abstraída. Segundo Hasse, 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 ontológica. A abstração é o modo genérico através do qual Avicena explica como a percepção da forma material acontece, inclusive a percepção realizada pelo intelecto. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 114.

489 Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's Epistemological Optimism*, p. 112.

490 Sebti chama a atenção para este termo da analogia. Cf. SEBTI, M. L' analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne, p. 17.

Tal como o sol é luminoso em si e fonte de luz para os objetos no mundo, o intelecto agente é inteligível em si e fonte de inteligíveis para os intelectos humanos⁴⁹¹.

Segundo Sebti⁴⁹², a analogia com a luz exerce um papel importante 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.

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.⁴⁹³

O intelecto agente, por meio da sua luz, ilumina as formas particulares na imaginação, e o intelecto humano, ao se voltar para elas, apreende aquilo que, nelas, é comum. Assim, as formas inteligíveis em potência vêm a ser formas em ato no intelecto.

A iluminação do sol cai sob a cor em potência a fim de que ela se torne cor em ato; do mesmo modo, a luz do intelecto se dirige para as formas materiais na imaginação,

491 Esta formulação é elaborada por McGinnis. Cf. MCGINNIS. *New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation*, p. 53.

492 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 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. A figura do diáfano está presente na *Epístola sobre o intelecto*, de Al-Farabi.

493 K. *al-nafs* V.5, ed. Rahman, pp. 235-6.

consideradas inteligíveis em potência, de modo que elas se tornem inteligíveis em ato⁴⁹⁴.

Com respeito às formas, elas distinguem-se em três tipos: a forma sensível quando é percebida pelos sentidos externos; a forma que é imaginada durante a ausência da coisa no mundo a partir da qual a forma foi percebida, cuja característica é ser uma representação interna. O exemplo fornecido por Avicena⁴⁹⁵ é o do indivíduo Zayd, o qual pode ser visto, e, na ausência do seu substrato, imaginado. O terceiro tipo de forma é a forma inteligível como, por exemplo, quando a partir de Zayd forma-se, no intelecto, o conceito de humanidade que pode, igualmente, ser aplicado a todos os outros indivíduos da espécie humana.

Não se trata de as formas particulares se transformarem em formas inteligíveis e migrarem para o intelecto: “as coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato. Não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas”⁴⁹⁶. Como tratar-se-á adiante, origina-se, no intelecto, um similar da forma que se encontra na imaginação completamente abstraído dos acidentes pertencentes à forma imaginada.

3.3.3 O Livro sobre a alma (*Kitāb al-nafs*) do Livro da salvação (*Kitāb al-najāt*)

Elaborado após o término da composição dos últimos capítulos do *Livro da cura*, o *Livro da salvação* (*Kitāb al-najāt*), especificamente sua parte sobre a alma, retoma algumas ideias contidas no *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*⁴⁹⁷.

Após tratar da alma, dos sentidos externos, internos e do intelecto prático, Avicena dedica o quinto capítulo ao intelecto material e o décimo sexto capítulo ao intelecto

494 Cf. MCGINNIS. *New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation*, p. 54.

495 *Diretivas e considerações*, trad. Inati, p. 98.

496 *K. al-Nafs* V.5, ed. Rahman, p. 236.

497 Sobre a composição da obra ver GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 115-7.

agente. Sobre o intelecto material ou em potência, são discutidos os sentidos de potência e as diferentes fases pelas quais o intelecto passa. Ao abordar o intelecto agente, Avicena fornece algumas respostas para questões acerca da função deste intelecto e do modo pelo qual ele é causa da atualização do intelecto em potência.

Intitulado *Sobra a faculdade teórica e suas fases (fī al-qūwa al-nazarīa wa marātibha)*, o quinto capítulo se inicia com a afirmação de que a função do intelecto é receber as formas universais (*al-ṣūr al-kulīa*) abstraídas da matéria (*al-mujarrad al-māda*); caso elas não se encontrem vinculadas a nenhum acidente material, cabe ao intelecto apenas recebê-las.

Os atributos “receptor”⁴⁹⁸ e “criador”⁴⁹⁹ 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”; quanto à capacidade de receber os termos médios que se imprimem (*yanṭaba‘una*) no intelecto humano, ele é dito “receptor”.

Os três sentidos de potência atribuídos ao intelecto são apresentados a partir da relação mantida com as formas: pura potência ou intelecto material, potência relativa ou intelecto em hábito, potência perfeita ou intelecto em ato. Esses sentidos são os mesmos encontrados, anteriormente, na definição de intelecto do *Livro das definições*⁵⁰⁰.

No primeiro caso, os instrumentos para conhecer e o conhecimento não foram adquiridos pelo intelecto; no segundo caso, o instrumento para conhecer foi aprendido, embora não se tenha produzido nenhum conhecimento, tal como a criança que aprendeu a usar o lápis, mas não conhece o alfabeto e, por fim, o momento no qual os instrumentos

498 *K. al-nafs* V.6, ed. Rahman, p. 244.

499 *Idem*.

500 *Livro das definições* §22, trad. Goichon, pp. 12-4.

e o conhecimento foram adquiridos e o intelecto pode se valer deles quando desejar.

O quarto e último estágio alcançado pelo intelecto humano é a fase de intelecto adquirido. Sua principal característica vincula-se à posse do conhecimento em ato, quando o gênero e a espécie humana se aperfeiçoam.

Dizemos que a faculdade teorética no homem também chega ao ato a partir da potência pela iluminação de uma substância cuja natureza é produzir luz. Isto pois uma coisa não passa da potência ao ato por ela mesma, mas por outra coisa que a doa atualidade. A atualidade que esta substância doa ao intelecto humano em potência são as formas inteligíveis [...] este existente tem, em sua essência, as formas inteligíveis e, assim, é um intelecto em essência. Se ele fosse um intelecto em potência, isto envolveria um regresso ao infinito; o que é absurdo [...]. Assim como o sol é, por si mesmo, visível e causa da visão em ato dos visíveis em potência, similarmemente, esta substância é, em si mesma, inteligível e causa dos inteligíveis em potência transformarem-se em inteligíveis em ato.⁵⁰¹

Todos os tipos de atualização que se dão no intelecto em potência devem-se a uma causa em ato, a qual doa, para ele, formas inteligíveis. Segundo Sebti⁵⁰², a potência do intelecto necessita de um princípio separado para ser atualizada. Esta substância mencionada acima, o princípio separado, é o intelecto agente, cuja característica é possuir, em si, as formas inteligíveis em ato.

Para estabelecer a relação entre o intelecto em potência e o intelecto agente, Avicena se vale da dependência estabelecida, no *De anima* 430a10-25, entre o existente em potência e a sua causa. Assim, porque o intelecto em potência não pode ser causa da sua própria atualização, ele depende de outro intelecto. Contudo, não se trata de qualquer intelecto, mas do intelecto no qual as formas estão em ato.

A passagem se encerra com a analogia entre a luz do sol e a visão. Tal como o sol é causa dos sensíveis em potência tornarem-se sensíveis em ato, o intelecto é causa dos inteligíveis em potência tornarem-se inteligíveis em ato⁵⁰³.

501 *Livro da salvação*, ed. Rahman, pp. 43-4.

502 SEBTI, M. L' analogie de la lumière dans la noétique d' Avicenne, p. 8.

503 Segundo Davidson, estes inteligíveis seriam os princípios do pensamento, os quais se dividem em conceitos simples e proposições. Avicena esclarece que os inteligíveis primeiros são as premissas

Esta versão da analogia é mais concisa do que a versão encontrada no *Livro sobre a alma* V.5. Aqui, Avicena não se preocupa em estabelecer todos os termos da analogia já que seu intuito é argumentar em favor da relação de dependência entre os intelectos em potência e agente. O intelecto agente não é apenas a causa da atualização dos graus de potência do intelecto, mas também é causa da existência da alma humana⁵⁰⁴ e, conseqüentemente, do intelecto humano, ao emanar uma alma com a potencialidade para pensar qualquer coisa; é, portanto, a “causa da existência do intelecto material”⁵⁰⁵.

3.3.4 Diretivas e considerações (*al-Ishārāt wal-tanbīhāt*)⁵⁰⁶

Nesta obra, Avicena, optando por uma estrutura diferente daquela encontrada nos outros textos, apresenta, de modo resumido, os pontos centrais do seu pensamento.

No que diz respeito à psicologia, Avicena inicia a investigação das almas terrestres e celestes com uma versão do experimento mental do homem suspenso no ar, tal como analisado no capítulo anterior. Assim, partindo do fato de que o autoconhecimento é uma ação do intelecto sem a ajuda de nenhum intermediário, ou seja, sem o auxílio do corpo e das faculdades que se valem das partes corpóreas como instrumento, reconhece-se que o intelecto é uma das faculdades da alma humana pela qual a substância da alma é aperfeiçoada.

Quando o intelecto se encontra na fase de intelecto adquirido (*‘aql mustafād*), momento no qual ele conhece em ato, a alma chega à sua completa perfeição. Contudo,

(*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”. 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 *Livro sobre a alma*, Avicena não menciona como isto acontece. Cf. DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 86

504 *Idem*.

505 *Idem*.

506 Cf. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 155.

isto somente é possível com o auxílio do intelecto agente (*al-‘aql al-fa‘āl*), por meio do qual o intelecto humano atinge a plena atualização.

Durante o capítulo XII, Avicena parte das ações do intelecto humano para chegar à necessidade da sua relação com o intelecto agente. Aqui, o ponto de partida não é, como nos casos mencionados anteriormente, a necessidade de uma causa em ato que forneça inteligíveis para o intelecto material, mas a necessidade de um intelecto no qual os inteligíveis mantenham-se armazenados quando o intelecto humano não se dedica a eles.

O fato de não haver uma memória para os inteligíveis, mas apenas para as formas imaginadas⁵⁰⁷, conduz à necessidade de um intelecto que realize a função de memória intelectual⁵⁰⁸.

Nesta obra⁵⁰⁹, Avicena utiliza outra analogia para caracterizar a função do intelecto agente com respeito à atualização do intelecto material. O intelecto agente é comparado ao fogo e seu calor. O calor pertence ao intelecto agente de modo essencial, sendo compartilhado com isto que o recebe: “esta analogia deixa entender que a modalidade da relação entre intelecto agente e humano é do tipo participativa”⁵¹⁰.

Porque os inteligíveis, no intelecto humano, não são ontologicamente idênticos

507 O segundo tipo de percepção mencionado por Avicena é realizado pelos cinco sentidos internos (*al-ḥāssa al-dākhil*) que se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro (*min dākhil*). 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*), caracterizados pelo fato de as formas materiais (*ṣuwar mādiya*) e as intenções (*ma‘ānī*) percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente. É a partir dos modos pelos quais os sentidos internos se relacionam com aquilo que é percebido, isto é, com as formas e intenções, que serão formulados, no *Livro sobre a alma* I.5, os critérios de diferenciação dos sentidos que se aplicam exclusivamente às faculdades internas da alma animal. Avicena parte de três diferenciações, sendo a primeira a distinção de acordo com os objetos percebidos, forma sensível (*ṣūra maḥsūsa*) ou intenção sensível (*ma‘nā maḥsūsa*), de modo a distinguir entre o sentido comum, faculdade retentiva e imaginação que lidam com as formas materiais e a faculdade estimativa e a memória, que manuseiam as intenções. O sentido comum 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.

508 Sobre a memória intelectual, ver GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 411.

509 *Diretivas e considerações* IV, p. 237. *Apud* SEBTI, M. *L’analogie de la lumière dans la noétique d’Avicenne*, p. 14.

510 SEBTI, M. *L’analogie de la lumière dans la noétique d’Avicenne*, p. 14

com os inteligíveis que se encontram no intelecto agente, segundo Taylor⁵¹¹, eles não podem existir como inteligíveis em ato, no intelecto humano, sem que um *link* ontológico com os inteligíveis no intelecto agente. Assim, os inteligíveis vêm a existir no intelecto humano apenas através do intelecto agente.

Ainda que o intelecto humano tenha que se preparar para os receber, o homem apenas chega ao conhecimento através da conexão ontológica com aquele.

Embora Avicena se valha do termo conjunção (*ittṣāl*) para se referir à relação entre o intelecto agente e o intelecto humano, ela não pode ser entendida como uma participação ou união substancial.

[...] se a alma racional pensa algo, ela o pensa devido à sua conjunção com o intelecto agente. Isto é verdadeiro. Contudo, alguns dizem que sua conjunção com o intelecto agente faz com que ela se torne o intelecto agente. Isto pois ela se torna um intelecto adquirido e o próprio intelecto agente se junta à alma que, assim, torna-se o intelecto adquirido. É evidente que essas pessoas consideraram que o intelecto agente é divisível [...].⁵¹²

Nesta passagem, é negado que haja uma união substancial entre o intelecto humano, ou seja, a alma racional, e o intelecto agente, de modo que eles se tornem um único intelecto. Embora Avicena reconheça que esta seja uma posição aceita por alguns autores, os quais entendem que, na fase de intelecto adquirido, o intelecto humano ascende à inteligência agente, o filósofo não a reconhece como verdadeira.

A argumentação baseia-se na ideia de que, para que o intelecto agente seja capaz de se unir ao intelecto de todos os homens, seria necessário que ele se dividisse em tantas partes quantos são os homens. Contudo, como o intelecto agente é uma substância incorpórea e, conseqüentemente, indivisível, ele não se divide em partes.

Um segundo indício disto é a referência, no capítulo XIV, à iluminação a fim de explicitar melhor o modo pelo qual o intelecto agente exerce o papel de causa para o

511 TAYLOR, R. *The Epistemology of Abstraction*, p. 279.

512 *Diretivas e considerações*, trad. Inati, p. 170.

intelecto material. No entanto, como sugere McGinnis⁵¹³, toda a dificuldade em torno da analogia com a luz diz respeito à compreensão do que é a luz do intelecto agente e sobre quais coisas ela atua.

Deste modo, como indicar-se-á adiante, a solução para a dificuldade de explicar o modo pelo qual acontece a relação causal entre esses intelectos vincula-se ao processo de emanção.

3.4 Os limites da analogia com a luz do sol presente em 430a10-25

Como Avicena, em todos os textos analisados, compara a relação entre o intelecto agente e o intelecto humano com o sol e a visão, cabe entender como o processo de visão se dá a fim de tornar a analogia mais compreensível.

A visão (*baṣar*)⁵¹⁴, a qual Avicena dedica todo o *Livro sobre a alma* III⁵¹⁵, é realizada pela faculdade que se localiza no aparato visual, o qual 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

513 MCGINNIS, J. *New Light on Avicenna: Optics and its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation*, p. 41.

514 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*, pp. 54-66. Ver também ADAMSON. *Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators*.

515 K. *al-nafs* III, ed. Rahman, pp. 91-162.

a respeito da luz⁵¹⁶, do transparente e da cor⁵¹⁷ e como acontece a relação entre o sentido (*hāss*) e o sensível visual (*maḥsūs baṣarī*)⁵¹⁸, dedicar-me-ei apenas ao modo pelo qual esta relação se realiza⁵¹⁹.

Segundo McGinnis⁵²⁰, quando alguém vê um objeto visual, são emanados raios deste objeto, o qual transmite o espectro sensível (*shabaḥ*), formando um cone⁵²¹ cuja base se encontra no objeto e os vértices no humor cristalino que compõe o olho.

O espectro do que é visto se imprime no humor cristalino, embora a visão não

516 São três termos envolvidos no discurso acerca da luz (*dau'*): claridade (*dau'*), iluminação (*nūr*) e raio (*ashī'a*). A claridade 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, ed. Rahman, p. 91; MCGINNIS, J. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation, p. 46.

517 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 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”. Acrescenta-se a estas duas classes uma terceira, a dos corpos transparentes como a água e o ar. Cf. *Ibdem* III.3, p. 103; MCGINNIS, J. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation, p. 46.

518 *Ibdem*, III.1, p. 91.

519 Avicena adota a *intramission 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. *Ibdem*, III.5, pp. 115-29; Cf. AKDOGAN, C. Avicenna and Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision. Ver também MCGINNIS. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation.

520 MCGINNIS. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation, p. 50.

521 Sobre a geometrização da óptica no mundo árabe, ver ADAMSON, P. Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators, p. 209.

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 pneuma⁵²² condutor: “lá se encontram e são bloqueados, unificando-se a partir de ambos uma forma de um espectro único”⁵²³. Por fim, a perfeição do ver se dá quando o sentido comum (*al-khais al-mushtarak*) recebe o espectro⁵²⁴.

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.⁵²⁵

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 duas⁵²⁶, pode-se depreender que ocorre um deslocamento⁵²⁷ da forma sensível de modo que o aparato visual receba um espectro (*shabah*) dela.

Sobre o papel da luz, ela não é responsável apenas por tornar os corpos

522 Primeiramente, Avicena determina que o corpo sutil chamado pneuma (*rūh*), 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 *Cânon de Medicina*, reconhecendo que a percepção se realiza quando a forma se imprime no pneuma próprio de cada sentido. Cf. *Ibidem* V.8, p. 263; *Cânon de Medicina* §138, p. 141, trad. O. C. Gruner, pp. 110-1; DI MARTINO, C. *Ratio particularis: la doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, p. 33.

523 K. *al-nafs* III.8, ed. Rahman, p. 152.

524 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. *Idem*.

525 *Ibidem*, p. 151.

526 *Idem*.

527 *Ibidem* III.7, p. 141.

iluminados, ou seja, conferir clareza a eles, como também por torná-los visíveis⁵²⁸. Ela é um elemento constitutivo da visão da cor, embora, ela mesma não seja cor.

Os pontos centrais da comparação entre a visão e a intelecção são a) a dependência de um terceiro elemento na relação entre o aparato visual e os visíveis e o intelecto humano e as formas inteligíveis, a dizer, a luz do sol e a luz do intelecto agente; b) a produção, no olho e no intelecto, de uma forma diferente da forma percebida, à qual Avicena se refere como similar; c) aquilo que é iluminado é um terceiro elemento distinto do sol e do aparato visual, o qual consiste na cor em potência que existe no objeto a ser iluminado; no caso do intelecto este terceiro elemento são as formas materiais na imaginação, os inteligíveis em potência; e d) tal como sugere McGinnis⁵²⁹, a necessidade de um movimento preparatório para que a visão e a cognição aconteçam. Do mesmo modo que o objeto tem que ser voltado para a luz e o indivíduo tem que direcionar seu aparato visual para o objeto, o intelecto humano tem que se voltar para a faculdade imaginativa.

A analogia parece ressaltar que aquilo que se produz no intelecto é diferente da forma material armazenada nos sentidos internos⁵³⁰. A partir dela, o intelecto abstrai⁵³¹ 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

528 Cf. SEBTI, M. L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne, p. 17.

529 MCGINNIS. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation, p. 54.

530 As formas são de dois tipos, ou elas já são abstratas, tais como os primeiros princípios do conhecimento e os termos médios do silogismo, ou elas precisam ser abstraídas da matéria como, por exemplo, as formas materiais na imaginação. Cf. HASSE, D. N. Avicenna's Epistemological Optimism, p. 115.

531 Segundo Sebti, as formas particulares são iluminadas e, devido a esta luz, são completamente abstraídas dos acidentes particulares. Cf. SEBTI, M. L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne, p. 17.

intenção única na essência do intelecto por meio de comparação entre as [suas] semelhanças. Contudo, [as intenções] que estão [nas coisas imaginadas] vêm a ser múltiplas devido à comparação entre as diferenças. O intelecto possui a capacidade de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade no caso das intenções.⁵³²

Deste modo, a luz 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 intelecto, mas “outra coisa relacionada a ela”⁵³³ chamada de universal simples (*al-kullī al-mufrad*) ou intenção (*ma‘ana*)⁵³⁴.

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”⁵³⁵.

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.

Segundo Davidson,

Avicena empregou a analogia com a visão porque ela tinha se tornado comum, mas, no todo, ela não se adéqua bem. Sua posição não é que a

532 K. *al-nafs* V.5, e.d Rahman, pp. 235-6.

533 *Idem*.

534 Embora, no *Livro sobre a alma*, Avicena não descreva 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 contêm o que é essencial de cada espécie, mas apenas relacionam-se ao que está entre os acidentes comuns aos indivíduos.

535 *Ibidem* II.2, p. 58.

emanação do intelecto agente capacita o intelecto humano a abstrair conceitos a partir das imagens apresentadas pela faculdade imaginativa; assim como quando se vê as cores que são iluminadas pelos raios do sol. Pensamentos inteligíveis emanam diretamente do intelecto agente e não são abstraídos de modo algum.⁵³⁶

Portanto, para Davidson, a analogia com a visão não é filosoficamente produtiva, pois Avicena a utiliza pelo fato de ela ter se tornado uma explicação comum da relação entre intelecto agente e intelecto humano. Embora a analogia estabeleça a dependência entre o intelecto humano e as formas imaginadas, todo o conhecimento emanaria diretamente do intelecto agente⁵³⁷. A exclusão do papel das formas imaginadas no conhecimento também exclui a colaboração entre o intelecto e os sentidos internos⁵³⁸.

Tendo isto em vista, apresentar-se-ão dois argumentos contra a posição segundo a qual os pensamentos inteligíveis são emanados diretamente do intelecto agente⁵³⁹. O

536 DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 93.

537 Segundo Hasse: “os intérpretes modernos da epistemologia e psicologia de Avicena estão divididos sobre sua teoria do conhecimento intelectual. Aqueles que enfatizam as características neoplatônicas da posição de Avicena dizem que todo conhecimento intelectual advém da emanação do intelecto agente, o qual se identifica com o último intelecto celeste. Aqueles que enfatizam as características aristotélicas da filosofia de Avicena argumentam que, para o filósofo, o conhecimento intelectual depende das capacidades humanas de abstrair, pensar e intuir”. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna’s Epistemological Optimism*, p. 109.

538 Isto porque as formas imaginadas são articuladas pelos sentidos internos. Aqui, fundamenta-se um falso problema em Avicena sobre a oposição entre emanação e abstração. Contudo, como Hasse aponta, a oposição entre abstração (*tajrīd, intizā'*) e emanação (*fayḍ*) não pode ser elaborada a partir da epistemologia aviceniana; em outras palavras, é um falso problema: “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”. Assim, a posição defendida por Hasse, da qual eu compartilho, diz respeito ao fato de emanação e abstração não se excluírem mutuamente dado que “a abstração é a solução [de Avicena] para um problema epistemológico, enquanto a emanação responde a um problema ontológico”. Avicena, em nenhum momento do *Livro sobre a alma*, opõe abstração à emanação. O que se vê em I.5 e V.6 é a oposição entre apreender uma forma que já é abstrata em si e apreender uma forma que precisa ser abstraída. Segundo Hasse, 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 emanação, 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 ontológica. A abstração é o modo genérico através do qual Avicena explica como a percepção da forma material acontece, inclusive a percepção realizada pelo intelecto. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna’s Epistemological Optimism*, p. 114.

539 Como reconhece Hasse, outros estudiosos também defenderam esta posição como, por exemplo, Rahman e Black. Cf. RAHMAN, F. *Prophecy in Islam*, p. 15; BLACK, D. *Psychology: Soul and Intellect*, pp. 319-20; HASSE, D. N. *How do We Have to Understand Chapter V.5 of Avicenna’s De anima on the Emanation of Abstractions?*, p. 1.

primeiro argumento se fundamenta na compreensão do tipo de inteligível recebido do intelecto agente.

Avicena, no *Livro sobre a alma* V.5, explica detalhadamente como o pensamento acontece. 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 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 a receber “pensamentos (*fīkr*), e considerações são movimentos que preparam a alma para receber a emanção”⁵⁴⁰; eles preparam a alma para a aquisição dos termos médios do silogismo⁵⁴¹.

O termo médio que compõe o silogismo não é idêntico à forma que está no intelecto agente, mas um similar (*mīthal*) 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, a qual não pode ser considerada nem universal nem particular⁵⁴².

O intelecto pode adquirir o termo médio de dois modos: instrução (aprendizado)⁵⁴³ ou intuição. A instrução (*ta ‘līm*) é descrita do seguinte modo:

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

540 *K. al-nafs* V.5, ed. Rahman, p. 235.

541 *Idem*.

542 Na sua introdução ao *Livro da cura*, 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*, pp. 28-37.

543 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.

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.⁵⁴⁴

A intuição (*hads*) é o outro modo⁵⁴⁵ mencionado por Avicena para adquirir⁵⁴⁶ os termos médios do silogismo. É descrita como “disposição poderosa”⁵⁴⁷ 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 autosuficiência do intelecto e se se trata de um processo mediado ou sem mediação. No caso da intuição, por ser “uma ação própria da mente”⁵⁴⁸, ou melhor, “uma espontânea atividade do intelecto material”⁵⁴⁹ que não necessita de um professor para conduzir o raciocínio, ela “acontece ao homem por ele mesmo e [ele] articula o silogismo na sua mente sem professor”⁵⁵⁰.

Tendo em vista o modo pelo qual o termo médio do silogismo é adquirido, *i.e.*, pelo processo de intuição, poder-se-ia questionar qual a sua relação com a emanção. Embora, em nenhuma das passagens citadas, Avicena relacione os dois conceitos, eles parecem se referir à mesma coisa sob perspectivas diferentes.

Como será explicitado no próximo capítulo, a emanção explica não apenas o

544 K. *al-nafs* V.6, ed. Rahman, p. 248.

545 Neste caso, é necessário um professor que, após ter adquirido o termo médio do silogismo por intuição, ensina-o aos seus alunos de modo que eles não precisem intuí-lo. 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.

546 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/fayḍ*), revelar (*waḥy*), adquirir (*iktisāb*), alcançar (*iṣāba*). Cf. HASSE, D. N. *Avicenna on Abstraction*, pp. 46-58.

547 K. *al-nafs* V.6, ed. Rahman, p. 248.

548 *Ibidem*, p. 249.

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

550 K. *al-nafs* V.6, ed. Rahman, p. 249.

conferir existência a partir do primeiro princípio, *i.e.* Deus, como também o fornecimento de formas para mundo sublunar.

No entanto, do ponto de vista do intelecto humano, o termo empregado é intuição, e não emanção. O intelecto agente emana formas para o intelecto humano, o qual intui essas formas emanadas. Deste modo, a intuição pode ser compreendida como um processo imediato de recepção de formas (os termos médios) sem que o intelecto tenha que se valer do corpo e das suas faculdades para intuir.

Segundo Gutas⁵⁵¹, a relação entre intelecto agente e humano é descrita 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 “emanção divina (*al-fayḍ al-ilāhī*)”⁵⁵² caracterizado pela emanção 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 segundo argumento contra a ideia de que o conhecimento é emanado do intelecto agente para o intelecto humano baseia-se no fato de o conhecimento ser uma atividade própria do homem. A natureza dos inteligíveis e do intelecto (marcada pela imaterialidade) e a independência do intelecto de uma faculdade corpórea apontam para a existência de uma ação que, exclusivamente, pertence ao intelecto. Por mais que as faculdades corpóreas e o intelecto agente 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 materiais⁵⁵³ nem à intuição dos termos médios.

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

552 *Idem*.

553 Sobre a colaboração dos sentidos internos para o conhecimento: “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

Avicena menciona dois tipos de conhecimento, os quais reaparecem no *Livro das ciências*⁵⁵⁴: o conhecimento decorrente do pensamento (*'ilm al-fikr*) e o conhecimento simples (*al-'ilm al-basīṭ*). Segundo o *Livro sobre a alma*:

[...] 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.⁵⁵⁵

Os dois tipos de conhecimento descritos são pautados na diferença entre o conhecimento que é adquirido através do pensamento, o qual envolve a unificação do múltiplo e a multiplicação do uno por composição e ordenamento⁵⁵⁶, e um segundo tipo simples que está relacionado à aquisição dos inteligíveis primeiros.

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”⁵⁵⁷. Eles são princípios certos em si e causam a certeza do assentimento às premissas do silogismo. Contudo, no *Livro sobre a alma*, Avicena não menciona como isto acontece, mas apenas aponta como os primeiros

emprego da imaginação e da estimativa”. *K. al-Nafs* V.3, ed. Rahman, p. 220.

554 *Livro das ciências*, Lógica, trad. M. Achena e H. Massé, pp. 23-4.

555 *K. al-nafs* V.6, ed. Rahman, p. 243.

556 Segundo Avicena, a “ação de unificar o múltiplo acontece sob dois aspectos: o primeiro no qual 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”. *Ibidem*, V.5, p. 236

557 Os exemplos de inteligíveis primeiros da *Metafísica* são um, necessário, existente e coisa. Cf. MARMURA, M. Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of the *Shifā'*; WISNOWSKY. *Avicenna's Metaphysics in Context*; DE LIBERA. D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal e KOUTZAROVA. *Das Transzendente bei Ibn Sina: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs und Urteilsprinzipien*.

princípios não são adquiridos⁵⁵⁸.

Deixando de lado o conhecimento simples devido às dificuldades de se compreender o modo pelo qual ele é adquirido⁵⁵⁹, no caso do conhecimento adquirido através do pensamento, ele não pode se reduzir à emanção que o intelecto agente realiza dos termos médios.

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 produção⁵⁶⁰. O exemplo de silogismo fornecido por Avicena é “todo corpo é dotado de forma e tudo que é dotado de forma é criado. Logo, todo corpo é criado”⁵⁶¹.

A fim de verificar a verdade ou falsidade desta proposição, é necessário que o intelecto, com a ajuda dos sentidos internos, adquira as intenções “corpo” e “criado”. Em seguida, ele é capaz de ordenar os termos na proposição “todo corpo é criado”. É esta

558 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 nafsih*). 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*, pp. 105-6; GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, pp. 391-436.

559 Para Gutas o conhecimento simples se dá por experiência sensível. Segundo Avicena: “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 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”. *Livro das ciências*, Lógica, trad. M. Achena e H. Massé, pp. 23-4; GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 405.

560 O 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.

561 *Livro das ciências*, Lógica, trad. M. Achena e H. Massé, pp. 90-1.

primeira etapa que o prepara para receber o termo médio “dotado de forma” por intuição; ele 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, ou seja, 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”.

Como consequência da afirmação de que o conhecimento é obtido por intuição do intelecto humano a partir da emanção do intelecto agente, está o fato de a) o conhecimento não ser uma atividade própria do homem; o que contraria a natureza humana na medida em que a diferença da espécie é a racionalidade e, conseqüentemente, a capacidade de conhecer; b) aniquilar a estrutura proposicional do conhecimento, a menos que se assuma que todos os termos do silogismo (não apenas o termo médio) são recebidos do intelecto agente⁵⁶².

No entanto, como se demonstrou, a única coisa que é emanada do intelecto agente para o intelecto humano são os termos médios, aos quais não se reduz o conhecimento. Deste modo, conhecer mantém-se como uma atividade própria do homem.

562 Segundo Gutas: “[...] 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.*, advinhando-os corretamente, precisamente funciona. Avicenna 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 o receber 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 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, pp. 420-1.

3.5 Conclusão

Tendo tratado, no capítulo anterior, das diferentes versões do experimento mental, buscou-se defender, agora, que decorre do alerta da substancialidade e independência da alma humana a explicitação da substancialidade do intelecto, cuja autonomia ontológica e epistemológica será discutida no próximo capítulo.

Não se mostra coerente com o pensamento aviceniano as afirmações segundo as quais o autoconhecimento não pode ser uma atividade do intelecto humano, tal como a conceitualização, e que se trata de um conhecimento inato da alma de si mesma.

O autoconhecimento do intelecto não é inato no sentido de um conteúdo que se encontra na alma desde a sua originação. Trata-se, como aponta Kaukua⁵⁶³, de uma atividade (e não conhecimento) inata e imediata na medida em que pode ser realizada independentemente de qualquer conteúdo adquirido ao longo da vida. Por isto, alguns estudiosos identificaram o autoconhecimento com a atividade do intelecto de intuir a si próprio.

Portanto, o autoconhecimento diz respeito ao ato “cognitivo primário”⁵⁶⁴ do homem através do qual ele intui o acidente originário e inseparável da sua essência, a dizer, a existência.

Localiza-se, nos usos que Avicena faz do termo intelecto, a referência a três grandes grupos de substâncias: a) as substâncias sublunares passíveis de geração e corrupção; b) as substâncias celestes eternas; c) a substância divina. Esses usos são importantes para compreender o tipo de distinção entre os intelectos adotado, por Avicena, na interpretação de III.5, 430a10-25.

Em diferentes obras, Avicena reconhece haver um intelecto agente que é causa

563 Cf. KAUKUA, J. *Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond*, pp. 54-5.

564 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, p. 67.

da atualização do intelecto humano. Esta distinção se baseia no princípio aristotélico (*De anima* III.5) conforme o qual todos os entes naturais são compostos de um elemento passivo e outro ativo. Contudo, Avicena não considera se tratar de dois princípios imanentes à alma racional, pois o intelecto agente é uma substância separada da alma humana.

A relação entre eles, baseado no argumento aristotélico da causalidade segundo o qual tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato, é descrita em termos causais. Assim, o intelecto agente é considerado causa da atualização do intelecto humano ao fornecer, para este, as formas inteligíveis.

A estratégia utilizada para descrever esta relação causal é a mesma apresentada por Aristóteles em III.5, *i.e.*, a analogia com a luz do sol e a visão. Embora Avicena mencione esta analogia em diferentes obras, é no *Livro sobre a alma* V.5 onde a equivalência dos termos da analogia é, detalhadamente, explicitada.

A primeira dificuldade que se põe, a partir da analogia, decorre de alguns estudiosos afirmarem que, entre o intelecto agente e o intelecto humano, há um tipo de participação e conjunção substancial. No entanto, a analogia não parece ser bem compreendida, pois se ignora o fato de, do mesmo modo que não há nenhum tipo de junção substancial entre o sol e o aparato visual, também não há entre do intelecto agente e humano.

Davidson nega a utilidade da analogia com a luz do sol e a visão por considerar que o pensamento é completamente emanado do intelecto agente. Deste modo, não caberia ao intelecto, ao conhecer, nenhuma função ativa.

Contra esta interpretação, defendeu-se que 1) aquilo que é emanado do intelecto agente são apenas os termos médios do silogismo, os quais precisam ser articulados pelo intelecto humano a fim de, silogisticamente, produzir conhecimento; 2) o conhecimento

é uma atividade própria do homem a partir da compreensão do que é conhecer pelo pensamento.

Embora a analogia esclareça certos pontos da relação entre os intelectos, ela apresenta alguns limites. O primeiro deles diz respeito à compreensão da função epistemológica do intelecto agente enquanto causa da atualização do intelecto humano. Ainda que haja uma relação causal entre os intelectos, tal como há entre o sol e a visão, o modo pelo qual o intelecto agente exerce esta causalidade é diferente do modo pelo qual o sol a exerce.

Em segundo lugar, como a ação de conhecer é completamente diferente da ação de ver devido à natureza das faculdades e do conteúdo percebido pelo aparato visual e pelo intelecto, a analogia nada esclare acerca do que é conhecer.

E, por fim, ela não deixa claro o papel de cada uma das partes, ou seja, intelecto agente e humano, no processo de aquisição dos inteligíveis.

Capítulo 4 - Os pressupostos metafísicos subjacentes às transformações de Avicena do *De anima*

Em todas as passagens analisadas, especialmente no *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*, Avicena não fornece muitos detalhes acerca da natureza do intelecto agente. O raciocínio utilizado estabelece a distinção entre os dois intelectos, mas deixa de lado a justificação para o tipo de relação causal mantida entre os intelectos agente e humano e para o estatuto ontológico do intelecto agente. É na parte cosmológica da *Metafísica*⁵⁶⁵, ao tratar dos intelectos celestes⁵⁶⁶, que se encontra explicitado não apenas que o intelecto agente é ontologicamente separado (*mufāraqa*) como também a ação que realiza com respeito ao mundo sublunar.

Neste capítulo, mostrar-se-á que tanto o argumento da causalidade, o qual sustenta a distinção e a relação entre o intelecto agente (cujo estatuto ontológico é pressuposto) e o intelecto material, quanto a interpretação dos atributos “separado” e “imortal” (aplicado também ao intelecto humano) fundamentam-se em elementos externos à interpretação de Avicena da passagem 430a10-25 do *De anima*.

Defender-se-á que estes elementos externos, responsáveis pela tomada de posição no que toca aos pontos centrais da passagem, não podem ser reduzidos à influência da interpretação de Alexandre de Afrodísia e Temístio⁵⁶⁷ na tradição árabe, mas se devem ao

565 *Ilahiyyat* IX.2-5, pp. 381-414 (B., p. 703-58).

566 Segundo Janos, o que aproxima os intelectos humanos e os celestes é a capacidade de, pela intelecção, completar suas naturezas e perfeições; contudo, o modo como a intelecção se dá, em cada caso, é diferente. Cf. JANOS. *Intellect, Substance, and Motion in al-Farabi's Cosmology*, p. 308.

567 Embora outros autores do mesmo período tenham discutido sobre o intelecto agente a partir da passagem mencionada de Aristóteles como, por exemplo, Teofrasto de Eresa, Estefano de Alexandria, Filopono, Simplicio, dentre outros, menciono apenas Temístio e Alexandre de Afrodísia porque os comentadores contemporâneos se baseiam no fato de que ambos consideraram ser o intelecto agente uma substância separada, influenciando a interpretação que foi adotada pelos autores da tradição árabe. Assim, tendo em vista minha argumentação, faço uma exposição dos pontos que são utilizados pelos comentadores contemporâneos para aproximar as duas tradições sem recorrer aos comentários de Alexandre e Temístio. Para uma análise detalhada da discussão tardo-antiga acerca dos intelectos cf. BOBBA, R. *La doctrine dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*; GRABMANN, M. *Interpretações medievais do nous poietikós*; JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent*;

modelo criacionista adotado por Avicena⁵⁶⁸.

4.1 A natureza do intelecto agente

Os autores da antiguidade tardia já se dividiam acerca da distinção entre os intelectos apresentada em 430a10-25 e o tipo de relação mantida entre eles. Nesta etapa de discussões dedicadas à compreensão de como o intelecto que produz todas as coisas é causa do conhecimento do intelecto que vem a ser todas as coisas, depara-se com as interpretações de Alexandre de Afrodísia e Temístio, os quais tiveram seus comentários ao *De anima* de Aristóteles e suas obras dedicadas ao intelecto traduzidos tanto para o árabe quanto para o latim⁵⁶⁹.

Deixando de lado os problemas em torno destas duas interpretações e tendo em vista os pontos salientados pelos comentadores contemporâneos⁵⁷⁰, ainda que os dois filósofos diverjam acerca do estatuto ontológico do intelecto material, ambos concordam

MAGRIN, S. Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle *De anima* III.4-5; SHROEDER, F. M.; TODD, R. B. (Eds.). *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*; DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*; GHISALBERTI, A. *La Dottrina Peripatetica dell'Intellecto nel De Unitate Intellectus di Tommaso d'Aquino*; BLUMENTHAL. Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De Anima*; ENDRESS. Alexander Arabus on the First Cause Aristotle's First Mover Alexander of Aphrodisias; KUPREEVA. Alexander of Aphrodisias and Aristotle's *De Anima*: What's in A Commentary; BROWNE. Ad Themistium arabum; BROWNE. Ad Themistium arabum II; FINAMORE. Themistius on Soul and Intellect in Aristotle's *De Anima*; FRYDE. The 'Paraphrase' by Themistios of Aristotle's *De Anima*; JANSSENS. L'Avicenne latin un témoin (indirect) des commentateurs (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Philopon; MARTIN. The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' *Paraphrasis in Libros Aristotelis de Anima*; MORAUX. Le *De anima* dans la tradition grecque de Theophraste à Themistius; BLUMENTHAL. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De anima*.

568 Segundo Lizzini, a transcendência atribuída ao intelecto separado pode ser explicada pela teoria da emanação, a qual fundamenta a metafísica aviceniana. Cf. LIZZINI, O. *Human Knowledge and Separate Intellect*, p. 285.

569 Cf. SCHROEDER; TODD. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, p. ix; LYONS (Ed.). *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*; FINNEGAN. Texte arabe du *Peri nou* d'Alexandre d'Aphrodise (o texto árabe também pode ser encontrado em BADAWI. *Shurūh 'al-aristū mafqūdah fi'l-yūnāniyyah wa rasā'il ukhrā*); LYONS (Ed.). *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*; BROWNE. Ad Themistium arabum. *Illinois Classical Studies*; JANSSENS. L'Avicenne latin un témoin (indirect) des commentateurs (Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Philopon).

570 Cf. SELLES, J. F. La crítica tomista a la intepretación griega y neoplatonica del intelecto agente; DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 13; JOLIVET, J. Étapes dans l'histoire de l'intellect agent. Perspectives arabes e médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque; MAGRIN, S. Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle *De anima* III.4-5, p. 49; BOBBA, R. *La dottrina dell'Intellecto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, p. 265.

com a “interpretação transcendente”⁵⁷¹ do intelecto agente⁵⁷². O acesso que os filósofos medievais árabes, dentre eles Avicena, tiveram aos textos de Alexandre e Temístio e a semelhança entre os seus posicionamentos levaram muitos comentadores⁵⁷³ a considerá-los meros adeptos da tradição tardo-antiga no que diz respeito à interpretação da já mencionada passagem aristotélica.

Segundo estes comentadores, a posição de Alexandre de Afrodísia seria a de considerar o intelecto agente como uma “substância separada, causa primeira”⁵⁷⁴ ou “poder externo”⁵⁷⁵ sempre em ato e, por isto, divino e imortal⁵⁷⁶. O intelecto material é apresentado como “pura disposição ou aptidão para receber as formas de tal modo que não se identifica com nenhuma delas”⁵⁷⁷. Já a posição de Temístio estabelece não apenas que o intelecto agente é uma substância separada da alma humana, mas também o

571 DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 13.

572 Cf. TAYLOR, R. *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, p. 3.

573 Para Selles, na Idade Média, os escritos de Alexandre sobre o intelecto agente influenciaram os pensadores árabes tais como Avicena e Averróis de modo que “a doutrina de Alexandre” foi denunciada apenas por Tomás de Aquino. Por fim, conclui Selles que “a filosofia pós-aristotélica que precede Tomás de Aquino está em simetria com o platonismo”. Cf. SELLES, J. F. *La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente*. Embora Davidson não se refira à interpretação de Tomás de Aquino, ele afirma que “Alfarabi, Avicena e Averróis, como todos os filósofos islâmicos e judeus da tradição aristotélica, aceitaram a interpretação transcendente sem questionamentos”. Cf. DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 13. Em seu artigo, Jolivet recorre à tradição tardo-antiga para explicar a interpretação árabe e latina do intelecto agente. Cf. JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent. Perspectives arabes e médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Segundo Magrin, a existência de um elemento em comum entre as interpretações de Avicena e Averróis não é surpreendente se consideramos que eles interpretaram o *De anima* à luz das mesmas duas obras, o *De anima* de Alexandre e a paráfrase de Temístio. Cf. MAGRIN, S. *Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle De anima III.4-5*, p. 49. Segundo Bobba: “a identificação do intelecto agente com Deus encontrou adeptos também entre os escolásticos conhecidos; mas se se baseavam na opinião de Alexandre e de alguns comentadores árabes, não inferiram como Alexandre e Averróis a corruptibilidade da alma com o corpo [...]”. Cf. BOBBA, R. *La dottrina dell'intelletto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*, p. 265.

574 SELLES, J. F. *La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente*, p. 1393.

575 MAGRIN, S. *Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle De anima III.4-5*.

576 Segundo Alexandre: “este é tanto o intelecto por si quanto intelecto em ato, e ele vem a ser causa de o intelecto material, em referência a tal forma, abstrair, imitar e pensar cada uma das formas vinculadas à matéria e as tornar inteligíveis. É o intelecto agente aquilo que é dito ‘o que vem de fora’, não porque ele é uma parte e uma faculdade da nossa alma, mas porque ele vem para existir em nós de fora para pensarmos, se o pensar de fato se produz pela recepção da forma, e ele é por si mesmo uma forma imaterial no sentido de que nunca está acompanhada pela matéria.” ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Sobre o intelecto*, trad. Todd, 108.19-26, p. 49.

577 DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 9.

intelecto possível, “não misturado com o corpo, não passivo e separado”⁵⁷⁸.

4.1.1 O intelecto agente segundo o *De intellectu* de Alexandre de Afrodísia⁵⁷⁹ e a *Paráfrase do De anima* de Temístio⁵⁸⁰

O *De intellectu*⁵⁸¹ de Alexandre, o qual segue a estrutura de um epítome, foi traduzido para o árabe, no século IX, na escola de Ḥunayn ibn Ishāq em Bagdá, da qual também fazia parte o filho Ishāq Ibn Ḥunayn, o que gera certa confusão em torno da autoria da tradução⁵⁸².

Alexandre⁵⁸³ apresenta o intelecto produtivo como um terceiro intelecto (os outros dois são o intelecto material e o intelecto em ato) através do qual o intelecto material passa a intelecto em ato. Este intelecto produtivo é identificado com a luz mencionada por Aristóteles em 430a10-25⁵⁸⁴. Assim,

- | | |
|----------------------|------------------------|
| 1) Luz | 1) Intelecto produtivo |
| 2) Cores em potência | 2) Intelecto material |
| 3) Cores em ato | 3) Intelecto em ato |

578 *Idem*.

579 Alexandre teria elaborado um comentário ao *De anima* que se perdeu. Dadas as diferenças entre o seu *De anima* e o *De intellectu*, alguns estudiosos como, por exemplo, Moraux levantam dúvidas acerca da sua autoria. Cf. SCHROEDER; TODD. *Two Greeks Aristotelian Commentators on The Intellectu*, p. 6; BLUMENTHAL. Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De anima*; HENDRIX, J. S. Philosophy of Intellect and Vision in the *De anima* and *De intellectu* of Alexander of Aphrodisias.

580 Avicena menciona, nas *Notas* ao *De anima*, os nomes de Alexandre de Afrodísia (quatro vezes) e Temístio (duas vezes). Assim, a conexão entre Avicena e a tradição de comentadores gregos é estabelecida pelo próprio Avicena. Cf. GUTAS, D. Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition, pp. 81-2.

581 O *De intellectu* faz parte de uma coleção de escritos sobre a alma intitulada *Mantissa*. Cf. SHARPLES. Alexander of Aphrodisias: What is a Mantissa?

582 SCHROEDER; TODD. *Two Greeks Aristotelian Commentators on The Intellectu*, p. 2; Sobre as versões dos textos de Alexandre no círculo de al-Kindi, ver FAZZO, S.; WIESNER, H. Alexander of Aphrodisias in the Kindi-Circle and in Al-Kindi Cosmology.

583 *De intellectu*, trad. Schroeder, 107.29, p. 48.

584 Cf. SCHROEDER, F. The Provenance of the *De intellectu* attributed to Alexander of Aphrodisias, pp. 110-1; KUPREEVA. Alexander of Aphrodisias and Aristotle's *De Anima*: What's in a Commentary.

Do mesmo modo que a luz é causa de as cores que são potencialmente visíveis tornarem-se cores visíveis em ato, o terceiro intelecto, *i.e.*, o intelecto agente faz com que o intelecto em potência ou material venha a ser intelecto em ato⁵⁸⁵ ao fornecer para ele um pensamento.

Uma das primeiras características elencadas⁵⁸⁶ acerca do intelecto produtivo relaciona-se ao fato de ele ser externo à alma humana e, por isto, não identificado com nenhuma das suas faculdades, embora ele “venha a existir em nós”⁵⁸⁷ no momento em que pensamos.

Assim, ele é separado de nós e da matéria, eterno e imortal⁵⁸⁸. Alexandre⁵⁸⁹ se refere a ele como uma “forma”, a qual, diferentemente de todas as outras formas que são pensadas pelo intelecto humano⁵⁹⁰, não se identifica com o intelecto humano durante a intelecção. Isto se deve ao fato de o intelecto produtivo ter uma existência que é anterior ao intelecto humano, na medida em que ele é imortal e ontologicamente independente⁵⁹¹. Segundo Schroeder⁵⁹², o intelecto produtivo contribui diretamente para a formação do intelecto humano ao lhe servir como forma e como o “objeto do pensamento antes do engajamento da mente humana com a informação sensível”⁵⁹³. No entanto, porque ele está eternamente em ato, ele inteligirá, continuamente, apenas a si mesmo e nada de

585 Segundo Alexandre: “[...] o intelecto, ao apreender a forma da coisa que é pensada e separá-la da matéria, torna-a um inteligível em ato e a si mesmo um intelecto em ato [...]”. Cf. *De intellectu* 111.15-6. *Apud* TAYLOR, R. *The Epistemology of Abstraction*, p. 275.

586 *De intellectu*, trad. Shcroeder, 108.19, p. 49.

587 *Idem*.

588 *De intellectu*, trad. Shcroeder, 108.26, p. 48.

589 *Ibidem*, 108.29.

590 Segundo Alexandre de Afrodísia: “[...] as formas materiais são tornadas inteligíveis pelo intelecto, sendo, antes, inteligíveis em potência. O intelecto separa a forma da matéria com a qual elas existem e, ele mesmo, as torna inteligíveis em ato; e cada uma delas, quando pensada, torna-se um inteligível em ato [...]”. *De intellectu* 108.4-7. *Apud* TAYLOR, R. *The Epistemology of Abstraction*, p. 275.

591 *Ibidem*, 109.1, p. 50. Como aponta Fazzo, para Alexandre, há uma interação entre estas substâncias celestes, separadas e imortais e as substâncias sublunares. Contudo, dado o caráter fragmentário do tratamento da interação entre eles, Alexandre não possui uma teoria integral desta “interação dinâmica”. Cf. FAZZO, S; WIESNER, H. *Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in Al-Kindi Cosmology*, p. 121.

592 SCHROEDER, F. *The Provenance of the De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias*, p. 105.

593 *Idem*.

diferente, já que é simples (não misturado com o corpo e imaterial).

Aqui⁵⁹⁴, a argumentação fundamenta-se no princípio segundo o qual um intelecto simples apenas entende um conteúdo simples e, como não há outro objeto simples senão este intelecto, ele entende apenas a si mesmo.

Embora Alexandre não mencione, em nenhum dos momentos explicitados anteriormente do *De intellectu*, o que é o intelecto produtivo, é consensual entre os estudiosos⁵⁹⁵ tomar o uso do adjetivo divino e algumas das características a ele atribuídas (absoluta simplicidade, imortalidade, causa primeira) como indicativos de se tratar de Deus.

Para Blumenthal⁵⁹⁶, o intelecto em ato mencionado por Aristóteles em III.5, segundo a leitura de Alexandre, é a causa suprema de todas as coisas, ou seja, “identifica-se com o primeiro movente aristotélico”⁵⁹⁷.

Ao comparar a interpretação da passagem 430a10-25 proposta por Temístio com a interpretação proposta por Alexandre, Todd⁵⁹⁸ afirma que Temístio rejeitou a identificação do intelecto produtivo (ou agente) com Deus tal como proposto por Alexandre no *De intellectu*.

A paráfrase de Temístio do *De anima*⁵⁹⁹, cuja autoria é, indubitavelmente, atribuída à Temístio, foi traduzida para o árabe por Ishāq Ibn Hunayn. Como não se tem acesso à tradução do *De anima* de Ishāq, a paráfrase é uma importante fonte para o

594 *Ibidem*, 109.27, p. 51.

595 Cf. CASTON, V. Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal, p. 201; SELLES, J. F. La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente, p. 1393; MAGRIN, S. Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle *De anima* III.4-5; HENDRIX, J. S. Philosophy of Intellect and Vision in the *De anima* and *De intellectu* of Alexander of Aphrodisias; D'ANCONA; SERRA (Eds.). *Aristotele e Alessandro di Afrodizia nella tradizione araba*.

596 BLUMENTHAL. Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De anima*, p. 94.

597 *Idem*. Cf. TAYLOR, R. The Epistemology of Abstraction, p. 274.

598 Cf. SCHROEDER; TODD. *Two Greeks Aristotelian Commentators on The Intellectu*, p. 32.

599 Lyons não se refere a ele como uma paráfrase, mas como um comentário. Cf. LYONS, M. C. *An Arabic Translation of the Commentary of Themistius*; FINAMORE. Themistius on Soul and Intellect in Aristotle's *De Anima*, pp. 1-23; FRYDE. The 'Paraphrase' by Themistios of Aristotle's *De Anima* and St Thomas Aquinas.

reconhecimento do vocabulário técnico adotado pelo tradutor.

Embora Temístio não mencione o nome de Alexandre de Afrodísia⁶⁰⁰, ele afirma

[...] com relação à opinião [de Aristóteles] que considera o intelecto agente o Deus primeiro, por que sua razão ignorou o exame conforme descrevi desta passagem [430a10-25] no caminho da qual nos encontramos? No que segue, disse que em toda natureza existe uma coisa que é matéria e [outra] coisa que move a matéria e a completa. Ele disse que deve ser necessário que estas separações existam na alma também e que, há um intelecto cujo caminho é vir a ser todas as coisas e um intelecto cujo caminho é produzir todas as coisas. Ele disse que a existência deste intelecto está na alma, pois este afirma que um intelecto como este existe ‘na alma’ e é [parte] da alma humana [...].

فأما من ظنَّ أنه إنما يعنى بالعقل الفعال الله الأول فما باله أغفل النظر فيما أنا واصفه من قوله هذا الذى نحن بسبيله. فإنه لما تقدّم فقال إنّ فى كلّ الطبيعة شيئاً ما هيولى وشيئاً ما يحرك الهيولى ويتممها قال أنه يجب ضرورةً أن تكون هذا الفصول موجودة فى النفس أيضاً فيكون عقل ما عقلا منطريق أنه يصير كلّ سئ وعقل ما عقلا من طريق أنه يفعل كلّ شئ فإنه قال إنّ هذا العقل وجوده فى النفس وآته من نفس الإنسان⁶⁰¹

O primeiro ponto de Temístio, na passagem, é negar que o intelecto produtivo ou agente (العقل الفعال) apresentado por Aristóteles em 430a10-25 se identifique com Deus (الله الأول).

A distinção entre as partes que compõem os entes naturais, ou seja, a “matéria” (ما يحرك الهيولى ويتممها) e “outra coisa que move a matéria e a completa” (الهيولى) são consideradas como existindo também na alma (فى النفس) e não fora dela. Assim, como na alma há um intelecto que vem a ser todas as coisas (عقل ما عقلا من طريق أنه يصير كل سئ) e um intelecto que produz todas as coisas (عقل ما عقلا من طريق أنه يفعل كل شئ), este não pode ser Deus, uma substância completamente diferente da alma humana.

600 Os estudiosos identificam que a crítica de Temístio é direcionada a Alexandre, pois este teria identificado o intelecto agente com Deus. Cf. MORAUX. *Le De anima dans la tradition grecque de Theophraste à Themistius*. In: LLOYD; OWEN (Eds.). *Aristotle on Mind and the Senses: proceedings of the seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge; BLUMENTHAL. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima*.

601 LYONS, M. C. *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*, section IV, pp. 186-187.

Temístio identifica, em III.5, a distinção entre três intelectos e não apenas dois: 1) intelecto produtivo ou agente, 2) intelecto em potência ou material e 3) intelecto passivo⁶⁰², sendo o primeiro intelecto imortal e o último mortal. Segundo Martin⁶⁰³, o filósofo depara-se com a dificuldade de estabelecer se o intelecto em potência é imortal, tal como o agente, ou mortal, tal como o passivo.

A interpretação de Temístio da natureza dos intelectos em potência e produtivo⁶⁰⁴ considera que ambos os intelectos estão na alma humana⁶⁰⁵ e são suas faculdades, embora ambos sejam separados. Aristóteles teria considerado⁶⁰⁶ o intelecto em potência como sendo eterno, separado e capaz de receber formas sem, antes de as receber, vir a ser qualquer uma delas⁶⁰⁷.

Assim, ele não seria misturado com o corpo que, ao receber uma forma, torna-se determinado por ela. Como aponta Taylor⁶⁰⁸, o intelecto material é essencialmente eterno ainda que os inteligíveis, nele, sejam corruptíveis “devido à conexão com as formas na imaginação”⁶⁰⁹.

Embora ambos os intelectos compartilhem algumas propriedades, tais como ser impassível e separado, eles não compartilham a mesma natureza⁶¹⁰. A distinção entre eles

602 Sobre o intelecto passivo e sua relação com a imaginação e o corpo, ver MARTIN, S. B. *The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' Paraphrasis in Libros Aristotelis De anima*, pp. 17-8.

603 Cf. *Ibidem*, p. 3.

604 Temístio considera haver um terceiro intelecto chamado intelecto comum, o qual é perecível, passivo e misturado com o corpo. *Paráfrase do De anima*, trad. Todd, 105.26, p. 108.

605 A imanência do intelecto agente na alma é consequência da união entre os intelectos agente e em potência. Cf. MARTIN, S. B. *The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' Paraphrasis in Libros Aristotelis De anima*, p. 8; 10-2.

606 *Paráfrase do De anima*, trad. Todd, 105.18, p. 108.

607 Segundo Martin, as características atribuídas ao intelecto em potência são: não estar em ato antes de conhecer e não possuir nenhuma forma, embora capaz de receber qualquer forma. Cf. MARTIN, S. B. *The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' Paraphrasis in Libros Aristotelis De anima*, p. 4.

608 Cf. TAYLOR, R. *Themistius and the Development of Averroes' Noetics*, p. 16.

609 *Idem*.

610 Martin discorda disto. Segundo o estudioso, o intelecto em ato e o intelecto em potência não são dois intelectos separados, mas são dois estágios de um mesmo intelecto. Cf. MARTIN, S. B. *The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' Paraphrasis in Libros Aristotelis De anima*, p. 4.

se baseia no fato de o intelecto produtivo estar, essencialmente, em ato e o intelecto em potência, essencialmente, em potência. A superioridade do intelecto produtivo é estabelecida pelo princípio segundo o qual a causa é mais perfeita do que o causado⁶¹¹.

4.1.2 Objeções

A partir dos indícios⁶¹² da influência de Alexandre de Afrodísia e de Temístio na filosofia medieval árabe, ainda hoje, recorre-se às interpretações destes dois autores a fim de justificar a leitura de Avicena do *De anima* III.5. Não se trata do reconhecimento das possíveis origens da discussão herdada pelos autores da tradição árabe a partir das traduções e paráfrases dos textos de Alexandre e de Temístio, mas consiste na pressuposição de que, nas duas tradições, a interpretação do intelecto que produz todas as coisas em 430a10-25 é a mesma.

A tentativa destes estudiosos de pensar a influência da tradição filosófica grega sobre a filosofia árabe apresenta algumas deficiências com respeito ao entendimento das particularidades da transformação de Avicena do tratado aristotélico.

O ponto não é negar que os textos de Alexandre e Temístio tenham sido fontes lidas por Avicena, mas mostrar que o modo pelo qual a distinção e relação entre os intelectos mencionados por Aristóteles é entendido por Avicena não pode ser reduzido à interpretação de Alexandre ou à de Temístio. Como afirma Lizzini, teorias epistemológicas árabes, dentre elas a de Avicena, “não podem ser explicadas apenas com base nas suas fontes”⁶¹³.

611 Segundo Temístio: “[Aristóteles] considerou ser evidente que todos os dois [intelectos] são separados, porém o produtivo é dos dois o mais intensamente separado, e dos dois é o mais distante da alteração e da mistura. Quanto ao tempo, o intelecto em potência vem a ser anterior em nós, enquanto por natureza e por perfeição o intelecto produtivo é anterior”. LYONS, M. C. *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*, pp. 192-3.

612 Estes indícios dizem respeito à presença dos textos em ambiente muçulmano. Cf. JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent*.

613 LIZZINI, O. *Human Knowledge and Separate Intellect*, p. 290.

Minha primeira objeção⁶¹⁴ a esta abordagem diz respeito às considerações acerca do intelecto agente feitas por Avicena e por Alexandre de Afrodísia e Temístio. Pelo fato de defenderem o mesmo estatuto ontológico para o intelecto agente, não decorre que eles possuam a mesma compreensão da natureza do intelecto que produz todas as coisas.

Como aponta Davidson⁶¹⁵, Alexandre lê o *De anima* III.5 em vista da distinção substancial presente na *Metafísica* XII, considerando ser o intelecto que produz todas as coisas a substância incorruptível e causa primeira, ou seja, Deus. No caso de Temístio, o intelecto em questão também possui uma natureza transcendente, mas, diferentemente do caso anterior, não se trata de uma substância distinta da alma humana.

As interpretações que agrupam as posições mencionadas acima a partir da semelhança do estatuto ontológico do intelecto agente pecam acerca da natureza da substância considerada transcendente por Avicena. Como defender-se-á, a natureza do intelecto agente e sua relação com o intelecto material respondem às necessidades metafísicas de sistema filosófico aviceniano.

Portanto, as falhas desta interpretação devem-se ao fato de ela ser incapaz de apontar: a) o modo pelo qual Avicena transforma o *De anima* 430a10-25, b) a natureza do intelecto que produz todas as coisas e do intelecto que vem a ser todas as coisas e c) por que Avicena adota a separação substancial entre os intelectos.

614 Embora fuja ao escopo da tese, a segunda objeção diz respeito ao fato de esta justificativa não conseguir explicar, ainda que o intelecto agente em Avicena e Averróis possua o mesmo estatuto ontológico, por que são diferentes as relações entre ele e o intelecto material (ou possível). Em outras palavras, se as interpretações medievais de 430a10-25 não dizem respeito ao estatuto ontológico do intelecto agente (já que ele é pressuposto na interpretação de Avicena) e, se a justificativa consensualmente aceita diz respeito ao estatuto ontológico do intelecto agente, não se trata de uma justificativa para a transformação medieval do *De anima* III.5. Caso contrário, ela seria capaz de apontar o que fundamenta e distingue, por exemplo, as interpretações de Avicena e Averróis.

615 DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 14.

4.2 A distinção entre os intelectos a partir da interpretação de Avicena de 430a10-25

Como explicitado no capítulo anterior, através do argumento da causalidade, Avicena distingue o intelecto agente (*'aql al-fā'āl*) do intelecto material (*'aql hayūlānīa*). Tendo em vista que o intelecto material é uma das faculdades da alma humana que, como a matéria (*hayūla*), está em potência para receber qualquer forma e, com isto, conhecer, faz-se necessário 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”⁶¹⁶.

O argumento aristotélico pautado na relação causal entre o intelecto produtivo e o intelecto passivo estabelece a distinção entre eles do ponto de vista de um ser a causa e o outro o paciente. Deste argumento não decorre, necessariamente, a distinção substancial entre os dois intelectos, os quais podem ser entendidos como dois princípios imanentes à substância da alma humana. Contudo, esta não é a interpretação de Avicena.

O intelecto agente não é apenas, causalmente, diferenciado do intelecto humano, como também é uma substância, ontologicamente, diferenciada. Avicena o identifica com o último intelecto celeste que se encontra no limite entre os mundos supralunar e sublunar.

Assim, a partir da análise da transformação aviceniana de 430a10-25 proposta no capítulo anterior, pode-se verificar que Avicena não fornece nenhum argumento relativo à distinção ontológica entre os intelectos ou ao estatuto ontológico do intelecto agente.

A autonomia ontológica do intelecto humano, a alma racional, é salvaguardada pela sua própria natureza e atividade. Como afirma Druart⁶¹⁷, a alma humana é dotada de uma existência autônoma que não pode ser demonstrada por meio da definição de alma como forma ou perfeição do corpo. Se a alma dependesse do corpo para realizar todas as

616 K. *al-nafs* V.5, ed. Rahman, p. 234.

617 DRUART, T. A. The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul, p. 260.

suas ações, ela não seria capaz de conhecer nem sobreviveria após a morte do corpo.

Assim, quando Avicena interpreta o princípio agente do *De anima* III.5 como uma substância diferente da substância humana, a autonomia epistemológica do intelecto humano parece estar comprometida. Contudo, a substancialidade do intelecto humano demonstra não apenas que ele não depende do corpo como seu substrato, como também que ele possui ações próprias (o autoconhecimento e o conhecimento).

Como foi mostrado no capítulo anterior, alguns estudiosos levam a analogia da luz ao extremo a ponto de considerarem ser o conhecimento emanado do intelecto agente, com isto negligenciando o fato de que, tal como a visão, cujo princípio ativo está no homem, o princípio ativo do conhecimento também está no homem.

Uma das consequências desta leitura é a de que o conhecimento não é uma atividade própria do intelecto humano. Assim, o intelecto agente seria o princípio em ato através do qual o homem conhece, sendo o intelecto humano o princípio material. Embora esta leitura já tenha sido questionada pela argumentação do capítulo anterior, dela decorrem algumas questões. Se há uma autonomia epistemológica para o intelecto humano, que tipo de causalidade o intelecto agente representaria? Qual o papel do intelecto agente na atualização do intelecto material segundo Avicena?

Dois argumentos serão apresentados a fim de defender a autonomia epistemológica do intelecto humano, os quais se pautam: 1) na substancialidade da alma racional e 2) no tipo de relação causal entre o intelecto agente e o intelecto humano.

A substancialidade da alma racional é uma das chaves para se compreender por que o conhecimento é uma atividade própria do homem. Tendo argumentado, no capítulo anterior, em favor de que o conhecimento é uma atividade própria do homem a partir da explicitação da natureza do conhecimento, passar-se-á, agora, à fundamentação da autonomia epistemológica do homem a partir do estabelecimento da substancialidade da

alma racional.

Como apresentado através das diferentes versões do experimento mental ao longo do *corpus* aviceniano (capítulo 2), a alma é concebida como uma substância independente, individuada e, conseqüentemente, imortal. Embora a alma mantenha uma interação originária com o corpo e seja o “princípio das suas operações”⁶¹⁸, o intelecto não se vale de nenhum membro corpóreo como instrumento.

Alma e corpo se originam, no mundo, simultaneamente⁶¹⁹, formando um composto animado, *i.e.*, um homem, um animal ou um vegetal, mas eles não morrem simultaneamente já que a alma não depende do corpo para realizar sua mais própria atividade⁶²⁰.

A unidade deste composto se baseia na mútua dependência entre alma e corpo do ponto de vista de algumas das faculdades da alma se valerem dele como instrumento. Assim, a alma “depende do corpo a fim de que algumas das suas operações se realizem”. Como lembra López-Farjeat⁶²¹, a alma não é causa da existência do corpo nem o corpo é causa da existência da alma; o que existe entre eles é uma disposição natural da alma para se manter com um determinado corpo.

No caso do homem, é acrescentado um novo elemento na relação entre alma e corpo. Diferentemente dos outros animais, os homens compartilham da faculdade racional, a diferença própria da espécie. Deste modo, embora a alma não seja causa da existência do corpo, ela é causa de o corpo vir a ser um homem. Como a posse da racionalidade é causa da humanidade, a posse do intelecto é causa de um composto

618 Cf. LÓPEZ-FARJEAT, L. X. *Body, Soul and Sense in Nature*, p. 170.

619 Segundo a explicação de Kaukua, quando o embrião se torna um feto, na barriga da mãe, e o feto chega ao estágio no qual ele é um corpo natural capaz de realizar os atos da vida em potência, emana do intelecto agente, para ele, uma alma capaz de o governar. Cf. Cf. KAUKUA. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 45.

620 Cf. DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul*, p. 267.

621 LÓPEZ-FARJEAT, L. X. *Body, Soul and Sense in Nature*, p. 170.

animado tornar-se um homem. Diferentemente das outras faculdades da alma que apenas agem através do corpo, “uma vez que a alma racional tenha alcançado sua primeira perfeição [aquisição dos primeiros princípios], ela não necessita mais do corpo para agir”⁶²².

Sobre a relação causal implícita aqui, do ponto de vista da originação ou de uma “causalidade ontológica”⁶²³, a alma não é causa da existência do corpo, nem vice-versa, pois ambos não existem um sem o outro. Contudo, no caso da alma ser princípio para as ações que se realizam no corpo, do ponto de vista da “causalidade natural”⁶²⁴, ela é causa eficiente⁶²⁵ destas ações por ser o princípio ativo das mudanças do composto animado, embora não seja a causa formal do corpo⁶²⁶.

No entanto, no *Livro sobre a alma* I.1, Avicena não argumenta em favor da substancialidade da alma através de nenhum argumento causal, o qual pressupõe a relação entre alma e corpo. A estratégia adotada para apontar que a alma racional é uma substância vale-se do experimento mental do homem suspenso no ar.

Segundo Druart, através deste experimento, pode-se concluir que a alma racional não é uma forma, mas uma substância imaterial⁶²⁷ “gozando da independência do corpo para atingir o autoconhecimento”⁶²⁸.

Assim, decorre do experimento mental a constatação de que a alma racional não

622 *Idem*.

623 DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul*, p. 271.

624 *Idem*.

625 Sigo a literatura secundária que usa a expressão causa eficiente para se referir a uma das quatro causas aristotélicas, a qual é responsável pelo movimento e mudança. Como mostra Gilson, houve, ao longo da história da filosofia, diferentes modos de se referir a ela (movente, agente, eficiente), decorrentes das diferentes compreensões do tipo de causalidade que ela implica. Cf. GILSON, E. *Notes pour l'histoire de la cause efficiente*, p. 12.

626 Sobre os argumentos contra o fato de o corpo ser causa para a alma ver DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul*, pp. 268-9.

627 Segundo Kaukua, se um agente é capaz de entender, ele deve ser incorpóreo. Cf. KAUKUA. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 44.

628 DRUART, T. A. *The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul*, p. 262.

depende do corpo para realizar a sua mais própria ação, o autoconhecimento. A negação da dependência entre eles parte da possibilidade de o intelecto reconhecer a própria existência ainda que não reconheça a presença do corpo. Decorre, portanto, ser o intelecto uma substância.

Como afirma Kaukua⁶²⁹, a construção aviceniana da defesa da substancialidade da alma acontece através da capacidade de conhecimento do intelecto. Dada a natureza do conteúdo inteligido (as formas inteligíveis) e a incorporeidade da faculdade que entende (o intelecto), se “somos capazes de conhecer, não podemos ser divisíveis e, assim, não são corpóreos”⁶³⁰. O conhecimento que a alma têm de si mesma ou de sua essência particular decorre de uma “configuração própria”⁶³¹, diferente para cada alma.

Do ponto de vista da causalidade natural, a relação entre intelecto agente e intelecto humano é diferente da relação entre alma e corpo⁶³². Primeiramente, porque há, para o intelecto humano uma autonomia com respeito a ação que não se aplica ao corpo, o qual não age sem a alma; o intelecto humano, sem o intelecto agente, é capaz de se autoconhecer.

Segundo Avicena,

[...] 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 [...] para cada uma destas duas faculdades [intelecto prático e teórico] há uma disposição e uma perfeição. A disposição de cada um deles se chama intelecto material, igualmente considerado teórico ou prático.⁶³³

629 Cf. KAUKUA. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 43.

630 *Idem*.

631 *Ibidem*, p. 51.

632 Um segundo argumento para o fato de a relação entre corpo-alma ser diferente da relação entre intelecto agente/intelecto humano deve-se ao tipo de vínculo existente entre eles. No caso do composto corpo/alma não existe, no mundo sublunar, alma sem corpo nem corpo sem alma. Há um vínculo originário entre eles quanto à existência. Contudo, no caso do intelecto agente/intelecto humano, eles não formam nenhum tipo de composto, sendo duas substâncias completamente desvinculadas. O intelecto humano foi originado pelo intelecto agente e retorna para ele, mas não contribui, em nada, para a existência do intelecto agente.

633 K. *al-nafs* V.1, ed. Rahman, p. 209.

Neste trecho, Avicena afirma que a alma humana é naturalmente disposta para realizar uma perfeição por si mesma, ou seja, sem depender de nenhuma outra substância. Disposição esta atribuída ao intelecto, por meio do qual seu aperfeiçoamento se atualiza. Assim, ser uma substância ontologicamente independente, tal como o intelecto humano, implica em possuir uma “operação natural (*fitra*)”⁶³⁴, em outras palavras, uma ação que o intelecto está, naturalmente, apto a realizar enquanto a causa eficiente é ele mesmo.

Portanto, a defesa da substancialidade do intelecto permite afirmar a sua autonomia ontológica e epistemológica. A autonomia ontológica vincula-se ao fato de a alma racional não ter sua existência dependente da existência do corpo como se ele fosse, para ela, um substrato; o que é demonstrado pela constatação da própria existência no experimento mental e pela permanência da alma após a morte do corpo.

A autonomia epistemológica deve-se ao intelecto humano ser causa eficiente do próprio conhecimento e não o intelecto agente, o qual não pode ser causa eficiente do conhecimento, mas causa eficiente da intuição dos termos médios. Segundo Avicena, “[...] não é possível afirmar que a faculdade intelectual é receptiva e não ativa”⁶³⁵.

Se a alma racional é uma substância (capítulo 2), ela possui uma ação própria; se a sua ação própria é conhecer (capítulo 3), não pode ter como causa eficiente do conhecimento outra substância; logo, a alma racional é causa eficiente do próprio conhecimento.

Como sugere Houser⁶³⁶, a causalidade eficiente funciona de modo diferente se considerada sob a perspectiva de diferentes disciplinas: o metafísico não entende por eficiente apenas o princípio do movimento, como o faz o filósofo natural, mas também o princípio que doa existência (âmbito metafísico).

634 GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna, p. 404.

635 K. *al-nafs*, V.2, ed. Rahman, p. 216.

636 Cf. HOUSER, R. E. Essence and Existence in Ibn Sina, p. 222.

Para o intelecto agente ser considerado causa eficiente do conhecimento humano (âmbito da filosofia natural), é necessário que ele seja uma causa eficiente natural⁶³⁷ do movimento⁶³⁸ do intelecto humano⁶³⁹.

Avicena, na *Física*⁶⁴⁰, menciona o exemplo do médico, o qual é causa eficiente da saúde do paciente ao curar a sua doença. Aplicando o exemplo à relação entre intelecto agente e intelecto humano, primeiramente, é necessário estabelecer do que o intelecto agente é causa eficiente. Se a causa eficiente é responsável pela passagem da potência ao ato, o intelecto agente é causa da passagem da potência ao ato do intelecto humano. No entanto, o que significa, para o intelecto humano, passar da potência ao ato?

Se passar da potência ao ato é conhecer, tal como querem aqueles que afirmam ser o intelecto agente causa do conhecimento humano⁶⁴¹, o intelecto agente é causa eficiente do conhecimento humano quando fornece termos médios para ele. Assim, conhecer seria equivalente a intuir termos médios tal como ser saudável é equivalente a não estar doente. No entanto, como foi defendido no capítulo anterior, conhecer não é o mesmo que intuir termos médios do silogismo.

Agora, se passar da potência ao ato é adquirir formas inteligíveis, tal como Avicena afirma no *Livro sobre a alma* V.5⁶⁴², o intelecto agente é causa eficiente do conhecimento humano quando fornece, para ele, os termos médios do silogismo (formas

637 Verza chama a atenção para a distinção entre as causalidades eficiente e final naturais e metafísicas tal como exposto, por Avicena, na *Física* I.2: “Para Avicena, o paradigma da causalidade não consiste na produção do movimento ou mudança na categoria da substância, mas no conferir existência, constituindo-se, assim, as causas final e eficiente as causas próprias da metafísica, as causas que competem ao metafísico examinar. Cf. VERZA, T. M. Avicena e a concepção comum de causa eficiente na *Metafísica*, pp. 29-30; RICHARDSON, K. Avicenna’s Conception of the Efficient Cause, pp. 223-4; WISNOVSKY, R. Final and Efficient Causality in Avicenna’s Cosmology and Theology.

638 Na *Física*, Avicena descreve a causa eficiente como o princípio do movimento de um outro existente, focando na ideia de que se trata de duas substâncias diferentes. Por movimento, entende-se toda passagem da potência ao ato em uma dada matéria. Exemplo: o médico é causa eficiente da saúde do paciente. Cf. *Física*, I.10, trad. McGinnis, p. 64.

639 Se o intelecto humano passa da potência ao ato, como foi mostrado no capítulo anterior, pode-se dizer que ele sofre um movimento.

640 *Idem*.

641 Cf. LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, p. 13.

642 K. *al-nafs*, V.5, ed. Rahman, p. 234.

inteligíveis). Assim, adquirir termos médios é o mesmo que intuir termos médios tal como ser saudável é não estar doente. Deste modo, o intelecto agente não é causa eficiente do conhecimento, mas da intuição dos termos médios. Caso contrário, se causa e efeito são simultâneos⁶⁴³, por que o homem não estaria sempre conhecendo já que o intelecto agente emana, eternamente, inteligíveis?

É possível assumir que o intelecto agente é causa eficiente do conhecimento se, e somente se, adotarmos a distinção entre causa eficiente primária e causa eficiente auxiliar⁶⁴⁴, a qual ajuda a causa primária a alcançar seu fim (o conhecimento), embora ela mesma não tenha em vista este fim.

Retomando a analogia, o médico ao curar o doente tem em vista a saúde, sendo o médico a causa eficiente e a saúde a causa final⁶⁴⁵. No caso em questão, o intelecto humano ao formular o silogismo tem em vista o conhecimento, sendo o intelecto humano a causa eficiente e o conhecimento a causa final.

Contudo, a natureza do intelecto e da sua atividade põe limites para a analogia, a qual não se aplica, completamente, ao intelecto dados os critérios expostos no tratamento da causalidade eficiente natural: a relação causal se dá entre duas substâncias diferentes, compostas de matéria e forma. Assim, como a natureza do intelecto humano é incorpórea e independente do corpo, de certo modo, a sua investigação escaparia aos domínios da filosofia natural⁶⁴⁶.

Subjaz ao argumento em defesa da autonomia do intelecto humano uma

643 Sobre a simultaneidade entre causa eficiente e efeito ver RICHARDSON, K. Avicenna's Conception of the Efficient Cause, pp. 231-2.

644 Cf. *Física*, I.10, trad. McGinnis, p. 65. *Apud* RICHARDSON, K. Avicenna's Conception of the Efficient Cause, p. 235.

645 *Física*, I.11, trad. McGinnis, p. 71

646 As ciências naturais podem ser divididas entre aquelas que investigam os seres inanimados e as ciências que investigam os seres animados. No primeiro livro da *Física*, Avicenna afirma que o objeto de investigação natural é o "corpo perceptível em vista de estar sujeito à mudança". Assim, a ciência natural ou física investiga os princípios destes corpos. Cf. *Física* I.1. *Apud* MCGINNIS, J. Avicenna, p. 53.

abordagem metafísica da alma racional⁶⁴⁷. Todos os intelectos, inclusive os celestes e Deus, realizam a autointelecção, marcada pela identidade entre o que conhece e o conteúdo conhecido, pois o “autoconhecimento é próprio das substâncias intelectuais e imateriais”⁶⁴⁸. No caso de outros tipos de conhecimento, os quais envolvem uma forma no intelecto humano que se difere do próprio intelecto, não há identidade entre a substância que conhece o que é conhecido ou o “sujeito e o objeto da cognição humana”⁶⁴⁹.

Segundo Kaukua⁶⁵⁰, há um aspecto do intelecto humano a partir do qual Avicena considera haver uma semelhança entre o autoconhecimento humano e o autoconhecimento realizado por Deus. Aquele realizado pelo intelecto do homem revela uma “absoluta identidade entre o sujeito e o objeto da cognição”⁶⁵¹, a qual caracteriza o conhecimento de Deus⁶⁵².

4.3 A relação entre intelecto agente e intelecto humano

Como Avicena defende a distinção substancial entre os intelectos, considerando o intelecto agente e o intelecto humano duas substâncias diferentes e autônomas, torna-se um problema o modo pelo qual o intelecto agente, um dentre os intelectos celestes, exerce o papel de causa para uma das faculdades da alma racional no homem.

Do ponto de vista ontológico, da origem das formas no mundo sublunar, é na *Metafísica* em que o filósofo estenderá a emanção (*fayḍ*) à relação entre a substância supralunar, o intelecto agente, e as substâncias sublunares.

647 Expressão usada por Gutas. Cf. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2014, p. 288.

648 KAUKUA. *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, p. 58.

649 *Ibidem*, p. 57.

650 *Idem*.

651 No *Comentário ao livro lambda da Metafísica de Aristóteles* de Avicena, encontra-se esta identidade entre o intelecto, a intelecção e conteúdo inteligido. Cf. *Comentário ao livro lambda da Metafísica de Aristóteles VIII*, trad. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti, p. 58, linha 30.

652 *Idem*.

Como aponta Lizzini⁶⁵³, do ponto de vista epistemológico a emanção é fluxo de formas do intelecto agente para os intelectos humanos, as quais são “intelecção e conhecimento se recebidas pelo intelecto material e revelação se recebidas pelo já refinado intelecto material do profeta”⁶⁵⁴.

Portanto, a doutrina da emanção realizada pelo intelecto agente ou *dator formarum* é “uma doutrina da causalidade”⁶⁵⁵. Decorre disto, ser o intelecto agente a causa do conhecimento do intelecto humano.

A preocupação de Avicena em estabelecer a relação entre intelecto agente e intelecto humano através da emanção partiria da negação da existência de qualquer tipo de conjunção entre eles. Tal como mencionado no capítulo anterior, Avicena recusa a tese de que a alma adquire formas inteligíveis ao se unir com o intelecto agente. Se a alma se unisse a ele, imediatamente, tornar-se-ia conhecedora de todas as coisas já que todas as formas se encontram, em ato, no intelecto agente.

Porque as formas não são criadas diretamente no mundo, mas se encontram em um intermediário a partir do qual elas ganham um certo tipo de existência, o conhecimento que o intelecto humano obtém não se completa apenas com a abstração (*mujarrad*)⁶⁵⁶ das formas materiais que formam o composto hilemórfico, mas o intelecto também precisa ser iluminado pelo intelecto agente.

Segundo a estudiosa, a analogia entre o intelecto agente e o sol se torna mais compreensível quando se considera o fato de o intelecto agente ser o *dator formarum*, ou seja, a matriz das formas tanto para os corpos no mundo quanto para o intelecto humano. Como é o intelecto agente que faz originar no mundo as formas materiais (*ṣūra*

653 LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, p. 13; LIZZINI, O. *Human Knowledge and Separate Intellect*, p. 294.

654 *Idem*.

655 Cf. DAVIDSON, H. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, p. 78.

656 Cf. HASSE, D. N. *Avicenna on Abstraction*.

hayūlāniyya), é apenas com a sua ajuda que o intelecto humano consegue abstraí-las completamente na medida em que “brilha sobre elas a luz do intelecto agente [...]”⁶⁵⁷.

Contudo, para Gutas⁶⁵⁸, o conceito de emanção dos inteligíveis a partir do intelecto agente não tem lugar na epistemologia, mas apenas na cosmologia⁶⁵⁹ aviceniana. A emanção estaria voltada para resolver o problema ontológico, não epistemológico.

Gutas leva ao extremo sua posição a ponto de negar qualquer papel da emanção dos inteligíveis e, conseqüentemente do intelecto agente, no conhecimento humano. O intelecto agente, enquanto depósito dos inteligíveis, é “completamente passivo”⁶⁶⁰, pois a intuição dos termos médios do silogismo se dá segundo a demanda da alma humana. Valendo-se da linguagem emanacionista, Avicena teria chamado a intuição do termo médio do silogismo de “entrar em contato com o intelecto agente”⁶⁶¹ ou “fluxo divino”⁶⁶², restringindo o intelecto agente à função de “iluminar”⁶⁶³.

No entanto, o estudioso reconhece que o intelecto humano precisa intuir os termos médios do silogismo: “quando o intelecto humano realiza todos os seus procedimentos lógicos e abstrai os universais [...] e constrói silogismos [...] o conceito inteligível ou termo médio [chega ao intelecto]”⁶⁶⁴.

Embora Gutas negue o papel da emanção no conhecimento humano, ele reconhece que, para conhecer, o intelecto precisa intuir o termo médio do silogismo a partir do intelecto agente. Há, portanto, uma relação causal entre os dois intelectos no que diz respeito à intuição dos termos médios.

657 *K. al-nafs* V.5, ed. Rahman, p. 235.

658 Cf. GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 411.

659 Avicena adota uma estrutura cosmológica que localiza a terra no centro do universo em torno da qual eternamente giram, em suas esferas próprias, o sol, a lua e os planetas (Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno). Cf. TWETTEN, D. *Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion*, p. 157.

660 GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 412.

661 *Idem*.

662 *Idem*.

663 *Idem*. Gutas não reconhece que o intelecto agente fornece os primeiros inteligíveis para o homem. Cf. *Ibidem*, p. 413.

664 GUTAS, D. *The Empiricism of Avicenna*, p. 412.

Portanto, do ponto de vista epistemológico, a solução para a relação entre intelecto agente e intelecto humano não pode ser pensada através da emanção, tal como propõe Lizzini, mas da intuição, tal como propõe Gutas; o que não contraria a autonomia epistemológica do intelecto humano já que o intelecto agente ocupa somente a função de causa eficiente da intuição dos termos médios do silogismo ou, no máximo, poderia ser considerado uma causa eficiente remota do conhecimento.

4.4 O intelecto agente sob a perspectiva da teoria da emanção

Sob a perspectiva da teoria da emanção, modelo através do qual Avicena explica a criação e a origem da multiplicidade, a discussão acerca do intelecto agente é deslocada para o âmbito da metafísica.

Como abordado anteriormente, o intelecto mencionado por Aristóteles como causa da criação de todas as coisas é identificado, por Avicena, com o intelecto agente “separado e não misturado”⁶⁶⁵, enquanto o intelecto que está em potência é o intelecto material (o intelecto humano)⁶⁶⁶.

O fato de Avicena se valer de uma teoria da emanção (*fayḍ*), a qual parte do

665 *Ibidem*, p. 234.

666 Segundo Avicena: “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 accidental 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”. *K. al-nafs* V.3, ed. Rahman, p. 220. 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 accidental nas formas materiais, resultando na aquisição dos princípios da conceitualização. Assim, estas intenções universais que advêm 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”. 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 intelecto no momento da conceitualização e não apenas a imaginação cogitativa ou a faculdade estimativa.

princípio segundo o qual do uno apenas o uno advém⁶⁶⁷, para explicar como do existente necessário, *i.e.*, Deus, decorrem todos os outros existentes (*maūjud*), fez com que o filósofo defendesse um processo gradual de origem da multiplicidade⁶⁶⁸.

Para que se compreenda a natureza do intelecto agente e seu papel ontológico, analisar-se-ão, antes, as propriedades divinas que se vinculam diretamente ao modo pelo qual a criação, por emanção, eternamente acontece. As noções de existência necessária, perfeição e causa⁶⁶⁹ são cruciais para entender o que diferencia o primeiro princípio, *i.e.*, Deus, das outras causas agentes⁶⁷⁰, dentre as quais se encontra o intelecto agente.

A noção de Deus enquanto existente necessário (*wājib al-maūjud*) é apresentada na *Metafísica*⁶⁷¹ ao longo da discussão acerca do existente (*maūjud*)⁶⁷² e do necessário (*wājib*)⁶⁷³.

667 *Ilahiyyat* IX.4, p. 406 (B., p. 743). Segundo Kogan, a teoria da emanção, assim como é proposta por Avicena, é uma tentativa de salvaguardar a natureza simples de Deus. A multiplicidade que é característica do mundo não pode estar diretamente vinculada a ele. Por isto, na medida em que emana dele apenas o primeiro intelecto, garante-se que seu ato seja único e simples. Cf. KOGAN, B. S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*, pp. 248-51.

668 Adotar-se-á a distinção estabelecida por Avicena entre criado (*mubda'*), tudo aquilo que não existe a partir de uma matéria, e gerado (*muutakawwan*), o que recebe a existência a partir de uma matéria. Outro termo utilizado no capítulo IV é *hudūt*, no sentido amplo de vir a existir. Subjaz à relação entre *fiyḍ* e *ibdā'*, a noção do criador como a causa que doa existência e necessidade ao causado. Mas dada sua anterioridade ontológica, é inevitável não se questionar como a essência dos existentes possíveis está no intelecto do criador sem que haja multiplicidade nele. Para Lizzini, a relação entre as formas e o intelecto divino apenas pode ser concebida tendo em vista o modo que acontece a criação. Assim, o fluxo delas a partir de uma causa anterior na existência não compromete a sua unidade. Este paralelo entre o Primeiro Princípio e os existentes é posto em analogia com aquele mantido pela metafísica e as outras ciências, cuja investigação, ao se voltar para o que é mais perfeito, mostra-se anterior e princípio para a realização daquelas. Cf. LIZZINI, O. *Fluxus*, p. 206; *Ilahiyyat* VI.2, pp. 267-8 (B., pp. 518-9).

669 Embora, aqui, Deus seja tratado apenas enquanto causa agente, ele também é a causa final. Cf. WISNOVSKY, R. *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology* e WISNOVSKY. *Avicenna on Final Causality*.

670 O que é um problema se aplicado à primeira inteligência emanada, pois ela, embora não seja uma, não é composta de matéria.

671 *Ilahiyyat* I.6-7 (B., pp. 196-212).

672 Um dos primeiros princípios (*mabādia' awalya*) aos quais o assentimento (*taṣdīq*) é dado não em vista de outra coisa, mas por eles mesmos. São eles o existente (*maūjud*), coisa (*shay'*), um (*wāhid*) e outro (*ghayr*) que se predicam igualmente de todos os entes. Por isto, tendo em vista o fato de se tratar de princípios, não cabe qualquer tipo de demonstração, pois esta envolveria outros princípios, os quais não existem. Assim, cair-se-ia em uma regressão infinita ao estabelecer princípios para os princípios. Cf. *Ilahiyyat* II.5, pp. 30-33 (B., pp. 69-79).

673 Perfeição, bem puro e verdade são outras propriedades do Existente Necessário desenvolvidas a partir da noção de existência. Ele é perfeito, pois não é necessário acrescentar nada a fim de que sua existência seja perfeita, sendo ela fonte para que tudo outro venha a existir. O bem é aquilo desejado por todas as coisas. Isto que é desejado é a perfeição da existência no âmbito da existência específica que cada um possui. Logo, ela é um bem puro e uma perfeição pura. No caso da atribuição da verdade, quanto mais

Segundo Houser⁶⁷⁴, da combinação dos termos modais (necessário e possível) com os termos existência/existente, Avicena distingue entre duas classes de seres⁶⁷⁵: a) o ser cuja existência é necessária por si (“ontologicamente simples”⁶⁷⁶); b) o ser cuja existência é possível por si e necessária por outro (“ontologicamente composto”⁶⁷⁷).

O existente necessário por si é intrinsecamente necessário, pois está na sua essência a determinação da própria existência. Seria contraditório⁶⁷⁸, para ele, não existir, já que sua essência e existência são uma mesma coisa, decorrendo disto sua unidade e simplicidade absolutas.

O existente possível, quando considerado em si mesmo, tem uma existência possível porque não há, em sua essência, nada que determine a sua existência. Não há, na sua essência, nenhum princípio que seja causa da própria existência⁶⁷⁹. No momento da sua existência em ato, o existente possível torna-se um existente necessário graças à existência de outro ser.

Assim, o necessário por si existe em ato e detém uma autonomia ontológica absoluta. Aquilo que existe necessariamente por si não possui nenhuma causa (*‘ilal, sabab*) da sua existência já que não há, nele, nada que possa vir a existir, ou seja, que esteja em potência. Se, para ele, houvesse alguma causa, sua existência seria em virtude desta e a ela posterior⁶⁸⁰. Logo, não seria um existente necessário por si, mas por um outro, podendo, assim, existir ou não existir⁶⁸¹.

a existência é própria de um ser, tanto mais ele é verdadeiro. Sobre os atributos divinos em Avicena, ver ADAMSON. *From the Necessary Existent to God*; ROSHEGER. *A Note on Avicenna and the Divine Attributes*; WOLFSON. *Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes*.

674 Cf. HOUSER, R. E. *Essence and Existence in Ibn Sina*, pp. 217-8.

675 A terceira classe de seres são aqueles cuja existência é impossível. Cf. *Ibidem*, p. 218; RICHARDSON, K. *Avicenna and the Principle of Sufficient Reason*, p. 746.

676 *Idem*.

677 *Idem*.

678 Cf. *Idem*.

679 Houser assume que a existência não é um acidente da essência tal como alto é acidente do homem, pois algo é dito de algo que já existe enquanto algo que seja decorrente da sua existência. Segundo sua formulação, existência não é um efeito, mas a própria causa. Cf. *Ibidem*, p. 219.

680 Esta posterioridade é essencial e não temporal.

681 Segundo Marmura, este é o argumento metafísico de Avicena para apontar que todo existente possível

A distinção entre o existente necessário por si e os causados implica, em primeiro lugar, que as causas não podem se suceder *ad infinitum* sem que haja uma causa primeira por si mesma necessária. Segundo Avicena no *Comentário ao livro lambda da Metafísica de Aristóteles*⁶⁸², este primeiro existente da ordem inteligível possui uma perfeição que lhe é peculiar por sua própria natureza, a qual não é causada por nenhum outro princípio.

Em segundo lugar, tudo que é possível, ou seja, todos os causados, são compostos de uma essência distinta da existência⁶⁸³. Sendo, neste caso, um elemento acrescentado à essência que, sozinha, não é suficiente para causar a existência. O existente necessário não compartilha desta distinção, pois ele é o único cuja essência inclui existência⁶⁸⁴.

Dentre os existentes possíveis por si e necessários por outro, encontram-se os intelectos celestes, dentre eles o intelecto agente, e os existentes sublunares, dentre os quais está o homem. Assim, a distinção essência-existência é parte da natureza tanto do intelecto agente quanto do homem, os quais se enquadram na classe de seres cuja existência é recebida de outra substância.

é causado, mas que sua existência é necessitada por sua causa. Cf. MARMURA, M. E. *Avicenna on Causal Priority*, p. 68.

682 *Comentário ao livro lambda da Metafísica de Aristóteles* VII, trad. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti, linha 24, p. 50.

683 Existente está entre os termos que podem ser concebidos sem recorrer a termos mais simples pelo fato de ser comum a todas as coisas. Segundo Wisnovsky, essência e existência possuem sentidos diferentes: essência refere-se àquilo que a coisa é (o que é X) e existência refere-se ao fato de que a coisa é (X é). Embora ambas estão implicadas, a essência é logicamente anterior à existência. O estudioso baseia-se no modo pelo qual Avicena se refere ao vínculo entre essência e existência de modo que a existência é apresentada como um concomitante ou acréscimo acidental à essência. Cf. HOUSER, R. E. *Essence and Existence in Ibn Sina*, pp. 216-7; WISNOVSKY, R. *Essence and Existence in the Eleventh and Twelfth Century*, pp. 29-30; MONTADA, Josep P. *Necessidad y posibilidad, Avicena y Averroes*. p.7.

684 No caso da quiddidade, é controversa a posição de Avicena na Metafísica. Macierowski defende a posição de que, não é o caso, como alguns autores latinos afirmaram ao interpretarem Avicena, que deus não possua quiddidade, mas ela coincide com sua *anniyya*. Avicena nega que deus a possua em alguns momentos com o intuito de que não se atribua a ele gênero ou diferença. Acar também aponta as dificuldades envolvidas: “se necessidade de existência fosse tomada como quiddidade, então o existente necessário não teria existência, pois as quiddidades, nelas mesmas, não possuem existência. Contudo, o existente necessário é suposto ser um existente e a origem das existências das outras coisas. Se ele tivesse uma existência diferente da sua quiddidade, *i.e.*, da necessidade de existência, e se o necessário existente fosse um necessário existente por causa de sua quiddidade, então o 'existente necessário em si e por si mesmo' seria necessário por uma outra causa, *i.e.*, por sua quiddidade”. Cf. ACAR. *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas Positions*, pp. 82-3; MACIEROWSKI. *The Thomistic Critique of Avicennian Emanationism from the Viewpoint of the Divine Simplicity*, p. 110.

Contudo, a grande diferença entre eles deve-se ao fato de que a causa do homem tornar-se um existente necessário é o intelecto agente, enquanto o homem não é causa da existência do intelecto agente. Não há, entre eles, nenhum tipo de reciprocidade causal. O intelecto agente não depende, de modo algum, da existência do homem para se originar.

Segundo Marmura⁶⁸⁵, dado um existente possível, sua existência se torna necessária pela causa. Não se trata apenas de afirmar que todo existente possível deve ter uma causa, mas que ele é necessitado por ela, pois, pelo fato de o existente possível possuir uma existência a partir de uma causa outra que ele, ele se torna um existente necessário por ela e possível por si, tendo em vista que, sem uma causa, sua existência é meramente contingente.

Decorre da distinção entre as duas classes de existentes (necessário por si e necessário por outro) a diferenciação entre uma causalidade primária e secundária⁶⁸⁶. Para Taylor⁶⁸⁷, esta diferenciação envolve o modo pelo qual Deus, a causa eficiente primária⁶⁸⁸, “cria e sustenta a realidade como um todo”⁶⁸⁹ por meio das causas agentes secundárias. Como o existente necessário por si é uno e simples na medida em que sua natureza não comporta a dualidade essência-existência, ele é causa primária da existência do mundo ao criar o primeiro intelecto emanado.

A perfeição (*kamāl*) do existente necessário engloba dois sentidos: simplicidade e unidade. A primeira devido ao fato de ele ser uno⁶⁹⁰ e a segunda ao fato de ser o único

685 *Ibidem*, p. 69.

686 Em seu *Comentário ao livro lambda da Metafísica*, Avicena, seguindo Aristóteles, aborda Deus tanto a partir do movimento quanto da existência, o qual é descrito como um movente imóvel e um existente em ato, cuja natureza não se altera, de modo que as coisas movidas por ele são existentes em ato. Cf. *Comentário ao livro lambda da Metafísica de Aristóteles VII*, trad. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebti, linhas 12-5, p. 52.

687 Cf. TAYLOR, R. Primary and secondary causality, p. 225.

688 Segundo Wisnovsky, Deus é causa eficiente e final. Cf. WISNOVSKY, R. Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology, p. 97.

689 TAYLOR, R. Primary and Secondary Causality, p. 225.

690 O existente necessário é apenas necessidade de existência.

uno. Enquanto causa agente (*al-'llat al-fa'iliyya*) metafísica⁶⁹¹, o existente necessário se distingue dos causados por uma prioridade ontológica⁶⁹².

Para que se entenda o significado disto, é preciso adentrar a discussão sobre a anterioridade e a posterioridade. Dentre os sentidos expostos por Avicena segundo os quais se diz que algo é anterior (*mutaqaddim*) ou posterior (*muta'ahhir*)⁶⁹³, está o critério com respeito à existência:

Se, de fato, tem-se duas coisas, sendo que a existência de uma delas não deriva da outra, mas pertence a ela por si ou é derivada de uma terceira coisa, enquanto a existência da segunda deriva da primeira de modo que a segunda coisa obtém da primeira a necessidade da existência, a qual não pertence a si mesma por si, dado que, por si, ao contrário, pertence-lhe a possibilidade; a condição que se admite é que, por todo o tempo no qual a primeira coisa existe, uma consequência necessária da sua existência é o fato de que ela seja a causa da necessidade de existência da segunda. A primeira coisa resulta anterior na existência com respeito à segunda.⁶⁹⁴

Do trecho citado, extrai-se o princípio a partir do qual o filósofo demonstrará a anterioridade do existente necessário enquanto causa da existência de um existente possível. Este consiste na afirmação de que dado um X, cuja existência não depende da existência do seu efeito, e dado um Y, cuja causa da existência é X⁶⁹⁵, sempre que X existir, ele será a causa da necessidade da existência de Y.

Um dos pontos centrais do raciocínio é que a possibilidade de existir das coisas criadas não é suficiente para garantir que elas existam, tal garantia apenas é dada quando

691 Avicena estabelece (na *Ilahiyyat* VI.1) a distinção entre causa agente natural, abordada pelos filósofos da natureza, que é princípio de movimento e causa agente metafísica, abordada pelos metafísicos, que é princípio de existência. Os tipos de movimento são: alteração qualitativa, quantitativa, de lugar, geração e corrupção. Cf. COLISH. M. L. Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas.

692 Em linhas gerais, a prioridade ontológica deve-se ao fato de a causa eficiente não preceder seu efeito quanto ao tempo, mas apenas quanto à essência.

693 São quatro os sentidos: 1) espaço-temporal; 2) proximidade com respeito a um princípio determinado; 3) com respeito à posse de algo; 4) com respeito à existência. Avicena se deterá neste quarto sentido. Cf. *Ilahiyyat* IV.1, pp. 163-4 (B., pp. 366-8).

694 *Ibidem*, IV.1, pp. 164-5 (B., p. 369).

695 Avicena desenvolve uma longa discussão em torno do fato de não haver uma causa para a não existência, a qual não pode se atribuída ao existente necessário. Cf. *Ibidem*, IV.3, pp. 186-93 (B., pp. 400-7).

da existência da sua causa necessariamente deriva a existência do causado. O contrário não é válido, pois a causa “possui uma realização da existência que não provém da realização da existência do causado”⁶⁹⁶.

A primeira parte da passagem supracitada descreve bem a relação entre o intelecto agente (X) e a alma humana (Y). A existência do intelecto agente não deriva da existência desta, mas de uma terceira coisa, o penúltimo intelecto emanado.

No entanto, embora o intelecto agente não seja ontologicamente dependente da alma humana, a existência deste depende diretamente do intelecto agente, pois é do intelecto agente que se originam as almas humanas no mundo sublunar. Sempre que o intelecto agente existir, ele será a causa da necessidade da existência das almas humanas. Conclui-se, portanto, que o intelecto agente é anterior ao intelecto da alma humana e causa da sua existência, enquanto uma das causas agentes secundárias.

Como chama a atenção Cerami⁶⁹⁷, no âmbito supralunar, a anterioridade e a posterioridade entre o existente necessário e o existente possível não pode ser considerada temporal, mas apenas essencial. Como a ideia de emanção não pode ser concebida em termos de uma criação *ex nihilo* no tempo, ela se pauta na coeternidade entre causa e feito.

Em outras palavras, Deus não emana o primeiro intelecto no tempo x e o primeiro intelecto emanado emana o segundo intelecto emanado no tempo $x+1$ e, assim, sucessivamente $(x+1+...)$ ⁶⁹⁸. Todos os intelectos emanam outro existente concomitantemente. Assim, embora Avicena, na passagem supracitada, se refira à anterioridade na existência, no caso dos existentes supralunares, os quais participam da eterna criação, esta anterioridade não pode ser compreendida como temporal, mas apenas

696 *Ibidem*, IV.1, p. 167 (B., p. 371).

697 Cf. CERAMI, C. *The Eternity of the World*, p. 148.

698 Janssens afirma que, para se considerar uma causa como causa real de existência, esta causa não pode ser responsável apenas pela origem de algo, mas pela manutenção da sua existência. Cf. JANSSENS, J. *Metaphysics of God*, p. 242.

essencial⁶⁹⁹.

Contudo surge uma dificuldade na relação entre intelecto agente e alma humana. Qual o tipo de anterioridade se aplica a ele, essencial ou temporal, enquanto causa da existência do homem?

Do ponto de vista do homem, composto de corpo e alma, a anterioridade do intelecto agente é temporal⁷⁰⁰. Isto se baseia no fato de nenhum composto animado, tal como o homem, ser eterno. No entanto, do ponto de vista da alma humana, a anterioridade do intelecto agente é essencial. Se se considera que a alma humana (o intelecto) é uma substância incorruptível e imortal, a qual se encontra no intelecto agente antes da originação do homem e depois da morte do corpo, haveria uma concomitância temporal entre ela e o intelecto agente. Como nenhum dos dois se corrompe nem deixa de existir, eles são eternos.

Sobre a criação do mundo a partir do primeiro princípio⁷⁰¹, descrita como um

699 Segundo Cerami, a causalidade divina é comparada, por Avicena, a esta realizada por uma mão que move a chave na fechadura: a mão, entendida como a causa, e a chave são dois existentes diferentes, embora operem simultaneamente. Neste sentido, a prioridade de um, com respeito ao outro, não é temporal, mas essencial. Cf. CERAMI, C. *The Eternity of the World*, p. 148.

700 O intelecto agente é causa da união entre forma e matéria. Cf. *Ibidem*, p. 149.

701 Enquanto causa da instauração contínua do mundo, segundo Lizzini, o Primeiro Princípio não age, mas apenas existe e dele emanam todas as outras coisas. A eliminação do agir do âmbito divino deve-se à ausência de intenção e finalidade na relação entre criador e criado na tentativa, da parte de Avicena, de marcar o caráter absoluto da criação. A proposta da autora é mostrar que este modo de a considerar, enquanto instauração absoluta (*ibdā'*), é uma resposta à abordagem teológica. Após uma incursão na terminologia encontrada no Corão referente à noção de criação e após uma série de conclusões acerca dele, como o fato de Deus incessantemente criar e recriar o mundo, Lizzini, sem fazer nenhuma distinção específica entre as escolas, aponta que os teólogos concebem a criação *post nihil*. Assim, ela é assumida como um ato pontual posterior à não existência, deduzindo-se disto a sua temporalidade. Avicena, na tentativa de inserir a criação no interior do modelo emanativo, propõe uma alternativa à interpretação teológica; al-Kindi, no século IX, também teve semelhante preocupação ao defender a criação *ex nihilo* e exclusivamente divina. O fluxo aparece na teoria aviceniana como um substituto para a criação no tempo de um agente que não agia, mas o decide fazer em um determinado momento. “Ao confutar a concepção teológica, Avicena distingue o sentido filosófico de nada (*'adam*) daquele que lhe atribuiu a teologia”, precisando melhor o significado de não-existência absoluta e suas implicações. É negado que a inexistência seja um pré-requisito para a criação, a partir da qual Deus agiria, pois enquanto causa em ato, não há nada que lhe preceda, embora ele crie *ex nihilo*; o qual é pressuposto na criação mesmo que temporalmente não seja parte dela. Nada pode ser dito deste *ex nihilo*, pois a predicação lhe atribui um certo tipo de existência, o que é contraditório tendo em vista se tratar do *'adam*. Sendo assim, *ibdā'* não envolve tempo nem mediação seja de uma matéria, de agentes secundários ou de uma intenção, mas apenas uma posterioridade essencial em relação ao nada. Portanto, estabelece-se a distinção entre criação e geração/originação (*hudut*). Para Lizzini, há um duplo resultado da confutação à criação teologicamente tomada pelos teólogos: o fluxo como modo pelo qual Deus cria

conferir existência àquilo que não existe em absoluto (‘adam’) ⁷⁰², afirma Avicena:

O fato que o universo provenha dele não se deve à natureza de modo tal que o universo exista a partir dele sem conhecimento e sem aprazimento da sua parte. Como poderia se dar, dado que ele é um intelecto puro que entende se mesmo? É necessário, então, que ele entenda que a existência do universo o acompanha inseparavelmente. Ele, de fato, não entende a si mesmo senão como intelecto puro e como Princípio Primeiro, e entende que o universo provém dele apenas porque ele é o seu princípio e porque nele mesmo não há nada que impeça ou que se oponha à emanção do universo. ⁷⁰³

Como é indicado pelo trecho acima, a criação, que deve ser compreendida como um processo eterno ⁷⁰⁴, acontece quando o existente necessário entende (y‘aql) a si mesmo tendo em vista o que ele é, ou seja, enquanto “o princípio da ordem do bem na existência” ⁷⁰⁵. Assim, a sua inteligência é causa primária da existência de todos os seres criados ⁷⁰⁶.

Segundo Janos ⁷⁰⁷, os intelectos separados (Deus e os intelectos celestes) possuem o conhecimento como a única atividade que lhes é própria. No caso de Deus, ele apenas entende a própria essência e, com isto, emana, dele, o primeiro intelecto criado. Os intelectos celestes têm, como conteúdo da inteligência, Deus, o intelecto que lhe é imediatamente anterior e causa da sua existência e a sua própria essência. Tal como Deus, é durante a atividade de entender que emana, de cada um dos intelectos, um novo existente.

é fundado sobre a ideia de anterioridade essencial de Deus e distingue-se a primeira inteligência criada dos outros existentes compostos de matéria e forma que são gerados no tempo. Cf. LIZZINI, O. *Fluxus*, pp. 255-60.

702 *Ilahiyyat* VI.2, p. 267 (B., p. 518).

703 *Ibidem*, p. 737.

704 Como o existente necessário é eterno e o mundo coexiste com ele, o mundo só pode ser eterno. Sobre as questões envolvendo a eternidade cf. STUMP, E.; KRETZMANN, N. *Eternity*, pp. 429-58; CERAMI, C. *The Eternity of the World*, pp. 141-53.

705 *Ibidem*, IX.4, p. 403 (B., p. 737).

706 Como aponta Acar, duas são as implicações do fato de os existentes serem concomitantes necessários de Deus: a necessidade do universo e que ele não poderia ter desejado outro universo distinto deste pelo fato de ser um concomitante necessário da essência divina. Cf. ACAR. *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas Positions*, p. 131.

707 Cf. JANOS. *Intellect, Substance, and Motion in Al-Farabi's Cosmology*, p. 275.

Tanto a multiplicidade supralunar⁷⁰⁸, cuja necessidade da existência é doada pela sua causa através intelecção, quanto a sublunar, cuja presença da matéria estabelece a pluralidade dos indivíduos, adquirem existência por meio deste fluxo. Os intelectos celestes e os compostos naturais passam de existentes possíveis a existentes necessários por uma outra substância através da existência que lhes é conferida.

Deste modo, o primeiro emanado consiste em um intelecto (*'aql*) puro “sendo uma forma que não se encontra em nenhuma matéria”⁷⁰⁹, o qual é concebido, por Avicena, como um efeito imediato e concomitante da vontade e conhecimento divinos⁷¹⁰. Segundo López-Farjeat⁷¹¹, o primeiro existente é uma “natureza intelectual” porque se origina de um intelecto puro e imaterial no qual se encontra, simultaneamente, a identidade entre intelecto, intelecção e conteúdo inteligido.

Diferentemente de Deus, a causa da sua existência, ele contém a dualidade essência/existência e possibilidade/necessidade. Partindo do princípio exposto anteriormente segundo o qual do uno apenas o uno advém⁷¹², Avicena depara-se com a

708 A cosmologia árabe se vale do sistema de esferas celestes, as quais as organizadas em uma hierarquia descendente de perfeição. A mais perfeita esfera, chamada de primeiro céu, é mais nobre que as outras esferas da hierarquia. Abaixo desta está a esfera das estrelas fixas, caracterizada pelas estrelas estarem imóveis. Em seguida, estão as esferas dos planetas, cuja ordem é: primeira esfera, a mais próxima da terra, é ocupada pela lua; a segunda por Mercúrio; a terceira por Vênus; a quarta pelo Sol; a quinta por Marte; a sexta por Júpiter e a sétima por Saturno. Esta ordem foi estabelecida por Ptolomeu. Assim, a última esfera é a esfera da que, a qual gira em torno da esfera dos quatro elementos e da terra. Das nove esferas, sete contém planetas, uma contém estrelas e um não contém nem planetas, nem estrelas. Os outros existentes que compõem o âmbito supralunar são os dez intelectos celestes (onze para Farabi). Segundo Janos, “Al-Farabi e Avicena não fornecem nenhuma prova da existência dos intelectos celestes nem uma justificativa para o seu número”. Cf. JANOS. *Intellect, Substance, and Motion in Al-Farabi Cosmology*, pp. 117-8; 133.

709 *Ilahiyyat* IX.4, p. 404, (B., p. 739).

710 Cf. CERAMI, C. *The Eternity of the World*, p. 148.

711 Cf. LÓPEZ-FARJEAT, L. X. *Causality in Islamic Philosophy*, p. 134.

712 Seria a criação *ex necessitate naturae dei* ao partir do princípio de que do uno apenas o uno advém, a qual implica na necessidade do efeito? Seria similar aos agentes involuntários, como o fogo que, na ausência de uma intenção, produzem algo similar a si sem o menor controle dos seus efeitos? A resposta vincula-se ao fato de que a criação acontece segundo a vontade (*jāzima*) divina que, na medida em que deseja a si mesmo, deseja a existência necessária de todas as coisas. Portanto, o universo é necessário não pelo fato de a criação advir da necessidade natural de um agente, mas porque este agente é o existente necessário. Segundo Acar, a vontade divina é simples, ele tem um único ato de vontade que inclui a sua vontade pelas outras coisas; é única, não há nada que seja a finalidade para sua vontade, de modo a não depender de nada externo; é necessário, eterno e imutável. Deus conhece a si mesmo, conhece a ordem pela qual todas as coisas existem e conhece todas as coisas que existem tal como elas existem. Contudo, a vontade divina não está diretamente voltada para a emanção dos existentes, mas

tarefa de explicar como se produz a multiplicidade do universo a partir da unidade do primeiro agente.

A estratégia do filósofo é atribuir aos existentes um certo tipo de multiplicidade cujo grau aumenta na medida em que ele se distancia de Deus. No caso dos intelectos celestes, a multiplicidade deve-se ao fato de que eles: a) integram a si como existentes possíveis, b) integram o existente necessário originador da sua existência e c) integram o existente necessário por si⁷¹³.

A multiplicidade se amplia com o emanar dos intelectos uns dos outros, pois cada nova inteligência integra a si, as anteriores e o existente necessário. Um ponto importante, aqui, é que o existente necessário cria, diretamente, apenas a primeira inteligência já que ele não lida, diretamente, com a multiplicidade dos existentes⁷¹⁴.

A ordenação dos existentes acontece na medida em que eles integram o existente necessário e, desta integração, emana a inteligência posterior; sem ele não haveria nenhum tipo de sequência que os vincularia.

Segundo Colish⁷¹⁵, ao adotar a teoria da emanação, Avicena resolve parte da

“como o autoconhecimento de Deus inclui o fato de ele ser o princípio, o criador das coisas, ele também inclui o conhecimento do que é criado”. Isto não implica que elas sejam uma causa final para a sua vontade, pois não existe um fim externo almejado. Caso contrário, a sua simplicidade estaria comprometida na medida em que aquele que deseja e o desejado não coincidem. Portanto, por envolver a vontade, o conhecimento por parte do agente e uma permissão (*riḍān*), a criação não se dá a partir de uma necessidade natural. Cf. ACAR. *Avicenna's Position on the Divine Creative Action*, pp. 67; 138.

713 López-Farjeat distingue, de outro modo, esta tríade: o intelecto celeste integra a) a si mesmo como um existente possível; b) a si mesmo como necessário por outro; c) o Existente Necessário do qual ele procede. Cf. LÓPEZ-FARJEAT, L. X. *Causality in Islamic Philosophy*, p. 134.

714 A compreensão da relação ente o mundo supralunar e a origem da multiplicidade no mundo sublunar passam pelo movimento das esferas celestes. Os diferentes movimentos delas se dão devido a dois fatores: cada esfera possui o seu próprio bem desejado, pois cada uma deseja a sua própria perfeição, a individualidade representada por cada uma delas devido a posição ocupada que muda de modo a se repetir infinitamente pelo fato de o movimento ser circular e eterno. A matéria recebe o influxo incessante das inteligências de modo a transformá-la a fim de que seja apta para receber a forma do intelecto agente. “Avicena faz do influxo não apenas o resultado de uma ação celeste que pode ser apenas recebida, mas também o resultado da interação com as potências do mundo sublunar”. A terminologia emprega aqui muda. Não mais se trata de conferir existência de modo absoluto e atemporal (*ibda 'a*), mas temporalmente e a partir de uma matéria dada (*hudut*). Assim, o influxo enquanto “mecanismo articulado” é expressão de uma causalidade exclusivamente celeste, vinculada à posição que as inteligências ocupam, e que interage com os elementos sublunares, preparando-os para receber (*qabila*) uma forma. Cf. LIZZINI, O. *Fluxus*, pp. 442-4.

715 Cf. COLISH, M. L. *Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas*,

dificuldade retirando de Deus a tarefa de criar a multiplicidade, contudo, faz-se necessário recorrer às causas secundárias, dentre elas o intelecto agente, para continuar a cadeia hierárquica de emanção.

4.5 Conclusão

Este capítulo, intitulado *Pressupostos metafísicos subjacentes às transformações de Avicena do De anima*, foi dedicado à análise das razões pelas quais Avicena entende o intelecto produtivo de III.5 como uma substância ontologicamente separada do intelecto material e causa comum da atualização do intelecto de todos os homens.

Embora Alexandre de Afrodísia, no *De intellectu*, e Temístio, na *Paráfrase ao De anima*, adotem a mesma natureza transcendente para o intelecto agente, a semelhança entre seus posicionamentos é insuficiente para justificar por que Avicena o toma como uma substância diferente da alma humana.

Subjaz à distinção aristotélica entre os intelectos a distinção causal entre agente e paciente compreendida, por Avicena, como uma distinção substancial. Assim, a autonomia ontológica do intelecto humano vincula-se à sua independência do corpo e ao fato de o intelecto ser causa eficiente da sua ação própria de conhecer, de onde decorre, também, a sua autonomia epistemológica.

Contudo, pode-se questionar o tipo de causalidade realiza o intelecto agente frente à autonomia do intelecto humano. Do ponto de vista ontológico, ele é causa da existência da alma humana. Esta causalidade deve ser entendida a partir da teoria da criação por emanção adotada por Avicena.

Epistemologicamente, o intelecto agente é causa eficiente da atualização do intelecto humano quanto ao ato de intuir termos médios do silogismo; quanto ao ato de

conhecer, ele apenas pode ser considerado como uma causa eficiente auxiliar.

Deste modo, a relação epistemológica entre estes intelectos, por meio da emanção, deve ser compreendida com cautela. Não há, por parte do intelecto agente, emanção de conhecimento, mas apenas de termos médios.

A apreensão da natureza do intelecto agente completa-se quando da sua abordagem a partir da teoria da emanção. Ao ser inserido em um gênero específico de intelectos separados, os quais, pela natureza da própria intelecção, participam do processo de origem da multiplicidade, o intelecto agente revela-se na sua dimensão divina.

Portanto, o argumento em favor de a distinção e relação entre o intelecto agente e o intelecto material decorrer do modelo criacionista adotado se baseia na análise proposta da criação. A adoção, por parte de Avicena, de um modelo criacionista que se vale de intelectos celestes como intermediários, sendo o último deles o intelecto no qual as formas inteligíveis se encontram todas em ato, levou-o a considerar o intelecto produtivo de III.5 como um intelecto celeste e, por isto, ontologicamente separado do intelecto material.

Na medida em que o intelecto agente é a última substância celeste a participar da origem da multiplicidade, ele é causa da existência das formas e almas no mundo sublunar, âmbito ontológico⁷¹⁶, e causa eficiente da intuição do intelecto humano ao fornecer termos médios para ele, âmbito epistemológico.

716 Por conseguinte, enquanto fruto da intelecção divina da qual fluem os existentes, Lizzini aponta a proeminência do momento noético em detrimento do ontológico. Nada acontece sem que o Primeiro Princípio entenda a si mesmo. Contudo, trata-se de uma anterioridade que se mantém “aporética” devido à sua concomitância temporal com a dimensão ontológica. Porque a intelecção de si é contínua, o fluxo de existência também é: “não apenas a intelecção é criação, mas a existência do Primeiro consiste na sua própria autointelecção”. É propriamente esta circularidade em torno do processo que marca a unidade fundamental dele. Cf. LIZZINI, O. *Fluxus*, p. 320.

5 - Conclusão

Como buscou-se mostrar através das considerações historiográficas apresentadas na introdução, o movimento de tradução iniciado durante a dinastia abásida, cuja extensão pode ser notada através das traduções elaboradas nos séculos sucessivos, abarcou uma vasta gama de obras, dentre elas, o *De anima*. Assim, a recepção deste tratado aristotélico não deve ser analisada como um fenômeno isolado.

Os capítulos precedentes foram dedicados às transformações realizadas por Avicena do *De anima* de Aristóteles. A investigação proposta foi movida pela necessidade de demonstrar como se dá, de modo efetivo, a relação entre Avicena e uma das suas principais fontes, *i.e.*, Aristóteles.

Deste modo, no primeiro capítulo da tese, investigou-se o primeiro quadro de transformação do *De anima* em língua árabe a partir da análise das versões árabes deste tratado. Tendo em vista as traduções e paráfrase disponíveis e os testemunhos levantados acerca delas, é possível tirar algumas importantes conclusões sobre a recepção do *De anima* de Aristóteles em língua árabe.

Embora a bibliografia secundária divirja sobre alguns pontos, é consenso geral que houve, pelo menos, uma tradução feita por Ishâq Ibn Hunayn e utilizada tanto por Avicena quanto por Averróis. Os testemunhos dos dois filósofos apontam o uso de outras duas traduções que, devido às discordâncias entre os estudiosos e a falta de referências diretas, mantêm-se sem autoria.

Diferentemente da tradução mencionada de Ishâq Ibn Hunayn, a qual pode ser reconstruída a partir de excertos das *Notas* de Avicena e dos *lemmata* do *Grande Comentário ao De anima* de Averróis, existem duas outras importantes fontes para o estudo da recepção em língua árabe do *De anima*. Uma delas é a tradução anônima editada por Badawi, erroneamente atribuída a Ishâq Ibn Hunayn, e a paráfrase editada por Arnzen,

cujos textos completos estão disponíveis.

Ainda que essas sejam as únicas versões completas em língua árabe que estão disponíveis para consulta, elas não podem ser reconhecidas como as fontes utilizadas por alguns filósofos árabes, como no caso de Avicena, na medida em que não há indícios de que ele as tenha lido, mas apenas a tradução de Ishâq Ibn Ḥunayn.

Um breve estudo comparativo das versões do *De anima* II.1 e III.5 (anexos a e b) sugere, com respeito à tradução anônima e à paráfrase, que Avicena a) não as conheceu ou leu, contrariando as conclusões de alguns estudiosos, ou que b) se leu não as utilizou como texto de trabalho. O vocabulário técnico utilizado por Avicena e pelos outros dois autores divergem no que tange a conceitos centrais do *De anima*, tais como causa (سبب\علة\علة), matéria (مادة\هيولى\هيولى) perfeição (كمال\استعداد\اتمام) e corpo (بدن\اجسم\جرم)⁷¹⁷.

Com respeito à estrutura argumentativa de II.1, 412a19-30, há uma distinção significativa entre a tradução e a paráfrase quanto à definição substancial de alma. Encontra-se, na tradução, a apresentação de duas definições de alma, uma como forma e outra como perfeição. O raciocínio faz a passagem de uma definição à outra através do conceito de substância: a alma é substância como forma do corpo; toda substância é uma perfeição; logo, a alma é uma perfeição.

Ainda que o autor da paráfrase reconheça se predicar da alma os termos forma e perfeição, diferentemente da tradução, ele distingue o termo que melhor a define. Seu argumento baseia-se na associação entre forma/acidente e perfeição/substância: porque a forma nomeia as coisas accidentais e a alma não é um acidente do corpo, mas uma substância, o melhor termo que a nomeia é perfeição.

No caso da passagem 430a10-25, as duas versões estabelecem, igualmente, a distinção entre um intelecto produtivo e outro passivo. Partindo da distinção entre matéria

717 A ordem dos termos se refere, da esquerda para a direita, ao termo encontrado no *Livro sobre a alma* de Avicena, ao termo usado pelo tradutor anônimo e ao termo usado pelo tradutor da paráfrase.

e causa presente em toda natureza, os autores reconhecem também haver, na alma humana, essa distinção. Na tradução, o intelecto que vem a ser todas as coisas é descrito como uma disposição e a relação entre os intelectos é comparada à relação entre a luz e a visão. Na paráfrase, não se encontra o termo disposição como um modo de descrever o intelecto passivo. No lugar onde o tradutor anônimo descreve o intelecto passivo, o autor da paráfrase descreve o intelecto produtivo como uma perfeição e causa agente e, na sequência, apresenta a analogia.

Os termos da analogia também não são os mesmos. A tradução de III.5, estranhamente, estabelece a forma como causa de as cores em potência tornarem-se cores em ato mesmo anunciando que a relação entre os intelectos é semelhante à luz (e não à forma). Na paráfrase, os termos são a luz, a visão e os sensíveis: a luz é causa das coisas sensíveis que se dão pela visão passarem de sensíveis em potência para sensíveis em ato.

Ambos os autores elencam uma série de propriedades do intelecto produtivo ou agente. Para o tradutor anônimo, ele é separado, mas não da coisa, é incognoscível, mais nobre que o paciente, imaterial e imortal/eterno. O autor da paráfrase o reconhece como mais nobre, separado, mas que está no corpo, incorruptível e imortal/eterno.

Portanto, uma vez explicitado que já durante o processo de conversão dos conceitos e argumentos aristotélicos para o árabe encontra-se o primeiro momento de transformação do texto, nos outros capítulos da tese abordou-se o segundo tipo de transformação realizado por Avicena.

Uma das linhas interpretativas a partir da qual a filosofia árabe foi abordada, ao longo do século XX, acusou a filosofia árabe de ser meramente uma ponte entre a filosofia grega e a filosofia latina e, do ponto de vista da história da filosofia, a filosofia árabe seria filosoficamente insignificante. Haveria, assim, algum tipo de originalidade na filosofia árabe?

Alguns estudiosos⁷¹⁸ já se dedicaram a esta questão, defendendo a originalidade dos filósofos árabes, especialmente Avicena, frente à tradição grega. No entanto, muitos estudiosos ainda reduzem certos conceitos e argumentos presentes na filosofia de Avicena ao conteúdo das suas fontes. São dois os exemplos que ilustram esta prática: o tratamento da substancialidade da alma através da busca pela sua definição (*De anima* II.1) e a interpretação do estatuto ontológico do intelecto agente (*De anima* III.5).

Em ambos os casos, a interpretação aviceniana é reduzida à interpretação de outros autores. No primeiro caso, Avicena critica a definição de alma como forma do corpo em favor de ser “perfeição” um termo que melhor lhe convém. Alguns estudiosos contemporâneos identificam este posicionamento com a argumentação presente na *Teologia de Aristóteles*. Contudo, é negligenciado, como procurou-se defender, o fato de Avicena negar que ambas as definições falham na tentativa de explicitar a substancialidade da alma.

No segundo caso, o estatuto ontológico atribuído, por Avicena, ao intelecto agente é vinculado ao estatuto ontológico atribuído, a ele, por Alexandre de Afrodísia e Temístio. O fato dos três filósofos, igualmente, tomarem o intelecto mencionado por Aristóteles em III.5, 430a10-25 (o intelecto produtivo) como uma substância separada, levou muitos estudiosos a assumir que os autores da tradição árabe adotaram a transcendência do intelecto agente sem questionamentos. Deste modo, o segundo grande momento da tese foi dedicado à transformação de Avicena do tratado aristotélico a fim de reconhecer o modo pelo qual dois momentos específicos do *De anima* foram interpretados.

O segundo capítulo se iniciou com a individuação da alma e as dificuldades presentes na tentativa aviceniana de estabelecer um princípio pelo qual a alma humana se mantém individuada em vida e depois da morte do corpo.

718 Gutas, Hasse, Taylor, Wisnovsky, Kukua, Black, dentre outros. Cf. Bibliografia.

O procedimento de Avicena, durante a investigação da substancialidade da alma, divide-se em duas etapas. Na primeira, a partir da constatação da existência da alma em vista da sua relação com o corpo e das ações que se realizam por meio dele, é estabelecido que a alma é o princípio ativo a partir do qual os indivíduos da espécie humana, animais e vegetais são capazes de atualizar as suas potencialidades.

Após diferenciar os dois princípios que compõem os corpos animados, a dizer, corpo e alma, e demonstrar que a alma é diferente do corpo, Avicena passa à análise da definição de alma como faculdade, forma e perfeição. Estes três sentidos foram utilizados pela tradição na busca pela explicitação da substancialidade da alma. No entanto, todos os três sentidos mostram-se insuficientes para definir a alma na medida em que, em todos os casos, o corpo é pressuposto na definição.

É importante ressaltar que, embora Avicena afirme ser perfeição o termo que melhor define alma, se comparado à faculdade e forma, o filósofo nega que a definição de alma como perfeição de um corpo natural abarque a substancialidade da alma. Assim, a posição aviceniana não se reduz à posição encontrada na *Teologia de Aristóteles*.

Ainda que, no *Livro sobre a alma* I.1, Avicena não mencione a origem das definições de alma analisadas, pode-se considerar que as suas duas grandes fontes são o *De anima* II.1 e a *Teologia de Aristóteles*. Tal como exposto no primeiro capítulo e explicitado anteriormente, encontram-se, nas versões árabes do *De anima* (anexo a) a alma definida como forma e perfeição do corpo natural dotado de vida em potência.

Anteriormente a Avicena, o autor da *Teologia de Aristóteles* já havia levantado alguns argumentos contra a definição aristotélica de alma como forma do corpo. Sua argumentação se baseia no fato de as formas não existirem separadas do corpo, enquanto a alma existe separada do corpo, o que pode ser comprovado durante o sono e durante a ascensão da alma. Assim, o autor da *Teologia* reconhece perfeição como o termo que

melhor define alma.

A grande diferença entre Avicena e o autor da *Teologia* encontra-se na crítica realizada, no *Livro sobre a alma*, à definição de alma como perfeição do corpo, a qual não consegue demonstrar a substancialidade da alma por envolver o termo corpo como predicado lógico da alma. Portanto, se todas as definições de alma tomam como pressuposto o corpo⁷¹⁹, não é possível afirmar que a alma é independente do corpo.

A segunda constatação da existência da alma surge da insuficiência da linguagem frente à natureza incorpórea da alma. A solução encontrada por Avicena é apresentada no final do *Livro sobre a alma* I.1 por meio do experimento mental do homem suspenso no ar.

O confronto entre as diferentes versões do experimento mental levanta o problema de identificar o que Avicena tem em vista ao chamar a atenção para a capacidade da alma de realizar uma atividade que, aparentemente, não depende do corpo, *i.e.*, o autoconhecimento.

Assim, o terceiro capítulo iniciou-se com a defesa de que uma das consequências do experimento é a afirmação da substancialidade não da alma como um todo, mas do intelecto teórico da alma racional.

Dentre todas as faculdades da alma humana, a única faculdade capaz de realizar uma ação que não dependa do corpo é o intelecto. A sua imaterialidade garante que ele, enquanto uma substância, possua uma ação que lhe seja própria e que não dependa do corpo, a qual pode ser identificada com a autointelecção.

Após discutir os sentidos do termo '*aql* (intelecto) apresentados no *Livro das definições*, passou-se à análise do modo pelo qual Avicena distingue e relaciona os dois intelectos de III.5, 430a10-25. Dada a dificuldade metodológica decorrente da falta de

719 A alma é forma de um corpo natural; a alma é perfeição de um corpo natural.

acesso ao comentário aviceniano ao *De anima*, explorou-se algumas passagens do *corpus* nas quais são mencionadas a distinção entre os intelectos e a analogia com a luz do sol.

Com respeito ao intelecto em potência ou material, ele é descrito como a pura disposição do intelecto para receber qualquer forma. Para demonstrar a existência deste intelecto em estado de pura potência, Avicena se vale da distinção apresentada em III.5 das partes que compõem os existentes naturais. Tal como a matéria que se encontra em potência para receber qualquer forma, também no intelecto encontra-se uma disposição semelhante.

Contudo, a fim de que isto que se encontra em potência chegue ao ato, é necessário que haja um segundo intelecto no qual as formas inteligíveis estejam todas em ato. Assim, o intelecto material depende de uma causa, *i.e.*, o intelecto agente, para se atualizar. Como o intelecto agente é causa da existência das formas inteligíveis no intelecto humano, estas causas devem existir em ato nele, caso contrário ele não seria causa para o intelecto material por não poder doar algo (os inteligíveis) que, ele mesmo, não possui. Na sua relação com a alma humana, o intelecto agente é causa por fazer o intelecto material passar da potência ao ato.

Sobre a relação entre estes intelectos, ela é descrita no *Livro sobre a alma* V.5, tal como no *De anima* III.5, através da analogia com a luz do sol e a visão. Tal como o sol, o intelecto agente ilumina as formas materiais que se encontram na imaginação, as quais passam de inteligíveis em potência para inteligíveis em ato. Avicena soluciona a dificuldade de atribuir um sentido literal para a iluminação mencionada na analogia através da emanção.

Deste modo, a relação causal entre o intelecto agente e o intelecto humano, duas substâncias ontologicamente distintas, acontece através da emanção de inteligíveis do intelecto agente para o intelecto humano. Contudo, diferentemente do que consideram

alguns estudiosos, há alguns limites para esta analogia na medida em que o conhecimento humano não pode ser reduzido ao inteligíveis emanados do intelecto agente. Assim, o conhecimento não se reduz à emanação.

Para defender isto, foram utilizados dois argumentos. O primeiro argumento se baseia na natureza dos inteligíveis emanados do intelecto agente, a dizer, os termos médios do silogismo. Em linhas gerais: o intelecto agente emana termos médios; conhecer não se reduz à intuição dos termos médios; logo, conhecer não se reduz à emanação do intelecto agente⁷²⁰.

O segundo argumento diz respeito ao conhecimento ser uma atividade própria do homem. Afirmar que o pensamento é emanado do intelecto agente é tirar, do homem, a autonomia para conhecer. Como sugerido por Hasse⁷²¹, há, em Avicena, um otimismo epistemológico de modo que o conhecimento não se reduz à emanação de inteligíveis. Caso contrário, o homem seria dotado de uma atividade própria dada pela diferença específica, mas seria incapaz de efetivá-la.

No quarto e último capítulo, continuando a discussão em torno da distinção ontológica entre os intelectos agente e humano e da relação entre eles, tratou-se dos pressupostos metafísicos implícitos na transformação de Avicena do *De anima*.

Em nenhuma das passagens citadas na tese encontra-se explicitado por que há uma distinção substancial entre os intelectos agente e material. O raciocínio da causalidade, no início de 430a10-25, estabelece a distinção entre um intelecto produtivo e outro passivo, a qual, não necessariamente, é uma distinção entre duas substâncias diferentes.

É na *Metafísica* do *Livro da cura* que se encontra explicitado, dentro da cosmologia aviceniana, o que é o intelecto agente e seu papel na origem da multiplicidade.

720 Subjaz ao argumento o fato de emanar termos médios e intuir termos médios dizerem respeito ao mesmo processo sob pontos de vistas distintos. No primeiro caso, emanar termos médios é dito em vista do intelecto agente e, no segundo caso, em vista do intelecto humano.

721 HASSE, D. Avicenna's Epistemological Optimism.

Ao contrário do que alguns estudiosos assumem, a natureza do intelecto agente em Avicena não pode ser explicada a partir das considerações de Temístio e Alexandre de Afrodísia. Como foi, brevemente, exposto no quarto capítulo, ambos os autores gregos tomam o intelecto produtivo como separado do intelecto humano, chegando Temístio a afirmar que também o intelecto em potência é separado. No entanto, nenhum deles considera ser o intelecto produtivo a última inteligência emanada de Deus, a qual é causa da origem das formas no mundo sublunar.

O intelecto agente na tradição árabe⁷²² e, especificamente, na filosofia de Avicena, faz parte de uma estrutura cosmológica que é peculiar ao pensamento dos filósofos desta tradição. Reduzir a natureza do intelecto agente à simples transcendência é insuficiente para compreender a real interpretação de Avicena do intelecto produtivo de 430a10-25.

É a partir da teoria da emanação que se pode entender melhor a estrutura cosmológica aviceniana e a natureza do intelecto agente. Partindo do princípio segundo o qual do uno apenas o uno advém, a criação realizada pelo existente necessário, *i.e.*, Deus, é causa da existência de apenas um intelecto. Assim, Deus não cria a multiplicidade do mundo, mas ela se origina por meio de uma cadeia de emanações que se inicia com a emanação divina do primeiro intelecto.

Deste modo, o primeiro intelecto emanado, ao inteligir a si próprio e a Deus, emana o segundo intelecto emanado; esse intelecto, ao inteligir a si, a Deus, e ao primeiro intelecto emanado, emana o terceiro intelecto e, assim, sucessivamente até o último intelecto emanado, o intelecto agente.

Portanto, o intelecto agente, durante seu eterno ato de autoconhecimento, realiza

722 Aqui, tenho em vista Farabi, Avicena e Averróis. Averróis, nos textos tardios, abandona o modelo de criação por emanação, mantendo, contudo, a estrutura cosmológica caracterizada pela existência de intelectos celestes separados, sendo o último deles o intelecto agente. Cabe também destacar que a estrutura emanativa também está presente em Maimônides que, apesar de judeu, escreveu em árabe o *Guia dos perplexos*.

uma causalidade dupla. Ele é um dos responsáveis pela origem da multiplicidade, ao enquadrar-se na categoria metafísica de causa agente secundária da criação e é, do ponto de vista epistemológico, causa agente auxiliar ao emanar termos médios do silogismo para o intelecto humano.

A autonomia epistemológica do intelecto humano defendida no quarto capítulo é salvaguardada a) pela natureza ativa do próprio intelecto humano e b) pelos limites da causalidade exercida pelo intelecto agente, o qual não é causa eficiente do conhecimento.

Anexos

a) Excertos das versões em árabe do *De anima*

De anima 412a19-30

Grego ed. Ross

[412a19-27] ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἢ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἢ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῆ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη.

[412a28-30] διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος·

Tradução árabe anônima

فالنفس بالاضطرار جوهراً كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوة. والجوهر انطاشياً. والانطاشياً على جهتين: أحدهما كعلم بوجود. لأن النوم واليقظة إنما بوجود النفس. واليقظة معادلة التفكير. والنوم معادل الجدة بغير فعل. من أجل ذلك صارت النفس انطاشياً. وهو أول تمام جرم طبيعي ذي حياة بالقوة.

[412a19-21] [...] a alma é forçosamente substância enquanto forma de um corpo natural que possui a vida em potência. Mas substância é perfeição e perfeição é de dois modos: um deles é como o conhecimento pela existência, pois o sono e a vigília existem pela existência da alma. A vigília é equivalente ao pensamento e o sono à posse, mas não à ação [...].

[412a28-30] [...] a alma é perfeição (*inṭalāshīyā*). E ela é perfeição (*tamām*) primeira de um corpo natural dotado de vida em potência.

Paráfrase árabe

الحياة لكل متنفس، والحياة تكون بالنفس، والنفس هي التي تميز بين الأشياء المتنفسة وغيرها. فالنفس إذا صورة للأجسام المتنفسة والجسم كالهولي لها. فالنفس في الجسم المتنفس جوهراً كالصورة وليست فيه كالهولي. ولما أخبر أن النفس جوهراً كالصورة حد النفس بحد عام، إلا أنه نقل اسم الصورة إلى اسم التمان، لأن التمان يسمى الأشياء الجوهرية فقط والصورة إنما تسمى الأشياء العرضية أيضاً مثل الأشكال والحلي. فذلك وصف النفس بالتمام وترك أن يصفها بالصورة، لئلا نزن ظان أن النفس عرض. فحد النفس فقال: النفس تمام لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

[...] Tudo que é animado tem vida, e a vida existe pela alma. A alma é aquilo que diferencia entre as coisas animadas e as que não o são. Portanto, a alma é forma dos corpos animados e o corpo é como a matéria para ela. A alma em um corpo animado é uma substância como forma, e não existe nele como matéria. E tendo informado que a alma é substância como forma, definiu a alma por meio de uma definição geral. No entanto, substituiu o termo forma pelo termo perfeição, pois perfeição designa apenas as coisas substanciais e a forma também designa as coisas acidentais, por exemplo, as figuras e as formas [acidentais]. Por isto descreveu a alma com [o termo] perfeição e deixou de descrevê-la com [o termo] forma, a fim de que não acreditássemos que a alma é um acidente. Assim, definiu a alma dizendo: a alma é perfeição de um corpo natural (instrumental) que possui vida em potência.

De anima 430a10-25

Grego ed. Ross

[430a10-14] Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ τι τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν

Tradução

وكما أن في جميع الطبائع شيئين أحدهما هيولى كل جنس (وهذه هيولى هي جميع الأشياء في القوة)، والآخر علة فاعلة – وحالهما كحال الصناعة عند الهيولى –

Em todas as naturezas há duas coisas, uma delas é a matéria de cada espécie (e esta matéria é todas as coisas em potência) e a outra coisa é a causa agente; a relação entre elas é como a relação do artefato com a matéria.

Paráfrase

وقال إن في كل الطبيعة <لكل> جنس من أجناس الأشياء هيولى وعلة وفاعلا، وكل واحد منها إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل.

Diz-se que em toda natureza, há para cada espécie de coisas, uma matéria, uma causa, e um agente. Cada um destes, está em potência ou em ato.

[430a14-17] ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

كذلك نجد باضطرار أن هذه الفصول للنفس: فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع، والعقل الفعال للجميع كانت في حده وغريزته

مثل حال الضوء: فان الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل.

Do mesmo modo, é necessário haver para a alma esta distinção: o intelecto caracterizado pela capacidade de vir a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas segundo sua definição e disposição;

semelhante ao caso da luz: a forma torna as cores, por definição, em potência em cores em ato.

وكذلك الأشياء التي في النفس إما أن تكون فيها بالقوة وإما بالفعل مثل العقل، فإنه ربما كان في النفس بالقوة وربما كان فيها بالفعل. وإذا كان العقل في النفس بالفعل فهو علة فاعلة لتماثل العقل الكائن بالقوة.

كما أن الأشياء المحسوسة الواقعة تحت البصر إذا ألبستها الظلمة كانت محسوسة بالقوة وإذا ألبسها الضوء صيرها محسوسة بالفعل، والمحسوسة بالفعل أكرم من المحسوس بالقوة،

Da mesma maneira se dá com as coisas na alma, as quais estão em potência ou em ato nela; como, por exemplo, o intelecto que, às vezes, está em potência na alma, as vezes em ato. Quando o intelecto está em ato na alma, ele é causa agente da perfeição do intelecto que existe em potência.

As coisas sensíveis que se dão pela visão, quando cobertas pela escuridão, são sensíveis em potência e, quando cobertas pela luz, são tornadas sensíveis em ato; os sensíveis em ato são mais nobres que os sensíveis em potência;

[430a17-23] καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῆ οὐσία ὦν ἐνέργεια·

ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῶ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ,

ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον

وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والأرخبها أكرم من الهيولى. وكذلك حال العقل الفعال.

فأما العقل الذي حاله حال قوة فانه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان.

Este intelecto agente é separado da matéria pela substância, incognoscível e não separado da coisa. O agente é sempre mais nobre que o paciente e o princípio é mais nobre que a matéria, como no caso do intelecto agente.

O intelecto em potência, no indivíduo, é anterior no tempo, mas, em geral, não é anterior no tempo

فكذلك العقل الذي بالفعل أكرم من العقل الذي بالقوة، لأنه يصيره عقلاً بالفعل ولأن أحدهما منفعل أعنى العقل الكائن بالقوة والآخر فاعل أعنى العقل الكائن بالفعل. وقال إن العقل الكائن بالفعل إذا ما فارقنا كان بالفعل عقلاً؟ أيضاً إلا أنه يكون عقلاً لا ينفعل كانفعاله وهو في البدن.

do mesmo modo, o intelecto em ato é mais nobre que o intelecto em potência porque se tornou um intelecto em ato e porque um deles é o paciente, a dizer, o intelecto que existe em potência, e o outro intelecto é agente, a dizer, o intelecto que existe em ato. [Aristóteles] disse que o intelecto que existe em ato, quando se separa de nós, é em ato um intelecto ? também, embora ? seja um intelecto que não se corrompe e está no corpo.

[430a23-25] τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον
ἀθάνατον καὶ αἰδίων οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι
τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς
φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ

وليس أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما
فارقه على حال ما كان،
وبذلك صار روحانياً غير ميت. (والذى دعانا الآن إلى أن
قلنا إن هذا العقل لا
يستحيل ولا يألَم أن التوهم هو العقل الألم، وإنه يفسد) وليس
يدرك العقل ولا يفهم شيئاً بغير توهم.

E não é dito que, às vezes, ele age e, às vezes,
não age; mas ele, após sua separação,
encontra-se em conformidade com o que ele
era. Assim, torna-se imaterial e imortal (o que
nos leva a dizer agora em nosso discurso que
este intelecto não se altera nem se corrompe e
que a imaginação é o intelecto que se
corrompe e perece) e o intelecto não percebe
nem entende nada sem imaginação.

فلما وصف الفيلسوف العقل قال قولاً جزماً إن النفس لا
تموت، إلا أنه لا تبقى قوة من قواها إلا بادت وفسدت إلا ما
كان من العقْل وحده، فإنه باق لا يفسد.

Tendo o filósofo descrito o intelecto, preferiu
um discurso assertivo, [no] qual a alma não
perece. No entanto as faculdades dela não
permanecem, mas perecem e se corrompem,
porém apenas o que pertence ao intelecto, o
qual permanece, não se corrompe.

b) Excertos do *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*

*Livro sobre a alma V*⁷²³

Seção 1

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

[206.11-207.4] O que é mais próprio do homem 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 deles 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 relativa 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 sabedoria⁷²⁴ na última das partes [deste livro].

⁷²³ 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.

⁷²⁴ Isto é, na *Ilahiyyat (Metafísica)*.

[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 verdadeiros ou corretos 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 já que 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] decorre 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 que pertence à alma humana é uma faculdade relacionada à reflexão e, por isto, é chamada intelecto teórico. A | 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; 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 geralmente aceitas] 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 a 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]⁷²⁵.

[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 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 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 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 durante a 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

⁷²⁵ Isto é, estimativa que se baseia na imaginativa, concupiscível e irascível.

para receber [as faculdades] e beneficiar-se [do intelecto prático]. As disposições morais pertencem à alma devido a esta faculdade, como já abordamos anteriormente.

[209.5-18] Para cada | uma destas duas faculdades há uma disposição e uma perfeição. A disposição de 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 outros tipos. | 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 de que existe 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.

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

[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.

[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 [realizada] 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 intelecção da alma, pois quando a alma se dedica ao sensível, ela se distrai do inteligível sem que seja danificado a faculdade 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.

[221.9-13] Então, a partir dos 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

[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 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 contêm, 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.

[225.14-226.2] Sobre depois da separação das almas dos corpos, dizemos que, indubitavelmente, cada uma das almas já se encontrava individualizada devido à diferença entre as 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 individuarsenão acrescentando a ela uma intenção de acordo com sua espécie pela || qual ela 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.

Seção 5

A ação do intelecto agente sobre nossas almas e 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 separadas 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 certo ponto de vista, é do mesmo tipo, e de outro não é do mesmo tipo. 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, elas⁷²⁶ são preparadas || de modo que se originem nela⁷²⁷, 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 nelas, 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 caso, a partir das [diferentes] intenções dos gêneros e das diferenças, uma única intenção 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

⁷²⁶ Formas.

⁷²⁷ Alma.

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 sabedoria⁷²⁸. 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] 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 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 inteligir o tempo simultaneamente [ao que é inteligido].

⁷²⁸ Isto é, na *Metafísica*.

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] a ele, 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 imposição || do sol [que] é diferente da iluminação, mas devido à natureza [própria] do seu corpo. Assim, quando estas imersões [no corpo] e estes impedimentos 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 [realizada pelo] 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 conceitualiza 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 inteligem o não existente e o mal do ponto de vista de serem não existente e mal, nem os conceitualiza, pois não está na existência de uma coisa ser um mal de modo absoluto.

c) Léxico árabe-português do *Livro sobre a alma* do *Livro da cura*⁷²⁹

⁷²⁹A paginação refere-se à edição de F. Rahman.

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: demonstração

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

empírica: تجربي 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

جزئي: 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 عقلي: beleza intelectual 248

22 جنس

جنس: gênero 206, 212, 213, 248, 260

23 جهل

جهل: ignorância 226, 255

جاهل: ignorante 226, 251, 257

24 جواب

جواب: resposta 242

25 جواز

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 إيجابيا: 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 بألة: perceber pelo órgão 219
 دراعة: 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 ذكر

ذكر: memória 246, 250, 252, 268
 تتذكر: 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 ربب

أرباب: 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: sofistica 259

72 ساس

ساس: administrar 220

73 شأن

إنشأنهم: 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

شك: 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
 صورة 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 ثاني: 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
 عارضمادية: 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 بالملكة: 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 هيولاني: intelecto material 209, 240, 241, 248

عقل قدسي: intelecto sagrado 248

عقل: entender 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

عملي: 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 خاس: 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 قرب

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 إجماعية: 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 محركة: 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 قيس**
- 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 حادثة: 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 هىء

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

- ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *De Anima Liber cum Mantissa* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Suppl. 2, pt. 1). Ed. Ivo Bruns. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887.
- ALEXANDRE DE AFRODÍSIA. *De l'âme*. Ed. M. Bergeron et R. Dufour. Paris: J. Vrin, 2008.
- 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.
- AQUINAS, Thomas. *A Commentary on Aristotle's De anima*. Transl. Robert Pasnau, New Haven/London: Yale University Press, 1999.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. Trad. Odilão Moura, Porto Alegre: Universidade Caxias do Sul, 1990.
- ARISTOTELE. *Métaphysique*. Trad. Tricot, J. Vrin, Paris: 1933.
- ARISTOTELE. *Parva naturalia. De sensu et des sensibles*. Trad. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- ARISTOTELES LATINUS. "Translatio Noua" de Guillaume de Moerbeke, ed. R.-A. Gauthier, O.P., in: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, t. XLV-1, Sententia libri De anima, Roma-Paris: Commissio Leonina - J. Vrin, 1984.
- ARISTOTELES. *Analitici secundi. Organon IV*. Trad. Mario Mignucci. Bari, 2007.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- ARISTOTELES. *De anima*. Trad. Giancarlo Movia. Milano: Bompiani, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. V. Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- 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.
- 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. New Haven/ London: Yale University Press, 2009.
- AVICENA LATINUS. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Ed. et trad. S. Van Riet, Louvain/Leiden: Éditions Orientalistes/ E. J. Brill, 1968.
- AVICENA. *Kitāb al-burhan*. Ed. By Abu Ela ‘Aḥfi. Cairo: L'Organisation Egyptienne Generale du Livre, 1956.
- AVICENA. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho, São Paulo: Editora Globo, 2011.
- AVICENA. *Shifā’, al-Manṭiq, Madkhal*. Ed. I. Madkur. Cairo: The General Egyptian Book Organization.
- AVICENNA *The Canon of Medicine*. Trad. L. Bakhtiar, Great Books of the Islamic World, Inc, 1999.
- AVICENNA. *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*. Ed. Rahman, London: Oxford University Press, 1960.
- AVICENNA. *Book of Demonstrations*. In: MCGINNIS, J.; REISMAN, D. (Transl.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- AVICENNA. *Epistolla sulla vita futura*. Cura F. Lucchetta, Padova: Editrice Antenore, 1969.
- AVICENNA. *Kitāb al-Nafs*. Ed. Rahman. Oxford University Press, New York, 1959.
- AVICENNA. *Kitāb al-Najāt; an English translation of Book II, Chapter VI with historic-philosophical notes a textual improvements on the Cairo edition by F. Rahman*. London: Oxford University Press, 1952.
- AVICENNA. *Libro della guarigione. Le cose divine*. A cura di A. Bertolacci, Torino: UTET, 2008.
- AVICENNA. *Metafisica*. Trad. Olga Lizzini, R.C.S. Libri S.p.A, Milano, 2002.
- AVICENNA. *Remarks and Admonitions*. Trad. S. Inati, New York: Columbia University Press, 2014.
- AVICENNA. *The Physics of the Healing*. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- AVICENNA. *Canon de Medicina*. Transl. O. C. Gruner, New York: AMS Press Inc., 1973.

- AVICENNE. *Directives et remarques*. Trad. Goichon, Paris: J. Vrin, 1941.
- AVICENNE. *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Les Belles Lettres/Unesco, 1986.
- AVICENNE. *L'Épître sur la connaissance de l'âme rationnelle et de ses états*. In: MICHOT, J.R. L'épître sur la connaissance de l'ame rationnelle et de ses états. *Revue Philosophique de Louvain* 82, 1984 : 479-499.
- AVICENNE. *Livre de la genese et du retour*. Trad. A. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.
- AVICENNE. *Livre des définitions*. Trad. A. M. Goichon, Paris: L'Institut Français d'Archéologie Orientale 1933.
- AVICENNE. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Ed. Et Trad. J. Bakós. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- BADAWI, A. *Aristutalis fi al-nafs*. Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo, 1954.
- PSEUDO-ARISTÓTELES. *Teologia de Aristóteles*. Trad. Catarina Belo. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, Vol. XIII, Tomo II, 2010.
- SCHROEDER, F.; TODD, R. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

FONTES SECUNDÁRIAS

- ABDULLAH. W. S. W. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam&Science*, Vol. 5, 2, 2007: 151-64.
- ACAR, R. Avicenna's Position Concerning the Basis of the Divine Creative Action. *The Muslim World* 94, 2004: 65-79.
- ACAR, R. *Talking About God Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas Positions*. Leiden: E. J. Brill, 2005.
- ADAMSON, P. Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus. *Journal of the History of Ideas* 62, 2, 2001: 211-32.
- ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

- ADAMSON, P. Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators. *Arabic Science and Philosophy* 16, 2006: 207-236.
- AKDOGAN, C. Avicenna and Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision. *Islamic Studies*, Vol. 23, No. 3, 1984.
- ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*. Ph.D Thesis, University of California, 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.
- ARIF, S. The Universe as a system: Ibn Sina's Cosmology Revisited. *Islam and Science* 7, 2, 2009.
- ARNALDEZ, R. Un precedent avicennien du Cogito cartésien? *Annales Islamologiques* 11, 2, 1972: 341-49.
- ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- ATTIE FILHO, M. *Os Sentidos Internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2000.
- BAZAN, B. C. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger Brabant on the Intelligible Object. *Journal of the History of Philosophy* 19, 4, 1981.
- BAZÁN, B. L'authenticité du "De intellectu" attribué à Alexandre d'Aphrodise. *Revue Philosophique de Louvain* 71, 1973: 468-487.
- BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- BELO, C. Essence and Existence in Avicenna and Averroes. *Al-Qantara* 30, 2, 2009: 403-26.
- 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.
- BERTOLACCI. Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-matter of Metaphysics. *Medioevo* 32, 2007: 61-97
- BERTOLACCI. The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's *Metaphysics*. In: DAIBER; AKASOY; SAVAGE-SMITH (Eds.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. Studies in Honor of Dimitri Gutas. Leiden: E. J. Brill, 2012.
- BERTOLACCI. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā'*:

- A Milestone of Western Metaphysical Thought. Leiden: E. J. Brill, 2007.
- BLACK, D. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars (mimeo).
- BLACK, D. Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, 2008: 63-87.
- BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997.
- BLACK, D. Conjunction and the Identity of Know and Knowing in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 1999: 159-184.
- 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* 32, 1993.
- BLACK, D. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*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.
- BLUMENTHAL, H. Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentaries on Aristotle's *De anima*. In: WIESNER, J. (Ed.) *Aristoteles. Werk und Wirkung*, vol. 2. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987: 90-106.
- BLUMENTHAL, H. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De Anima*. London: Cornell University Press, 1996.
- BLUMENTHAL, H. J. Neoplatonic Elements in the *De Anima* Commentaries. In: SORABJI, R. (Ed.). *Aristotle Transformed*. New York: Cornell University Press, 1990.
- BOBBA, R. *La dottrina dell'intelleto in Aristotele e nei suoi più illustri interpreti*. Turin, 1896.
- BROWN, D. Aquinas' Missing Flying Man. *Sophia* 40, 1, 2000: 17-31.

- BURREL. Essence and Existence, Avicenna and Greek Philosophy. *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* 17, 1986: 53-66.
- CARRAUD, V. Le moi de l'homme volant: Avicenne. In: CARRAUD, V. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.
- CASTON, V. Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis* 44, 3, 1999: 199-227.
- CERAMI, C. The Eternity of the World. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 141-55.
- 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.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- DE LIBERA. D'Avicenne à Averroès, et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal. *Arabic Sciences and Philosophy* 4, 1, 1994.
- DHANANI, A. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*. 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 dicitur 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.
- DRUART, T. A. The Human Soul's and Its Survival after the Body's Death, *Arabic*

Sciences and Philosophy 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* 21, 2010.
- ENDRESS, G.; AERTSEN, J. A (Eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198): Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne, 1996*. Leiden: E. J. Brill, 1999.
- FREDE, M. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. In: VIANO, C. (Ed.), *Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey. Paris: Vrin, 1996: 377-390.
- 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.
- GOICHON, A. M. *Le distinction de l'essence et de l'existence chez Ibn Sina*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.
- GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World* 102, 2012: 417-25.
- 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* 40, 2012.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 2014.
- 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.
- HADOT, P. The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry. In: SORABJI, R. (Ed.). *Aristotle Transformed*. Cornell University Press, New York: 1990.

- HALL, R. E. Avicenna on Natural Philosophy and the Exact Sciences. In: MCGINNIS, J. (Ed.). *Interpreting Avicenna: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. 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 Société Internationale pour l'Étude de la Société Médiévale*, Porto: Brepols, 2002.
- HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*. Ph. D. Thesis, University of Chicago, 1996.
- HASNAWI, A. Fayd (épanchement, émanation). In: JACOB (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II: Les notions philosophiques, PUF: Paris, 1990.
- 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 on Abstraction. In: WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001: 39-82.
- HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2000.
- HASSE, D. N. Avicenna's Epistemological Optimism. In: ADAMSON, P. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Cambridge University Press, New York, 2013.
- 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.
- HENDRIX, J. S. Philosophy of Intellect and Vision in the *De anima* and *De intellectu* of Alexander of Aphrodisias. School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Papers. Paper 15, 2010.
- HOUSER, R. E. Essence and Existence in Ibn Sina. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 212-24.
- IVRY, A. Averroes on Intellection and Conjunction. *Journal of the American Oriental Society* 86, 2, 1966.
- IVRY, A. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator. *Oriens* 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.
- JANOS, D. Intellect, Substance, and Motion in al-Farabi's Cosmology. PhD, McGill University, 2009.
- JANSSENS, J. Experience (*tajriba*) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi-Avicenna). *Quaestio* 4, 2004.
- JANSSENS, J. Creation and Emanation in Ibn Sina. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997: 455-477.
- JANSSENS, J. Metaphysics of God. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 236-47.
- JOLIVET, J. Étapes dans l'histoire de l'intellect agent. In: HASNAWI; ELAMRANI-JAMAL; AOUAD (Eds.). *Perspectives arabes e médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Peeters, 1997: 569-582.
- JOLIVET, J.; RASHED, R. *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'Al-Kindi. Métaphysique et cosmologie*. Leiden: J. E. Brill, 1998.
- KARIMULLAH. *Avicenna (d. 1037), Logical Theory and the Aristotelian Tradition*. McGill University, 2014.
- KOUTZAROVA. *Das Transzendente bei Ibn Sina: Zur Metaphysik als Wissenschaft erster Begriffs und Urteilsprinzipien*. Leiden: E. J. Brill, 2009.
- KNUUTILA, S., KARKKAINEN, P. (Eds.). *Theories of Perception in Medieval and Early Modern*. Springer, 2008.
- KOGAN, B. S. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- KOSMAN, L. What does the Maker Mind Make? In: NUSSBAUM, M. e RORTY, A. (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992: 343-358.
- KRETZMANN, N. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford University Press, 2002.
- LANGHADE, J. Tasawwur. In: Jacob (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II: Les notions philosophiques, PUF: Paris, 1990.
- LANGHADE, J., Tasdiq. In: Jacob (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle*, vol.

- II: Les notions philosophiques, PUF: Paris, 1990.
- LINDBERG, D. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- LIZZINI. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Edizioni di Pagina, 2011.
- LIZZINI. Human Knowledge and Separate Intellect. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 285-300.
- 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*, 21, 2010: 223-42.
- LIZZINI. Le cosmologie di Alfarabi e di Avicenna. In: MARTELLO; MILITELLO; VELLA (Eds.). *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo*. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2008 : 195-214.
- LIZZINI. L'Epistola sulla divisione delle scienze di Avicenna: alcune note sulla definizione e la collocazione della profetologia e della psicologia. STURLESE et ali (Eds.). *Ad ingenii acuitionem*. Studies in Honour of Alfonso Maierù. Brepols, 2006: 221-48.
- LIZZINI. Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne. In: TROTTMANN (Ed.). *La vie active vie contemplative au Moyen Age au seuil de la Renaissance*. Ecole Française de Rome, 2006: 207-239.
- LIZZINI. *Wujud-maujud*, Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy. *Quaestio* 3, 2003.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. Causality in Islamic Philosophy. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 131-40.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. Body, Soul, and Sense in Nature. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 168-82.
- MACIEROWSKI. *The Thomistic Critique of Avicennian Emanationism From The Viewpoint Of The Divine Simplicity, With Special Reference To The 'Summa Contra Gentiles'*. Ph.D. Thesis, 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.

- MAGRIN, S. Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle De anima III.4-5. In: WISNOVSKY, R.; WALLIS, F.; FUMO, J. C.; FRAENKEL, C. (Eds.) *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Turnhout/Belgium: Brepols Publishers, 2011: 49-74.
- MARMURA, M. Avicenna on Primary Concepts in the Metaphysics of the *Shifā'*. In: SAVORY; AGUIS (Eds.). *Logos Islamikos: Studia in honorem Georgii Michaelis Wickens*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.
- MARMURA, M. Avicenna's Flying Man in Context. *Monist* 69, 1986: 383-95.
- MARMURA. Avicenna on Causal Priority. In: MOREWEDGE (Ed.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar: Caravan Books, 1999.
- MARMURA. Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of his *Shifa'*. *Journal of the History of Arabic Sciences* 4, 1980: 239-251.
- MAROTH. *Tasawwur* and *tasdiq*. In: KNUUTTILA; TYORINOJA; EBBESEN (Eds.). *Knowledge and Science in Medieval Philosophy*, vol. 2. Proceedings of The Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki, 1990.
- MARTIN, S. B. The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' Paraphrasis in *Libros Aristotelis De anima*. In: ADELMAN, F. J. (Ed.) *The Quest for the Absolute*. Boston: College Studies in Philosophy 1, 1966, pp. 1-21.
- MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- 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* 17, 2007: 165-86.
- MCGINNIS, J. Scientific Methodologies in Medieval Islam. *Journal of the History of Philosophy* 41, 3, 2003.
- MCGINNIS, J; REISMAN, D. (Eds.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- MCGINNIS, J. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation. In: LÓPEZ-FARJEAT; TELLKAMP (Eds.). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: Vrin, 2013: 41-57.

- MCTHIGHE. Further Remarks on Avicenna and Descartes. In: DRUART. *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Georgetown Univ. Press, 1988, pp. 51-54.
- MENN, S. P. Metaphysics: God and Being. In: MCGRADY (Eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge Univ. Press, 2003.
- MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, Classe des Lettres, Tome V, 1986.
- MORAUX, P. *L'Aristotelismo presso i Greci: Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*. Vol. II, t. 1. Milano: Vita e Pensiero, 2000.
- MORAUX, P. Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius. In: LLOYD, G.; OWEN, G. (Eds.). *Aristotle on Mind and the Senses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978: 281-324.
- MOREWEDGE, P. Ibn Sina's Concept of the Self. *The Philosophical Forum* 4, 1, 1972: 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: 183-218.
- OWENS, J. *Aristotle and Aquinas*. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. (Eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- 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* 21, 1955.
- PUIG 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.
- RAHMAN, A. Essence and Existence in Avicenna. *Mediaeval and Renaissance Studies* 3, 1958.

- RAHMAN, A. Essence and Existence in Ibn Sina the Myth and the Reality. *Handard Islamicus* 4, 1, 1981.
- RAMON GUERRERO, R. *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.
- RAMON GUERRERO, R. Sobre el objeto de la Metafísica según Avicena. *Cuadernos de Pensamiento* 10, 1996.
- RICHARDSON, K. Avicenna's Conception of the Efficient Cause. *British Journal for the History of Philosophy*, 21, 2, 2013: 220-39.
- RIST, J. Notes on Aristotle *De Anima* 3.5. *Classical Philology* 61, 1, 1966: 8-20.
- ROCCARO. Il soggetto della scienza prima. Ibn Sina, *As-Sifa, Al-Ilahiyyat* I.1-2. *Giornale di Metafisica* 16, 1994:69-82
- SABRA. Avicenna on the Subject Matter of Logic. *The Journal of Philosophy* 77, 11, 1980
- SCHROEDER, F. The Analogy of the Active Intellect to Light in the 'De Anima' of Alexander of Aphrodisias. *Hermes* 109, 1981: 215-225.
- SCHROEDER, F. The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De Intellectu*: A Reply to B. C. Bazán. *Symbolae Osloenses* 57, 1, 1982: 115-125.
- SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- SEBTI, M. La distinction entre intellect pratique et intellect théorique dans la doctrine de l'âme humaine d'Avicenne. *Philosophie* 77, 1, 2003: 23-44.
- SELLES, J. F. La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto Agente. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*, vol 3. Actes du XI^e 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: 1389-1404.
- SHARPLES, R. Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation. In: HAASE, W. (Ed.), *Aufstieg and Niedergang der römischen Welt* 2, 36.2. Berlin/New York: De Gruyter, 1987: 1176-1243.
- STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21, 2010.
- STUMP, E.; KRETZMANN, N. Eternity. *The Journal of Philosophy* 78, 8, 1981: 429-458.

- TAYLOR, R. Primary and Secondary Causality. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 225-35.
- TAYLOR, R. The Epistemology of Abstraction. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 273-84.
- TAYLOR, R. Themistius and the Development of Averroes' Noetics. In: FRIEDMAN, R. L.; COUNET, J. M. (Eds.) *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*. Louvain: Peeters Publishers, 2013: 1-38.
- TWETTEN, D. Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016: 156-67.
- TORNAY, S. C. Averroes' Doctrine of the Mind. *The Philosophical Review* 52, 3, 1943.
- TRAVAGLIA, P. *Magic, causality and intentionality. The doctrine of rays in al-Kindi*. Edizioni del Galluzzo, 1999.
- TREIGER. Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (*taskik al-wujud, analogia entis*) and Its Greek and Arabic Sources. In: DAIBER; AKASOY; SAVAGE-SMITH (Eds.). *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion*. Studies in Honor of Dimitri Gutas. Leiden: E. J. Brill, 2012.
- TWEEDALE, M. M. Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form. *Philosophical Topics* 20, 2, 1992.
- TWETTEN, D. Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion. In: TAYLOR; LOPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Routledge, 2016.
- VERBEEK, J. Science de l'âme et perception sensible. In: AVICENNA LATINUS. *Liber de anima. Seu sextus naturalibus*. Ed. Trad. Simone Van Riet, Louvain/Leiden : Éditions Orientalistes/E. J. Brill, 1972.
- VERZA, T. M. Avicena e a concepção comum de causa eficiente na Metafísica. *Analytica*, 14, 2010: 27-44.
- 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. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.
- WISNOVSKY, R. Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology. *Quaestio 2*, 1, 2002: 97-123.
- WISNOVSKY, R. Essence and Existence in the Eleventh and Twelfth Century. In: HASSE, D. N.; BERTOLACCI, A. (Eds.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012: 27-50.
- WOLFSON, H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review* 28, 2, 1935.
- WOLFSON, H. A. The Plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes. *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958.
- WOLFSON, H. A. The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents. In: TWERSKY; WILLIAMS (Eds.). *Studies in the History and Philosophy of Religion*, Vol.1, Cambridge: Harvard University Press, 1973: 478-92.