

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EVANDRO SANTANA PEREIRA

**A IMORTALIDADE DA ALMA NO  
KITĀB AL-NĀFS (LIVRO DA  
ALMA) DE IBN SĪNĀ (AVICENA)**

VITÓRIA  
2015

EVANDRO SANTANA PEREIRA

**A IMORTALIDADE DA ALMA NO *KITĀB AL-NĀFS (LIVRO DA ALMA)* DE IBN SĪNĀ  
(AVICENA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa

VITÓRIA  
2015

**EVANDRO SANTANA PEREIRA**

**A IMORTALIDADE DA ALMA  
NO KITĀB AL-NĀFS (LIVRO DA ALMA)  
DE IBN SĪNĀ (AVICENA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração Filosofia.

Aprovada em 20 de julho de 2015.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

Prof. Dr. Miguel Attie Filho  
Universidade de São Paulo

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Barbara Botter  
Universidade Federal do Espírito Santo

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

P436i Pereira, Evandro Santana, 1988-  
A imortalidade da alma no Kitāb al-nāfs(Livro da alma) de Ibn  
Sīnā (Avicena) / Evandro Santana Pereira. – 2015.  
150 f. : il.

Orientador: Ricardo Luiz Silveira da Costa.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Filosofia medieval - História. 2. Filosofia árabe. 3.  
Metafísica. 4. Psicologia. 5. Alma. 6. Imortalidade (Filosofia). I.  
Costa, Ricardo Luiz Silveira da, 1962-. II. Universidade Federal  
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.  
Título.

CDU: 101

---

A Deus, O *Ser Necessário*, Causa Primeira e Fim Último de todas as coisas.

A todos que contribuíram de uma forma ou de outra para a realização deste trabalho.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Prof. Ricardo da Costa, por ter acreditado e investido em mim, e sobretudo por presentear-me com sua valorosa amizade. Agradeço aos meus pais, por todo o empenho que a mim dedicaram desde tenra infância. Agradeço a CAPES, pelo financiamento recebido durante este trabalho. Agradeço a Leticia, pelas valiosas dicas e atenção a mim dispensada. Agradeço ao Prof. Miguel Attie Filho, pela iniciativa em traduzir ao português o *Livro da alma*, obra tão importante para o conhecimento humano, e pelos esforços em tornar esta parte de *nossa* história – a *falsãfa* – mais conhecida entre os brasileiros.

“Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces: uma voltada para o corpo, e outra para os princípios supremos”

Ibn Sīnā, *Kitāb al-nāfs* (*Livro da alma*)

## RESUMO

A presente dissertação é um estudo sobre a imortalidade da alma, segundo a doutrina apresentada no *Livro da alma* de Ibn Sīnā. No Capítulo I são utilizadas fontes primárias para traçar uma biografia filosófica do filósofo, em que se apresentam o contexto político e cultural em que viveu, os fatos e questões mais relevantes de sua vida bem como suas principais obras. No Capítulo II há uma breve descrição da filosofia árabe – a falsāfa –, e uma análise das principais influências recebidas pelo filósofo: Platão, Aristóteles, Plotino e Al-Fārābī, bem como algumas das obras e conceitos destes. Em seguida, é abordado o sistema filosófico aviceniano, com vistas a construir um arcabouço teórico imprescindível para explicar a imortalidade individual da alma humana no *Livro da alma*. Essa análise parte de sua Metafísica, com as noções de existencialmente necessário e existencialmente contingente, e a distinção essência/existência; passa por sua Cosmologia, com a emanção das inteligências cósmicas do existencialmente necessário até o mundo sublunar, onde o homem se encontra; e vai até sua Psicologia, na qual este é capaz de se unir à inteligência ativa, por meio de sua faculdade intelectual. Depois, comenta-se a influência de Ibn Sīnā na História da Filosofia. No Capítulo III são descritos tanto a enciclopédia *Livro da Cura* quanto o *Livro da alma*, que faz parte daquela. Em seguida, a alma é analisada em seu livro homônimo, com sua constatação, definição, substancialidade e faculdades. Em maiores detalhes, estuda-se em particular a questão da imortalidade da alma, sobretudo a partir das Seções 2 e 4 do Capítulo Quinto do livro em questão.

**Palavras-chave:** Ibn Sīna (Avicena); Kitāb Al-Nāfs (Livro da Alma); História da Filosofia Medieval; Filosofia Árabe; Metafísica; Psicologia; alma; imortalidade.

## ABSTRACT

The current dissertation is a study concerning the immortality of the soul, following the doctrine presented in the *Book of the Soul* of Ibn Sīnā. In Chapter I, primary sources are used in order to establish a philosophical biography of the philosopher, in which are presented the political and cultural context of where he lived, the more relevant facts and issues of his life, in addition to his principal works. In Chapter II, there is a short description of the Arabian Philosophy – the falsāfa –, and an analysis of the major inheritances received by the philosopher: Plato, Aristotle, Plotinus and Al-Fārābī, and of some works and concepts of these. Next, the avicennian philosophical system is studied, in order to establish an indispensable theory base to explain the individual immortality of the human soul in the *Book of the Soul*. This analysis starts with his Metaphysics, with the notions of necessary existent and contingent existent, and the essence/existence distinction; passes through his Cosmology, with the emanation of the cosmic intelligences from the necessary existent down to the sublunary world, where man is; and reaches its Psychology, in which man is capable of uniting himself with the active intelligence, by the means of his intellective faculty. After that, comments are made about the influence of Ibn Sīnā in the History of Philosophy. In Chapter III, the *Book of Healing* and the *Book of the Soul* are described. Following that, the soul is analyzed in his homonym book, with his proving, definition, substantiality and faculties. In more detail, the question of the immortality of soul is studied in its particularities, foremost in Sections 2 and 4 of Chapter Five of the book in light.

**Key-words:** Ibn Sīnā (Avicenna); Kitāb Al-Nāfs (Book of the Soul); History of Medieval Philosophy; Arabian Philosophy; Metaphysics; Psychology; soul; immortality.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 – Esboço de mapa sobre as viagens de Ibn Sīnā .....	20
Imagem 02 – Detalhe do afresco “Escola de Atenas” .....	51
Imagem 03 – Esferas celestiais, em <i>Cosmographia</i> , de Peter Apian.....	80
Imagem 04 – Esquema emanatista do sistema aviceniano .....	84
Imagem 05 – Esquema hierárquico das faculdades humanas, vegetais e animais, das forças naturais, e das qualidades .....	114

## SUMÁRIO

<b>TABELA DE TRANSLITERAÇÃO</b> .....	11
<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 CAPÍTULO I – IBN SĪNĀ: UMA BIOGRAFIA FILOSÓFICA</b> .....	18
2.1 A VIDA DE IBN SĪNĀ.....	21
2.2 SUAS OBRAS.....	47
<b>3 CAPÍTULO II – A FALSĀFA E O SISTEMA FILOSÓFICO AVICENIANO</b> .....	49
3.1 A FALSĀFA, ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES .....	50
3.2 PLOTINO NA FALSĀFA .....	52
3.3 AL-FĀRĀBĪ, O “SEGUNDO MESTRE” .....	60
3.4 O SISTEMA FILOSÓFICO AVICENIANO.....	62
3.5 INFLUÊNCIA DE IBN SĪNĀ NO MEDIEVO .....	88
<b>4 CAPÍTULO III – O KITĀB AL-NĀFS E A IMORTALIDADE DA ALMA</b> ....	91
4.1 O KITĀB AL-ŠIFĀ’ – O LIVRO DA CURA.....	91
4.2 O KITĀB AL-NĀFS – O LIVRO DA ALMA .....	95
4.3 CONSTATAÇÃO, DEFINIÇÃO E SUBSTANCIALIDADE DA ALMA .....	99
4.4 AS FACULDADES DA ALMA .....	105
4.5 A IMORTALIDADE DA ALMA.....	115
4.6 A SEÇÃO 4 DO CAPÍTULO CINCO: “A RESPEITO DE QUE AS ALMAS HUMANAS NÃO SE CORROMPEM NEM TRANSMIGRAM”.....	119
<b>5 CONCLUSÃO</b> .....	139
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	145

## TABELA DE TRANSLITERAÇÃO

ا	ā	ر	r	غ	ğ
ب	b	ز	z	ف	f
ت	t	س	s	ق	q
ث	ṭ	ش	š	ك	k
ج	j	ص	ṣ	ل	l
ح	ḥ	ض	ḏ	م	m
خ	ḫ	ط	ṭ	ن	n
د	d	ظ	ẓ	ه	h
ذ	ḏ	ع	‘	و	ū/w
				ي	ī/y
				ء	’
				( آ )	( â )
				( ى )	( ä )

<p>Vogais</p> <p>— ‘ a</p> <p>— ‘ i</p> <p>— ‘ u</p>
--

# 1 INTRODUÇÃO

Nossa proposta, nesta dissertação, é estudar a *imortalidade da alma* em uma obra capital para a História da Filosofia: o *Kitāb al-nāfs* (*Livro da alma*). Este é o sexto livro da parte das *Ciências Naturais*, uma das divisões que compõem a obra de caráter enciclopédico *Al-šifā'* (*A cura*). Seu autor foi um dos maiores nomes da *falsāfa* (a filosofia árabe helenizada): Ibn Sīnā, o nosso “Avicena”. Dentre os escritos deste filósofo, encontram-se alguns dos que tiveram a maior influência na formação do pensamento posterior tanto Ocidental quanto Oriental. Em especial para nós, o *Kitāb Al-nāfs* com certeza faz parte desse seleto grupo.

Ao contrário do que seu título possa dar a entender, o *Livro da alma* não é uma obra religiosa. Em vez disso, Ibn Sīnā faz uma abordagem racional que parte do corpo para se chegar à alma.<sup>1</sup> No *Kitāb al-nāfs*, encontramos um livro que trata simultaneamente sobre Filosofia, Medicina e Ciência. Isto porque a “alma”, aqui, deve ser entendida em seu conceito clássico: a  $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  (*psyché*) dos antigos gregos ou a *ânima* latina. O assunto central dele são as coisas vivas, isto é, *animadas* ou dotadas de *alma*. É por este motivo que o *Kitāb al-nāfs* está incluído na parte da *Ciência Natural (Física)* da *Al-šifā'*. E mesmo quando o filósofo trata da imortalidade da alma, mantém-se em uma abordagem racional: ele se utiliza de argumentações estritamente lógicas para refutar teses contrárias às suas e provar suas hipóteses.

Estudar o *Kitāb al-nāfs* possui duplo valor: tanto o de seu conteúdo quanto o de sua influência futura. O *Livro da alma* possui uma sólida doutrina anímica cujas raízes se encontram em Aristóteles. Contudo, não se reduz a um comentário deste, já que adiciona igualmente importantes contribuições neoplatônicas,<sup>2</sup> além de propor teorias verdadeiramente originais. Tal é o nosso objeto de estudo há pouco aventado: a *imortalidade da alma individual* com contornos avicenianos é verdadeiramente única. Ibn Sīnā, com seu *Kitāb al-nāfs*, apresentou ao Ocidente medieval pela primeira vez uma síntese do *De anima* de Aristóteles. Junto com outras obras posteriores da filosofia árabe, ele auxiliou na reintrodução da cultura

---

<sup>1</sup> Muito desta Introdução está baseada nas entrevistas dadas por Miguel Attie Filho na ocasião em que publicou sua tradução do *Kitāb al-Nāfs* pela Editora Globo, em 2010, em especial a concedida a Marcelo Galli da revista *Filosofia*. GALLI, Marcelo. Entrevista com Miguel Attie Filho. In: *Revista Filosofia*. São Paulo: Escala, ano VI, ed. 66, dez/2011, pp. 05-15.

<sup>2</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitāb al-nāfs* (*Livro da alma*) (trad., intro. e notas por Miguel Attie Filho). São Paulo: Globo, 2010.

clássica no Ocidente e na reformulação do pensamento cristão, um processo que, em última instância, culminaria na transição da Idade Média para a Idade Moderna.

A partir de sua primeira tradução latina, feita no século XII, o *Livro da alma* tornou-se referência em praticamente todos os filósofos medievais posteriores. Ele influenciou de modo direto grandes nomes da escolástica, tais como São Boaventura, São Alberto Magno, Rogério Bacon, Santo Tomás de Aquino e Duns Scott, que o citavam frequentemente, seja para concordar ou discordar de suas posições. Seus ecos podem ser encontrados até mesmo nos filósofos modernos: de forma indireta, alusões a algumas de suas passagens são discerníveis em nomes tão distantes quanto Descartes, Leibniz, Locke, Kant e Brentano.<sup>3</sup> Perscrutá-lo, portanto, é reencontrar algumas das raízes de nossa própria tradição filosófica.

Outra consideração pertinente é o atual interesse pela filosofia árabe. Por muito tempo, a *falsāfa* foi de certa forma ignorada por estudiosos no Brasil, seja por causa da barreira linguística, seja por desconsiderar essa tradição do pensamento árabe. Entretanto, o interesse inclusive editorial por obras árabes vem crescendo nos últimos anos, tanto no Brasil quanto no exterior. Ele se manifesta na publicação de livros e em pesquisas sobre o assunto. A dissertação que ora apresentamos se enquadra nessa tendência contemporânea.

Houve algumas traduções do *Kitāb al-nāfs*, escrito originalmente em árabe, no decorrer da história: a mais famosa é como esse livro ficou conhecido no Ocidente, o *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, feita em latim em meados do século XII. Ela foi elaborada por uma equipe “ecumênica” a mando do bispo de Toledo na época, incluindo um judeu arabófono que traduzia o texto original em língua vulgar e um diácono cristão que adaptava essa versão oral do texto para o latim. Essa primeira tradução está repleta de distorções e equívocos, tais como confusões entre raízes árabes e erros de sintaxe. Na década de 1970, o texto dessa tradução latina medieval do *Kitāb al-nāfs* foi reeditado em uma edição crítica a cargo de Simone Van Riet.<sup>4</sup> A primeira tradução do *Livro da alma* para uma língua moderna foi feita por Jan Bakoš em 1956, que editou o texto original em árabe e traduziu-o ao

---

<sup>3</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo: PUC-SP, 1999, pp. 109s. (Dissertação de Mestrado).

<sup>4</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (ed. crítica por S. Van Riet e intr. por G. Verbeke). Louvain: Peeters Publishers, 1968 (v. IV-V) e 1972 (v. I-II-III). (Col. Avicenna Latinus).

francês.<sup>5</sup> Para além dessas traduções, há duas edições modernas do original em árabe: a de F. Rahman<sup>6</sup>, e aquela por G. Anawati e S. Zayed.<sup>7</sup>

Por nossa vez, esta dissertação sobre a imortalidade da alma no *Kitāb al-nāfs* se baseia na tradução feita por Miguel Attie Filho, que levou quase três anos para ser concluída. É a primeira diretamente do árabe para o português, e foi publicada pela Editora Globo em 2010. O professor é Livre-Docente na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), arabista e um dos precursores da *falsāfa* no Brasil. Ele tem se dedicado por vários anos ao estudo das obras do filósofo persa, que foram os temas sucessivos de seu Mestrado (*Os sentidos internos em Ibn Sīnā*),<sup>8</sup> Doutorado (*O intelecto agente em Ibn Sīnā*)<sup>9</sup> e Pós-doutorado (*A inteligência ativa na Metafísica da Al-šifā' de Ibn Sīnā*).<sup>10</sup> A tradução de Attie Filho tem por base sobretudo a edição do texto original por F. Rahman, em 1958, e a de G. Anawati e S. Zayed, em 1974. Ela foi cotejada com as demais traduções: a medieval latina, reeditada na década de 1970 por S. V. Riet, e a francesa, por Ján Bakoš em 1956. O trabalho do brasileiro é importante porque não se trata de mera tradução para o português, mas também de ampla discussão aos níveis terminológicos e conceituais, inclusive com a reformulação do vocabulário e a explicação de conceitos, acompanhadas por numerosas notas explicativas e um glossário – das quais inclusive nos valem em algumas discussões desta dissertação.

No Capítulo I, utilizamos fontes primárias medievais para traçar uma biografia filosófica de Ibn Sīnā. A partir desses documentos, conheceremos em maior intimidade quem foi o homem e o filósofo autor da *Al-šifā'* e do *Kitāb al-nāfs*. Vislumbraremos o contexto político e cultural em que ele nasceu e viveu, a Ásia Central e Pérsia medievais, e como desde tenra idade o filósofo já era um prodígio intelectual. Descobriremos como, já na adolescência, despontaram nele seus dois

<sup>5</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Psychologie d'Ibn Sina* (ed. e trad. por Jan Bakós). Praga: Académie tchecoslovaque des sciences, 1956.

<sup>6</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Avicenna's De anima, Being the Psychological part of Kitab Al-Shifa* (ed. por F. Rahman). London: Oxford University Press, 1960.

<sup>7</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Ibn Sina, Attabi'yyat – kitab annafs* (ed. por G. Anawati e S. Zayed). Cairo: 1974.

<sup>8</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*

<sup>9</sup> Tese de Doutorado posteriormente transformada em livro. ATTIE FILHO, Miguel. *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

<sup>10</sup> Tese de Pós-doutorado posteriormente transformada em livro. ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência e metafísica em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ed. do Autor, 2011.

maiores talentos, que lhe valeriam fama e influência milenares: a Medicina e a Filosofia. E como também, desde essa época, já dava mostras de sua piedade muçulmana. Revelar-se-nos-á o gosto que o jovem Ibn Sīnā tinha em fazer política, ocupação que lhe rendeu favores e, principalmente, a perseguição de poderosos, o que o fez peregrinar por muitas cidades até o fim de seus dias. Descobriremos como o filósofo viveu intensa e plenamente, conciliando em simultâneo suas atividades políticas, médicas e filosóficas, bem como a animada vida noturna em sua casa, com seus discípulos, amigos, mulheres e muito vinho. Veremos como seu maior amigo e discípulo, al-Jūzjānī, foi imprescindível para nos legar a maioria de seus escritos. Vislumbraremos a multitude de seus dons intelectuais, que se espalharam por quase todas as ciências da época, bem como suas principais obras filosóficas. E, por fim, testemunharemos os momentos finais de sua jornada terrestre, e como expirou seus dias.

No Capítulo II, conheceremos as principais feições da filosofia árabe – a *falsāfa*, cujos filósofos foram guiados tanto pela especulação racional de inspiração grega quanto pelos princípios monoteístas da fé corânica. Veremos como as feições do Platão e Aristóteles da filosofia árabe diferiam consideravelmente de seus originais gregos, graças sobretudo à errônea atribuição de apócrifos a este último. Descobriremos a importância central que a pseudo-aristotélica *Teologia de Aristóteles* – de autoria incerta e construída a partir de excertos das *Enéadas* de Plotino – teve sobre a *falsāfa*. Conheceremos como o conceito de *emanação* foi central para as sínteses que se construíram no interior da *falsāfa*. Ser-nos-á apresentado o filósofo Al-Fārābī, autor de geniais intuições que, mais tarde, seriam absorvidas, modificadas e sistematizadas por seu maior herdeiro, Ibn Sīnā. Analisaremos o sistema filosófico construído por nosso filósofo, capaz de integrar as Ciências – Metafísica, Cosmologia, Física e Psicologia – num todo coeso e orgânico. Dentro deste sistema, seremos apresentados às noções de *existencialmente necessário*, *existencialmente contingente* e à distinção *essência/existência*. Depois, veremos como essas noções dão lugar às *emanações* intelectuais originadas do *existencialmente necessário*, do qual todos os existentes procedem, e que chegam até o mundo sublunar, intermediadas pelas *inteligências* cósmicas. Veremos como as noções de *forma* e *matéria* ganham contornos específicos em Ibn Sīnā, e, sob a influência da décima inteligência, a inteligência ativa, unem-se para criar o mundo

sublunar, habitado por existentes materiais e múltiplos. Dentre estes últimos, conheceremos como alguns deles são especiais porque dotados de *alma* – um princípio animador que neles torna possível a existência e manutenção da vida –, e como o homem, para além dos vegetais e animais, é o existente composto por matéria mais elevado e especial, porque dotado de uma parte *incorpórea, imaterial e imortal* – sua alma *racional*, expressa especificamente por suas faculdades *intelectivas*. Veremos, com a Psicologia humana, como o homem é capaz de se unir à Inteligência Ativa por meio de sua faculdade intelectual, e assim ascender para o mundo inteligível, após sua peregrinação terrestre. Por fim, ao final do capítulo, faremos um arremate da influência do filósofo persa na História da Filosofia.

No Capítulo III, concentrar-nos-emos no *Livro da alma*, parte da Enciclopédia *A cura*. Faremos uma breve descrição de ambas, para em seguida analisar o *Livro da alma*. Veremos como, no Capítulo Primeiro, Ibn Sīnā constata a existência da alma tanto a partir de uma via externa (o testemunho dos existentes à nossa volta) quanto a partir de uma via interna (com a *alegoria do homem voador*). Depois, observaremos o filósofo definir a alma sucessivamente como *faculdade (ato)*, *forma* e, sobretudo, como *perfeição* de um vivente, dotado de órgãos para realizar as ações da vida. Em seguida, o filósofo defini-la-á como *substância*, isto é, uma realidade em si independente das demais, e dotada de existência própria, para logo depois elencar e descrever suas faculdades. Seguindo a tradição aristotélica, ele divide faculdades em *vegetais (nutritiva, crescimento e geradora)*, *animais (motoras e perceptivas* – ambas com suas múltiplas divisões) e *racionais (prática e intelectual* – também subdividida). Adiante, descrevemos a ordem em que todas essas faculdades estão subordinadas hierarquicamente umas às outras. Após essa útil constatação e definição da alma, bem como a descrição de suas faculdades, concentrar-nos-emos em particular no assunto central desta dissertação – a imortalidade da alma humana. Para tanto, abordaremos em específico as Seções 2 e 4 do Capítulo Quinto do *Livro da alma*. A primeira delas versa sobre a alma humana não estar *impressa* (intensamente unida) na matéria, porque possui uma faculdade *imaterial* – o *intelecto*, tanto *prático* quanto *teórico*. Como essa faculdade *intelectual* possui relação com existentes potencialmente infinitos (as *formas inteligíveis*), ela não pode estar contida em algo *material* (o corpo corruptível). Logo, o intelecto tem de ser imaterial e, portanto, *imortal*. A última daquelas seções versa especificamente sobre

a alma humana não se corromper nem transmigrar. A alma humana não perece porque, apesar de estar ligada a um corpo material durante a vida deste, esta ligação é fraca o bastante para permitir sua sobrevivência após a morte do corpo, e forte o suficiente para manter a individualidade que ela conquistou durante o período em que regeu um corpo. Como a alma não tem impregnação alguma de matéria – que é o princípio da corrupção – ela é imaterial, e portanto, incorruptível: *imortal*.

Este é o trajeto que nos aguarda a seguir. São nossos sinceros votos que o leitor se agrade do texto que tem em mãos e seja deles capaz de extrair sabedoria.

## 2 CAPÍTULO I – IBN SĪNĀ: UMA BIOGRAFIA FILOSÓFICA

O *Šaiḥ al-Raʿīs* [...] cujo nome era Abū ‘Alī al-Husayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Hasan ibn ‘Alī [...] *era famosíssimo para precisar de menção e seus méritos foram óbvios demais para que precisem ser recordados*. Ele relatou suas experiências e descreveu sua vida de forma que todos pudessem ter acesso ao seu próprio testemunho. Portanto, restringimo-nos, por esta razão, ao que ele disse sobre si mesmo e àquelas experiências que teve, tais como descritas por Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī, companheiro do Šaiḥ. Esta é a soma de tudo o que o Šaiḥ al-Raʿīs<sup>11</sup> relatou sobre si mesmo, e do que Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī transmitiu adiante [trad. e itálicos nossos].

Este extrato consta em uma autobiografia.<sup>12</sup> Saltam os olhos os superlativos: a quem se dirigem, afinal? A um dos maiores sábios de todos os tempos – Ibn Sīnā, mais conhecido por seu nome latinizado, “Avicena”. Médico e filósofo persa do medievo, foi o maior nome da *falsāfa*<sup>13</sup> oriental. Renomado polímata, escreveu dezenas de tratados, nas mais variadas áreas do saber.<sup>14</sup> Seu *Al-qānūn fī al-tib* (*O cânone da medicina*, séc. XI)<sup>15</sup> ainda era lido em faculdades de medicina do Ocidente no século

---

<sup>11</sup> Título traduzível como “o grande mestre”, “o grande sábio”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Al-Mabda’ wa Al-Ma’ād* (*A Origem e o Retorno*); *Kitāb Al-Hurūf* (*Livro das Letras*) (trad. por Jamil Ibrahim Iskandar). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 17.

<sup>12</sup> “*The Shaykh al-Raʿīs Ibn Sīnā, who was Abū ‘Alī al-Husayn ibn ‘Abd Allāh ibn al-Hasan ibn ‘Alī ibn Sīnā, and who was too famous to need mentioning and whose merits were too obvious to need to be recorded. He related his experiences and described his life so that everyone else can dispense with his own account. And therefore we have confined ourselves for that reason to what he related about himself and also to those of his experiences described by Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī, the companion of the Shaykh. This is the sum of what the Shaykh al-Raʿīs related about himself: from whom Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī has passed it on*”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life of Ibn Sīnā* (trad., intro. e notas por William E. Gohlman). New York: State university of New York Press, 1974, pp. 8s.

<sup>13</sup> “*Falsafa*: a filosofia, e muito particularmente a filosofia grega, distinta do pensamento especificamente muçulmano, que oscilou entre o desejo de excluí-la e de se conciliar com ela” (MIQUEL, André. *O Islame e sua civilização* (trad. por Francisco Nunes Guerreiro). Lisboa: Edições Cosmos, 1971, p. 552). “Se entendermos que a filosofia é um tipo de pensamento, mas não é todo o pensamento, caberia dizer que ela é um tipo de pensamento especulativo e, se, por um lado a Filosofia nasceu na Grécia, o pensamento especulativo a antecedeu em muitas outras terras, em outras línguas. Nesse sentido, os árabes tendem a incluir a Filosofia como uma parte de um saber maior (*hikma*), isto é, sabedoria. Em alguns textos, Ibn Sina e Ibn Rushd identificam ambas, a Filosofia com a sabedoria” (GALLI, Marcelo. Entrevista com Miguel Attie Filho. In: *Revista Filosofia*. São Paulo: Escala, ano VI, ed. 66, dez/2011, pp. 05-15. ).

<sup>14</sup> Observe-se o seguinte exemplo: seu atual mausoléu, construído em 1950 em Hamadhān, possui uma colunata com doze pilares – a simbolizar as doze ciências cultivadas pelo gênio persa. Quantos outros filósofos seriam dignos de uma tal honra?

<sup>15</sup> Nesta dissertação, utilizamos o calendário cristão gregoriano como base para as datações. Assim, todos os anos ou séculos datados de uma única forma o são a partir do referido calendário. Se não possuírem sigla após o ano ou século, devem ser entendidos como “d. C.” (depois de Cristo). Contudo, alguns anos ou séculos possuem uma datação alternativa – no calendário islâmico – identificadas com a sigla “a. H.” (ano da Hégira). Neste caso, o acontecimento é datado primeiro segundo o calendário cristão gregoriano, e depois segundo o calendário islâmico.

XVII.<sup>16</sup> O filósofo influenciou profundamente a escolástica medieval: a tradução de partes de seus escritos fez com que o pensamento aristotélico fosse reintroduzido no Ocidente. Além disso, foi considerado uma grande autoridade por grandes nomes da Escolástica latina, que o citaram frequentemente.

Neste primeiro capítulo, reconstruiremos a vida e obra de Ibn Sīnā. Para tanto, a principal fonte primária de que dispomos sobre a vida do filósofo é uma autobiografia, cuja primeira parte (que narra desde seu nascimento até os 21 anos) foi ditada ao seu discípulo, al-Jūzjānī, que a completou posteriormente. Isso coloca Ibn Sīnā em um lugar à parte dos demais *falasīfa*,<sup>17</sup> de cujas histórias pessoais sabemos poucos detalhes.<sup>18</sup> A do filósofo persa, pelo contrário, é-nos conhecida em suas peripécias e fatos curiosos justamente por causa desse documento, valioso tanto pelo que revela quanto pelo que oculta, além de referência obrigatória – e exaustivamente repetida: qualquer estudo sobre o mesmo seria incompleto se não citasse essa biografia. Há uma única tradução crítica feita por William E. Gohlman, na qual nos baseamos.<sup>19</sup> Ela traz a autobiografia na íntegra, em texto bilíngüe (árabe-ínglês).

Para essa *biografia filosófica*, utilizamos também outras fontes primárias<sup>20</sup> de autores muçulmanos que lhe sucederam em um ou dois séculos: o *Chahar Maqala* (*Quatro Discursos*),<sup>21</sup> escrito pelo poeta persa Nizamī-i Arūzī-i Samarqandī (?-1161) no século XII, e *Wafayāt al-A'yān* (*Obituário dos Homens Eminentíssimos*, mais conhecido como *Dicionário Biográfico* – com mais de 2.700 páginas),<sup>22</sup> escrito por Ibn Khallikan (1211-1282). Como bibliografia base, apoiamo-nos sobretudo em Soheil F. Afnan,<sup>23</sup> cuja erudição ajudou-nos a elucidar alguns "enigmas" da vida do filósofo.

<sup>16</sup> CORREIO DA UNESCO. *Avicena*. Ano 8, n. 12. Rio de Janeiro: FGV, 1980, p. 15.

<sup>17</sup> Termo que designa os filósofos árabes helenizados. É uma variação do termo *ḥakīm*, "filósofo".

<sup>18</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid: Cincel, 1985, p.111.

<sup>19</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*

<sup>20</sup> Outras fontes primárias sobre a vida de Ibn Sīnā às quais não tivemos acesso direto, mas que merecem menção por sua importância são: AL-BAIHAQI, Zahir Al-Din. *Tatimmat Siwan Al-hikmah*. Lahore: M. Shafi', 1932. IBN AL-QIFTĪ. *Tārīkh Al-hukamā*. [S.l.]: Lippert, 1903.

<sup>21</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-i. *Chahār Maqāla* ("Four discourses") (trad. por Edward G. Browne). London: Cambridge University Press, 1921.

<sup>22</sup> IBN KHALLIKAN. *Biographical Dictionary* (trad. por B. M. Guckin de Slane). Paris: Oriental Translation of Great Britain and Ireland, 1843, vol. I. Obra em 4 vol.

<sup>23</sup> AFNAN, Soheil F. *El pensamiento de Avicena*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Antes de tudo, tracemos uma cronologia aproximada com as principais fases de sua vida, adaptada de Anawati.<sup>24</sup>

1º Período (980-999): infância e juventude em Bukhara;

2º Período (999-1012): estada em Gurgānj;

3º Período (1012): viagens;

4º Período (1012-1014): estada em Jurjān;

5º Período (1014-1016): estada em Al-Rayy;

6º Período (1016-1024): estada em Hamadhān;

7º Período (1024-1037): estada em Isfahān.



**Imagem 01:** Esboço de mapa com o itinerário da vida de Ibn Sīnā e datas aproximadas das fases de sua vida. Notar, no capítulo em diante, os motivos pelos quais discordamos das datas propostas

<sup>24</sup> Apud ATTIE FILHO, Miguel. A Al-Sifa' e a substancialidade da alma. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. [S.l.]: [s.n.], 2009, vol. 6, n. 1. O autor brasileiro afirma que "é possível e mesmo comum estabelecer uma divisão da vida de Ibn Sīnā em seis principais períodos, incluindo pequenas viagens e estadas em algumas cidades importantes". O que nos parece estranho é desconsiderar sua estada em Gurgānj como um período próprio dentre os seis já mencionados, visto que ele permaneceu na cidade por, no mínimo, dez anos.

acima. Além disso, trata-se de um esboço incompleto, pois nele não constam várias cidades pelas quais o filósofo passou brevemente em suas viagens: Nasā, Bāward, Tūs, Samarqān, Jājarm, Dihistān. Nele podem ser vistos: Balkh, cidade natal de seu pai ('Abd-Allah); o povoado de "Afshana" (Afšāna), local de nascimento do filósofo e de seus primeiros anos de vida, e que ficava próximo de Bukhārā, cidade onde Ibn Sīnā passou o resto de sua infância e juventude em tranqüilidade, sob a dinastia samânida. Com a queda desta na virada do século (999), frente ao sultão Mahmūd (971-1030) da cidade de Ghazna, o filósofo foi obrigado a se deslocar sucessivamente cada vez mais para o oeste no decorrer de sua vida, talvez a fugir deste "zelote" conquistador sunita. Seu primeiro destino foi Gurgānj, onde ficou por mais de dez anos (999-1012) na corte do *shah* local. Mais uma vez pressionado por Mahmūd, teve de abandonar o local e partiu para Jurjān, onde permaneceu por dois anos (1012-1014) patrocinado por um mecenas dali. Sem explicações, também deixou esta cidade e veio a se estabelecer em Ray (Rayy), onde também permaneceu por dois anos (1014-16) sob a corte da rainha regente al-Sayyida. Novamente por complicações políticas, ele abandonou Rayy e rumou em direção a Hamadhān, onde teve as graças do emir local e ocupou o vizirato por vários anos (1016-1024). Quando este morreu e foi sucedido por seu filho, Ibn Sīnā preferiu fugir para a cidade de Isfahān, onde fora muito bem acolhido pelo emir local e passaria o resto de seus catorze anos até sua morte (1037), próxima de Hamadhān, aonde foi enterrado. Fonte: desconhecida.

## 2.1 A VIDA DE IBN SĪNĀ

Seu nome completo é Abū<sup>25</sup> ' Alī Al-Hussein ibn<sup>26</sup> 'Abd-Allah ibn Hassan ibn 'Alī ibn Sīnā, europeizado pelo hebraico e famoso no Ocidente como "Avicena", no Oriente como "al-Šaikh al-Ra'is" ("o Mestre, o Cabeça") e chamado de "Hujjat al-haqq" entre seus compatriotas.<sup>27</sup> Seu nome sugere uma linhagem persa, dado que "Sīnā" é inexplicável a partir do árabe, aramaico ou hebraico; ou talvez uma forma avéstica ou sânscrita derivada de "Sena" (guerreiro valoroso).<sup>28</sup> Ele nasceu em agosto de 980<sup>29</sup>/Safar 370 a. H., em um povoado chamado Afšāna, nos arredores da cidade de Bukhārā,<sup>30</sup> então capital da dinastia persa samânida (819-999).<sup>31</sup> Bukhārā encontrava-se então na região da Transoxiana.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> "Abū, no norte da África bū: pai de. Emprega-se nos nomes muçulmanos, como segundo componente; por ex., Abū Musa ' Alī='Alī, o pai de Musa. No feminino, UMM=mãe de". MIQUEL, André. Op. cit., p. 548.

<sup>26</sup> "*Ibn* ou *ben*: filho de. Nos nomes muçulmanos, introduz a linhagem. Por ex., 'Ali ibn Muhammed bem Ahmed='Alī, filho de Mohammed, filho de Ahmed. Em persa, reduz-se a partícula *i* ou *e*". MIQUEL, André. Op. cit., p. 553.

<sup>27</sup> NASR, Seyyed Hosseim. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwān al-Safā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*. Boulder, Colorado: Shambhala, 1978, p. 34.

<sup>28</sup> MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de. Avicena e a "Filosofia Oriental". In: *Pandora: Revista de humanidade e de criatividade filosófica e literária*. [S.l.]: [s.n.], 2009, n. 8.

<sup>29</sup> A maioria das fontes e bibliografia fornece como sua data de nascimento o ano de 980/ 370 a. H. Contudo, essa data parece problemática, pois, como há de se ver, Ibn Sīnā teria curado o sultão de Bukhārā, Nūh ibn Mānsūr, em 997 com 17 anos e meio; o problema é que o sultão já havia morrido neste ano, o que sugere recuar a natividade de nosso filósofo. A data de 975 é sugerida por outros historiadores e se encaixa melhor com sua biografia. Cf. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Havy ibn Yaqzān*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 05.

<sup>30</sup> Bukhārā situa-se no atual Uzbequistão. Para as demais indicações e descrições geográficas e históricas a seguir, utilizaremos como base as notas por Gohlman na tradução da autobiografia de Ibn Sīnā (Avicena), *The life...*

Ao longo de sua vida, Ibn Sīnā passaria ainda pelas regiões de Khorasan,<sup>33</sup> Khwārizm,<sup>34</sup> e viria a morrer em 1037/418 a. H., na cidade de Hamadhān (Pérsia medieval). Sua vida, portanto, se desenrolou no que se chama contemporaneamente de *mundo iraniano*, região de influência política ou cultural persa.

O filósofo viveu nos séculos X-XI/III-IV d. H., período auge da era abássida no que diz respeito às ciências e ao conhecimento, e da cultura medieval islâmica em geral.<sup>35</sup> O ensino estava em voga. Havia por toda parte acadêmicos e bibliotecas cujos mecenas eram tanto governantes quanto particulares. O desenvolvimento filosófico e científico no Islã<sup>36</sup> já tinha mais de 200 anos, e a essa altura os muçulmanos haviam assimilado quase todos os conhecimentos gregos em Filosofia e em Ciência.<sup>37</sup> Um amplo movimento de tradução iniciado no século IX e do qual fizeram parte nomes como o dos tradutores Yahya Ibn Al-Bitrīq, Ibn Nā'īma e Ḥunayn Ibn Isḥāq (809-873/193-260 a.H.)<sup>38</sup> – o maior deles – vertera ao árabe o mais importante da cultura clássica. De posse desse sólido arcabouço intelectual, os autores muçulmanos puderam escrever obras que fizeram jus às suas inspirações

<sup>31</sup> Os samânidas foram um império sunita na Ásia Central e a primeira dinastia persa a ascender após a conquista árabe. Ela promoveu um renascimento da cultura persa. Veio a perecer na virada do I para o II milênio.

<sup>32</sup> Transoxiana é um antigo nome para a porção da Ásia Central que corresponde aproximadamente aos atuais Uzbequistão, Tadjiquistão, sul do Quirquistão e sudoeste do Cazaquistão. Geograficamente, é a região entre os rios Amu Dária (Oxos, em grego) e Syr Dária. Era conhecida entre os antigos gregos como Transoxania (“Terra além do Oxus”) e entre os persas como Turān.

<sup>33</sup> O Khorasan (Curasão) era uma antiga região a leste da Pérsia (atual Irã) que englobava partes da Ásia Central e a maioria do atual Afeganistão. Nela se encontravam principalmente as cidades de Nishapur (nordeste do atual Irã), Balkh (atual Afeganistão), Merv, Nisa and Abiward (sul do atual Turcomenistão), Samarqand e Bukhārā (atual Uzbequistão).

<sup>34</sup> Khwārizm (Corásmia) é um grande oásis no delta do rio Amu Daria ao sul do antigo Mar de Aral, que foi centro da antiga civilização Khwarezmiana e de uma série de reinos; em especial, a capital de um destes foi Gurgānj (atual Kōneürgenç). O Khwārizm está dividido atualmente entre Uzbequistão, Cazaquistão e Turcomenistão.

<sup>35</sup> AL NAQIB, Abd Al-Rahman. Avicenna. In: *Prospects: the quarterly review of comparative education*. Paris, UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, p. 53-69, 1993.

<sup>36</sup> “*Islame (Islām)*: a palavra designa a “submissão”, o “abandono” a Deus: é o próprio Corão que dá este nome à nova religião”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 554.

<sup>37</sup> GUTAS, Dimitri. Avicena: a metafísica da alma racional. In: KOBUSCH, Theo (org). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 44.

<sup>38</sup> “O nome mais importante durante o reinado de Al-Ma’mūn foi o do cristão nestoriano Ḥunayn Ibn Isḥāq [...] Sob sua condução foi traduzida para a língua árabe grande parte da filosofia e da ciência dos antigos gregos [...] personagem de primeira ordem na história da tradução da filosofia e da ciência gregas é de longe Ḥunayn Ibn Isḥāq [...] que fundou a arte da tradução árabe sobre bases científicas [...] o método rigoroso desenvolvido por Ḥunayn resultou em traduções em que os exemplares gregos eram revistos incansavelmente até que se chegasse às melhores formas de se adaptar termos que a língua árabe muitas vezes não tinha para expressar”. ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002, p. 139.

gregas. A *falsāfa* produzira dois grandes nomes: Al-Kindī<sup>39</sup> (796-873/185-260 a. H.) e Al-Fārābī<sup>40</sup> (872-950/259-339 a. H.). Este último seria a fonte mais próxima de Ibn Sīnā.

Esse ambiente cultural propício era um contraste à situação política tumultuada da época no mundo islâmico oriental.<sup>41</sup> A partir do século IX/III a. H., os califas abássidas de Bagdá<sup>42</sup> perderam progressivamente sua autoridade, fato que deu lugar a uma descentralização do poder político. Terminaram por exercer um mero papel representativo, sob a tutela da dinastia dos *būyidas*.<sup>43</sup> Por todo o mundo islâmico surgiram estados agressivos e expansionistas, cujas dinastias locais, na prática, governavam de forma independente, embora reconhecessem o califa de Bagdá como soberano máximo para que este legitimasse suas posições – ou nem isso.<sup>44</sup>

A Pérsia desse tempo era mais ampla do que o Irã de hoje, pois englobava grande parte da Ásia Central – países próximos, como Uzbequistão e Turcomenistão, nela estavam inclusos. Com o passar do tempo, os governantes desses estados *de facto* autônomos passaram a se chamar sultões, em sua maioria de origem turca. Durante a vida de Ibn Sīnā, as dinastias mais importantes do local e com marcada influência sobre a mesma foram a *samânida*, seguida da *ghaznávida* (962-1186). Paralela à descentralização política, também ocorreu uma descentralização cultural, e algumas dinastias locais passaram a rivalizar em termos de cultura e ciência com a capital do califa.

---

<sup>39</sup> “Abū Yūsuf Ya’qūb b. Ishāq al-Kindī (morto em c. 866/252 a. H.) foi o primeiro grande filósofo do Islã, cuja maior contribuição foi o desenvolvimento da terminologia filosófica árabe. Viveu em um período de considerável turbulência intelectual entre a *falsāfa* e o *kalām*, e provavelmente foi influenciado pelo pensamento dos *mutazilitas*. Ele se inspirou em Aristóteles ao argumentar que os homens devem perseguir o conhecimento sem se preocupar com sua fonte (i.e., muçulmana ou não), e que religião e filosofia não são mutuamente exclusivas. Al-Kindī discordava dos filósofos gregos na medida em que estes contradiziam o Corão (por exemplo, defendia a criação *ex nihilo* em oposição à eternidade do mundo da filosofia clássica). Em seus trabalhos, tentou utilizar termos que fossem comuns tanto à filosofia quanto à religião, além de defini-los cuidadosamente. Ele não deixou pupilos nem fundou escola, mas ajudou a integrar a filosofia ao pensamento islâmico” (tradução e adaptação nossa). NEWBY, Gordon D. *A concise encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2002, p. 128.

<sup>40</sup> Al-Fārābī será objeto de atenção detida no cap. II deste trabalho.

<sup>41</sup> AL NAQIB. Op. cit..

<sup>42</sup> “Califa (o termo correto é *Khalīfa*) é o sucessor do Profeta, chefe da comunidade muçulmana: contestado, disputado entre poderes rivais, o califado manter-se-á, apesar de tudo, até a sua supressão pelos turcos em 1924”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 554.

<sup>43</sup> A dinastia *būyida* (945-1055) foi uma de estirpe xiita que formou uma confederação que dominou a maior parte dos atuais Iraque e Irã nos séculos X-XI; antes da invasão dos turcos *seldjúcidas*, foi a dinastia mais influente no Oriente Médio.

<sup>44</sup> HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 57s.

A Bukhārā da infância de nosso filósofo foi exemplo disso. Era um expressivo centro comercial, político e cultural islâmico, sede de importantes estudos religiosos a partir da conquista árabe. Fora uma das cidades mais antigas da Ásia Central, outrora conquistada por Alexandre, o Grande.<sup>45</sup>

Seu pai, ‘Abd-Allah, era nativo de Balkh<sup>46</sup>, cidade que há séculos contava com expressiva presença budista. Foi homem de considerável relevância política, visto que chegou a ser governador de Kharmaithan, um dos domínios do emir Nūh ibn Mānsūr (cujo governo durou de 977-997/367-387 a. H.) da dinastia *samânida*. Sua mãe foi Setāreh, nativa de Afšana. Ambos eram provavelmente de origem persa e tiveram ainda outro filho.

Mais tarde, a família de Ibn Sīnā regressou a Bukhārā, onde este recebeu sua formação inicial. A autobiografia nos conta que já aos dez anos maravilhava a todos com sua inteligência, pois havia decorado o *Corão*<sup>47</sup> e conhecia algo de Literatura.

A atmosfera religiosa de seu lar não era a de um sunismo ortodoxo: seu pai e irmão eram adeptos da seita *ismaelita* do xiismo e discutiam sobre assuntos deste gênero em sua presença.<sup>48</sup> Ambos tentaram convencê-lo a aderir, mas ele diz ter recusado: “[...] Eu os ouvia e compreendia o que estavam a falar, mas minha alma não o podia aceitar, e então eles tentaram me convencer disso [a aceitar as doutrinas ismaelitas]”.<sup>49</sup>

Para entender a referência da *Autobiografia* ao ismaelismo, é necessário rememorar, mesmo que brevemente, os cismas no Islã. Poucos anos após a morte do profeta Muhammad, os seguidores da religião se dividiram em duas grandes correntes. A primeira delas foi o *sunismo* (*‘suni*, “o povo da tradição”), que reivindicava o califado para seu seguidor próximo e sogro, Abu Bakr. A segunda foi o

<sup>45</sup> Sobre Alexandre, o Grande, cf. BRIANT, Pierre. *Alexandre, o Grande*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

<sup>46</sup> Balkh (a Bactria da Antiguidade) era a capital do Khorasan. Hoje está situada ao norte do Afeganistão.

<sup>47</sup> “*Qur’ān*: o texto sagrado do Islame (Corão), literalmente: a “recitação” feita pelo Anjo a Muhammed e repetida por este”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 557. No Islã, quem decora inteiramente o *Corão* recebe a alcunha de *Hafiz* (*Guardião*).

<sup>48</sup> AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 75.

<sup>49</sup> “[...] I was listening to them and understanding what they were saying, but my soul would not accept it, and so they began appealing to me do it [to accept the ismā’īlī doctrines].” IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 19. “Ainda assim, em alguns dos seus tratados sobre o simbolismo numérico e alfabético, ele mostra uma clara simpatia pelas doutrinas ismaelitas. Como afirmou Massignon: [...] ‘De fato, Ibn Sīnā não inovou seu alfabeto ao inspirar-se em alguma fonte helênica, mas foi guiado por uma tradição oriental ismaelita’ (tradução nossa). NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 182.

*xiismo* (*Šī'ah*, “seguidores”), que reivindicava como sucessor o genro do profeta, Alī, casado com sua filha Fátima. Historicamente, em geral, os sunitas sempre foram maioria nas terras do Islã, com raras exceções.

Mais tarde, o *xiismo* ainda viria a se dividir em outros três grupos: os *zayditas*, *duodecimanos* e *ismaelitas*. A principal crença destes últimos é a de que o sétimo *imām*<sup>50</sup>, Ismā'īl, foi o último antes de sua linhagem a entrar em *ghaybah* (*ocultamento*), até o retorno do *mahdī*<sup>51</sup> no fim dos tempos.<sup>52</sup> Daí o nome dos seguidores: *ismaelitas* ou *xiitas dos sete imãs*.

As doutrinas e leis dos ismaelitas são parecidas com as dos demais xiitas, mas diferem significativamente com respeito à autoridade. Eles enfatizam a diferença entre interpretações esotéricas (*bāṭin*) e exotéricas (*zāhir*<sup>53</sup>) do *Corão* e de outros textos e símbolos religiosos.<sup>54</sup> A tendência às explicações alegóricas da Escritura (*batinismo*) é bem característica do ismaelismo.

Como os ismaelitas são considerados heréticos pela maioria dos muçulmanos, recorrem à *taqiyya*,<sup>55</sup> prática típica dos xiitas em tempos de perseguição religiosa: ocultam-se e disfarçam-se de sunitas, xiitas dos doze imãs, *sūfīs*<sup>56</sup> e hindus. Este comportamento talvez explique algumas características da *Autobiografia* de Ibn Sīnā, como as constantes omissões.

Os ismaelitas foram pregadores ativos de seu séquito (cujos missionários chamavam-se *dā'ī*, “o que chama”), e desafiaram a autoridade dos sunitas e demais xiitas. A partir do século IX, deixaram marca acentuada no mundo islâmico, durante

<sup>50</sup> “*Imām*: “aquele que está à frente” [guia]; assim se designa o crente que dirige a prece comunitária, quer dizer o chefe da comunidade: a palavra foi, neste último sentido, empregada sobretudo pelas seitas xiitas que consideram esta qualidade exclusiva de um descendente de Alī e sua esposa Fátima, filha do Profeta”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 554.

<sup>51</sup> “*Mahdī*: “aquele que é guiado” (por Deus): nome dado, muito especialmente no Islame xiita, ao personagem esperado no fim dos tempos, que instaurará o reino da justiça ou do puro Islame”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 555.

<sup>52</sup> NEWBY, Gordon D. Op. cit., pp. 106s.

<sup>53</sup> “*Zāhir*: o sentido “manifesto” e literal, especialmente em matéria de interpretação corânica, por oposição ao sentido “secreto”, esotérico (*bāṭin*). Muito grosseiramente, esta oposição constitui umas das linhas de separação entre o sunismo e o xiismo, concebidos em suas formas mais estritas”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 559.

<sup>54</sup> E. CAMPO, Juan. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, 2009, pp. 377s. (Encyclopedia of World Religions).

<sup>55</sup> “*Taqiyya*: prudência, temor (de Deus), portanto piedade. Igualmente, sobretudo entre os xiitas, dissimulação, pelo indivíduo, das suas crenças em caso de perigo ou de oposição”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 558.

<sup>56</sup> “*Sūfī*: nome dado aos místicos em virtude do seu hábito de burel (*sūf*)”. MIQUEL, 1971, p. 551. “*Sūf*” significa “lã”, e “*sūfī*”, “de lã”, em referência às vestes simples que utilizavam.

a qual assumiram quatro principais formas: a dos *carmácios* (*qaramitas*), no sul do Iraque, Arábia, Bahrein e Iêmen; a dinastia fatímida do Egito (969-1171); os nizaris (ou nazaris) na Pérsia e Síria (séculos XI-XII), dentre eles os famosos *assassinos*,<sup>57</sup> e, de nosso maior interesse, uma corrente inominada, cuja principal característica era seu forte cunho filosófico neoplatônico, no Iraque e Síria.

Este neoplatonismo<sup>58</sup> de cunho ismaelita tinha o conhecimento humano como uma manifestação da verdade divina (*Haqiqa*). Distinguiu um nível exterior e outro interior da realidade, e conceituavam filosoficamente Deus como um *Intelecto supremo*, do qual o universo e a realidade se originaram através de *emanações*.

Se Ibn Sīnā foi de fato ismaelita ou, mais provável, tivesse fama disso, isso ajudaria a explicar boa parte das perseguições que sofreu em vida, como breve se verá. Nesta hipótese, elas teriam um fundo religioso, pelo fato de o filósofo fazer parte de um grupo religioso marginalizado pelos demais muçulmanos (sunitas e xiitas). Em paralelo, um Ibn Sīnā ismaelita também seria útil para enquadrar a controvérsia em torno de uma suposta “mística” do filósofo, discutivelmente presente em suas alegorias e nos últimos escritos de sua vida.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Sobre os assassinos, cf. BARTLETT, W. B. *Assassinos: a História da Seita Secreta do Islã Medieval*. São Paulo: Madras, 2007. LEWIS, Bernard. *Os Assassinos: os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

<sup>58</sup> “O neoplatonismo é um termo moderno usado para designar o período da filosofia platônica que começa com Plotino (c. 204/5-270) e termina com o fechamento da Academia Platônica pelo imperador Justiniano I (c. 482-565) em 529. Este ramo do platonismo, geralmente descrito como ‘místico’ ou religioso por natureza, desenvolve-se para além do platonismo acadêmico. As origens do neoplatonismo podem ser traçadas até a era do sincretismo helenístico, que gerou escolas de pensamento tais como o gnosticismo e a tradição hermética. O maior fator neste sincretismo, e que teve uma influência imensa no desenvolvimento do pensamento platônico, foi a introdução das escrituras hebraicas nos círculos intelectuais gregos através da tradução conhecida como *Septuaginta*. O encontro entre a narrativa da criação do Gênesis e a cosmologia do *Timeu* platônico pôs em marcha uma longa tradição de teorização cosmológica que finalmente culminou no grande esquema das *Enéadas* de Plotino. Os dois maiores sucessores deste filósofo, Porfírio (c. 234-c. 305) e Jâmblico (c. 245-c. 325), desenvolveram cada um deles, de suas próprias formas diferentes, certos aspectos específicos do pensamento de Plotino, mas nenhum deles desenvolveu uma filosofia com rigor suficiente para se equiparar à de seu próprio mestre. Foi Proclo (412-485) quem, pouco antes do fechamento da Academia, legou ao mundo uma filosofia platônica sistemática que se aproximou sob certos aspectos da sofisticação de Plotino. Finalmente, na obra do chamado Pseudo-Dionísio Areopagita (c. séc. V-VI), encontramos uma grande síntese de filosofia platônica com Teologia cristã que exerceu grande influência no misticismo medieval e no Humanismo da Renascença” [tradução nossa]. MOORE, Edward. Neo-Platonism. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/neoplato/>>. Acesso em: 07/02/14.

<sup>59</sup> CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica* (trad. por Plínio Freire Gomes). São Paulo: Estação Liberdade, 2010, p. 36.

O cronista Baihaqī<sup>60</sup> afirma que essas influências ismaelitas colocaram Ibn Sīnā em contato com as *Epístolas dos Irmãos da Pureza (Rasā'il Ikhwān al-safā')*. Trata-se de uma obra filosófica de caráter enciclopédico dividida em 52 tratados. Foi escrita no final do século X, ou pouco depois, por um grupo de intelectuais muçulmanos, os misteriosos *Irmãos Sinceros (Ikhwān al-safā')*, possivelmente uma comunidade ismaelita de Basra, atual Iraque.

As origens intelectuais das *Epístolas* podem ser traçadas aos sūfīs e ismā'īlis. Elas contêm uma síntese das maiores tradições que haviam florescido até o momento no então califado abássida: o pensamento islâmico com as outras correntes intelectuais originárias das culturas do Mediterrâneo e das antigas Pérsia e Índia.<sup>61</sup>

Os temas dominantes dessa enciclopédia dos *Irmãos* são: a *teoria neoplatônica da criação*, a partir da *emanação* do Uno criador, e a noção de que toda a criação está organizada em uma hierarquia. Também ensina como as almas podem se purificar de seus corpos e aderências à matéria e retornar à sua fonte divina, de onde vieram.

As *Epístolas* contribuíram para a popularização e legitimação do platonismo no mundo islâmico, pelo qual se espalharam e chegaram até o *al-Andalus*. Há semelhanças entre a filosofia dos *Irmãos da Pureza* e as de Al-Fārābī e Ibn Sīnā (ambos neoplatônicos), em especial no que diz respeito à aproximação entre o conhecimento científico e a ascese espiritual. Dessa síntese, advém a noção islâmica de *intelectual*.<sup>62</sup>

O pai de Ibn Sīnā fez com que ele tivesse aulas de Aritmética indiana (disciplina própria daquela cultura) com um merceeiro, ao mesmo tempo em que solitariamente estudava *fiqh*<sup>63</sup> (Direito) e visitava freqüentemente o asceta Ismail al-Zahid al-Bukhari, com quem aprendeu os métodos religiosos de argumentação.<sup>64</sup> Contudo,

<sup>60</sup> AL-BAIHAQĪ, op. cit., afirma-o conforme nota em AFNAN, Soheil F, op. cit., p. 75. RAMÓN GUERRERO, Rafael, op. cit., p. 111, também alude a esta hipótese.

<sup>61</sup> E. CAMPO, Juan. Op. cit., pp. 115s.

<sup>62</sup> DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 116.

<sup>63</sup> “*Fiqh* (entendimento, conhecimento): geralmente entendida como jurisprudência islâmica, é a prática de descobrir a lei de Deus (*šarī'a*, lei religiosa, canônica, do Islã), escrever tratados sobre esta e relacionar a prática da lei à revelação. A *fiqh* surgiu de análises sistemáticas do Corão (*Qur'ān*) e dos *hadīths* combinada com vigoroso raciocínio analógico. Há várias “escolas” de jurisprudência islâmica (chamadas *madhab*) tanto entre os sunitas quanto entre os xiitas” (tradução nossa). NEWBY, Gordon D. Op. cit., op. cit., p. 63.

<sup>64</sup> Na biografia de Ibn Sina não consta que 'Isa ibn Yahya al-Masṭhī al-Jurjani fora seu mestre, mas no *Chahar Maqala* Masīhī é assim intitulado. Cf. ARŪZĪ-I, Nizamī-i. Op. cit., p. 79.

seu primeiro mestre foi um médico<sup>65</sup>, Abu ‘Abd Allah Al-Nātīlī, que conhecia Filosofia. Assim que chegou a Bukhārā, seu pai entrou em acordo com Al-Nātīlī para que ensinasse seu filho.

Tão logo os estudos de ambos começaram pelo *Isagoge*<sup>66</sup> de Porfírio (c. 234 - c. 305), Al-Nātīlī ficou encantado com a sabedoria de seu aluno, e pediu a seu pai que não lhe desse outra ocupação a não ser estudar. Seguiram com as seções fundamentais sobre Lógica, os *Elementos* de Euclides (Geometria) e depois com o *Almagesto* de Ptolomeu (90-168) (tratado de Astronomia). Em breve, sempre de acordo com a *Autobiografia*, o "aprendiz superaria o mestre", e o próprio Al-Nātīlī pediria ao rapaz que lhe esclarecesse as partes mais difíceis desta última obra. Ao perceber que nada mais poderia lhe ensinar, Al-Nātīlī partiu para Gurgānj e deixou Ibn Sīnā. A partir de então, este era capaz de ler os textos de Filosofia com apenas a ajuda de comentários de autores helenísticos traduzidos ao árabe, e assim empreender sozinho o estudo das Ciências Naturais e da Metafísica.<sup>67</sup>

A seguir, resolveu estudar Medicina. Leu todos os livros que encontrou sobre o tema. Em suas próprias palavras, garante-nos que não a considerou “uma ciência difícil”, e que rapidamente a dominou e se destacou como um "grande médico nas redondezas”.<sup>68</sup> Muitos destes vinham lhe consultar e, além disso, tratava seus próprios pacientes com métodos assaz práticos. Ao mesmo tempo, prosseguiu seus estudos de Direito e advogou. Tinha então por volta de dezesseis anos.

Nos dezoito meses seguintes, voltou a se dedicar à Lógica e a vários problemas de Filosofia, e reduziu tudo o que aprendeu a silogismos.<sup>69</sup> Nesta época, estudava todo

---

<sup>65</sup> A profissão de Al-Nātīlī varia nas fontes e bibliografia: alguns dizem que foi matemático, outros, médico ou filósofo; é possível que tenha sido os três. Não era incomum filósofos ganharem a vida como médicos: durante a maior parte do medievo islâmico, a *falsāfa* não era institucionalizada, e seus adeptos tinham de sobreviver de outra forma. “No Islã a filosofia nunca foi uma profissão no sentido em que o fora para os *magistri artium* da Universidade de Paris do século XIII. E isso exatamente porque no Islã não existiu uma instituição como a universidade medieval. Os mestres frequentemente se circundavam de discípulos fora das escolas publicamente organizadas, e a transmissão do conhecimento era fruto de um relacionamento direto. Os lugares do saber foram, em sua maioria, as mesquitas ou espaços e instituições ligados de algum modo às mesquitas”. CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 76. Ver-se-á adiante que foi como médico que Ibn Sīnā ganhou a vida – e foi a Medicina que, por diversas vezes, abriu-lhe caminhos na política.

<sup>66</sup> Livro do século III que é uma introdução às *Categorias* de Aristóteles. Texto traduzido em português por Jorge Augusto da Silva Santos. Cf. PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge*: introdução às categorias de Aristóteles (trad. por Bento Silva Santos). São Paulo: Attar, 2002.

<sup>67</sup> AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 76.

<sup>68</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, pp. 25s.

<sup>69</sup> “Aristóteles definiu assim o silogismo: ‘Um silogismo é um argumento no qual, estabelecidas certas coisas, resulta necessariamente delas, por serem o que são, outra coisa diferente das anteriormente

o dia e nunca dormia uma noite completa. Demonstrava ser piedoso: ao encontrar uma dificuldade em seus estudos, dirigia-se à mesquita e colocava-se em oração para que o Criador Iha tornasse fácil.<sup>70</sup> Estudava até tarde da noite. Quando o sono caía ou sentia-se fraco, tomava um copo de vinho e voltava à ocupação.

Contudo, a *Metafísica* continuava a ser-lhe um empecilho. Leu "quarenta vezes" a *Metafísica* de Aristóteles, ao "ponto de sabê-la de cor". Porém, por mais que se esforçasse, continuava sem entender nada do conteúdo ou do objetivo da obra, e isso ao ponto do desespero: "Disse comigo mesmo: 'Não é possível compreender este livro'".<sup>71</sup>

É provável que a dificuldade do filósofo em entender a *Metafísica* de Aristóteles seja devida, em parte, a problemas na tradução de termos metafísicos gregos, então inexistentes em língua árabe. Esta teve de adequar (até mesmo inventar) termos para expressar os "novos" conceitos da filosofia grega.<sup>72</sup>

Por outro lado, é possível que Ibn Sīnā tenha tido dificuldade com o conteúdo da própria obra.<sup>73</sup> Na *Metafísica*, Aristóteles concebe Deus como o *Primeiro Motor*, do

estabelecidas". Sendo anda mais específico, o Estagirita precisou que o silogismo é uma inferência de um tipo muito especial: aquela na qual "se estabelece um processo de dedução que conduz a estabelecer uma relação do tipo *sujeito-predicado* partindo de enunciados que manifestam também a relação *sujeito-predicado*. Neste processo dedutivo, além disso, supõe-se que a conclusão – que tem dois termos – é inferida de duas premissas, cada uma das quais têm também dois termos, um dos quais não aparece na conclusão". O silogismo aparece como uma lei lógica "[...] que estabelece relações entre termos universais [...] damos um exemplo de silogismo categórico: se todos os homens são mortais e todos os australianos são homens, então todos os australianos são mortais". FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1982, pp. 369s.

<sup>70</sup> IBN KHALLIKAN. Op. cit., p. 441.

<sup>71</sup> "I despaired of myself and said, 'This is a book of which there is no way of understanding'". IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 33.

<sup>72</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 230.

<sup>73</sup> Exploramos aqui uma sugestão de Iskandar, ao especular que a dificuldade de Ibn Sīnā em entender a *Metafísica* é causada pela própria complexidade desta obra. Cf. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Al-Mabda'...*, p. 18. Davari nos traz outras palavras que nos são fortuitas sobre as dificuldades de Ibn Sīnā com o texto da *Metafísica*: "É evidente que se dispuséssemos de dados mais precisos sobre as passagens da *Metafísica* que Avicena não entendeu de início, poderíamos opinar com mais segurança a esse respeito. É muito provável que a dificuldade de Avicena estivesse principalmente em situar as ideias de Aristóteles no contexto de uma filosofia baseada fundamentalmente na existência divina. Isso ilustra também a dupla relação entre a filosofia grega e islâmica: a influência da primeira sobre a segunda e a contradição entre a visão e o universo de cada uma. Se Avicena faz distinção entre a possibilidade da existência e a essência (entidade) é porque quer atribuir os objetos ao ser supremo que ele considera causa primeira de todos os seres. A existência desses objetos não é o deus de Aristóteles, causa última e pensamento puro; é a ciência, a vontade, a potência e a vida. O Ser supremo é a força viva de todos os seres. Tudo o que existe e existirá está compreendido em Seu saber. Na medida em que essas divergências de atitude quanto à existência e ao sentido da causalidade levam à criação de novas escolas filosóficas, podemos estar certos de que a filosofia de Avicena e a dos gregos antigos não diferem apenas em pormenores, mas em princípios fundamentais". CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 31. O Prof. Miguel Attie Filho, da USP, tem hipótese diversa. Segundo ele, a resposta para o problema provavelmente se encontra no Cap. I da

qual procedem todos os seres desde toda a eternidade. A única preocupação d'Ele é *inteligir* a si mesmo e, com seu pensar, *mover*, de forma circular, todas as *esferas* do Universo.

[...] E posto que há algo que move sendo ele mesmo imóvel, estando em ato, este não pode mudar em nenhum sentido. A primeira das mudanças é o movimento local, e a partir deste, o circular: pois bem, este é o movimento produzido por aquele [Deus]. Trata-se, portanto, de algo que existe necessariamente. E porquanto existe necessariamente, é perfeito, e deste modo é princípio.

[...] Do que foi dito é evidente, por conseguinte, que há certa entidade eterna, imóvel e separada das coisas sensíveis [...] Ademais [...] é impassível e inalterável, pois os demais movimentos são posteriores ao local [tradução nossa].<sup>74</sup>

Deus, *Primeiro Motor* e *imóvel*, no qual há apenas *ato* (ação) e nenhuma *potência* (passividade, possibilidade de mudança), existe *necessariamente* desde toda a eternidade. É por sua própria *perfeição* – que consiste no ato de *pensar a si mesmo* – que ele *move, movimenta circularmente* tudo o mais quanto existe, dos céus à terra. Por ser perfeito, pensa apenas naquilo que também é perfeito – ou seja, a Si mesmo – e assim está desligado de qualquer outra coisa, está separado das coisas sensíveis. Do contrário, se Ele pensasse em algo que não a Si mesmo, haveria nisso *potência* (possibilidade de mudança), e então não seria mais perfeito.<sup>75</sup>

---

Ciência Divina da *Šifā'*. Neste, Ibn Sīnā estabelece uma única ciência, com vários ramos. Como a *Metafísica* de Aristóteles é um conjunto de textos esparsos, artificialmente reunidos, nela constam ao menos três direções diferentes do que seria a Ciência suprema (*Onto-logia, Aiti-ologia, Teo-logia*). Talvez essa oscilação tenha sido a principal razão para Ibn Sīnā reclamar que não compreendia o propósito do autor.

<sup>74</sup> “[...] Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido. El primero de los cambios es el movimiento local, y de éste, el circular: pues bien, éste es el movimiento producido por aquello. Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio [...] De lo dicho resulta evidente, por consiguiente, que hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles [...] Además [...] es imposible e inalterable, pues los demás movimientos son posteriores al local”. ARISTÓTELES. *Metafísica* (trad. por Tomás Calvo Martínez). Madri: Gredos, 1994, pp. 487,489 (Livro XII, cap.VII, 1072b-1073a).

<sup>75</sup> Algumas palavras de Ricardo da Costa ajudam a compreender melhor estes aspectos do Deus Aristotélico: “Como *objeto do desejo e da inteligência, Ele move como o que é amado*, isto é, sem ser movido. Seu modo de vida é sumamente agradável, o mais excelente, pois “*pensamento que é pensamento por si*, inteligência que pensa a si mesma captando-se como inteligível: é a pura atividade contemplativa, o que de mais prazeroso e excelente existe, modo de viver que só nos é concedido por um breve tempo. “Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra efetivamente numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E **Ele também é vida**, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida íntima e eterna. Dizemos, com efeito, que **Deus é vivente, eterno e ótimo**; de modo que **a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna**: isto, portanto, é Deus” (os grifos são meus). Esse *theós* aristotélico, totalmente desprovido de

Reparemos como esta concepção do Deus Aristotélico, do qual tudo procede desde a eternidade, puro *intelecto* e despreocupado dos seres – inclusive dos homens – está em atrito com a interpretação mais comum do *Corão*, onde, dentre outras coisas, Deus é visto como: a) criador; b) regente de todas as coisas; c) promissor; d) recompensador dos fiéis e castigador dos incrédulos:

Vosso Senhor é Deus, Que criou os céus e a terra em seis dias, logo assumiu o Trono para reger todas as coisas. Junto a Ele ninguém poderá interceder, sem Sua permissão. Tal é Deus, vosso Senhor! Adorai-O, pois! Não meditais?

A Ele retornareis todos. A promessa de Deus é infalível. Ele origina a criação, e logo a faz reproduzir, para recompensar equitativamente os fiéis que praticam o bem. Os incrédulos, porém, terão por bebida água fervente e um doloroso castigo, por sua incredulidade.<sup>76</sup>

Um dia, quando Ibn Sīnā passou por uma banca de livros, o vendedor lhe ofereceu com insistência um deles, que comprou por um preço módico, ainda que de má vontade. Tratava-se do livro de Al-Fārābī, *Sobre os propósitos da Metafísica de Aristóteles*. Regressou depressa à sua casa e pôs-se a lê-lo. Finalmente, conseguiu "entender" a obra de Aristóteles. No dia seguinte, distribuiu esmolas aos pobres em sinal de agradecimento.

Ocorreu-lhe, então, uma ocasião feliz que pôs em destaque três coisas que marcariam sua vida: a Medicina, a Filosofia e a Política.<sup>77</sup> O sultão de Bukhārā, Nūh ibn Mānsūr, caiu doente e nenhum de seus médicos puderam lhe valer. Como a

---

matéria, que é *vida*, é também eterno gozo de um único e mesmo prazer derivado de sua natureza simples, constante, e de seu *ato pensante perpétuo e contemplativo*, puro ato (*enérgeia*). Ele move todas as coisas a partir do movimento de seu pensamento, que é eterno, circular e contínuo. Com sua *metafísica teológica*, Aristóteles dissociou definitivamente a filosofia da religião: não há em seu pensamento racional qualquer alusão aos deuses do Olimpo. Seu Deus, ato de pensar eterno, só pensa em si, não pensa o mundo, mas move-o. Por isso, o papel dos homens, dos filósofos, é guiar o mundo, já que esse Deus racional está no céu e não se importa conosco!". COSTA, Ricardo da. As raízes clássicas da transcendência medieval. In: MARINHO, Simone (org.). *Temas de Filosofia Medieval*. Campina Grande: Editora da UEPB, 2011.

<sup>76</sup> CORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado* (trad. por Samir El Hayek). Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994, Suratas 10,3s. Ainda sobre este ponto: "Se o Islã era verdadeiro, quais eram os limites da filosofia? O Corão ensinava que Deus criara o mundo com sua palavra criativa 'Seja'; como podia isso conciliar-se com a teoria de Aristóteles, de que a matéria era eterna e só sua forma fora criada?". HOURANI, Albert, op. cit., p. 92. Teremos oportunidade de, no Cap. II desta dissertação, conferir interpretação diversa da criação no Corão, feita por Ibn Rušd. Segundo o filósofo cordovês, diversas passagens das Escrituras islâmicas sugerem que o mundo é eterno, o que confirmaria a tese de Aristóteles.

<sup>77</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: PUCRS, 2000, p. 15. (Coleção Filosofia, 116).

fama médica de Ibn Sīnā era notória, chamaram-no para que ajudasse a tratar do califa, no qual foram bem-sucedidos.

Por esta feita, o filósofo entrou ao seu serviço e, como recompensa, teve acesso à biblioteca dos governadores samânidas, que exerceu influência incalculável na formação do filósofo, pois era muito vasta e cheia de raridades, com salas dedicadas a cada assunto e arcas e mais arcas de livros. Mal podemos imaginar os tesouros que se guardavam naquele local pois, a partir do que o próprio leu na Seção dedicada às obras dos “antigos” (gregos), nunca mais aprenderia nada de novo:

[...] vi livros cujos nomes pouquíssimas pessoas chegaram a conhecer – trabalhos que eu nunca tinha visto até então, e que nunca mais tornaria a ver. Eu li estes livros e dominei o que neles era útil [...] quando cheguei aos dezoito anos, havia dominado todas essas ciências. Naquele tempo, minha memória me ajudava a reter o saber mais facilmente, mas hoje ela está mais amadurecida, embora continue a mesma. Nada de novo me veio desde então.<sup>78</sup>

Foi importante e fortuito para Ibn Sīnā tomar notas em seus estudos, pois essa biblioteca foi destruída pouco tempo depois em um incêndio. Seus inimigos lhe atribuíram a autoria deste sinistro, pois assim reivindicaria como seus os conteúdos dos livros. Já outros proclamaram que nada havia sido perdido, pois tudo “fora guardado na sabedoria do filósofo”.<sup>79</sup>

Ibn Sīnā tinha 21 anos (c. 1000) quando começou a escrever suas próprias obras. A primeira delas foi a pedido de um gramático vizinho seu, Abū al-Hasan: um extenso livro chamado *Majmū'* (*Compêndio*), que versava sobre todas as ciências, exceto a Matemática. Outro vizinho, advogado, Abū Bakr al-Baraḳī, versado em Jurisprudência, exegese do *Corão* e em ascetismo, também pediu que lhe escrevesse comentários sobre essas ciências. Ibn Sīnā brindou-o com duas obras: *al-hāsil wa al-mahsūl* (*O resultado e a produção*)<sup>80</sup>, em vinte volumes e sobre as

<sup>78</sup> “I saw book whose names have not reached very many people and which I had not seen before that time nor have I seen since. I read these books and mastered what was useful in them [...] when I reached the age of eighteen I was finished with all of these sciences; at that time I had a better memory for learning, but today my learning is more mature; otherwise it is the same; nothing new has come to me since”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, pp. 37s. Macedo especula: “Dado que o filósofo tinha já familiaridade com as obras advindas do pensamento grego, acredita-se que estes livros tenham sido remanescentes da produção persa anterior à invasão islâmica”. MACEDO, Cecilia. op. cit.

<sup>79</sup> CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 04. IBN KHALLIKAN. Op. cit., p. 441.

<sup>80</sup> O nome desta obra varia muito em traduções. Seguimos Iskandar aqui. IBN SĪNĀ (AVICENA), *Al-mabda'...*, p. 19.

referidas ciências, e *al-Birr wa al-Ithm (A Virtude e o Pecado)*<sup>81</sup>, sobre Ética. Destes dois últimos livros existiram apenas os manuscritos originais apresentados ao seu donatário, que os guardou ciosamente até o fim da vida, sem nunca deixar ninguém vê-los. Isto revela um traço característico de sua obra: a maioria de seus escritos foi redigida a pedido de algum amigo ou pessoa próxima. Boa parte de seus textos não ganharam cópias.<sup>82</sup> Devemos a preservação de muitos de seus escritos ao seu discípulo al-Jūzjānī, que se preocupou em reunir quantos pôde após sua morte.

Foi nesta época que a situação do filósofo sofreria uma mudança. Após o falecimento de seu pai, Ibn Sīnā ficou livre para assumir um cargo na administração do emir. Então, “veio a necessidade”, e ele teve de abandonar a pátria em direção à Gurgānj, capital do Khwārizm, em 1002.<sup>83</sup> O filósofo não revelou os motivos de sua partida. Contudo, sabemos, graças ao cronista Arūzī-i, que foi nessa ocasião que a dinastia samânida foi completamente dominada por Mahmūd de Ghazna (971-1030).<sup>84</sup> É muito provável que foi essa dificuldade política que o obrigou a partir.

Em Gurgānj, o shah<sup>85</sup> local, “afeito à Filosofia, de natureza magnânima e com gostos acadêmicos”,<sup>86</sup> tinha um vizir<sup>87</sup> filósofo e amigo dos sábios, que lhe estipulou uma mesada para prover suas necessidades. Apesar de sua aparentemente feliz estada lá por dez anos, também teve de abandoná-la por motivos sobre os quais preferiu silenciar. No entanto, Nizamī-I Arūzī-i conta uma história anedótica que deve conter algo de verdade.<sup>88</sup>

Graças à generosidade do vizir com os sábios, sua corte possuía alguns dos mais ilustres filósofos e eruditos,<sup>89</sup> tais como Abū'l-Khayr ibnu'l-Khammar (médico), Abū

<sup>81</sup> Seguimos novamente Iskandar (id.).

<sup>82</sup> AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 102.

<sup>83</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 41.

<sup>84</sup> O sultão Mahmūd de Ghazna será objeto de nossa particular atenção mais adiante neste capítulo.

<sup>85</sup> “*Shah* (do persa: rei, governante) é um termo que deriva de uso pré-islâmico, e utilizado para indicar um governante religioso islâmico em áreas de língua persa” [tradução nossa]. NEWBY, Gordon D. Op. cit., op. cit., p. 193.

<sup>86</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-I. Op. cit., p. 85.

<sup>87</sup> “*Wazir*: vizir [em português *alvazir* e em castelhano *alguacil*]; na história do Islame clássico, o chefe supremo da administração, apenas dependente do soberano e detentor de um poder imenso e ao mesmo tempo precário. Hoje, a palavra é comumente usada para descrever um ministro”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 559. Esta nota é muito pertinente a Ibn Sīnā...

<sup>88</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-I. Op. cit., p. 85.

<sup>89</sup> Sobre estes sábios em terras do Islã, Miquel traz um comentário bastante ilustrativo: “Nenhum dos pensadores da época, muçulmanos ou outros, separa a filosofia da actividade científica. Só por si, o brilho desta vale bem ao califado abbássida o título, com honras velhas, de Renascença. Quem diz ciência, diz, então, preocupação conjugada da investigação abstrata e da aplicação prática, aprofundamento do saber e sua transmissão em formas didácticas, respeito, enfim, pelo património

Naṣr Maṣṣūr ibn ‘Alī ibn ‘Irāq (Abū Nasr Mansur, astrônomo e matemático),<sup>90</sup> Abū Rayhān Al-Bīrūnī<sup>91</sup> (astrônomo), além de Abū Sahl-i-Masṥhī<sup>92</sup> e Ibn Sīnā, ambos filósofos.

Foi quando chegou uma carta enviada pelo sultão Mahmūd de Ghazna, este também um grande mecenas, requisitando todos eles para sua corte. Como o sultão era poderoso – ao ponto de “os reis dormirem à noite com medo dele” – o emir Ma’mūn não poderia se dar ao luxo de desagradá-lo.<sup>93</sup> Chamou, então, seus sábios em reservado e deu-lhes a notícia: Al-Khammar, Al-Arrāq e Al-Bīrūnī aceitaram o convite, enquanto Masṥhī e Ibn Sīnā recusaram.

E por que nosso filósofo recusou o convite? Afinal, Mahmūd de Ghazna era também amante das ciências e da cultura; sob sua corte se encontravam nomes tão famosos para a História do Islã quanto um Al-Bīrūnī – do qual se dizia ser o único sábio à altura de Ibn Sīnā<sup>94</sup> – ou um Firdōsī<sup>95</sup>, criador da epopeia *Shāh Nāmēh*, dedicada ao

---

estrangeiro – iraniano, mesopotamiano, sobretudo grego – mas, mais ainda, pela sua mensagem, que leva, quando é preciso, a rever as conclusões dos velhos mestres [...] Terminamos por um exemplo: o de al-Bīrūnī (o nosso Aliboron, afinal!), que foi tudo ou quase, e até muçulmano sincero e grande escritor – em árabe ou em persa – com igual felicidade: em suma, de uma dimensão universal, e símbolo desta plêiade de sábios, que reconhecemos, por dois sinais, que são também os nossos mestres: partilhamos doravante com eles as palavras que utilizaram, sejam álgebra ou álcool, e demos, àqueles que os descobriram, nomes latinos”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 172.

<sup>90</sup> Ibn ‘Irāq (c. 950-c. 1036) foi um astrônomo que também fez importantes contribuições à Trigonometria. Seu nome e referências contemporâneas a ele o chamavam de “príncipe”, o que sugere que era membro da dinastia Banū ‘Irāq, que governou o Khwārizm até a conquista de Mahmūd em 1012. Ele fora mestre de Al-Bīrūnī, e entre suas obras há numerosos tratados respondendo a problemas propostos por Al-Bīrūnī. Ambos mais tarde se juntaram à corte de Ma’mūn of Ghazna, onde passaram o resto de suas vidas. Cf. HOCKEY, Thomas et al. *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer, 2007, pp. 557-558.

<sup>91</sup> Al-Bīrūnī (Aliboron – 973-1048) foi um grande polímata persa e caremiano, com saber de dimensão universal: escreveu sobre Física, Matemática, Astronomia, Ciências Naturais. Contudo, ficou famoso sobretudo por seu *Tahqiq ma li’-Hind (História da Índia)*, cuja imparcialidade e atenção fazem-no dos primeiros antropólogos a existir. Cf. E. CAMPO, Juan. Op. cit., pp.106s. AL-BIRUNI (ALIBORON). *Alberuni’s India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030* (trad. por Edward C. Sachau). Delhi: Low Price Publications, 1989. Al-Bīrūnī também chegou inclusive a travar correspondência com Ibn Sīnā: cf. BERJAK et al. Ibn Sina-Al-Bīrūnī correspondence (trad. por Berjak, Rafik and Iqbal, Muzaffar). In: *Islam & Science*. [S.l.]: Center for Islam and Science, 2003, v. 1, n. 1, pp. 91-98.

<sup>92</sup> Médico e mestre de Ibn Sīnā, segundo Arūzī-i, op. cit., p. 79.

<sup>93</sup> *Ib.*, p. 86.

<sup>94</sup> *Ib.*, p. 66.

<sup>95</sup> Firdōsī (940-1020), cuja biografia também consta no *Chahar Maqala* (*ib.*, pp. 54-59), foi um dos maiores poetas persas, autor do *Shāh Nāmēh (Livro dos Reis)*, que enaltece o passado pré-islâmico da Pérsia em 60.000 versos suntuosos e romanescos. É obra comparável à *Ilíada* por seu refino e caráter épico. Demorou 25 anos para ser concluída. Diante do resultado, Firdōsī disse que seus versos eram “tão elevados quanto o céu e tão fluidos quanto a água”. Sobre esta, Arūzī-i relata algo interessante: Firdōsī dedicara de início o *Chahar Maqala* ao sultão Mahmūd, de quem receberia vultosa recompensa como pagamento. Contudo, os inimigos do poeta na corte pinçaram versos de sua obra que supostamente comprariam sua heterodoxia *mutazilita* e convenceram o sultão – que,

sultão. Foi promotor de modelos arquitetônicos destinados a terem grande fama. Não obstante sua origem turca, Mahmūd tinha o persa por língua preferida e cortesã. No entanto, não ficou conhecido por seu primor intelectual: passou à história como grande conquistador vindo da Ásia nômade, como que a anunciar os conquistadores de origem turco-mongólica séculos depois.<sup>96</sup> Sua vítima predileta: o norte da Índia, presa de dezessete campanhas em menos de trinta anos, marcadas por horrores e pilhagens. Estas lhe valeram, entre os hindus, o título de “*But-shikan*” (Iconoclasta), pelas razias que acometeu aos seus templos recheados de ouro, em particular o de Somnath.<sup>97</sup>

Aqui está o veio do sultão que nos interessa: ter-se feito proverbial por sua estrita ortodoxia sunita, militância e defesa do califado de Bagdá; um “zelote”, nas palavras de Arūzī-i,<sup>98</sup> cuja reputação no Islã, graças às campanhas na Índia, foi a de *ghāzī* (guerreiro da fé). Perseguiu muito quem não partilhasse da ortodoxia sunita em seus domínios, em especial os ismaelitas e mutazilitas.<sup>99</sup> Não é de estranhar que Ibn Sīnā (suspeito de ser ismaelita) e Masīhī (que era cristão) tenham recusado a proposta, e a suspeita recaí em motivos religiosos.<sup>100</sup>

Com a recusa, o emir Ma'mūn teve de despedi-los em segredo. Enviou-os, pelo deserto, à cidade de Jurjān (Gorgan).<sup>101</sup> Quando o sultão Mahmūd soube do ocorrido, mandou pintar um retrato falado de nosso filósofo em quarenta cópias, espalhando-as por toda a região com ordens de que ele lhe fosse extraditado pelo governante que o encontrasse. O companheiro de Ibn Sīnā, Masīhī, não resistiu à

---

como já visto, era um ardoroso sunita – disso. Em consequência, Firdōsī terminou por receber apenas uma paga módica por seu hercúleo trabalho, motivo que o levou a fazer troça do sultão, que o perseguiu em seguida.

<sup>96</sup> MIQUEL, André. Op. cit., p. 183.

<sup>97</sup> SINGH, Vipul. *The Pearson indian history manual*. New Delhi: Dorling Kindersley, 2008, pp. 25s.

<sup>98</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-ī. Op. cit., p. 56.

<sup>99</sup> Os *mu'tazilīs* (“isolados”) foram uma escola do Islã clássico fortemente marcada por tendências racionalistas. Trata-se da primeira escola de Teologia (*Kālām*) que existiu no Islã, e floresceu entre os séculos VIII e XI Sua orientação relativamente racionalista influenciou tanto a *falsāfa* quanto, principalmente, o *Kālām*. Suas principais teses são: a unidade absoluta de Deus, que suprime qualquer atributo divino; a justiça divina (Deus só faz o bem, mesmo que tenha capacidade para fazer o mal); a “promessa e a ameaça” (a teoria do mérito sobre as ações humanas); a “morada entre as duas moradas” (a situação do crente em estado de pecado: nem na fé nem fora da fé); e a obrigação do crente em “ordenar o bem e proibir o mal”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 556. E. CAMPO, Juan. Op. cit., pp. 511-514. DE LIBERA. Op. cit., pp. 101s. BOYLE, J. A. (org.). *The Cambridge History of Iran, Volume 5: the saljuq and mongol periods*. Cambridge: University Press, 1968, p.13.

<sup>100</sup> AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 82.

<sup>101</sup> Jurjān, ou Gorgan, é a antiga província (satrapia) grega de “Hircânia”. Situa-se hoje no Irã.

viagem e pereceu de sede, no deserto. Antes de morrer, disse que “suas almas se encontrariam no Além”.<sup>102</sup>

Após a difícil jornada, Ibn Sīnā finalmente alcançou Bāward. Não se demorou ali e partiu para Tūs, e de lá para Nišapur. Como nesta era muito procurado, seguiu caminho para Jurjān, aonde ouvira falar que o emir<sup>103</sup> local, Qābūs, era adepto da Filosofia e amigo do sábios. Nesta parte, a história narrada pelo cronista Arūzī-i difere claramente da *Autobiografia* de Ibn Sīnā. De acordo com esta, quando o filósofo lá chegou, descobriu, para sua tristeza, que o emir havia sido aprisionado por suas tropas revoltosas em uma masmorra, onde morreu de inanição. Já o relato de Arūzī-i registra que Ibn Sīnā encontrou o emir e ficou algum tempo sob seu serviço, quando foi muito bem tratado, até seguir para outra cidade. Em contrapartida, ao compararmos as duas narrativas, o itinerário do filósofo em Arūzī-i é semelhante ao da *Autobiografia*, que registra desde sua partida de Gurgānj: Nasā, Bāward, Tūs, Samanqān, Jājarm, Jurjān e Dihistān, de onde voltou para Jurjān, a qual chegou em 1012.

Foi nesta última que Ibn Sīnā conheceu seu fiel amigo e discípulo, um jurisconsulto e compatriota chamado al-Jūzjānī – a quem devemos esta *Autobiografia* e a preservação de boa parte das obras do filósofo. Ibn Sīnā dedicou a ele os seguintes versos como monumento à sua própria genialidade: "Quando cresci, não havia cidade que me coubesse;/ Quando meu preço subiu, não houve quem me comprasse".<sup>104</sup>

Aqui termina a autobiografia ditada pelo próprio Ibn Sīnā. Deste ponto em diante, sua vida continuou a ser narrada por al-Jūzjānī.

Em Jurjān, o filósofo recebeu o patrocínio de um amante das ciências, Abū Muhammad al-Šīrāzī, que lhe comprou uma casa em sua vizinhança. Foi nela que morou por dois anos e compôs um livro sobre Lógica ditado ao seu discípulo Jūzjānī, *Al-muhtasar al-awssat (O sumário médio)* e dois em homenagem a Šīrāzī, intitulados

<sup>102</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-I. Op. cit., p. 87.

<sup>103</sup> “*Amīr* (Emir): governador, príncipe. Emprega-se sobretudo para designar aquele que é investido de autoridade militar”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 549.

<sup>104</sup> “When I became great, no country could hold me; When my price price went up, I lacked a buyer.” IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 43. A citação acima são versos. Seguimos a tradução do Correio da Unesco, op. cit., p. 12.

*Al-mabda' wa al-ma'ād* (A origem e o retorno)<sup>105</sup> e *Al-arsād al-kullīya* (Observações gerais), além de outros, como o *Mukhtasar al-majstī* (Sumário do almagesto) e a primeira parte de uma de suas maiores obras, o *Kitāb*<sup>106</sup> *al-qānūn fi al-tib* (O cânon da medicina).

De fato, ele não ganharia mais tarde o título de “Príncipe dos Médicos” à toa. O *Qānūn* (que só viria a ser finalizado em 1025) é sua maior obra de Medicina, fartamente baseada na tradição médica grega, notadamente Hipócrates e Galeno. Às teorias médicas herdadas destes, Ibn Sīnā somou os conhecimentos de sua época e sua vasta experiência profissional. Embora, tecnicamente, seja inferior às obras de outros grandes médicos árabes, por suas imprecisões, o *Cânon* eclipsou-as e destacou-se por sua praticidade: sua sistematização e facilidade de consulta tornaram-no muitíssimo popular e muito influente, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Foi traduzido por Gerardo de Cremona no século XII e, após a invenção da imprensa, só foi suplantado pela Bíblia como o livro mais impresso e editado na Europa no século XVI! Mais: houve, inclusive, universidades de Medicina européias que o utilizaram como manual até o séc. XVIII.<sup>107</sup>

Algum tempo depois após sua chegada a Jurjān, Ibn Sīnā também abandonou a cidade, e novamente por motivos desconhecidos. Ali teria sido perseguido ou aspirava a uma melhor posição social? Difícil saber. Seja como for, partiu para Rayy (perto da atual Teerã) em 1014, onde se pôs a serviço da rainha regente e de seu filho, o príncipe-infante Majd al-Dawla. Ibn Sīnā foi bem recebido graças às cartas de recomendação que trouxe consigo. O filósofo chegou inclusive a tratar do príncipe, que, após ter fracassado em reclamar o trono de sua mãe, fora acometido por melancolia.

Em Rayy permaneceu por três anos, período em que escreveu o *Kitāb al-ma'ād* (*Livro do regresso*). Quando o irmão do príncipe Majd al-Dawla, Šams al-Dawla, atacou a cidade, algo recorrente nas eternas querelas entre os muçulmanos, Ibn Sīnā se viu forçado a abandonar o lugar e partir para Qazwīn, e desta para Hamadhān.

<sup>105</sup> Esta obra foi traduzida pela primeira vez a uma língua moderna (português) na tese de doutorado de Jamil Ibrahim Iskandar. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Al-mabda'...*

<sup>106</sup> “*Kitāb*: todo o documento escrito, especialmente contrato, carta, livro e também Escritura revelada (dos Judeus, dos Cristãos ou, mais especialmente, dos Muçulmanos: Corão)”. MIQUEL, André. Op. cit., p. 554.

<sup>107</sup> CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 14.

Nesta última cidade, as coisas melhoraram, pois ele se colocou a serviço de uma mulher com influência sobre o emir būyida local, Šams al-Dawla. Pôde assim conhecer o governante e tratar dos ataques de cólica que o acometiam. Como foi bem-sucedido, caiu nas graças do emir, e Ibn Sīnā foi nomeado vizir.

Entretanto, o exército não gostou nem um pouco dessa nomeação.<sup>108</sup> Amotinou-se contra o novo vizir, cercou sua casa, saqueou-a e fê-lo prisioneiro. Chegou mesmo a pedir sua execução. O emir foi obrigado a um compromisso e banuiu-o da cidade. Ibn Sīnā, contudo, escondeu-se na casa de um amigo.

Em uma reviravolta da fortuna, Šams al-Dawla foi novamente acometido por cólicas e uma vez mais chamou Ibn Sīnā para tratá-lo. O emir, então, se desculpou e devolveu-lhe o posto de vizir, dessa vez com grandes pompas. “Desde Alexandre, o Grande, cujo ministro fora Aristóteles, nenhum rei tivera tal ministro como Abū ‘Alī”.<sup>109</sup>

Foi nesse período que seu discípulo, Jūzjānī, pediu ao mestre que escrevesse um comentário sobre as obras de Aristóteles. Ele se recusou e retorquiu que escreveria uma obra de próprio punho com o que considerasse importante:

“Mas se você se satisfizer que eu componha um trabalho no qual exponha as partes das ciências que julgue sólidas, sem debater com aqueles que discordem ou esforçar-me em refutá-los, eu o farei”.<sup>110</sup>

Sua resposta revelou bem a índole de Ibn Sīnā: não nos encontramos diante de sobretudo um comentarista (como Ibn Rušd – Averróis, por exemplo),<sup>111</sup> mas de um

<sup>108</sup> A biografia escrita por Al-Jūzjānī não revela os motivos para isso: “but the troops mutinied against him, being apprehensive about their positions on account of him. So they surrounded his house, took him off to prison, ransacked his goods, took everything he owned, and even demanded his execution by the Amir”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 53.

<sup>109</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-I. Op. cit., p. 92.

<sup>110</sup> “But if you would be satisfied with my composing a work in which I would set forth what, to me, is sound is these sciences, without debating with those who disagree or devoting myself to their refutation, I would do that”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 55.

<sup>111</sup> “Famoso filósofo ibérico, juiz, e doutor, ficou conhecido no Ocidente como “Averróis” (ou Averroes), e seus comentários sobre Aristóteles influenciaram tanto a filosofia islâmica quanto a ocidental. Oriundo de uma proeminente família cordobesa, recebeu uma excelente educação islâmica, ainda que a ciência do Direito lhe interessasse mais do que a Religiosa. Também estudou o *Kalām* (“Teologia” islâmica) e Medicina. Seus biógrafos não dão muitos detalhes sobre seus estudos filosóficos, exceto que ele era interessado nas “ciências gregas”. Aparentemente ele aprendeu Filosofia com um médico. Quando escreveu seus comentários sobre Aristóteles, criticou duramente as interpretações filosóficas de Ibn Sīnā sobre Aristóteles, ainda que louvasse os escritos médicos do filósofo persa. Sua interpretação de Aristóteles envolvia encarar primariamente o filósofo grego como um lógico. Isto lhe permitiu descartar a maioria das sobreposições neoplatônicas que caracterizaram

filósofo que guardava maior independência em suas ideias.<sup>112</sup> Não foi seguidor incondicional de ninguém: em todas as suas influências (inclusive do Estagirita), concordava, discordava e propunha suas intuições pessoais quando julgava necessário.

Jūzjānī aquiesceu e Ibn Sīnā começou a escrever o primeiro livro, sobre Física, de sua maior obra de Filosofia, o *Kitāb al-šifā'* (*Livro da cura*).

De um modo um tanto prosaico, o discípulo nos conta também como era festiva a casa de seu mestre. Já que este trabalhava durante todo o dia para o emir, tinha apenas as noites livres. Em todas elas, dirigia um círculo de estudos com seus pupilos, que se reuniam para seções de leitura da *Al-šifā'* e do *Qānūn*. Quando os estudos terminavam, apareciam músicos e todos começavam a beber, e assim passavam o resto da noite. Essa conduta certamente pareceu escandalosa aos seus colegas de governo, caso consideremos o rigor da sociedade islâmica<sup>113</sup> e, indubitavelmente, o consumo de vinho ser proibido pelo *Corão*.<sup>114</sup>

---

os pensamentos grego e islâmico tardios. Uma das principais características dos escritos de Ibn Rušd é a crença de que a religião e a filosofia são reconciliáveis em última instância, e que a razão é uma ferramenta para a fé. Sua obra mais famosa, o *Tahāfut al-tahāfut* (*A Autodestruição da autodestruição*), um comentário sobre o *Tahāfut al-Falāsifa* (*A Autodestruição dos Filósofos*) do “teólogo” muçulmano al-Ġazālī, procura responder aos ataques deste contra a Filosofia, ao mesmo tempo em que pretende purificá-la de suas más interpretações neoplatônicas [sobretudo a de Ibn Sīnā]. Ibn Rušd provavelmente gozou de maior reputação entre os filósofos ocidentais do que entre seus colegas muçulmanos” [tradução nossa]. NEWBY, Gordon D. Op. cit., op. cit., p. 93.

<sup>112</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*, p. 32. Aludimos aqui ao título de “O Comentador” (de Aristóteles), pelo qual Ibn Rušd ficou famoso no Ocidente. “A veneração de Ibn Rušd por Aristóteles tornou-se proverbial. Em a *Procura da Verdade*, II, VI, Malebranche elaborou o dossiê dos excessos de admiração prodigalizados pelo Comentador do Estagirita [...] Malebranche, horrorizado, conclui: “Na verdade, não é preciso ser louco para falar assim? E não é preciso que a teimosia desse autor tenha degenerado em extravagância e em loucura?”. DE LIBERA. Op. cit., p. 167. Mesmo sem desconsiderar a influência fulcral que Aristóteles teve na obra de Ibn Sīnā, este guardava uma independência maior do Estagirita em seus pensamentos e escritos. O exemplo textual da rejeição ao mero comentário é bem ilustrativo disso. Ainda Attie Filho: “O discípulo lhe pedira que escrevesse comentários às obras de Aristóteles. A recusa de Ibn Sīnā e a idéia da reunião dos saberes constituiu-se em fato notável [...] Não obstante seguir de perto a estrutura de classificação da escola peripatética – declarando no prólogo que fará o discurso sob tal estilo – a recusa do comentário estabelece novo horizonte na história do autor: equiparar-se e mesmo ultrapassar Aristóteles e Al-Fārābī? Revigorar as ciências em nova chave de leitura? Legar à humanidade uma síntese das ciências de sua época? Pensamentos pertinentes que ombreiam a *Al-Šifā'* e fazem-na, no curso da história da filosofia, simultaneamente, convergência e dispersão, e marco nessa história”. ATTIE FILHO, Miguel. *Ibn Sina (Avicena): o intelecto e a cura da alma*. In: *Veritas: Revista de Filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 2007b, v. 52, n. 3, pp. 47-54.

<sup>113</sup> AFNAN, Soheil F. op. cit., p. 88.

<sup>114</sup> A proibição de beber vinho se dá no *Corão* sob a referência de “bebida inebriante”, e se encontra nas Suratas: a) 2,219: “Interrogam-te a respeito da bebida inebriante e do jogo de azar; dize-lhes: Em ambos há benefícios e malefícios para o homem; porém, os seus malefícios são maiores do que os seus benefícios”; e b) 5,90s: “Ó fiéis, as bebidas inebriantes, os jogos de azar, a dedicação às pedras e as adivinhações com setas, são manobras abomináveis de Satanás. Evitai-os, pois, para que

Arūzī-i traz um relato alternativo sobre a rotina do filósofo: ele costumava acordar de madrugada e escrever algumas páginas da *Al-šifā'* até o amanhecer; então, brindava seus discípulos com uma audiência, e com eles estudava até que o Sol estivesse a brilhar no firmamento, ocasião propícia à reza. Em seguida, um grupo de dignitários aparecia em sua casa e o conduzia até o palácio, onde despachava assuntos administrativos até o zênite. A seguir, tirava a sesta e, após acordar, rezava novamente, encontrava-se com o emir e discutiam assuntos de governo até tarde. O relato do cronista ressalta que o filósofo não tinha tempo livre.<sup>115</sup>

Ibn Sīnā viveu assim por algum tempo, até que, ao acompanhar o emir em uma campanha militar, seu protetor teve novos ataques de cólica e morreu ao retornar para a cidade (1024). Seu filho, Tāj al-Mulk, sucedeu-lhe no trono, e o exército pediu que Ibn Sīnā fosse confirmado como vizir. Este, no entanto, declinou da oferta e correspondeu-se secretamente com o emir de Isfahān, 'Alā' al-Dawla, a fim de servir-lhe e juntar-se à sua corte. Entrementes, por temer alguma represália por recusar o cargo oferecido pelo novo emir, Tāj al-Mulk, Ibn Sīnā se escondeu na casa de um boticário.<sup>116</sup>

Após rogos insistentes, Jūzjānī convenceu seu mestre a aproveitar o tempo livre para terminar a *Al-šifā'*. Em dois dias, ele traçou todos os principais tópicos dela sem consultar nenhuma fonte, a não ser sua memória. Em seguida, abordou, detalhadamente, cada um dos assuntos. Escrevia 50 páginas por dia, quando conseguiu terminar as partes sobre *Física* e *Metafísica* da *Al-šifā'*, com exceção dos *Animais*.

Sua correspondência com 'Alā' al-Dawla irritou o emir de Hamadhān, que, após denúncia, encontrou-o em seu esconderijo e encarcerou-o como prisioneiro político

---

prosperéis. Satanás só ambiciona infundir-vos a inimizade e o rancor, mediante as bebidas inebriantes e os jogos de azar, bem como afastar-vos da recordação de Deus e da oração. Não desistireis, diante disso?". CORÃO. Op. cit.

<sup>115</sup> ARŪZĪ-I, Nizamī-ī. Op. cit., p. 92.

<sup>116</sup> O boticário era de suma importância na medicina medieval, que girava em torno da prescrição de ervas para o tratamento das mais diversas doenças. No *Cânon de Medicina*, o próprio Ibn Sīnā lista mais de 700 receitas diferentes à base de ervas. Cf. COSTA, Ricardo da; SOUZA, Jorge Prata de. Corpo & alma, vida & morte na medicina ibérica medieval: o Regimento proveitoso contra a pestilência (c. 1496). In: *História, Ciência, Saúde*, volume XII, número 3, p. 841-851. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz, 2005. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/corpo-alma-vida-morte-na-medicina-iberica-medieval-o-regimento-proveitoso-contrapestilencia>>. Acesso em 01/02/2014.

no castelo Fardajān. Lá escreveu os seguintes versos: “Como podes ver, minha entrada é uma certeza / É em minha saída que se encontra toda a dúvida”.<sup>117</sup>

Permaneceu ali por quatro meses, até que ‘Alā’ al-Dawla atacou e capturou Hamadhān. Ironicamente, Tāj al-Mulk veio a se esconder no mesmo castelo onde Ibn Sīnā estava encarcerado. Este não perdeu tempo e, durante seu cativeiro, escreveu os livros *Al-hidāya* (A direção), *Risālat hayy ibn yaqzān* (Tratado do vivo, filho do vigilante), *Kitāb al-qulanj* (O livro do cólico).

Quando ‘Alā’ al-Dawla se retirou de Hamadhān, Tāj al-Mulk saiu do castelo e anistiou o filósofo. Ibn Sīnā retornou para Hamadhān e ficou na casa de um amigo, ‘Alid, onde terminou *al-adwiyat al-qalbīyya* (Os remédios cardíacos) além de escrever boa parte do tomo sobre *Lógica* da *Al-šifā’*. O emir, arrependido, instou muito que o filósofo permanecesse na cidade, sem sucesso. Junto com seu irmão, seu discípulo e mais dois escravos, disfarçaram-se de sūfīs e fugiram do lugar em direção à cidade de Isfahān.

Após uma difícil jornada, foram bem recebidos (1024) pelo emir ‘Alā’ al-Dawla, que cobriu Ibn Sīnā de honras: deu-lhe uma habitação suntuosa, além de ter sido feito cortesão. Até sua morte, esta foi a melhor época de sua vida. O emir decretou que todas as sextas à noite se fizessem reuniões à volta do filósofo, atendidas por toda classe de homens sábios do reino.

Afastado da política, ele poderia enfim dedicar-se apenas aos estudos: terminou a *Lógica* e a *Astronomia* da *Al-šifā’*, bem com editou os livros de *Matemática* da mesma. Obras que datam deste período: a versão abreviada da *Al-šifā’*, conhecida como *Kitāb al-najāt* (Livro da salvação); *Lissān al-‘arab* (Língua dos árabes), inacabada; *Dānesh-Nāmeḥ ye ‘Alā’* (Livro do conhecimento para ‘Alā’); *Al-muhtasar al-asghar fī l-mantiq* (O sumário menor sobre lógica), mais tarde incluída no início da *Najāt*; *Kitāb al-insāf* (Livro do julgamento justo); e *Kitāb al-‘iṣārāt wal-tanbīhāt* (Livro das direções e admoestações), seu último trabalho.<sup>118</sup>

Nesta altura da narrativa da *Autobiografia*, seu discípulo, quase panegiricamente, dá exemplos da sabedoria e da erudição de seu mestre em diversas ciências. Ele consultava somente as partes difíceis dos livros, a fim de averiguar o nível de

<sup>117</sup> “As you can see, my going in’s a certainty, And all the doubt is on the point of getting out”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 61. Esta citação são versos.

<sup>118</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Op. cit., p. 10.

conhecimento de seus autores. Em Astronomia, ele resolveu, a pedido do emir, um intrincado problema, ao corrigir tábuas de observação defasadas, além de inventar instrumentos. Estimulado por críticas, sanou um ponto fraco seu (Filologia), ao tornar-se proficiente em língua árabe. Em Medicina, desenvolveu experimentos em prática médica que não chegou a listar no *Qānūn*.

Um fato digno de nota desta fase foi a invasão à Isfahān pelo filho e sucessor de Mahmūd, o sultão Mas'ūd (c. 1030). Desde a queda de Rayy perante os ghaznávidas, no ano anterior, a situação do emir 'Alā' al-Dawla tornara-se delicada: ele teve de fugir (e presume-se que Ibn Sīnā o acompanhou). As tropas do invasor saquearam a biblioteca do filósofo, que foi levada para Ghazna e destruída um século depois pelos turcos. Com esta pilhagem, alguns escritos do filósofo foram irremediavelmente perdidos,<sup>119</sup> dentre eles a quase totalidade da *Filosofia Oriental* – só a introdução de sua *Lógica* escapou. Ambos retornaram após a partida dos invasores.

Ibn Sīnā nunca se casou ou teve filhos. Contudo, são curiosas as observações que Jūzjānī fez a respeito da vida sexual de seu mestre, segundo ele muito ativa. Mesmo doente e enfraquecido, era incapaz de abstinência:

O Mestre era vigoroso em todas as suas faculdades; a sexual era a mais vigorosa e dominante de suas faculdades concupiscíveis, e exercia-lha frequentemente. Ela afetou sua constituição, de cuja força ele dependia, ao ponto de, no ano em que 'Alā' al-Dawla lutou contra Tāsh Farrāsh<sup>120</sup> nos portões de al-Karaj [ele acompanhara o emir nesta expedição], o Mestre ter sido afligido por cólica.<sup>121</sup>

Essas cólicas revelariam o mal que, por fim, levaria o filósofo à morte. Para acompanhar o emir e não ficar para trás, ele chegou a fazer oito lavagens intestinais em um único dia, que acabaram por ulcerar seu intestino. Elas foram agravadas pelo mau preparo de um medicamento que ele ordenara a outro médico fazer – não se sabe se isso foi intencional. Para agravar a situação, um de seus escravos tentou envenená-lo ao misturar grande quantidade de ópio à medicação, por temor que

<sup>119</sup> NASR, Seyyed Hossein. *An introduction...*, p. 180.

<sup>120</sup> Um governador militar dos ghaznávidas.

<sup>121</sup> "The Master was vigorous in all his faculties, the sexual faculty being the most vigorous and dominant of his concupiscible faculties, and it exercised it often. It affected his constitution, upon whose strength he depended, to the point that in the year in which 'Alā' al-Dawla fought against Tāsh Farrāsh at the gate of al-Karaj, the Master was afflicted by the colic". IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, pp. 81-83.

descobrisse uma soma em dinheiro que havia furtado. Foi neste estado que ele foi conduzido de volta a Isfahã.

Ibn Sīnā prescreveu um tratamento para si e tentou levá-lo a cabo por algum tempo. Porém, as cólicas eram intermitentes e ele nunca se restabelecia por completo – em grande parte por sua própria culpa, já que era incapaz de se subtrair à corte ou de abster-se de sexo.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Tenha-se em mente que a sexualidade e o prazer sexual, longe de serem repreendidos, têm lugar muito destacado na religião islâmica, motivo pelo qual a conduta “impetuosa” de Ibn Sīnā não deve ter parecido sumamente reprovável para seus contemporâneos. Do próprio profeta Mohamed já se falou que ele fora agraciado com a força de trinta ou quarenta homens; indubitavelmente casou-se com nove mulheres, quando ao muçulmano comum o número máximo destas é de quatro. Cf. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Una fuente que pudo haber consultado Santo Tomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindī. In: *Revista Sapientia*, vol. LXVI, fasc. 227-228. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2010. Atentar sobretudo à nota 14. Aliás, o próprio Paraíso no Além corânico é recheado de gozos materiais e sensuais, dentre os quais nos são de especial interesse: a) uma espécie de “vinho místico”; e, principalmente b) as *huris*, beldades eternamente virgens que farão companhia aos eleitos de Allāh, conforme relatado pelas suratas 44, 51-57: “Todavia, os tementes estarão em lugar seguro, entre jardins e mananciais. Vestir-se-ão de tafetá e brocado, recostados frente a frente. Assim será! *E os casaremos com huris de maravilhosos olhos*. Aí pedirão toda a espécie de frutos, em segurança. Lá não experimentarão a morte, além da primeira, e Ele os preservará do tormento da fogueira, Como uma graça do teu Senhor. Tal é o magnífico benefício!” (grifos nossos); 52,19-25: “(Ser-lhes-á dito): Comei e bebei, com proveito, pelo que (de bom) fizestes! *Estarão recostados sobre leitos enfileirados e os casaremos com huris, de olhos maravilhosos*. E aqueles que creram, bem como as suas proles, que os seguirem na fé, reuni-los-emos às suas famílias, e não os privaremos de nada, quanto à sua recompensa merecida. Todo o indivíduo será responsável pelos seus atos! E os proveremos de frutas e carnes, bem como do que lhes apetercer. *Aí bridarão [sic] de uma taça, cuja bebida não os levará à frivolidade, nem os induzirá ao pecado*. E serão servidos por mancebos, formosos como se fossem pérolas em suas conchas. E acercar-se-ão em tertúlias” (grifos nossos); 55,46.48.50.52.54.56.58.60.62.64.66.68.70.72.74.76: “Por outra, para quem teme o comparecimento ante o seu Senhor, haverá dois jardins. Contudo [sic] todas as espécies (de frutos e prazeres). Em ambos, haverá duas fontes a verter. Em ambos haverá duas espécies de cada fruta. Estarão reclinados sobre almofadas forradas de brocado, e os frutos de ambos os jardins estarão ao (seu) alcance. *Ali haverá, também, aquelas de olhares recatados que, antes deles, jamais foram tocadas por homem ou gênio. Parecem-se com o rubi e com o coral*. A retribuição à bondade não é, acaso, a própria bondade? E, além dos dois mencionados, haverá outros dois jardins, De cor verde-escuro, vicejantes. Neles haverá duas fontes a jorrar. Em ambos haverá frutas, tamareiras e romãzeiras. *Neles haverá beldades inocentes, huris recolhidas em pavilhões, que jamais, antes deles, foram tocadas por homem ou gênio, reclinadas em coxins, cobertos com pano verde e formosas almofadas*” (grifos nossos); 56,10-12.15-37: “E o dos primeiros (crentes) – E quem são os primeiros (crentes)? Estes serão os mais próximos de Deus, *nos jardins do prazer*. Estarão sobre leitos incrustados (com ouro e pedras preciosas), reclinados neles, frente a frente, *onde lhes servirão jovens (de frescores) imortais*. Com taças, jarras, e ânforas, cheias de néctares (provindos dos mananciais celestes), que não lhes provocará hemicrania, nem intoxicação. E (também lhes servirão) as frutas de sua predileção, e carne das aves que lhes apetercerem. *Em companhia de huris, de cândidos olhares, semelhantes a pérolas bem guardadas*. Em recompensa por tudo quanto houverem feito. Não ouvirão, ali, frivolidades, nem (haverá) qualquer pestilência, a não ser as palavras: Paz! Paz! E o (grupo) dos que estiverem à direita – E quem são os que estarão à direita? Passeará entre lotos (com frutos) sobrepostos, e pomares, com árvores frutíferas entrelaçadas, e extensa sombra, e água manante, e frutas abundantes, inesgotáveis, que jamais (lhes) serão proibidas. E estarão sobre leitos elevados. *Sabei que criamos, para eles, uma (nova) espécie de criaturas. E as fizemos virgens. Amantíssimas, da mesma idade*” (grifos nossos). Ibn Sīnā comenta sobre a liceidade do desejo sexual de um homem por uma mulher em seu *Risalah fi'l- 'išq (Tratado sobre o amor)*; de acordo com

Quando al-Dawla embarcou em outra expedição militar, desta vez contra o antigo lar de Ibn Sīnā, Hamadhān, ele o acompanhou novamente, e teve uma severa recaída. Ao sentir que suas forças o abandonavam e que o tratamento já não surtia mais efeito, disse: “O governador que costumava governar meu corpo agora é incapaz de fazê-lo. Assim, o tratamento não possui mais serventia alguma”.<sup>123</sup>

Ibn Khallikan relata a piedade do filósofo em seus momentos finais, devoção paralela àquela dos momentos de dificuldades nos estudos, enfrentados durante a adolescência. Ele fez suas abluções (lavagens rituais islâmicas),<sup>124</sup> voltou-se para Deus, distribuiu sua riqueza em esmolas aos pobres, aliviou os sofrimentos de todos aqueles que pôde, libertou seus escravos e leu o *Corão* por três dias... Até que, por fim, expirou.<sup>125</sup>

Ibn Sīnā morreu aos 58 anos (junho de 1037, Ramadã de 428 da Hégira), em Hamadhān. Sua tumba se encontra até hoje nesta cidade e é um importante patrimônio histórico iraniano.

Mesmo após sua morte, as más línguas não deixaram de importunar sua memória. Seus inimigos continuaram a atacá-lo, atribuindo-lhe um ocaso ainda mais desafortunado, como nos dois versos do historiador persa Al-Šahrastānī (1086-1153): “Eu vi Ibn Sīnā odiar a humanidade e morrer miseravelmente em uma prisão. Sua *Al-šifā'* não pôde curar seu infortúnio, nem sua *Nājat* salvá-lo da morte”.<sup>126</sup>

suas próprias palavras, ele não seria condenável por buscar o intercurso com suas escravas sexuais: “Três coisas se seguem do amor por uma bela forma humana: (I) o desejo de abraçá-la; (II) o desejo de beijá-la; e (III) o desejo de união conjugal com ela. Quanto ao terceiro, é óbvio que é específico apenas à alma animal, e seu domínio sobre esta é muito forte, tanto que ele é uma firme companhia, ou melhor, um mestre, e não uma mera ferramenta. [Esse desejo] é muito reprovável. O amor racional não pode, portanto, ser puro, a não ser que a faculdade animal seja subjugada. Com respeito ao desejo pela união conjugal, é adequado que um amante que se aproxime do objeto de seu amor seja tratado com suspeita, a não ser que sua necessidade tenha um propósito racional, isto é, a propagação da espécie. Isto é impossível com um homem, e é abominável com uma mulher proibida pela lei religiosa. Só é permitido e digno de aprovação no caso de um homem ou com sua esposa, ou com sua escrava sexual” (trad. nossa). IBN SĪNĀ (AVICENA). *Risalah fi'l- 'ishq* (A Treatise on Love) (trad. por Emil L. Frankenheim, 'A Treatise on Love by Ibn Sina'). In: *Mediaeval Studies*, vol. 7. [S.l.]: [s.n.], 1945, pp. 221s. Alternativamente encontrado em: ISLAMIC PHILOSOPHY ONLINE. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.muslimphilosophy.com/>>. Acesso em: 18/10/2014.

<sup>123</sup> “The governor who used to govern my body is now incapable of governing, and so treatment is no longer of any use”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, p. 89.

<sup>124</sup> Lavagem ritual praticada pelos muçulmanos como requisito antes de orar, recitar o Corão ou tocar numa cópia dele. Deve ser feita com água ou, na falta desta, areia. Geralmente, as mesquitas e cidades islâmicas provêm as instalações necessárias para realizar tanto a ablução total (*ghusl*) quanto parcial (*wudū'*) do corpo. NEWBY, Gordon D. Op. cit., p. 15.

<sup>125</sup> IBN KHALLIKAN. Op. cit., pp. 442s.

<sup>126</sup> Os mesmos versos são relatados por Arūzī-i: “I saw Ibn Sīnā (Avicenna) contending with men, but he died in prison (or, of constipation) the most ignoble death; What he attained by the *Šifā'* (or, by

Como vimos, Ibn Sīnā teve uma vida muito intensa, cheia de reviravoltas, desenlaces e golpes do destino.<sup>127</sup> Nela, foram constantes a Política, a Medicina e a Filosofia, tudo regado a muito vinho, festas e mulheres.

O filósofo também deu mostras de sua religiosidade. É considerado pela maioria dos estudiosos como um xiita *convencional* (dos doze imãs), embora seja difícil, a partir das crenças dele, enquadrá-lo dessa forma; e muitíssimo menos como um sunita.<sup>128</sup> É certo que decorou o *Corão* ainda criança, estudou disciplinas religiosas, frequentou a mesquita durante os momentos de dificuldades nos estudos durante a adolescência e distribuiu esmolas aos pobres, práticas que nunca abandonou. Contudo, suas crenças filosóficas passaram muito longe do que a maioria dos muçulmanos contemporâneos seus pudessem julgar de acordo com a ortodoxia islâmica, seja ela xiita ou sunita.

Os que o acusavam de heresia contra o *Corão* – sobretudo Al-Ġazālī (1058-1111/450-505 a. H.)<sup>129</sup> – não teriam dificuldades para prová-la. O filósofo: **a)** acreditava na *eternidade do mundo* e que todas as substâncias são eternas (seu sistema metafísico-cosmológico é *emanatista*, oposto ao *criacionista* – vê-lo-emos em maiores detalhes no capítulo seguinte); **b)** negou a onisciência divina: Deus ignora os detalhes do que se passa no mundo, pois seu conhecimento não abrange

---

healing) did not secure his health, nor did he escape death by his *Nājat* (or 'Deliverance')". ARŪZĪ-I, Nizamī. Op. cit., p. 156. Há um jogo de palavras entre *Al-Šifā'* (*A Cura*) e "curar", e entre *Al-Nājat* (*A Salvação*) e "salvar".

<sup>127</sup> E. Gilson qualificou-a de "quase novelesca". E. GILSON. *La filosofia em la Edad Media*. Madrid: Pegaso, 1946, p. 83.

<sup>128</sup> "A posição de Ibn Sīnā em relação à *Shari'ah* é algo difícil de se determinar porque, embora ele certamente fosse um muçulmano fiel, que chegava mesmo a se dirigir à mesquita para pedir o auxílio de Deus na solução de suas questões filosóficas e científicas, ele deixou poucas indicações em seus trabalhos sobre suas crenças exatas. Do mesmo modo que seu contemporâneo al-Bīrūnī, Ibn Sīnā não quis se comprometer com relação à divisão entre Sunismo e Xiismo [...] Próximo ao final de sua vida, Ibn Sīnā demonstrou mais simpatia em relação ao Xiismo dos Doze Imãs [...] Mesmo assim, existem muitas questões não respondidas, que tornam difícil a identificação exata [...] com os vários elementos da ortodoxia muçulmana" (tradução nossa). NASR, Seyyed Hosseim. Op. cit., p. 182.

<sup>129</sup> "Teólogo ash'rī, jurista, e sufī, ele foi educado como um jurista e praticou esta profissão por algum tempo. Contudo, ele parece ter tido uma crise existencial em meados de sua carreira e deixou Baghdāh e um bem-sucedido professorado. As razões para sua crise têm sido muito discutidas, mas ele deu motivos religiosos para a mesma. Ele retornou à vida pública na virada do século [...] convencido de sua missão como 'renovador da religião', *al-Mujaddid*. Neste período, al-Ġazālī escreveu sua famosa autobiografia, *al-Munqidh min ad-dalāl* (*A libertação do erro*). Em seus trabalhos filosóficos/teológicos, criticou os pensamentos e influência da filosofia" (NEWBY, Gordon D. Op. cit., pp. 66s), sobretudo em seu *Tahāfut al-Falāsifa* (*A Autodestruição dos Filósofos*). Esta obra ataca veementemente vários aspectos do sistema filosófico erigido por Ibn Sīnā, ao ponto de muitos lhe darem a fama de ter desferido um golpe mortal na falsafa no oriente. Foi contra ela que Ibn Rušd escreveu seu monumental *Tahāfut al-tahāfut* (*A Autodestruição da Autodestruição*).

os particulares temporais entre os indivíduos existentes<sup>130</sup> (consequência de sua doutrina emanatista, na qual o *Uno* não pode originar ou conhecer diretamente o *múltiplo*, mas apenas as ideias que lhe servem de modelo),<sup>131</sup> e **c)** ainda que acreditasse na imortalidade da alma, negava *filosoficamente* a ressurreição dos corpos no Juízo Final, além de negar também o Paraíso ou Inferno após a morte no sentido tradicional que estes têm no Islã.<sup>132</sup> Não esqueçamos também que bebia (muito) vinho – o que é proibido pelo *Corão* e lhe valeu muita má fama.

De qualquer forma, Ibn Sīnā esteve sensível às acusações de heresia, ainda que se considerasse um muçulmano fiel. Tinha plena convicção de que sua sabedoria o colocava muito além dos “zelotes” religiosos que viviam em seu encaixo, incapazes de superar a literalidade da revelação corânica. Aos que criticavam suas crenças, respondeu com uma famosa quadra em persa:<sup>133</sup>

Não é tão fácil e trivial chamar-me herege;  
nenhuma crença em religião é mais firme [do] que a minha própria.  
Sou único no mundo, e se eu sou herege,  
então não existe um único muçulmano em qualquer parte do mundo.

Não obstante, toda a sua existência foi perpassada por um fio de inquietude, pessimismo e solidão, expressos em alguns versos esparsos de sua obra. Algumas de suas palavras no prólogo da *Al-Mabda' wa al-Ma'ād* (*A Origem e o Retorno*) sugerem esse mal-estar:

<sup>130</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Avicena e a filosofia oriental: a história de uma controvérsia. In: *Aurora: Revista de Filosofia*. Curitiba: [s.n.], 2010, v. 22, n. 30, p. 226.

<sup>131</sup> No cap. II, veremos como a ideia de criação *ex nihilo* corânica (ao menos segundo a visão da maioria dos intérpretes das Escrituras islâmicas) entra em conflito com a de uma “criação” por emanção, muito cara aos *falāsifa*: “[Para os *falāsifa* influenciados pela *Teologia de Aristóteles*], Deus criara e mantinha o mundo por meio de uma hierarquia de inteligências intermediárias que emanavam d’Ele; como se podia conciliar essa visão com a ideia de um deus de poder total, que apesar disso intervinha diretamente no mundo humano?”. HOURANI, Albert, op. cit., p. 92. Também veremos como Ibn Rušd discordou dessa interpretação majoritária do *Corão* e defendeu a eternidade do mundo com base neste próprio.

<sup>132</sup> Cf. n. 122 para ter um vislumbre do Paraíso corânico. Ibn Sīnā acreditava que as descrições corânicas do Paraíso e do Inferno eram meramente figurativas, adequadas às massas de escassa compreensão: “De fato, se a recompensa e o castigo verdadeiros, que estão longe de seu entendimento, não fossem para eles representados [concretamente] e se não lhes aparecessem [em formas sensíveis], eles não seriam nem atraídos nem amedrontados [...]”. IBN SĪNĀ (AVICENA) apud PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena e a filosofia...*, p. 234. “[...] Avicena crê que a verdade da Lei revelada se expressa por meio de imagens sensíveis, físicas, apenas para os homens comuns, pois, nos significados ocultos das figuras alegóricas e metafóricas, o sábio e o filósofo saberão colher as verdades eternas”. *Ib.*, p. 235.

<sup>133</sup> IRAN SOCIETY. *Avicenna commemoration volume*. Calcutá: Iran Society, 1956, p. 08.

Procuro nestes tratados esclarecer o que tornaram obscuro, revelar o que esconderam e ocultaram, reunir o que dispersaram, desdobrar o que reuniram, na medida da limitada capacidade que é como a minha e de alguém que está *afrito* pela extinção da época dos sábios, pelo desvio da preocupação com os vários objetivos da sabedoria, pelo predomínio do ódio sobre *quem* alcançou uma parte da realidade, pelo *cansaço da violência e pelo exílio*; em comparação com aqueles que, como eu, examinam com a mesma *aflição* que a minha e com aqueles que foram forçados às *desgraças do tempo* às quais eu fui impelido (itálicos nossos).<sup>134</sup>

## 2.2 SUAS OBRAS

Parece-nos incrível como alguém tão atarefado tenha sido capaz de uma criação tão abundante e de uma obra tão vasta. Não importava se estava ocupado durante o dia como vizir, se encarcerado ou em viagem: sempre encontrava tempo e ocasião para escrever ou ditar suas obras.

É-lhe merecido o título de polímata:<sup>135</sup> pode-se optar em Ibn Sīnā por seu aspecto lógico ou filosófico, médico ou científico, poético ou simbólico, até religioso.<sup>136</sup> Escreveu ensaios curtos, sumas filosóficas em estilos variados. Encontramos estudos analíticos, comentários, interpretações, alegorias, poemas.<sup>137</sup> Suas obras versam sobre Filosofia, Medicina, Lógica, Linguística, Poesia, Física, Psicologia, Química e Magia, além de Matemática, Música, Astronomia, Metafísica, exegese do *Corão*, Mística, Economia, Política, até profecias. Sua biografia conta 45 títulos, mas

<sup>134</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Al-mabda'*..., p. 30.

<sup>135</sup> Polímata (do grego *polymathēs*, “O que aprendeu muito”) é uma pessoa cujo conhecimento é tão vasto que abrange várias áreas do saber humano. Foge ao escopo de nosso trabalho, mas frequentemente a filosofia e medicina de Ibn Sīnā eclipsam suas contribuições não desprezíveis nas demais áreas. A título de exemplo, faremos um breve esboço apenas em Ciências Naturais, com base em: CORREIO DA UNESCO. Op. cit. AFNAN, Soheil F. Op. cit. NASR, Seyyed Hossein. The achievements of Ibn Sīnā in the field of science and his contributions to its philosophy. In: *Islam & Science*. [S.l.]: Center for Islam and Science, 2003, v. 1, n. 2. A) Física: estudo do movimento e sua medição; especulações sobre a velocidade da luz e do som; ideias rudimentares sobre “quantidade de movimento”, “força motriz” e “impulso”; discussão sobre o problema do movimento (unidade do espaço-tempo); negação do vazio e sua influência sobre a lei da inércia; formulação de hipóteses sobre a transmissão da luz e da energia; esboço da teoria da conservação do movimento; defendeu a teoria da “força-motriz”; propôs sua teoria própria do movimento [o “impulso” de séculos depois]; B) Geometria e Matemática: comentários a Euclides, nos quais procurou aperfeiçoar os postulados deste; na aritmética, introduziu na Pérsia um método de cálculo indiano; C) Astronomia: criou um método para se achar a diferença entre as longitudes de duas localidades; montou um observatório em Isfahan: as *efemérides* [tabelas de cálculos astronômicos] nasceram dele, e seus cálculos são mais precisos que os dos antigos; inventou instrumentos astronômicos, que foram redescobertos séculos mais tarde; D) Química: criticou implacavelmente a alquimia; receitava metais como mercúrio, ouro, prata, antinômio, ferro e chumbo em certos tratamentos médicos; comentou sobre reações entre substâncias, como que um germe da Química Inorgânica; E) Mineralogia e Geologia: classificação dos minerais em quatro grupos: pedras, minerais, combustíveis e sais, mantida inalterada até o séc. XIX; observações sobre a força erosiva do vento e da água; explicação para a presença de fósseis marinhos em terra seca e para os tremores de terra, os quais atribuiu à forças subterrâneas; explicações sobre a formação de pedras e montanhas.

<sup>136</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 234.

<sup>137</sup> GUTAS, Dimitri. Op. cit., p. 47.

após sua morte esse número aumentou muito devido a atribuições póstumas. A divisão mais comum de sua bibliografia conta 24 títulos de Filosofia em geral (dentre os quais a *Al-Šifā'*); 22 de Lógica; 26 de Física; 33 de Psicologia; 15 sobre Matemática, Música e Astronomia; 32 de Metafísica; 11 sobre Ética, Economia, Política e profecia; 43 de Medicina; três de Lingüística; um de poesia; seis sobre Química e magia; seis de exegese do Alcorão; 32 tratados alegóricos e 22 cartas pessoais.<sup>138</sup> Uma divisão proposta por Nasr para seus escritos é agrupá-los em cinco grupos separados: trabalhos filosóficos, religiosos, cosmológicos, físicos, e o conjunto de suas narrativas simbólicas e metafísicas.<sup>139</sup> Contudo, o próprio autor ressalta que a maioria das obras de Ibn Sīnā versava simultaneamente sobre assuntos que hoje pertenceriam aos campos da Filosofia, Ciências e Religião. No capítulo seguinte, veremos como no filósofo persa todas essas ciências estavam unidas em um esquema interligado e orgânico.

Dentre suas principais obras, podemos citar suas obras filosóficas de caráter enciclopédico: *Al-šifā'* (*A cura*), *Al-nājat* (*A salvação*), *Kitāb al-'iṣārāt wal-tanbīhāt* (*Livro das direções e admoestações*), *Dānesh-Nāmeḥ al-'Alā'ī* (*Livro do conhecimento para 'Alā' al-Dawla* – primeira obra filosófica redigida em persa), *Kitāb al-insāf* (*Livro do julgamento justo* – do qual só restaram fragmentos), *Risalah fi'l- 'išq* (*Tratado sobre o amor*), e o *Kitāb al-falsāfa tal-m(a)šriqīyah* (*Livro da filosofia oriental*) – da qual só se conservou a parte correspondente à Lógica, e na qual expõe suas doutrinas a respeito da “ciência de elite” – *'ilm al khawass*).<sup>140</sup> Há ainda suas narrativas visionárias ou recitais, conhecidas também como tratados místicos: *Risalat al-tair* (*Epístola do pássaro*), *Hayy ibn yaqzān* (*O vivo, filho do vigilante*)<sup>141</sup> e *Salaman wa Absāl* (*Salomão e Absāl*).

Toda essa produção foi fruto de uma mente singular, talento inusitado e com plena ciência de sua genialidade.

<sup>138</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *A Al-Sifa'...*, cf. n. 1.

<sup>139</sup> NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 180.

<sup>140</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 112. Recentemente foram encontrados fragmentos de sua parte da *Física* também, mas eles apenas repetem o conteúdo da parte homônima da *Al-šifā'*.

<sup>141</sup> Sobre *Hayy ibn Yaqzān* (*O Vivo, filho do Vigilante*), cf. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem...*

### 3 CAPÍTULO II – A *FALSĀFA* E O SISTEMA FILOSÓFICO AVICENIANO

A obra de Ibn Sīnā tem inegável valor na história do pensamento humano. É difícil precisar a enormidade de seu legado, em especial por seu caráter de “afunilamento”: “síntese do passado e abertura para o futuro”.<sup>142</sup> Foi dono de um saber universal: nele confluiu muito dos conhecimentos produzidos até então, reunidos e sistematizados sob sua pena.<sup>143</sup> Mas não se limitou a compilar e comentar as ciências alheias: a partir desse farto material, pôde dar luz aos seus próprios escritos e contribuir com suas reflexões, críticas e experiências pessoais, que mais tarde serviram de alicerce e ponto de partida para outros autores. Sua influência – para nós, em especial na Filosofia – marcou profundamente muito do que se produziu em diante, tanto no Oriente quanto no Ocidente.

Portanto, a universalidade do saber de Ibn Sīnā é indissociável da tradição de que fez parte e dos pensadores que o inspiraram – a *falsāfa*. A *filosofia árabe*<sup>144</sup> nutriu-se de várias escolas da Grécia Antiga, sobretudo as filosofias clássica, estóica e neoplatônica.

“Sistema filosófico aviceniano”. Queremos ressaltar que Ibn Sīnā é herdeiro de uma leitura característica da *falsāfa*, que harmoniza Aristóteles e Plotino,<sup>145</sup> bem como de sua influência mais próxima, Al-Fārābī. Foi este último que elaborou uma síntese

---

<sup>142</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *A Al-Sifa’...*

<sup>143</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Ibn Sina...*, pp. 47s.

<sup>144</sup> Optamos por utilizar a expressão “filosofia árabe”, em detrimento de “filosofia em terras do islã”, ou “filosofia islâmica”. Contudo, há discussão sobre qual seja o termo mais apropriado. Iskandar pondera sobre: “Seria correto dizer ‘filosofia árabe’ para referir-se à produção filosófica no mundo árabe? A resposta é ‘sim’, se entendermos que ‘filosofia árabe’ é uma expressão relativa à filosofia escrita em árabe [...] Por outro lado, seria correto chamar de ‘filosofia islâmica’ a produção filosófica feita por pensadores circunscritos no ambiente do islã? Para alguns, a rigor, não, pois houve pensadores que não eram muçulmanos e que também produziram filosofia neste ambiente, apesar de pouquíssimos em relação aos muçulmanos. Para estes, é correto dizer ‘filosofia produzida no mundo islâmico’, ‘filosofia em terras do islã’, e outras expressões semelhantes”. ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender al-Fārābī e Avicena*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 11. Attie Filho ressalta a independência dos *falsāfa* em relação à religião: “Talvez pensemos em ‘Filosofia feita pelos árabes’ aquilo que é, em larga medida, ‘teologia feita pelos árabes’. O fato de um autor ser desta ou daquela religião não parece determinar o essencial de seu pensamento, de modo absoluto. [...] No caso dos filósofos, a precípua, a garantia de qualquer afirmação, inclusive dos livros sagrados, é sempre posterior às demonstrações da razão e da observação da natureza, isso quando entram em consideração, pois na maior parte das vezes a comparação é ausente. Pensadores como Ibn Sina, por exemplo, conduzem seu raciocínio de modo rigoroso e, nisso, pouco tem a ver com a religião local. Suas abordagens são de caráter universal”. GALLI, Marcelo. *Entrevista...*, p. 10.

<sup>145</sup> E. GILSON. Op. cit., p. 80.

entre o pensamento plotiniano de *emanação* (a superabundância do *superior* [transcendente] que transborda e produz o *inferior* [o múltiplo]) e a doutrina aristotélica do *intelecto* (a faculdade da *alma racional* [humana] capaz de *inteligir* as coisas), a quem o filósofo persa lhe deve.<sup>146</sup>

Para compreender essa síntese elaborada no interior da *falsāfa*, convém que revisitemos a doutrina de Plotino,<sup>147</sup> que tentou harmonizar Platão e Aristóteles à sua maneira. Isto porque alguns conceitos presentes no filósofo neoplatônico – tais como: a cisão da existência em dois mundos opostos (o *inteligível* e o *sensível*); a *alma*; o *intelecto* (a *inteligência*, e o *inteligir*); as *emanações* a partir do *Uno*, dentre outros – são essenciais para compreendermos, posteriormente, desenvolvimentos no interior da *falsāfa*. Adiante, veremos como e por que houve inadvertidamente nesta um processo de harmonização da doutrina desse neoplatônico com a aristotélica, sobretudo a partir da apócrifa *Theologia Aristotelis* (*Teologia de Aristóteles*). Em seguida, descreveremos como Al-Fārābī prosseguiu e desenvolveu esta harmonização em um sistema filosófico próprio, influência imediata de Ibn Sīnā. Por fim, descreveremos o sistema filosófico aviceniano.

### 3.1 A FALSĀFA, ENTRE PLATÃO E ARISTÓTELES

A divergência entre Platão e Aristóteles foi muito atenuada na *falsāfa*, graças à leitura harmonizante de ambos. Platão foi um autor que despertou pouco interesse entre os árabes, apesar de sua importância central na filosofia grega e de sua afinidade maior com o Islã (pois cria na imortalidade da alma).<sup>148</sup> Sua influência se deu menos pela exegese direta de suas obras do que por textos de outros filósofos platônicos e neoplatônicos. Já Aristóteles foi tido como autoridade central para os *falsāfa* e considerado o “Filósofo” por excelência: é em torno dele que o pensamento islâmico se definiu filosoficamente, seja em Ciências, Filosofia, ou mesmo religião, e seus textos foram extensivamente estudados e interpretados.<sup>149</sup>

Contudo, ocorreu-lhe algo semelhante a Platão, e sua influência se fez sentir muito menos por suas obras pessoais do que por autores posteriores. De fato, o

<sup>146</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 234.

<sup>147</sup> Cf. n. 58 sobre o neoplatonismo no Cap. I desta dissertação.

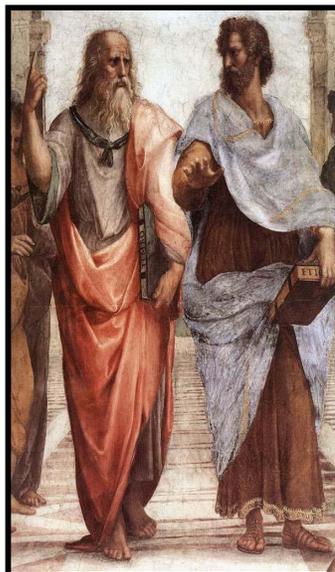
<sup>148</sup> ATTIE FILHO, Miguel. Op. cit., pp. 150ss.

<sup>149</sup> *Ib.*, p. 144.

*Arisuālis* árabe não coincide com o Estagirita que conhecemos hoje.<sup>150</sup> Ainda que os *falasifa* dispusessem de traduções em árabe de seus textos algumas vezes melhores do que as modernas, alguns livros apócrifos que lhe foram erroneamente atribuídos modificaram consideravelmente suas feições.

O movimento do *corpus* aristotélico teve três momentos distintos: sua filosofia foi sucessivamente recepcionada, criticada e reafirmada.<sup>151</sup> Ibn Sīnā fez parte do segundo período, época de “aprofundamento significativo no entendimento das teorias aristotélicas e de fusão mais elaborada com os elementos do neoplatonismo”.<sup>152</sup> É Plotino que ajuda a compreender melhor como se deu essa “platonização” de Aristóteles na *falsāfa*.

Dentre os apócrifos atribuídos pela *falsāfa* ao Estagirita, o mais importante foi a *Teologia de Aristóteles* – cujo verdadeiro autor baseou-se em Plotino. Os pensamentos contidos nesta obra acabaram por harmonizar as feições de Aristóteles com as de Platão.<sup>153</sup> Tamanha é a divergência entre ela e os demais escritos do Filósofo, que alguns *falasifa* (dentre os quais Ibn Rušd e Ibn Sīnā) duvidaram que ele fosse seu autor, enquanto outros especularam que a mesma teria sido escrita no final de sua vida.<sup>154</sup>



**Imagem 02:** detalhe do afresco *Escola de Atenas* (*Scuola di Atene*, 1510), do pintor renascentista italiano Rafael. Nela, podem ser vistos Platão (à esquerda), a apontar com seu indicador direito ao

<sup>150</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 144.

<sup>151</sup> *Ib.*, p. 146.

<sup>152</sup> *Ib.*, p. 147.

<sup>153</sup> HOURANI, Albert. *Op. cit.*, p. 92.

<sup>154</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Op. cit.*, p. 313.

céu; e Aristóteles (à direita), a indicar com um gesto brando da destra o solo. Notar as expressões compenetradas de ambos, como que em séria discordância. O primeiro quer com isso indicar a precedência das *idéias*, transcendentais, sobre as *aparências* entre as quais o homem vive; já o segundo, pelo contrário, ressalta justamente a unidade da realidade concreta, do *mundo terreno*, indivisível das *idéias*. Eis os personagens fundantes da Filosofia Clássica, aos quais todos os filósofos ocidentais posteriores devem algo; os grandes temas de seus sistemas filosóficos se fizeram presentes em seus sucessores, em maior ou menor grau. A *falsāfa* pode ser inserida nessa tradição do pensamento racional e especulativo grego, sobre o qual ela se debruçou no decorrer de vários séculos. Contudo, o *Aflatūn* (Platão) e sobretudo o *Aristutālīs* (Aristóteles) árabes possuíam feições diferentes das que conhecemos hoje, graças à adição de apócrifos (sobretudo a *Teologia de Aristóteles*) aos escritos do Estagirita e a uma leitura harmonizante da *falsāfa*, que tendia a conciliar as divergências entre ambos. Assim, para os *falāsifa* (filósofos árabes helenizados), havia bem menos discrepâncias entre seus *Aflatūn* e *Aristutālīs* do que entre nossos Platão e Aristóteles. Em todo caso, as principais questões levantadas por ambos intrigaram profundamente os pensadores árabes. Diante delas, estes formulariam respostas de diferentes teores. Este afresco possui aqui também um significado mais profundo. A filosofia de Ibn Sīnā, surgida no interior da *falsāfa*, que caminha entre aristotelismo e neoplatonismo, é como que uma imagem da alma humana, dotada de duas faces: “[...] é possível dizer que Avicena procede a uma síntese da tradição aristotélica com um arcabouço neo-platônico. Daí, inclusive, a imagem, por ele utilizada, das “duas faces da alma”, uma volta para o mundo material e outra para o mundo não-material ou espiritual, consistindo a plena realização da alma humana (felicidade) em sua união com a inteligência agente e, através desta, com a inteligência primeira”.<sup>155</sup> Aliás, não só sua filosofia, mas o próprio Ibn Sīnā é como que uma imagem dessa alma humana bifacetada: “Pode-se dizer que Avicena foi personagem louvável na união entre um conhecimento prático (a Medicina) e outro especulativo, teórico (a Filosofia), utilizando-se dos dois para ampliar os horizontes do conhecimento a respeito do ser humano”.<sup>156</sup> Abordaremos, mais adiante neste capítulo, tal imagem das “duas faces” da alma humana.

### 3.2 PLOTINO NA FALSĀFA

Plotino foi um dos pilares de sustentação da filosofia árabe, junto a Aristóteles. Todavia, sua influência foi indireta, pois suas ideias foram veiculadas sob a autoria de outros filósofos. Sua obra mais importante para a *falsāfa* foi a *Teologia de Aristóteles* (conhecida também como *Teologia Apócrifa*). Trata-se de uma paráfrase com interpolações provavelmente escritas por seu discípulo Porfírio (c.234–c. 305 d.C.), a partir dos livros IV-VI das *Enéadas*.<sup>157</sup> Junto ao *Liber de Causis* do neoplatonista Proclo, as duas obras foram as vias mais importantes de penetração do neoplatonismo no mundo árabe para dar origem à *falsāfa*.

Os principais temas de ambas são: 1) a transcendência absoluta do Primeiro Princípio ou Deus, que está *além* do *ser* e do *intelecto*; 2) a *processão* ou *emanação* (*fā’i*) das coisas a partir d’Ele; 3) o papel do *Intelecto* como instrumento de Deus na criação e fonte de iluminação e conhecimento para o espírito humano, e 4) a posição

<sup>155</sup> NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. O intelecto em Ibn Sina (Avicena). In: *Aurora: Revista de Filosofia*. Curitiba: [s.n.], 2009, p. 255-258. v. 21, n. 28.

<sup>156</sup> ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 80.

<sup>157</sup> Há sérias dúvidas quanto ao autor, data e modo de elaboração da *Teologia*. Cf. DE LIBERA, Alain. Op. cit., pp. 83-88.

da alma como ligação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, capaz de retornar deste àquele.

A *Teologia Apócrifa* é central à *falsāfa* porque permitiu harmonizar: a) a filosofia com o dogma, isto é, a especulação racional de origem grega com a revelação corânica; e b) a filosofia consigo mesma, isto é, o neoplatonismo com o peripatetismo.<sup>158</sup> Ela forneceu uma resposta no mínimo razoável ao problema básico posto pela revelação corânica para quem procurava demonstrá-la racionalmente: a aparente contradição entre a unicidade de Deus (de cariz radical no monoteísmo islâmico – o *tawhīd*)<sup>159</sup> e a multiplicidade dos seres criados.<sup>160</sup> Este dilema se revelava na prática na oposição entre a absoluta bondade divina e a aparente maldade do mundo.

O neoplatonismo do qual Plotino foi um expoente tenta unir aspectos da doutrina de Platão às perspectivas de Aristóteles: do primeiro, toma a transcendência das *ideias*; enquanto do segundo, o influxo *ato*<sup>161</sup> – *potência*.<sup>162</sup> Como síntese de ambos, nasce

<sup>158</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 155.

<sup>159</sup> “A ideia da unicidade de Deus [o *tawhīd*] está claramente expressa na primeira parte do testemunho da fé islâmica, a *shahada* – ‘Não há divino senão Deus’, repetida pelo muçulmano em toda a sua vida, em suas cinco preces diárias obrigatórias. Ela é também uma das mensagens corânicas mais fundamentais. A Surata 112 [Al ‘Ikhlass’ – A Unicidade] afirma: ‘Dize: Ele é Deus, o Único! Deus! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele’. Outros versos declaram: “O vosso Deus é um Deus único” (Suratas 18:110; 21:108; 39:4), enquanto outros enfatizam que ele não tem parceiro (Suratas 6:163; 17:111) e condenam os politeístas (*mushrikīn*) – aqueles que afirmam que Deus, de fato, tem parceiros” [tradução nossa] (E. CAMPO, Juan. op. cit., p. 664). A unicidade de Deus é o pilar central da sociedade islâmica: “Todo o Islã está impregnado por uma ardente paixão pela Unicidade divina, o *tawhīd*. O conceito de Unicidade divina situa-se, portanto, no centro da especulação teológica e filosófica e, como acontece de resto também à mística, tem sólidas raízes corânicas” (CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 109). Notar que o *tawhīd* é frontalmente contrário à doutrina da Trindade cristã, encarada pelo Islã como simplesmente uma forma de politeísmo.

<sup>160</sup> HOURANI, Albert. Op. cit., p. 182.

<sup>161</sup> “Esse termo tem dois significados: 1o de ação, no sentido restrito e específico desta palavra [...] 2o de realidade que se realizou ou se vai realizando, do ser que alcançou ou está alcançando a sua forma plena e final, em contraposição com o que é simplesmente potencial ou possível. No segundo sentido, essa palavra faz referência explícita à metafísica de Aristóteles e à sua distinção entre potência e ato. O ato é a própria existência do objeto: está para a potência ‘assim como construir está para saber construir, como estar acordado está para dormir, como olhar está para estar de olhos fechados podendo enxergar, e assim como o objeto extraído da matéria e elaborado à perfeição está para a matéria bruta e para o objeto ainda não acabado’ (Mel, IX, 6, 1.048 a 37). Alguns atos são movimentos, outros são ações: são ações os movimentos que têm fim em si mesmos, p. ex.: ver, entender ou pensar, ao passo que aprender, caminhar, construir tem finalidade fora de si mesmos, na coisa que se aprende, no ponto a que se quer chegar, no objeto que se constrói. A ação perfeita, que tem seu fim em si mesma é chamada por Aristóteles ato final ou *enteléquia*. Enquanto o movimento é o processo que leva gradualmente ao ato o que antes estava em potência, a *enteléquia* é o termo final (*telos*) do movimento, a sua perfeita realização. Como tal é também a realização completa, portanto, a forma perfeita do que vem a ser, a espécie e a substância. O ato precede a potência tanto em relação ao tempo quanto em relação à substância, pois, embora a semente venha antes da planta, na realidade ela só pode provir de uma planta. Aquilo que no devir é último é, substancialmente, primeiro: a galinha é anterior ao ovo (ibid., IX, 8, 1.049 b 10 ss.). Na concepção aristotélica, a distinção entre matéria e ato determina a ordenação hierárquica de toda a realidade,

a ideia de *emanação* (do latim *e-manare*, *fluir de*). Tomaremos daqui em diante os termos *processão*, *emanação* e *irradiação* como sinônimos ou no mínimo muito aproximados, já que estão todos ligados à tradição neoplatônica, e seus detalhes interpretativos variam conforme o uso de cada autor. No entanto, conforme veremos, os três termos podem ser entendidos como “[...] desdobramento de níveis subsequentes de realidades a partir de um centro único”.<sup>163</sup>

A *emanação* pode ser descrita como o processo no qual o superior (o Uno, o absoluto, o transcendente), por sua própria superabundância, *transborda* e, em seu excesso, produz o inferior (o múltiplo, a diversidade dos seres, o sensível).<sup>164</sup> Essa relação entre o superior e o inferior é como uma *irradiação*: o primeiro irradia para o segundo sem perder nada de sua própria *substância*,<sup>165</sup> tal como a luz que se expande em todas as direções sem se perder. Contudo, há em simultâneo ao processo de *emanação* outro de degradação, uma queda do perfeito ao imperfeito, do existente ao menos existente (os seres emanados). A *emanação*, enquanto uma forma de causação de Deus sobre o mundo, tem como suas principais características: a) necessidade do efeito (mundo) em relação à causa ou força que o produz (Deus) – ou seja, a *emanação* do mundo por Deus tem de obrigatoriamente ocorrer; b) continuidade entre causa e efeito: pela qual o efeito continua a ser parte

---

que vai de um limite inferior extremo, que é a matéria-prima [...], pura potencialidade indeterminada, até Deus, que é puro ato, sem mescla de potencialidade”. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia* (trad. por Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 91.

<sup>162</sup> “Em geral o princípio ou a possibilidade de uma mudança qualquer. Esta foi a definição do termo dada por Aristóteles, que distinguiu este significado fundamental em vários significados específicos, mais precisamente: a) capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a potência ativa; b) capacidade de sofrer mudança, causada por outra coisa ou por si mesmo, que é a potência passiva; c) capacidade de mudar ou ser mudado para melhor e não para pior; d) capacidade de resistir a qualquer mudança (Mel.. V, 12, 1019 a 15; IX, 1,1046 a 4)”. *Ib.*, p. 782.

<sup>163</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 166.

<sup>164</sup> FERRATER MORA, José. *Op. cit.*, p. 118.

<sup>165</sup> “[...] No primeiro significado, é substância a) o que é necessariamente aquilo que é; b) o que existe necessariamente. Ambas estas determinações foram expostas na metafísica aristotélica, que gira inteiramente em torno do conceito de substância. A primeira determinação é designada por Aristóteles com a expressão [...] que pode ser traduzida como essência necessária; com efeito, ao pé da letra, essa expressão significa aquilo que o ser era, onde o imperfeito “era” indica a continuidade ou estabilidade do ser, seu ser desde sempre e para sempre. A essência necessária é expressa pela definição e é objeto do conhecimento científico [...] A segunda determinação relaciona-se com a primeira: é substância o que existe necessariamente [...] tudo é o que é em virtude da essência necessária (que é a sua causa intrínseca ou extrínseca) e que, portanto, tudo o que há de real ou de cognoscível nas coisas faz parte da essência necessária e existe necessariamente. Assim, para Aristóteles, a substância constitui a estrutura necessária do ser em sua concatenação causal, porque todas as espécies de causas são determinações da substância [...] a substância pode ser a forma, a matéria ou o composto de ambas (*Ibid.*, 1029 a 2). Em seus dois significados legítimos, a substância exprime o significado fundamental do conceito do ser e, portanto, constitui o objeto da metafísica”. ABBAGNANO, Nicola. *Op. cit.*, p. 965. Em termos gerais, entende-se precisamente pelo termo “substância” *uma realidade em si*, isto é, que existe independentemente das outras.

de sua causa; c) inferioridade de valor do efeito em relação à causa – o mundo emanado é imperfeito, comparado ao Deus emanante, perfeito; e d) eternidade da relação entre causa emanante e efeito emanado – o mundo emana de Deus desde sempre.<sup>166</sup>

O conceito de *emanação*, presente na *Teologia*, foi elaborado e aparece pela primeira vez na obra que lhe serviu de inspiração, as *Enéadas* de Plotino:<sup>167</sup>

E todos os seres, enquanto permanecem, *emitem necessariamente* e de sua própria substância entidades que estão suspensas *em torno e para fora* deles próprios, e provenientes da potência presente neles; essas entidades são *imagens* dos modelos dos quais provém: o fogo emite o calor que dele provém, e a neve não se contenta em guardar para si a frialdade. Mas são principalmente as substâncias perfumadas que testemunham isso: porque, enquanto existem, *emanam* delas e em torno de si algum *eflúvio*; e esses eflúvios, uma vez chegados à existência, causam gosto àqueles que lhes estão próximos. E todos os seres, quando finalmente alcançam a perfeição, geram. *Mas aquele que é eternamente perfeito, eternamente gera; e algo eterno, ainda que inferior a si mesmo* (tradução e itálicos nossos).<sup>168</sup>

Eis o trecho da *Enéada V* de Plotino que contém a noção clássica de emanação, que permaneceu inalterada na história da filosofia. Reparar que: a) a *emanação* é um processo que se dá *de dentro para fora* nos seres: eles *emitem entidades* a partir de sua própria substância, e estas permanecem em torno deles; b) essas *entidades* emitidas guardam uma relação de estreita semelhança com os seres que as emitiram – que lhes são seus modelos; c) ocorre em todos os seres perfeitos, desde aquele que o é *eternamente*, até os que permanecem apenas por algum tempo na existência; d) é um processo *necessário*: todos os seres *perfeitos* têm de obrigatoriamente emanar; e) no *ser eternamente perfeito*, esse processo, além de necessário, é também eterno – ocorre desde sempre.

<sup>166</sup> ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 310.

<sup>167</sup> Id.

<sup>168</sup> “Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente em ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo”. PLOTINO. *Enéadas V-VI* (trad., intro. e notas por Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1998, pp. 31s. Enéada V, 1, 6. As *Enéadas I, II e III* foram traduzidas ao português por José Carlos Barracat Júnior em sua tese de Doutorado (2006). PLOTINO; PORFÍRIO. *Enéadas I, II e III; Vida de Plotino* (trad., intro. e notas por José Carlos Barracat Júnior. Campinas: Unicamp, 2006. (Tese de Doutorado).

Já na *Teologia Apócrifa, o Uno*, enquanto fonte inesgotável, emana de si mesmo três categorias de *irradiação*: a do *espírito*, que cria o mundo da *alma*, por sua vez intermediária entre o *espírito* e o sensível (*matéria*). Esta se opõe ao *espírito*. Mas para *ser*, tudo o que existe deve participar de sua ideia ou forma, de seu modelo ou paradigma, tal como a sombra nos corpos que as produzem. O *Prólogo da Teologia* indica estes assuntos abordados na obra:

O nosso propósito neste livro é discorrer primeiro sobre a *divindade*, e explicá-la na medida em que é a *causa primeira*, e em que a eternidade e o tempo lhe estão sujeitas, e que é a *causa das causas* e as gera através de um tipo de causalidade. Igualmente, o *poder luminoso* dá-se a partir dela para o *intelecto*, e dela através do intelecto para a *alma universal celeste*, e do intelecto através da alma para a *natureza*, e da alma através da natureza para as *coisas que nascem e morrem*, e esse acto advém do *intelecto*, sem movimento. O movimento de todas as coisas dá-se a partir dele e por sua causa, e as coisas movem-se em sua direcção, por desejo e atracção. Subsequentemente, discutiremos o *mundo inteligível* e descreveremos a sua beleza, nobreza, perfeição, e mencionaremos as *formas divinas* e maravilhosas, excelentes e formosas que existem nesse mundo, e como dele advém a formosura e a perfeição de todas as coisas, e que todas as *coisas sensíveis se assemelham a ele*. A menos que, devido à *multiplicidade* das suas camadas, não consiga explicitar a verdade a partir da sua descrição. Depois, referiremos a alma universal celeste, e descreveremos também como *emana* a potência do intelecto sobre a alma, e de que forma o imita (grifos nossos).<sup>169</sup>

No primeiro parágrafo, a origem de todo esse sistema emanatista é a *divindade*, também chamada de *causa primeira* e *causa das causas*, à qual tempo e eternidade estão sujeitos. Ela, a partir de um *poder luminoso* (tal como a *irradiação* de uma luz – ver página anterior), dá origem a uma série de emanações: em primeiro lugar, ao *intelecto*; a partir deste e em segundo lugar, à *alma universal celeste*; através desta e em terceiro lugar, à *natureza*; e por fim, por meio desta e em quarto lugar, às *coisas que nascem e morrem* – os habitantes perecíveis, mutáveis e transitórios do *mundo sensível*. O intermediário entre os dois extremos do sistema – em sua origem, a *divindade*; e em seu cabo, as *coisas que nascem e morrem* – é o *intelecto*, o primeiro emanado a partir da *causa primeira*. É ele que move a todos os emanados, enquanto permanece em si mesmo imóvel.

No segundo parágrafo, fala-se do *mundo inteligível* e de como as *formas (ideias)* que o habitam são perfeitas e servem de modelo para as *coisas sensíveis*, que

<sup>169</sup> PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles* (trad. por Catarina Belo). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 63.

imitam aquelas. Fala-se também de uma *multiplicidade* de camadas, em provável alusão aos seres múltiplos do mundo sensível.

Há, assim, uma distinção bem clara entre a ideia de *emanação*, conceito filosófico neoplatônico, e a de *criação ex nihilo (do nada)*,<sup>170</sup> conhecida a partir da revelação – no caso de Ibn Sīnā e da *falsāfa*, corânica.<sup>171</sup> A criação, enquanto forma de causação de Deus sobre o mundo, tem por características: a) ausência de *necessidade* do efeito (mundo) em relação à causa que o produz (Deus); b) ausência de *realidade* no efeito criado (mundo) para além da realidade da causa criadora: ou seja, antes de ser criado, o mundo absolutamente *não era*; e absolutamente tudo aquilo que o mundo é, recebeu-o no ato de sua criação por parte de Deus – eis o sentido de criação “do nada”; c) o menor valor do efeito (mundo) em relação à causa (Deus): os existentes emanados têm menos *existência*

<sup>170</sup> Por esta idéia, entendamos um agente que “leva fora de si à existência algo previamente não existente”. FERRATER MORA, José. Op. cit., p. 88. Ou, nas palavras de Al-Kindī, “criar” significa fazer com que algo apareça a partir de nada. ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, pp. 166s. Remetemos aqui ao verbete “criar”, na *Epístola das definições* de Al-Kindī.

<sup>171</sup> Os muçulmanos sem dúvida se inspiraram na tradição hebraico-cristã, para a qual a ideia de criação *ex nihilo* é central. Esta já constava no judaísmo, expressa em parte nas escrituras do Antigo Testamento, e alcançou sua maturidade intelectual dentro do pensamento cristão. A passagem mais célebre a este respeito, embora não esteja completamente explícita nela o propósito de uma criação *ex nihilo*, é o primeiríssimo versículo do Gênesis e da Bíblia: “No princípio Deus criou os céus e a terra”. Há uma observação interessante a se fazer neste ponto. “No Corão, assim como na Bíblia, Deus cria por meio de dois métodos: por meio da arte manual e da fala. A doutrina da criação do nada [...] como uma forma de assegurar o poder e a transcendência absolutos de Deus, não é afirmada claramente no Corão, mas foi assumida por teólogos judeus, cristãos e muçulmanos mais tarde na Idade Média. A maioria das palavras em árabe utilizadas no Corão para descrever as ações criativas de Deus sugerem que elas se assemelham a atividades humanas, tais como arte manual em couro, olaria, construção, e crescimento, o que implica que matéria sem forma já existia antes” (tradução nossa). E. CAMPO, Juan. op. cit., p. 171. Aliás, o próprio Ibn Rušd não defendeu a *eternidade do mundo* e criticou seu começo temporal (*ex nihilo*) baseado apenas na filosofia, mas se valeu também do Corão. No *Tratado Decisivo*, ele afirmou que sua posição não entrava em contradição alguma com a revelação corânica, pelo contrário: antes era sugerida pela mesma. IBN RUŠD (AVERRÓIS). *The book of the Decisive Treatise determining the connection between the law and wisdom* (trad. por Charles E. Butterworth). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001. Cf. Cap. III, “That demonstration accords with the Law”. A quem o acusou disso, o cordovês retorquiu que os *mutakallimūn* (“teólogos” muçulmanos), quando impõe a criação *ex nihilo*, não seguem literalmente a escritura, pois não há em parte alguma desta declaração explícita neste sentido; os teólogos estão antes a interpretá-la. Para ilustrar seu raciocínio, o filósofo elencou no *Tratado* algumas passagens do *Corão* e deu-lhes exegese diversa da tradicional sobre as mesmas. Ib., Cap. II, “That philosophy and logic are obligatory”. Com isso, sustentou que a própria revelação defendia seu ponto de vista sobre a *eternidade do mundo*. Da Surata XI,7, onde se lê: “Ele foi Quem criou o céu e a terra em seis dias – quando, antes, abaixo de seu Trono só havia água [...]”, depreende-se que, antes da criação do mundo, havia literalmente duas coisas para além de Deus: seu Trono e a água, e um tempo antes do tempo atual. Da Surata XIV, 48, que reza: “No dia em que a terra for trocada por outra (coisa) que não seja terra, com o também os céus [...]”, infere-se, por sentido literal, que haverá uma segunda existência para depois desta. E da Surata XLI, 11: “Então, abrangeu, em Seus desígnios, os céus quando estes ainda eram gases [...]”, sugere-se que os céus foram criados a partir de matéria anterior.

do que a causa emanante; d) e, no caso da revelação corânica, a causa criadora (Deus) está fora do tempo.<sup>172</sup>

Na emanção, o princípio supremo não cria a partir “do nada”, mas sim se autodesenvolvendo sem perder nada do existir. A oposição manifesta-se sobretudo em função da *necessidade* (ou não) em cada uma dessas ideias: a emanção é um processo que ocorre desde toda a eternidade, e a precedência do uno superior sobre o múltiplo inferior e emanado se dá por relação de causa e efeito, e não temporal. Na criação, pelo contrário, o tempo é imprescindível, pois o criador, conforme a revelação corânica, cria *no* tempo, em um dado *momento* – e, como é *onipotente*, seria capaz de fazê-lo de novo, se assim o quisesse: “Não reparas, acaso, em que, na verdade, Deus criou os céus e a terra? Se a Ele aprouvesse, far-vos-ia desaparecer e vos suplantaria por uma nova geração”.<sup>173</sup>

O sistema emanatista, enquanto necessário, não comporta precedência temporal na relação causa-efeito (Deus-Mundo): ambos são simultâneos, pois o efeito exige a presença simultânea da causa.<sup>174</sup> Isso é possível porque nem todo agente produz seu efeito no tempo, ou seja, a produção do efeito a partir da causa nem sempre se dá no tempo. A argumentação utilizada é: se a causa e o efeito devem ser simultâneos e de mesma natureza, então: a) ou ambos são temporais; b) ou ambos são eternos. Se a causa está sujeita ao tempo, também o efeito o está; caso contrário, não estará, porque o efeito aponta para a natureza da causa. Portanto, se a Causa primeira (Deus) é eterna, os existentes emanados dela hão de lhe ser co-eternos. Conclusão: o mundo é eterno, pois procede de Deus desde a eternidade. Neste sistema, em vez de *criação*, é melhor falarmos em termos de *procedência*, já que o tempo não está implicado. Adiante, veremos como Ibn Sīnā, ao herdar o sistema emanatista de Al-Fārābī, também se viu às voltas com o mesmo problema de uma ‘criação’ que procede de Deus desde a eternidade, e que, portanto, é-Lhe co-eterna.

<sup>172</sup> ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 220.

<sup>173</sup> CORÃO. Op. cit., Surata 14, 19.

<sup>174</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 123.

A idéia de *emanação* dentro do mundo islâmico tem ainda outra fonte que não o neoplatonismo: trata-se de desenvolvimentos oriundos dos místicos gnósticos em tempos pré-islâmicos.<sup>175</sup>

Apesar dessas dificuldades, muitos partidários do emanatismo no islã buscaram em sua fé algo que autorizasse essa crença. Alguns interpretaram de forma diversa um famoso *hadith*<sup>176</sup> sagrado, o *hadith qudsi*, no qual Deus diz: “Eu era um tesouro oculto que desejava ser conhecido, então Eu criei o mundo de forma que Eu pudesse ser conhecido”. O Deus oculto desejava ser conhecido, então criou um cosmo que refletia em maior ou menor grau seus atributos: o universo foi criado como sua imagem.<sup>177</sup> O ser humano era o maior dentre a criação divina porque ele, tal como Deus, era capaz de autoconsciência e de refletir mais completamente os atributos da divindade, especialmente no interior de seu coração.<sup>178</sup>

Outros encontraram no Corão o famoso versículo do *Nicho das Luzes*.<sup>179</sup> Este versa sobre o simbolismo da luz, imagem muito cara ao emanatismo neoplatônico árabe, conforme vimos na *Teologia*:

Deus é a Luz dos céus e da terra. O exemplo da Sua Luz é como o de um nicho em que há uma candeia; esta está num recipiente; e este é como uma estrela brilhante, alimentada pelo azeite de uma árvore bendita, a oliveira,

<sup>175</sup> E. CAMPO, Juan. Op. cit., p. 173. Sobre o gnosticismo, reproduzimos algumas palavras de Pereira: “[...] Palavra que surgiu apenas no século XVIII, “gnosticismo” foi cunhada pela historiografia moderna para designar ‘um vasto e variado material documental relativa a doutrinas que, na maior parte dos casos, faziam apelo a um ‘conhecimento’ – uma *gnôsis* – sobre a realidade oculta de Deus e do mundo, sobre o mundo e sua salvação escatológica’. Esse material, duramente criticado pelos Padres da Igreja entre os séculos II e IV, privilegiava a compreensão intelectual (racional) em relação à fé [...] o pensamento gnóstico tem uma história e um conteúdo que extrapolam os limites de uma simples ‘heresia’ do cristianismo”. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem...*, pp. 166s. Ainda sobre o gnosticismo: “[...] Foram assim designadas algumas correntes filosóficas que se difundiram nos primeiros séculos depois de Cristo no Oriente e no Ocidente [...] O gnosticismo é uma primeira tentativa de filosofia cristã, feita sem rigor sistemático, com a mistura de elementos cristãos míticos, neoplatônicos e orientais. Em geral, para os gnósticos o conhecimento era condição para a salvação, donde esse nome [...] Uma das teorias mais típicas do gnosticismo é o dualismo dos princípios supremos [...] ligado a concepções orientais. A tentativa de união entre os dois princípios, bem e mal, tem como resultado o mundo, no qual as trevas e a luz se unem, mas com predomínio das trevas”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., pp. 486s.

<sup>176</sup> “Hadīth: tradição relativa aos actos, palavras ou atitudes do Profeta. O *hadīth* começa a constituir-se em *corpus* e em ciência a partir do século VIII. As grandes colectâneas de tradições, as de Bukhārī e de Muslim em primeiro lugar, só foram compostas no século seguinte”. MIQUEL, André. op. cit., pp. 552s. “Hadīth” significa “relato”; no plural, “ahadīth”. Trata-se dos “relatos” da vida do Profeta.

<sup>177</sup> E. CAMPO, Juan. Op. cit., p. 173.

<sup>178</sup> Uma boa fonte para esta discussão é a dissertação de Mestrado de Ana Carolina Pinheiro e Castro, “*Os engastes das sabedorias: a metafísica do real em Ibn ‘Arabī*”. São Paulo: USP, 2014.

<sup>179</sup> HOURANI, Albert. Op. cit., p. 183.

que não é oriental nem ocidental, cujo azeite brilha, ainda que não o toque o fogo. É luz sobre luz! Deus conduz a Sua Luz até quem Lhe apraz.<sup>180</sup>

Deus é a Luz do mundo (dos céus e da terra), ou seja, de toda a criação que d’Ele procede. A Luz que se irradia de Deus é Seu intelecto, sua própria força criativa, que, ao brilhar, faz d’Ele transbordar por meio de sucessivas emanações toda a criação. Deus conduz a Ele quem quiser por meio de Sua Luz (seu intelecto). O homem pode, assim, trilhar um caminho de ascese até Deus por meio do intelecto, a Luz que d’Ele brilha sobre sua alma.<sup>181</sup>

A ideia plotiniana de *irradiação/emanação* presente na *Teologia* e no *Liber de Causis* seria adotada pela influência mais próxima de Ibn Sīnā, Al-Fārābī, e desenvolvida em detalhes por este; consistirá no núcleo de sua *Metafísica* e *Cosmologia*. É ela que permitirá a articulação das diversas ciências em um sistema unificado, herdado e difundido posteriormente por Ibn Sīnā.

### 3.3 AL-FĀRĀBĪ, O “SEGUNDO MESTRE”

Al-Fārābī<sup>182</sup>, homem de provável origem turca, é um filósofo central na *falsāfa*, criador de sistemas e conceitos originais com importância indiscutível no pensamento medieval, ao mesmo tempo em que promoveu um salto na filosofia árabe.<sup>183</sup> Se se considerar que, sem ele, nem seu sucessor ocidental (Ibn Rušd) nem o oriental (Ibn Sīnā) teriam alcançado o status a que chegaram, então foi um dos maiores filósofos muçulmanos.<sup>184</sup> O próprio Ibn Sīnā, em sua autobiografia, relatou como a leitura dele foi essencial para compreender a *Metafísica* de Aristóteles.<sup>185</sup> Foi considerado, em árabe, o “segundo Mestre” (o primeiro,

<sup>180</sup> CORÃO. Op. cit., Surata 24,35.

<sup>181</sup> “A [ênfase] da cosmogonia de Ibn Sīnā está [...] sobre a relação de todos os seres gerados com o Ser e sua efusão a partir da fonte de todas as coisas. O universo nesta perspectiva é comparado aos raios do Sol, e Deus ao próprio Sol. Os raios do Sol não são o Sol, mas também não são outra coisa que não o Sol. Esta perspectiva é estranha ao elemento exotérico das tradições monoteístas, nas quais a distinção absoluta entre o Criador e a criatura é preservada. No islã, a doutrina da emanação, ou efusão, portanto, só pode ser entendida e integrada apenas no aspecto esotérico da Tradição” (tradução nossa). NASR, Seyyed Hossein. *An introduction...*, p. 202.

<sup>182</sup> Sobre Al-Fārābī, cf. BLACK, Deborah L. Al-Farabi. In: NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver. *History of Islamic Philosophy*. Londres: Routledge, 1996, p. 178-197. FAKHRY, Majid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld, 2002. LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 2.ed.

<sup>183</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 197.

<sup>184</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 89.

<sup>185</sup> Cf. Cap. I desta dissertação.

Aristóteles) e autor de várias intuições que seriam posteriormente desenvolvidas por Ibn Sīnā, como veremos.

Versado tanto em Platão quanto em Aristóteles, uma de suas características foi a tentativa constante de harmonizar os dois sábios, expressa no *Livro da harmonização das opiniões dos dois sábios: Platão, o divino, e Aristóteles*. Outra tentativa de conciliação marcante em sua obra foi a de concordar a filosofia dos antigos com a revelação corânica, ainda que defenda a superioridade da primeira sobre a última: somente aquela seria capaz de garantir a felicidade humana e o modo de alcançá-la, por meio da comunidade política.<sup>186</sup>

As doutrinas cosmológicas e metafísicas de Al-Fārābī dão sustentação ao *caráter político da Filosofia*.<sup>187</sup> Elas interligam, a partir de um sistema metafísico e hierarquizado, as várias áreas do conhecimento humano em uma unidade, um contínuo capaz de responder em uníssono às questões do homem e do mundo. Como o homem possui uma dimensão cósmica, seu estudo implica em todas as partes da filosofia: Metafísica, Cosmologia, Psicologia, Ética, Política, etc.<sup>188</sup>

Isto pode ser visto, por exemplo, em *Mabādi āra ahl al-madīnat al-fādila (Princípios das opiniões dos habitantes da cidade excelente)*, inspirada em *A República* de Platão, cujo governante é o *imām* filósofo e cujo governo possui leis que procedem, em primeiro lugar, da faculdade racional fundamentada em bases filosóficas. Há certas semelhanças entre o rei-filósofo tratado no Livro VII de *A República* e o *imām* filósofo da *cidade excelente*, mas Al-Fārābī faz certas propostas que não constam na *República*.

Na obra, Al-Fārābī propõe um trajeto que vai da Metafísica à Política, e que estabelece: as causas do Primeiro Existente; o surgimento e a multiplicidade dos

---

<sup>186</sup> “Ele acreditava que o filósofo podia alcançar a verdade por meio da razão, e viver por ela, mas nem todos os seres humanos eram filósofos e capazes de apreender diretamente a verdade. A maioria só podia alcançá-la por intermédio de símbolos. Alguns filósofos tinham o poder de compreender a verdade com a imaginação, além do intelecto, e de expô-la sob a forma de imagens, além de ideias, e esses eram os profetas. Assim, a religião profética era um meio de expor a verdade por meio de símbolos inteligíveis para todos os homens. Diferentes sistemas de símbolos formavam as diferentes religiões, mas todas tentavam expressar a mesma verdade; o que não significava necessariamente que todas a expressassem com a mesma competência. Implícita nas ideias de al-Farabi havia a sugestão de que a filosofia em sua forma pura não era para todos”. HOURANI, Albert. Op. cit., p. 93. Este elitismo de Al-Fārābī quanto à *falsāfa* seria mais tarde reproduzido em tons bem semelhantes por Ibn Sīnā (cf. n. 132 desta dissertação, os prólogos da *Al-šifā'* e da *al-M(a)šriqiyyah* adiante, e Ibn Rušd).

<sup>187</sup> E. CAMPO, Juan. Op. cit., p. 225.

<sup>188</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 198.

seres [Metafísica]; as características dos corpos celestes [Cosmologia]; as características aristotélicas de *matéria* e *forma*; a alma humana e suas potências [Psicologia]; as qualidades do chefe da cidade; as características da cidade ideal e de seus habitantes [Política].

Não só a *falsāfa*, Ibn Sīnā incluso, mas também a filosofia latina medieval devem muito ao “segundo Mestre”, embora esta herança tenha sido negligenciada ao longo da história. Em verdade, Al-Fārābī foi o autor de temas fundamentais do pensamento medieval.<sup>189</sup> Deve-se a ele a *distinção essência/existência*, não evidente em Aristóteles, que o mundo latino conheceu por intermédio de Ibn Sīnā e que o influenciou profundamente. Como já dito, ele também foi o autor de um sistema que uniu Cosmologia e Metafísica a partir de uma síntese entre as *inteligências* aristotélicas e a *emanação* plotiniana. Formulou ainda uma doutrina do intelecto que elaborou a distinção entre *intelectos ativo* e *passivo* presentes em Aristóteles, cuja relevância – a partir de Ibn Sīnā e, mais tarde, com Ibn Rušd – para os filósofos latinos seria tremenda.

### 3.4 O SISTEMA FILOSÓFICO AVICENIANO

Como vimos, boa parte das intuições de Ibn Sīnā podem ser encontradas já em Al-Fārābī – motivo pelo qual alguns detrataram aquele como pouco original.<sup>190</sup> Ainda que Al-Fārābī seja, sem dúvidas, uma fonte importante para nosso filósofo, não se pode confundir as obras de ambos ao ponto de enxergar uma unidade sistêmica entre elas, tal como fizeram alguns.<sup>191</sup> Al-Fārābī e Ibn Sīnā somam juntos mais de 300 escritos, dentro dos quais há muita oscilação e divergências em vários pontos.

<sup>189</sup> DE LIBERA, Alain. Op. cit., pp. 113s.

<sup>190</sup> “A obra filosófica de Avicena sofreu violentas críticas [...] foi acusado de falta de originalidade [...] outros sustentaram inclusive que Avicena como filósofo apenas continuou e desenvolveu as teses de seu ilustre predecessor Al-Farabi, nada lhes acrescentando de substancial [...] A primeira indagação que devemos fazer então é se Avicena foi um inovador ou um simples compilador no campo da filosofia”. CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 29. “Mas Avicena retomou, reelaborou, sistematizou e aprofundou muitos dos conceitos básicos enunciados por seu predecessor [Al-Fārābī], de modo que nos perguntamos até que ponto foi original ou simplesmente um mero organizador”. CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 34.

<sup>191</sup> “Próximo de Alfarabi, ele acentuou ou desenvolveu a maior parte das intuições – nesse sentido, pode-se falar de um pensamento ‘alfarábico-aviceniano’”. DE LIBERA, Alain. Op. cit., p. 119.

Mesmo naqueles pontos que Ibn Sīnā recebeu de outrem, ele os reformulou e, principalmente, *sistematizou-os*,<sup>192</sup> e nisto consiste seu grande mérito.<sup>193</sup> A estrutura de seus escritos é profundamente racional, sistemática ao extremo, e o alcance de seu conteúdo é muito abrangente.<sup>194</sup>

As noções e conceitos que discutiremos a seguir serão muito importantes para entender como o *Kitāb al-nāfs* argumenta pela imortalidade da alma. Com um desenho geral do sistema, entenderemos qual é o lugar da alma humana no mesmo. O esboço desse sistema que faremos é limitado, e o leitor não deve esquecer-se disso. Seria um impropério pretender esgotar a filosofia de Ibn Sīnā em espaço tão reduzido, e certamente algo além de nossas capacidades. Em verdade, não podemos senão concordar que “a obra de Ibn Sīnā resiste a uma interpretação exaustiva”.<sup>195</sup> Em parte por sua vastidão, que abrange desde trabalhos físicos até narrativas místicas, com tratados metafísicos e religiosos, exegese do Corão inclusa.

Mesmo se nos limitássemos à sua Filosofia, teríamos de escolher a *qual* dela queremos nos referir: ou melhor, a qual *interpretação* dela queremos fazer. Há quem veja ambiguidade e duplicidade em seu pensamento, como oscilante entre o racionalismo aristotélico e a “Filosofia Oriental” (*al-falsāfa al-m(a)šriqīyah*), de inspiração “possivelmente gnóstica”.<sup>196</sup> E foi o próprio Ibn Sīnā que afirmou ter “duas

<sup>192</sup> “Although the elements of these ideas had existed among Greek and earlier Islamic philosophers, their synthesis owes its existence to Ibn Sina [...]”. NASR, Seyyed Hosseim. *The achievements...*, p. 240. “Avicena continúa la orientación filosófica de Alfarabí, pero la supera em vigor y profundidad de pensamiento”. FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: II (2º): filosofía judía y musulmana; alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1975, p. 57. 3. ed.

<sup>193</sup> Pode-se observar fenômeno semelhante na obra médica de Ibn Sīnā. Ainda que seu *Qānūn fī al-Tibb (Cânon de Medicina)* possa ser considerado inferior em termos de conteúdo ao *Kitāb al-Hāvi* de Alrazi (864-925) – “o maior e mais original médico muçulmano”, a obra do persa foi mais popular justamente porque mais sistemática – e, portanto, tornava o seu conteúdo mais acessível aos estudantes e médicos: “(...) [o] *al-Hawi*, ao contrário do *Cânon*, não é uma obra de caráter teórico, e sim um apanhado de observações clínicas”. CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 13. “Não se deve esquecer também que seu trabalho de sistematização foi realizado não só no pensamento filosófico, mas também o conseguiu em Medicina, até o ponto em que seu célebre *Cânon*, inferior do ponto de vista teórico às obras de outros grandes médicos árabes, é uma enciclopédia que oferece uma clara e exaustiva classificação da matéria médica [...]” (tradução nossa). RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 110.

<sup>194</sup> GUTAS, Dimitri. Op. cit., p. 48.

<sup>195</sup> Id.

<sup>196</sup> CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 102. Sobre o gnosticismo, cf. n. 175 deste capítulo. Em verdade, Ibn Rušd chegou mesmo a afirmar que Ibn Sīnā defendera o panteísmo na *Filosofia Oriental*, ao identificar Deus com as esferas celestes: “Em nosso tempo temos visto muitos dos seguidores de Avicena atribuir a ele esse ponto de vista sobre essa aporia: eles dizem que Avicena não concorda com a opinião de que há algo *separado* [mufāriq]. Eles dizem que isso se depreende do que ele diz sobre o Existencialmente Necessário em várias passagens, e que essa doutrina provém de sua *Filosofia Oriental*, e acrescentam que ele a chamou de *Filosofia Oriental* apenas porque ela é

Filosofias” – ou no mínimo duas formas de expor a mesma Filosofia: uma de cunho exotérico, destinada a um público maior; e outra esotérica, destinada a apenas uma elite, e mais condizente com suas convicções particulares, conforme ele mesmo atestou no *Prólogo da Al-šifā'*:<sup>197</sup>

Tenho outro livro, além desses dois [a *Al-šifā'* e o *Livro dos Apêndices*, sua prometida continuação], em que expus a *filosofia como ela é*, não seguindo o ponto de vista dos colegas da arte, e nem me precavendo de ruptura ou oposição a eles, como fiz alhures. E é meu livro *A Filosofia Oriental*. Quanto a este livro [a *Al-šifā'*], ele é mais simplificado e mais condizente com os colegas peripatéticos. Quem quiser a *verdade sem circunlocução* deve dirigir-se àquele livro [*A Filosofia Oriental*], e quem quiser a verdade de forma tal a se conciliar com os colegas e ter mais simplificação e glosas do que já foi mencionado pode dispensar aquele livro e seguir por este (itálicos e colchetes nossos).

Reparar em como o filósofo afirma que é na *Filosofia Oriental*, e não na *Al-šifā'* (de que o objeto de nosso estudo, o *Livro da alma*, faz parte), que se encontra a *Filosofia como ela é*, a *verdade sem circunlocução*, onde ele revela suas reais doutrinas sem se preocupar em agradar um público maior. Ele repete declaração semelhante no prefácio da *Mantiq al-M(a)šriqīyah* (a parte da *Lógica da Filosofia Oriental*):

Fomos inspirados a conciliar escritos acerca da questão que tem sido a fonte de diferenças entre as pessoas dispostas à argumentação, e não ao estudo através dos olhos do fanatismo, desejo, hábito ou apego. Não temos temor em encontrar diferenças relativas àquilo que as pessoas instruídas por livros gregos se tornaram familiarizadas devido à sua própria negligência e estreiteza de compreensão. E *não temos medo de revelar aos filósofos algo diverso daquilo que temos escrito para as pessoas comuns: as pessoas comuns que se enamoraram dos filósofos peripatéticos*, e que pensam que Deus não guiou ninguém a não ser eles próprios, e que ninguém alcançou a Misericórdia Divina exceto eles mesmos. [...] Nós compusemos este livro *apenas para nós mesmos*, isto é, *para aqueles que são como nós*. Para as pessoas comuns, que se envolvem com a filosofia, nós fornecemos no *Kitāb al-šifā'* mais do que elas podem precisar (itálicos e tradução nossos).<sup>198</sup>

---

a doutrina do povo do Oriente [mašriq, i.e., Qurāsān], porque eles são da opinião de que o Divino são os corpos celestes, tal como o próprio Avicena chegara a acreditar'. Tahāfut at-tahāfut 421.5–9". (GUTAS, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014, pp. 223s.

<sup>197</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 22.

<sup>198</sup> "We have been inspired to bring together writings upon the subject matter which has been the source of difference among people disposed to argumentation and not to study it with the eye of fanaticism, desire, habit, or attachment. We have no fear if we find differences with what the people instructed in Greek books have become familiar with through their own negligence and shortness of

Essa *Filosofia Oriental (falsāfa m(a)šriqīyah)* tem sido uma fonte de discórdia infundável entre os estudiosos do filósofo persa.<sup>199</sup> Infelizmente, como nos restaram apenas fragmentos da obra (quase que exclusivamente a *Lógica* já citada), abundam teorias sobre seu conteúdo e o significado dele para a filosofia de Ibn Sīnā como um todo.<sup>200</sup> Resumidamente, elas se dividem entre: aqueles que enxergam nela e em outros de seus escritos um misticismo no filósofo persa; e aqueles que não vêem nas mesmas senão o racionalismo aristotélico sob outra linguagem. Não nos compete aqui defender um posicionamento acerca de tal querela; contudo e em sinceridade, enxergamos nas citações acima ao menos uma sugestão em favor de uma “outra filosofia” de Ibn Sīnā, ou no mínimo de uma outra interpretação esotérica do filósofo.

---

understanding. And we have no fear if we reveal to the philosophers something other than what we have written for the common people-the common people who have become enamored of the Peripatetic philosophers and who think that God has not guided anyone but them or that no one has reached Divine Mercy except them [...] We have composed this book only for ourselves, that is, those who are like ourselves. As for the commoners who have to do with philosophy, we have provided in the *Kitāb al-šifā'* more than they need". IBN SĪNĀ (AVICENA) apud NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, pp. 186s. Também disponível em GUTAS, Dimitri. *Avicenna...*, pp. 35-36.41.

<sup>199</sup> NASR, Seyyed Hossein. *An introduction...*, p. 185.

<sup>200</sup> “Quando faltam fontes, abundam teorias”. Macedo resumiu da seguinte forma a contenda em torno da “filosofia oriental” de Ibn Sīnā: “Por um lado, aqueles que defenderam a presença do misticismo na obra de Avicena, tentaram interpretar sua simbologia através da tradição do Sufismo ou do Ismailismo, mas também a partir da sabedoria e antiga religião persa e das indicações da filosofia mística neoplatônica; por outro lado, aqueles que se opuseram ao estabelecimento de qualquer traço místico na obra do filósofo persa ressaltaram o aristotelismo do autor e defenderam a existência de uma correlação direta entre a mensagem desses textos alegóricos e o conteúdo de sua filosofia. Para esta interpretação, a filosofia racional seria a matriz conceitual original, correspondente ao pensamento do autor, enquanto os escritos visionários consistiriam numa mera alegoria daqueles conteúdos [...] Dentre as obras de Ibn Sina, os escritos considerados como tendo sido redigidos no âmbito dessa “Filosofia Oriental” são seus “textos místicos”, ou “visionários” e trechos de suas obras onde o autor muda a linguagem e o foco central de sua filosofia. Entre estes podemos citar a *Risalat fi-l-Išq* ou *Tratado do Amor* (IBN SĪNĀ (AVICENA). *Risalah...*), no qual emprega terminologia sufi; alguns poemas e orações; e temos também os textos mais famosos, os “relatos” ou “narrativas” visionárias [a *Epístola do Pássaro*, *Hayy ibn Yaqzān (O Vivo, filho do Vigilante)* e *Salaman wa Absāl (História de Salomão e Absāl)*]. Nestes últimos, o termo Oriente aparece de modo especial, utilizado em sentido claramente simbólico, significando o Mundo da Luz ou das Formas Puras, e, em contraposição, Ocidente simboliza o mundo das sombras ou da matéria [...]”. MACEDO, Cecilia Cintra Cavaleiro de. *Avicena...* Cf. também PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena...* Outra obra em que podemos observar um flerte de Ibn Sīnā com o misticismo é o *Kitāb al-'Išārāt wal-Tanbīhāt (Livro das Direções e Admoestações)*: “[o livro] parece evidenciar uma guinada do pensador em sentido esotérico e místico, o que muito intrigou seus estudiosos. A obra divide-se em duas partes [...] a segunda parte [...] passa a falar da alegria visível e da felicidade, estuda os graus da ascese, da piedade, do caminho da perfeição espiritual do gnóstico (*'arif*) e conclui com os ‘segredos dos prodígios’. Tal guinada em sentido esotérico parece equilibrada pelo fato de que Avicena escrevera alguns tratados místicos [...]”. CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 35. Dentre aqueles que defenderam a presença de misticismo na obra de Ibn Sīnā, citamos: Henry Corbin; Louis Gardet; Louis Massignon; Seyyed Hossein Nasr; Miguel Cruz Hernández; Jean Michot; Miguel Asín Palácios; Salvador Gómez Nogales; Georges C. Anawati; Abdurrahmān Badawī. E dentre os que defendem Ibn Sīnā como um estrito racionalista aristotélico, citamos principalmente Dimitri Gutas e Marie-Amélie Goichon.

Ainda que desconsiderássemos seu possível aspecto místico, e encarássemos a filosofia de Ibn Sīnā exclusivamente pelo viés racionalista aristotélico, um mesmo texto seu poderia ser apropriado de maneiras muito diversas. Um clássico exemplo é a parte da *Metafísica* da Al-šifā', da qual Santo Tomás de Aquino se valeu para apoiar o conceito de *analogia do ser*, enquanto Duns Escoto, ao interpretar a mesma obra, chegou à conclusão diferente, ao sustentar a *univocidade do ser*.<sup>201</sup>

Por isso, queremos apenas fornecer uma ideia geral do que essa filosofia abrange, bem como algumas de suas principais questões, a fim de posicionar o assunto central desta dissertação: a imortalidade da alma humana no *Kitāb al-nāfs* (*Livro da alma*), parte de [uma] de suas enciclopédias, a *Al-šifā'* (*A cura*).

Começamos por sua classificação das Ciências. Ibn Sīnā, tal como Aristóteles, cinde-as em duas: as *teóricas* (*hikmat al-nazariyya*) e as *práticas* (*hikmat al-'amaliyya*). A *Lógica* não é uma ciência propriamente, mas tem caráter propedêutico: é uma *ferramenta* (*órganon*) básica a ser utilizada pelas demais;<sup>202</sup> é a organização dos procedimentos próprios do pensamento humano. Nas ciências *práticas* incluem-se a Política, a Ética e a Economia. Já as *teóricas* são divididas em três partes, hierarquizadas por seu grau de abstração, do menor para o maior. A *Ciência Inferior* ou *Física* estuda os *existentes*<sup>203</sup> que só existem e têm sentido em relação à

<sup>201</sup> Veremos, neste capítulo, como se dá a analogia de ser [da existência] em Ibn Sīnā. Atentamos nesta nota para as diferentes interpretações que dela tiveram os dois referidos escolásticos medievais: "(...) o ser das coisas criadas e o ser de Deus não são idênticos nem diferentes, mas análogos: de algum modo se assemelham e se correspondem, sem ter o mesmo significado (*De Trinitate*, 7). S. Tomás distingue, com mais precisão, o ser das criaturas, separável da sua essência e, portanto, criado, do ser de Deus, idêntico à essência e, portanto, necessário. Esses dois significados do ser não são unívocos, isto é, idênticos, nem equívocos, isto é, simplesmente diferentes; são análogos, ou seja, semelhantes, mas de proporções diversas. Só Deus tem o ser por essência; as criaturas o têm por participação; elas, enquanto são, são semelhantes a Deus, que é o primeiro princípio universal do ser, mas Deus não é semelhante a elas: esta relação é a analogia (*Suma Teológica*, I, q, 4, a. 3) (...) O maior crítico e opositor do tomismo neste ponto foi Duns Scot, que, reportando-se exatamente a Aristóteles, considerou que a noção de ser é comum a todas as coisas existentes, logo tanto às criaturas quanto a Deus. Considerou-a, por isso, *unívoca* pelo motivo fundamental de que, se assim não fora, seria impossível conhecer algo de Deus e determinar qualquer atributo Seu, remontando, por via causal, das criaturas (...)". ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 56. Cf. também E. GILSON. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>202</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 22.

<sup>203</sup> Seguimos aqui Attie Filho, que prefere substituir, na filosofia de Ibn Sīnā, os termos "ser" e "ente" por respectivamente "existência" e "existente". Ele dá as seguintes razões para tanto: "Entendemos que o binômio *wujūd* e *mawjūd* é melhor traduzido por "existência e existente". E, ao menos na metafísica de Al-Fārābī e de Ibn Sīnā, abolimos o uso dos termos "ente e ser", que ficariam mais adequados às derivações do verbo auxiliar *kāna*. Os dois conceitos usados nas passagens em questão derivam da raiz *wajada*, que significa "encontrar, estar aí, estar presente". Nesse sentido, "existir" não tem aqui o sentido de "ex-sistere", isto é, de algo que é oriundo de outra coisa, de provir de, mas, com mais propriedade no sentido daquilo que é encontrado, que está aí. Al-Fārābī no *Livro*

*matéria*. A *Ciência Média* ou *Matemática* estuda os que existem unidos à *matéria*, mas passíveis de abstração desta e capazes de existência mental separada. Nesta se incluem a Aritmética, Geometria, Música e Astronomia – o *quadrivium* da Idade Antiga Tardia e Idade Média. E a *Ciência Primeira* ou *Divina* – a *Metafísica*<sup>204</sup> – estuda os existentes que em si mesmo são imateriais:<sup>205</sup>

A Filosofia é o aperfeiçoamento da alma humana através da apreensão das coisas e a confirmação das verdades especulativas e práticas, de acordo com a capacidade humana.

A filosofia relativa às coisas especulativas, as quais devemos conhecer, mas que não precisamos praticar, é chamada Filosofia especulativa. A Filosofia relativa às coisas práticas, as quais devemos conhecer e praticar, chama-se Filosofia prática.

Cada uma destas duas Filosofias divide-se em três partes. As partes da Filosofia prática são: Filosofia política, Filosofia econômica e Ética.

[...] Quanto à Filosofia especulativa, divide-se em três partes, ou seja:

- a) filosofia relativa ao movimento e à mudança, chamada Filosofia natural;
- b) filosofia relativa ao que o espírito abstrai da mudança, mesmo que sua existência seja mesclada para a mudança, chamada Filosofia da matemática;
- c) filosofia relativa àquilo cuja existência prescinde da mescla para a mudança; a princípio, não se mescla com a mudança e, se se mesclar, será por acidente e não porque sua essência necessita (da mescla) para a concretização da existência. Esta filosofia é a Filosofia primeira. A Filosofia divina é parte desta e é o conhecimento da Teologia.

Esta última é a mais importante de todas as Ciências, pois estuda o *existente enquanto existente* – o existente em si mesmo, em geral – e este é a base de tudo;

---

*das Letras* explica ao menos três tentativas de adaptação da língua árabe para o vocabulário do “ser”. Ele e Ibn Sīnā optaram por essa terminologia a partir da raiz *wajada*, portanto, a partir de outras que estavam disponíveis em língua árabe. Essa não foi, pois, meramente uma escolha linguística sem consequências em vista da realidade. O binômio constitui-se como um principal pilar sobre o qual se erige a metafísica de ambos. Em outra oportunidade poderemos verificar como também Al-Kindī, em sua *Filosofia Primeira*, espelha a riqueza de termos árabes para um vocabulário metafísico, variando o uso das raízes de modo muito mais livre do que a maneira sistemática utilizada por Ibn Sīnā. ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, p. 86.

<sup>204</sup> Deve-se observar que Ibn Sīnā quase nunca utilizou o termo “Metafísica”, nem como título de suas obras, nem como assunto em discussão. (Uma exceção que já vimos foi para se referir ao título da obra de Al-Fārābī que lera quando adolescente, “*Sobre o Objetivo da Metafísica de Aristóteles*”). “(...) alguns tradutores latinos, por associação de temas, teriam aplicado o título do livro de Aristóteles ao título do livro de Ibn Sīnā. Por razões históricas, é entendível, desse modo, que se possa fazer uso do termo ‘metafísica’ para designar o livro em questão. Por outro lado, não é adequado usar ‘metafísica’ para designar a ciência à qual Ibn Sina faz referência. Os dois termos que ele usa são suficientes para defini-la: ‘filosofia primeira’ ou ‘ciência divina’ – aliás, tal como o fez Aristóteles. Contudo, se essa breve indicação pode apontar caminhos de inserção do termo “metafísica” para designar o título do quarto tomo da Al-Shifa, ainda assim, a faz somente do ponto de vista dos caminhos da tradição latina”. ATTIE FILHO, Miguel. Aspectos da metafísica de Ibn Sina (Avicena). In: *Poesia Sempre*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, pp. 9-19, nº 24.

<sup>205</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, pp. 87s. “A Filosofia e sua divisão”, tradução de excerto da obra “*Rasā’il* (Epístolas de) *Ibn Sīnā*”. Qom, Irã: Intiṣārā Baidar, 1979, pp. 54-60. A ordem das ciências varia nas obras de Ibn Sīnā.

já as demais Ciências estudam apenas o existente enquanto aderido a objetos particulares. E do estudo do *existente enquanto existente* ela passa à investigação da própria *existência* enquanto tal.<sup>206</sup> A *Metafísica* chama-se também *Ciência Divina* porque nos conduz ao *Princípio dos princípios*, que, *por eliminação* – há que se ressaltar este método –, não pode ser outro a não ser o próprio *Deus*. Assim, a *Metafísica*, segundo o filósofo, principia naquilo que hoje se conhece como *ontologia* (estudo do ser – neste caso, do *existente*):

Parte-se do estudo do existente enquanto tal e, a partir dele, seguem-se as necessárias conclusões que a Lógica e a observação podem consentir. Como consequência do estudo do existente, Ibn Sīnā chega ao estudo da existência enquanto tal. Assim, o binômio existente-existência é o duplo que permeia toda a discussão metafísica.<sup>207</sup>

Ibn Sīnā chega à noção de *existente* através de dois pontos de partida no decorrer de suas obras. Em *Al-najāt* (*A salvação*), ele parte da noção de *uno*; enquanto que em outra de nosso particular interesse – a enciclopédia *Al-šifa'* – ele principia da observação das coisas concretas e múltiplas (via exposta na parte da *Metafísica*).<sup>208</sup> Segundo o filósofo na *Metafísica* da *Al-šifa'*, se nos concentrarmos em tudo quanto está à nossa volta, perceberemos os múltiplos corpos que nos rodeiam. Se refletirmos sobre os mesmos, também perceberemos que a coisa mais básica que compartilham é o fato de *existirem*; não há característica mais comum do que esta entre tudo quanto existe. E porque existem, acessamos as três *noções* ou *intenções primitivas* mais básicas, de origem não sensível, de que o intelecto humano é capaz:

<sup>206</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, pp. 84ss.

<sup>207</sup> GALLI, Marcelo. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>208</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La filosofía árabe*. Madri: Revista del Occidente, 1963, p. 72. Os dois métodos aqui expostos pelos quais o filósofo persa é capaz de chegar à noção de *existente* testemunham sua aproximação ampla no que diz respeito a como obter conhecimento: “[...] quando Ibn Sīnā utilizava o método silogístico aristotélico, ele permitia que as causas empíricas fossem utilizadas como o termo médio em um silogismo. A dicotomia observada no Ocidente entre o pensamento silogístico aristotélico e a indução científica, de um lado, e o conhecimento empírico, do outro, bem como o ataque realizado pelos defensores deste último contra o raciocínio aristotélico, tal como pode ser visto em Francis Bacon, não se aplicam a Ibn Sīnā e aos pensadores muçulmanos posteriores influenciados por ele [...] Uma das maiores contribuições científicas de Ibn Sīnā foi demonstrar que há, de fato, não apenas um, mas vários métodos para se obter conhecimento científico, variando desde a observação e a experimentação empírica, passando pela dedução e demonstração, até a intuição intelectual, que ele chamou de *Īads*. Se alguém estudar cuidadosamente a história da ciência em geral, incluindo a ciência moderna, ele perceberá como todos esses métodos de conhecer estiveram em uso em vários estágios das descobertas científicas, e o quão raso e não-científico é falar de um único método científico” (tradução nossa). NASR, Seyyed Hosseim. *The achievements...*, pp. 237s.

a de ser ou *existente*; a de *essência* ou *coisa*; a de *necessário*; e a de *uno*.<sup>209</sup> Estes são os dados iniciais, que estão pressupostos ou pré-incluídos em todo o conhecimento humano, e que são indecomponíveis, isto é, não podemos acessar informações mais básicas do que estas.<sup>210</sup>

Dessa forma, o homem é capaz de abstrair das coisas à sua volta a noção de *existente enquanto existente*, e, a partir dela, concluir que há a *existência*,<sup>211</sup> substrato fundamental de tudo quanto existe. E é desta noção da existência que Ibn Sīnā deriva sua clássica doutrina da *analogia do ser [da existência]*,<sup>212</sup> com as noções de *existencialmente necessário*<sup>213</sup> e de *existencialmente contingente*,<sup>214</sup>

<sup>209</sup> A rigor, os termos *existente/existência* e *coisa/essência* não são equivalentes na filosofia aviceniana; não podem ser tomados como sinônimos. “Ocorre confusão, por exemplo, se elementos pertencentes a diferentes distinções forem igualados (tomando, por exemplo, ‘essência’ como equivalente à ‘coisa’, e ‘existência’ como equivalente a ‘existente’) ou, sobretudo, se uma certa leitura da distinção entre essência e existência em uma de suas ocorrências específicas é aplicada à distinção de ‘coisa’ e existente’ em geral” (tradução nossa). Bertolacci, 2012, p. 259, n. 4.

<sup>210</sup> DE LIBERA, Alain. Op. cit., p. 122.

<sup>211</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Op. cit., p. 72.

<sup>212</sup> Cf. n. 201 desta dissertação.

<sup>213</sup> Preferimos utilizar, conforme Attie Filho, o termo “existencialmente necessário” em substituição a “ser necessário”, que é como o termo aviceniano ficou mais comumente conhecido no Ocidente desde as traduções medievais da *Al-šifāʾ*. Foi esta tradução tradicional [ser necessário] que Iskandar utilizou ao verter *Al-Mabdaʾ wa Al-Maʾād* (*A Origem e o Retorno*) em português, conforme pode ser visto na citação desta obra que reproduzimos logo adiante. As razões que Attie Filho dá para sua tradução alternativa são as seguintes: “A tradução do termo em questão traz dificuldades. O termo usado por Ibn Sīnā é [...] *al-wājib al-wujūd* ou [...] *wājib al-wujūd*. O texto latino traduz o binômio por ‘necesse esse’, mantendo ‘ens’ para o caso do ‘existente’. Quando, para resolver a questão, aplica-se o termo ‘ser’, as dificuldades aumentam, na medida em que não se esclareça se se trata do ser substantivado – caso em que seria mais bem traduzido por ‘ente’ – ou se se trata do ‘ato de ser’. Anawati, oportunamente, em alguns casos retira o termo ‘ser’ do vocabulário aviceniano, mas oscila usando ora ‘Existant nécessaire’ ou ‘Nécessairement existant’. Outros estudiosos seguem fórmulas semelhantes resultando em denominações como ‘Ser Necessário, Existente Necessário, Necessariamente Existente, etc.’. Vale notar que em [...] *wājib al-wujūd* o primeiro termo do binômio – *wājib* / necessário – aparece em primeira instância como substantivo e não como adjetivo. Logo, as construções que invertem a ordem levam a pensar que se trata de um ‘ente’ ou de um ‘existente’ necessário. Isso não faz sentido, porque o segundo termo não é propriamente ‘existente’, mas é ‘existência’. É só adjetivando o segundo termo que a fórmula pode resultar em algo tal como o ‘necessário existencial’, e, conseqüentemente, ‘existente necessário’, o que se distancia muita da fórmula. Se for admitida a inversão, o binômio seria mais bem traduzido por ‘existência necessária’ ou por ‘ser necessário’ – caso comumente encontrado – caso este em que ‘ser’ não seria sinônimo de ‘ente’, mas de ato de ser. A tradução do binômio por ‘existencialmente necessário’ nos parece mais próxima da construção natural do texto árabe, resultando, também num conceito que funciona melhor ao longo do texto de Ibn Sīnā, como temos assinalado. Admitimos e poderíamos ter utilizado aqui também a inversão adjetivada, que resultaria da fórmula ‘existência necessária’. Essa fórmula se justifica quando dizemos, por exemplo, que alguém é ‘forte do braço’ e, imediatamente, fazemos a inversão e dizemos que tal pessoa tem o ‘braço forte’, invertendo os termos e usando o primeiro como adjetivo do segundo. Isso ocorre no texto árabe, também em outras circunstâncias. Por exemplo, há ocorrências no *Livro da alma* em que o termo ‘sentidos internos’ é construído a partir da fórmula [...] *al-hawās al-batina* [...], em que o primeiro termo é substantivo e o segundo adjetivo; mas há também a ocorrência da fórmula [...] *bātin al-hawās* [...] literalmente ‘o interno dos sentidos’, possibilitando a inversão. É a partir dessas variantes interpretativas que se justificam as variações de traduções encontradas para [...] *wājib al-wujūd*, termo-chave para da metafísica de Ibn Sīnā. Na maior

capitais em toda a sua obra filosófica. Foi a partir destas noções existenciais que Ibn Sīnā foi capaz de formular uma das provas da existência de Deus. E essa prova redundou ainda na importante distinção *essência e existência*.

Principiemos com um trecho da *Epístola do Trono* onde estão presentes os conceitos de *existencialmente necessário* e *existencialmente contingente*:

[...] o argumento a respeito de que há um ser existente que não tem causa para a sua existência, dá-se de acordo com o que digo:  
Esta existência ou é possível em sua existência ou é necessária. Se sua existência for necessária, então, confirma-se o que estamos procurando. Se sua existência for possível, então, o ser de existência possível não vem à existência *a não ser através de uma causa* que dá primazia à sua existência possível; os possíveis quanto à existência estão ligados um ao outro e não haverá um existente absoluto, porque esta existência que supomos não traz à existência aquilo que não é antecedido pela existência do que é infinito. Isto, então, é impossível. Portanto, os (seres) possíveis [o existencialmente contingente] têm como fundamento o ser necessário [o existencialmente necessário] (itálicos e colchetes nossos).<sup>215</sup>

O raciocínio se desenvolve da seguinte forma. Ora, ao constatarmos a existência das coisas – seja a das à nossa volta, pela via externa, seja a nossa própria, pela via interna – é inevitável notar também que elas entram na existência (começam a existir) e saem desta (deixam de existir). A existência delas não é *necessária* (não é

---

parte dos casos, quando se trata de termos de menor importância, a inversão não compromete o entendimento proposto. Mas, no caso metafísico em questão, a inversão pode resultar em dois equívocos: o primeiro é dar à própria ‘existência necessária’ a primazia do fundamento, ao passo em que – optando-se pela tradução ‘existencialmente necessário’, a primazia da existência passa a ser não ela mesma, mas aquilo que não pode deixar de ser. Ora, nessas alturas, isso faz muita diferença. O segundo equívoco, mais grave, é a substituição da noção de existência pela noção de existente, espelhada nas traduções que entendem o ‘ser necessário’ como um existente à parte e autossuficiente. Por essas razões, embora admitamos a inversão, preferimos manter a fórmula de primeira instância, não a pretendendo definitiva e absoluta, mas como ponto de partida seguro na discussão a esse respeito”. ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, pp. 107s.

<sup>214</sup> Mais uma vez, preferimos seguir Attie Filho, utilizando o termo “existencialmente contingente” em substituição a “ser possível”, que é como o termo aviceniano ficou mais comumente conhecido no Ocidente desde as traduções medievais da *Al-šifā’*. Foi esta tradução tradicional [ser possível] que Iskandar utilizou ao verter *Al-Mabda’ wa Al-Ma’ād* (*A Origem e o Retorno*) em português, conforme pode ser visto na citação acima. As razões que Attie Filho dá para sua tradução alternativa são as seguintes: “Os termos utilizados por Ibn Sīnā são [...] *al-wājib*; [...] *al-mumkin*; [...] *al-mumtani’a*. Geralmente são traduzidos por ‘necessário, possível e impossível’. No primeiro caso, isto é, [...] *al-wājib* não se verificam maiores problemas em adotar a tradução corrente. A segunda noção em jogo, ou seja, *al-mumkin*, deve fazer contraste com a primeira, mais do que com a segunda. Nesse sentido, é mais bem traduzida por ‘contingente’, e não por ‘possível’. Afinal, o contrário de ‘necessário’ não é o ‘possível’, mas o ‘contingente’, na medida em que se o necessário não fosse possível, sequer haveria algo. No terceiro item, o termo traduzido por ‘impossível’, [...] *al-mumtani’a*, tem o sentido daquilo que é impedido, inviável, irrealizável, não causando problemas no vocabulário e, por isso, o mantivemos”. ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, pp. 102s.

<sup>215</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, pp. 114s. “Epístola do Trono. Sobre sua unicidade e seus atributos”, tradução de excerto da obra *“Rasā’il* (Epístolas de) *Ibn Sīnā*”. Qom, Irã: Intiṣarā Baidar, 1979, pp. 54-60.

indispensável), pois elas entram e saem da existência, embora o conjunto dessas coisas *contingentes* (meramente possíveis, que podem ou não existir) sempre permaneça a existir, pois a existência nunca cessa. Essas coisas contingentes só passam a existir – só se tornam necessárias – se algo lhes servir de *causa eficiente*.<sup>216</sup> Mas se assim é, a existência incessante não se pode derivar de coisas meramente contingentes. Porque é impossível uma série de causas que retroceda até o infinito na realidade (conforme o axioma aristotélico: “não pode haver um infinito em ato na realidade”),<sup>217</sup> a série causal dos existentes contingentes não pode se prolongar infinitamente no passado. Ela deve encontrar uma causa primeira, uma existência que seja autossuficiente e necessária. Logo, deve haver algo na existência que sempre exista e que sustente os demais existentes contingentes nela própria, que seja capaz de comunicar-lha.<sup>218</sup> E, como esse algo sempre existiu, não precisa de uma causa para existir, nem jamais começou a existir. E isso que sempre

<sup>216</sup> Ibn Sīnā adota as quatro causas aristotélicas: material, formal, eficiente e final. FRAILE, Guillermo. Op. cit., p. 63. “Num primeiro sentido, é causa aquilo de que uma coisa é feita e que permanece na coisa, como, p. ex., o bronze é causa da estátua e a prata é causa da taça. Num segundo sentido, a causa é a forma ou o modelo, isto é, a essência necessária ou substância (v.) de uma coisa. Nesse sentido, é causa do homem a natureza racional que o define. Num terceiro sentido, é causa aquilo que dá início à mudança ou ao repouso: p. ex., o autor de uma decisão é a causa dela, o pai é causa do filho e, em geral, o que produz a mudança é causa da mudança. Num quarto sentido, a causa é o fim e, p. ex., a saúde é a causa de se passear (Ibid., II, 3, 194 b 16; Mel, V, 2, 1013 a-b). Causa material, causa formal, causa eficiente e causa final são, portanto, todas as causas possíveis, segundo Aristóteles”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 125. “Há, de acordo com Ibn Sīnā e mais um vez a seguir Aristóteles, quatro *causas* para cada evento natural, sendo estas: a *eficiente* (*f’ā’illī*); a *material* (*māddī*); a *formal* (*sūrī*); e a *final* (*ghā’ī*). A *causa eficiente* é a fonte do *movimento* em algo que não ela mesma. A *causa material* é o suporte para uma ação que não ela mesma. Um objeto contém *matéria* (*māddah*) porque é a matéria que recebe a *existência* (*kawn*) por meio da mudança de *estado* (*istiḥālah*), por meio de montagem e combinação (*ijitmā’ wa tarkīb*), ou, finalmente, por meio de montagem e mudança de estado (*ijitmā’ wa istihālah*). NASR, Seyyed Hosseim. *An Introduction...*, p. 230.

<sup>217</sup> Axioma aristotélico da impossibilidade de existir um infinito *em ato* na realidade. O Estagirita discute o assunto no Cap. IV do Livro II da *Física*.

<sup>218</sup> Queremos, ao expor o argumento desta forma, matizar uma diferença muito importante entre os binômios: a) *Ser Necessário / ser contingente*; e b) *Existencialmente Necessário / existencialmente contingente*: enquanto os termos do primeiro binômio permitem uma relação de independência do primeiro sobre o segundo, os termos do segundo binômio possuem estreita ligação entre si. Attie Filho ressalta que tanto o *Existencialmente Necessário* quanto o *existencialmente contingente* estão mutuamente implicados um no outro: “Vale anotar que o existencialmente necessário implica num sistema fechado em si mesmo que, em parte, pode se aproximar mais dos princípios aristotélicos da eternidade do mundo do que de princípios religiosos da criação do mundo por meio de uma entidade separada. Hipoteticamente, neste último caso, Deus e mundo poderiam ser tomados como duas existências, na qual a segunda dependeria da primeira. Assim, poderia ser o mundo destruído em sua existência e Deus, na medida em que fosse um existente necessário por si, seria capaz de criar outros mundos. No presente caso, a questão é colocada sobre outras bases. Primeiramente porque a unicidade da existência retira a dualidade de um entendimento criacionista do tipo dualista. Deus e mundo estão, assim, implicados numa mesma existência. A inexistência de um dos elementos implicaria na inexistência do outro. A tarefa seguinte deve ser verificar como é possível que, a partir do fundamento unitário da existência, se manifeste uma pluralidade de existentes”. ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, p. 108.

está presente na existência é o *existencialmente necessário* (o necessário da existência), enquanto os demais existentes, que entram e saem dela (considerados tanto em particular quanto em conjunto) são o *existencialmente contingente* (o contingente da existência):

O ser necessário, é aquele que, quando suposto inexistente, decorre daí um absurdo; e o ser possível, é o que, quando suposto inexistente ou existente, não decorre daí um absurdo.

O ser necessário é necessário; e o ser possível não é necessário, tanto no ser como no não ser. É isto que queremos significar aqui com ser possível. Ainda que signifique ser possível o que é em potência, e se diga possível aquilo cujo ser é verdadeiro, isto foi explicado na lógica.

E o ser necessário pode sê-lo por si mesmo ou não; e o ser necessário por si mesmo é o que é para si, não para outra coisa, seja o que for; torna-se absurdo não supô-lo. E o ser necessário não por si, é aquilo que quando se supõe alguma coisa que não seja ele, torna-se ser necessário; como o número quatro, é necessário não por si mas, quando se supõe dois mais dois; a combustão e a queima não são necessárias por si mesmas mas, quando se supõe o concurso da potência agente por natureza com a potência passiva por natureza, quero dizer, o que faz queimar e o que é queimado.

Não é possível que uma só coisa seja ser necessário simultaneamente por si mesmo e por intermédio de outro, pois, supresso aquele outro ou não considerado seu ser, não deixa de: ou sua necessidade de ser permanece em sua disposição e, então, sua necessidade de ser não é através de outro, ou sua necessidade de ser não permanece em sua disposição e, então, sua necessidade não é por si.<sup>219</sup>

Ibn Sīnā considera dois tipos de existente. São eles: o ser necessário (o *existencialmente necessário*); e o ser possível (o *existencialmente contingente*). O *existencialmente necessário* é aquele que só se pode pensá-lo como sempre existente, pois imaginar o contrário implicaria em contradição. Sua existência é inseparável de sua essência, e as duas são uma e a mesma coisa, pois o existir sempre está em sua própria constituição. Ele possui em si mesmo e é a própria existência; não a recebe de outro. Já o existencialmente contingente possui três “momentos” metafísicos.<sup>220</sup> (1) Ele é “existente”, no sentido aristotélico de “existente enquanto existente”. Já enquanto “existencialmente necessário por outro”, ele recebe necessariamente a sua existência de outro (do *existencialmente necessário*): (2) considerado em si mesmo, ele é apenas existencialmente contingente – pois pode ou não existir; (3) mas considerado em relação ao outro, ele é *existencialmente necessário*, pois recebe sua existência daquele; e, neste último caso, seria

<sup>219</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Al-Mabda’...*, pp. 31-35.

<sup>220</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Op. cit., pp. 74s.

contraditório considerá-lo como não existente. No primeiro momento, não há distinção entre os modos de existir. No segundo, há analogia de oposição, em que se contrasta o modo excelso de existir do *existencialmente necessário* com o modo ínfimo de existir do *existencialmente contingente*. No terceiro, há, por fim, uma solução de continuidade entre o *existencialmente necessário* e o *existencialmente contingente*, através da *contingência*.<sup>221</sup> É essa diferença radical (porque de *natureza*, não de *grau*) entre o *existencialmente necessário* (que, ao final das contas, não pode ser outro a não ser o próprio Deus) e o *existencialmente contingente* (as criaturas) que permite ao sistema ao filósofo escapar do panteísmo.<sup>222</sup>

É no *existencialmente contingente* que encontramos a *distinção entre essência e existência* de Ibn Sīnā, que, como vimos, foi recebida de Al-Fārābī. Enquanto a existência pertence *necessariamente* à essência divina, nos demais existentes ela só lhes ocorre *contingentemente*, pois podemos conceber suas *essências* sem que isso implique necessariamente na *existência* delas.<sup>223</sup> Ou seja, elas podem existir apenas em nosso intelecto, sem existir na realidade externa a este:

Saiba que o ser existente ou tem uma causa para sua existência ou não tem causa. Se tem causa, então, ele é um *ser possível, mesmo antes de existir (concretamente), ou seja, quando ainda é suposto (existente) no intelecto*, e, também, numa situação (real) de existência porque, para o ser cuja existência é uma existência possível, sua vinda à existência não o isenta da possibilidade de existir. No entanto, se não tem causa para sua existência, sob qualquer aspecto, então, ele é um ser necessário (itálicos nossos).<sup>224</sup>

<sup>221</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Op. cit., p. 75.

<sup>222</sup> Quando se considera um sistema emanatista – no qual Deus, por meio de seu *autodesenvolvimento, transborda*, e, em sua *superabundância*, faz proceder de si os existentes emanados – a suspeita de panteísmo é no mínimo razoável. Especialmente se definirmos Deus “[...] como *natureza do mundo*. Sob este título podem ser agrupadas todas as concepções de Deus que de algum modo admitam uma relação intrínseca, substancial ou essencial dele com o mundo, de tal maneira que o mundo seja entendido como continuação ou prolongamento da vida de Deus” (ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 249), ou como “[...] a única realidade verdadeira, à qual se reduz o mundo, o qual costuma ser então concebido como manifestação, desenvolvimento, emanação, processo, etc., de Deus – como uma ‘teofania’” (FERRATER MORA, José. Op. cit., p. 302). São as sutilezas de seu sistema filosófico que permitem a Ibn Sīnā livrar-se dessa acusação.

<sup>223</sup> FRAILE, Guillermo. Op. cit., p. 59.

<sup>224</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, pp. 114s. “Epístola do Trono. Sobre sua unicidade e seus atributos”, tradução de excerto da obra “*Rasā’il* (Epístolas de) *Ibn Sīnā*”. Qom, Irã: Intiṣarā Baidar, 1979, pp. 54-60.

Elas são meramente contingentes, e podem chegar ou não à existência, que lhes é um *concomitante não necessário* (*lawāhiq*).<sup>225</sup> Portanto, em todos os existentes contingentes, a existência é um *concomitante não-necessário* que sobrevém à sua essência mediante a intervenção de uma causa eficiente extrínseca. E ainda que esta causa seja necessária – já que para Ibn Sīnā a “criação” é eterna e necessária, e não um ato livre da vontade de Deus –, a existência pode lhes sobrevir necessariamente *de fato* (já que, para todos os efeitos, ocorre desde sempre mesmo), mas não *de direito*, porque a essência dos seres possíveis não implica necessariamente em sua existência.<sup>226</sup>

São essas considerações metafísicas fulcrais que fizemos até aqui – sobre o *existencialmente necessário*, o *existencialmente contingente*, a distinção

---

<sup>225</sup> “Desde Averróis e Santo Tomás, até hoje, vem-se atribuindo a Avicena a célebre distinção ‘real’ da essência e da existência, incluindo, para além disso, que Avicena considera a existência como um simples *acidente* da essência [...] se entendemos por *acidente* o que Averróis e Santo Tomás entendiam, habitualmente, Avicena jamais formulou tal proposição; inclusive parece prevenir que isso ocorra, quando chama a existência de ‘concomitante não necessário’ (*lawāhiq*) e distingue-a do simples acidente (*‘arad*)” (tradução nossa). CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Op. cit., p. 77.

<sup>226</sup> Ibn Rušd criticou a distinção essência/existência de Ibn Sīnā e sua “criação” necessária, mas como também acreditava na eternidade do mundo, não pode escapar a uma solução parecida com a do filósofo persa: “Averróis reprovou Avicena por ter admitido a distinção real entre a essência e a existência nos seres criados, apresentando a segunda como um acidente que sobrevém à primeira [...] não lhe faltou razão ao assinalar a falha de Avicena em seu conceito de uma ‘criação’ *necessária* dos seres contingentes ou possíveis. É algo difícil de conceber seres *contingentes* aos quais lhes pertence *necessariamente* a existência, ainda que a recebam de uma causa eficiente extrínseca. Ou no mínimo fica prejudicada a *radice* a liberdade divina, ao ver-se obrigada a ‘criar’ *necessariamente* o mundo [como é Deus onipotente, como é Sua vontade soberana, se Ele está obrigado a criar o mundo, não podendo negar-Se a isso?]. Mas fica em pé a distinção que Avicena e Alfarabi impunham para distinguir o mundo de Deus. Neste, a existência é necessária, e se identifica com sua essência. Naquele, a existência é contingente, recebida de fora e, portanto, distinta realmente de sua essência. Contudo, por sua vez, Averróis teve de enfrentar o mesmo problema, e, apesar de suas críticas contra Avicena, veio a incorrer em um conceito muito semelhante. Deus é distinto do mundo. Mas a ‘criação’ do mundo – não da matéria – é *eterna* e *necessária*. Com isso, fica difícil haver um resquício para introduzir no mundo a possibilidade e a contingência. Neste sentido, ao mundo corresponde também a *existência*, não como um ‘acidente’ acrescentado que lhe sobreveio com o tempo. O mundo existe desde sempre e desde sempre tem a existência. Tem-na, pois, por essência? Neste caso haveria de se buscar outros critérios para distingui-lo de Deus, para salvar a ‘criação’ e para não incorrer no panteísmo. E, de fato, Averróis acolhe um princípio muito semelhante ao de Avicena, que é distinguir o *ato* da *potência*. Só Deus é *ato puro*. Todos os demais seres têm em sua essência, em maior ou menor grau, algo de *potencial*. Com isso, não é difícil fazer uma equiparação entre o *ser necessário* de Avicena e o *ato puro* de Averróis, e o *ser contingente* ou *possível* do primeiro com o *ser potencial* do segundo. Em ambos permanece mal-explicada uma ‘criação’ necessária. Mas em ambos os casos também se evita o panteísmo, com a distinção entre Deus e suas criaturas, ainda que seja em detrimento da lógica” (tradução e colchetes nossos). FRAILE, Guillermo. Op. cit., pp. 87s.

*essência/existência* – que nos conduzirão à Cosmologia (κοσμολογία, literalmente, *o estudo da ordem do mundo*)<sup>227</sup> de Ibn Sīnā.

Antes de entrarmos nos detalhes desta, é importante ressaltar que o sistema aviceniano está inserido na Cosmologia medieval, cuja raiz direta é o sistema aristotélico-ptolomaico.<sup>228</sup> Para compreendê-la, é essencial ter em mente que os medievais (árabes e persas inclusos) não encaravam o cosmo como propriedade de uma ciência delimitada (a Astronomia), mas como parte integrante da vida de todos os seres, em especial do homem.<sup>229</sup>

O homem medieval “[...] tinha em si um sentimento profundo de pertencer ao universo, de fazer parte de algo transcendente, de integrar e estar unido a todo o espaço imaginado, visível e invisível [...] tinha esse amor em si quando contemplava o cosmo, quando contemplava as estrelas.

Talvez em nenhum outro filósofo esse sentimento medieval de pertença ao todo e de partilhar da transcendência seja tão forte quanto em Ibn Sīnā, que encarnou o ideal de entrelaçamento dos saberes, a universalidade e a harmonia próprios do medievo.<sup>230</sup> O filósofo persa fez uma tentativa de esboçar um sistema filosófico que unisse os vários campos da Filosofia em um conjunto coeso e bem embasado, de alicerce aristotélico.<sup>231</sup> Nele, dá-se uma continuidade entre os diversos aspectos do real aos quais o homem está vinculado: entre corpo, alma, sociedade e cosmo não há cisões, pois todos são níveis de uma só unidade.<sup>232</sup> Em Ibn Sīnā, Ética, Política, Lógica, Psicologia, Cosmologia e Metafísica estão unidas.<sup>233</sup>

<sup>227</sup> COSTA, Ricardo da. “*Entendo por ‘céu’ a ciência e por ‘céus’ as ciências*”: as Sete Artes Liberais no Convívio (c.1304-1307) de Dante Alighieri. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional da ANPOF, em Campos do Jordão-SP, 2014.

<sup>228</sup> COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final: Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo. In: *Dimensões: Revista de História da UFES*, 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: EDUFES, 2002, pp. 481-501. “Como todos los musulmanes, adopta um esquema de fondo neoplatonizante, mezclado com elementos aristotélicos, encaadrado em la astronomia de Ptolomeo”. FRAILE, Guillermo. Op. cit., p. 57.

<sup>229</sup> COSTA, Ricardo da. Op. cit.

<sup>230</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 24.

<sup>231</sup> GUTAS, Dimitri. *Avicena...*, p. 48.

<sup>232</sup> Nasr ressalta que este modo unitário de encarar a realidade – material e imaterial – está na raiz do próprio pensamento e religião islâmicos: “Ninguém poderá ter uma autêntica tradição intelectual islâmica sem possuir uma árvore de conhecimento radicada no *tawhīd*, cujos ramos estejam organicamente relacionados uns aos outros e à raiz da árvore” (tradução nossa). NASR, Seyyed Hosseim. *The achievements...*, p. 237, n. 2.

<sup>233</sup> ATTIE FILHO, Miguel. Op. cit., p. 24; *Inteligência...*, pp. 37.80.

Com este fim, e baseado na tentativa anterior de Al-Fārābī, ele teve de esboçar um sistema que harmonizasse: a) primeiro todas as linhas da Filosofia aristotélica divergentes entre si; e depois b) essas mesmas linhas com os desenvolvimentos ulteriores das filosofias de Plotino, Proclo e outros neoplatônicos. Ao esquematizar todos esses sistemas em uma síntese, o resultado é uma estrutura profundamente racional e cujos conhecimentos alcançam ampla abrangência.<sup>234</sup>

No *Prólogo* da *Al-šifā'* (enciclopédia esta síntese do conhecimento humano de então), ele anuncia uma coesa e interligada articulação dessas Ciências em um sistema orgânico e interdependente:<sup>235</sup>

Iniciei este livro começando pela Lógica e nele procurei seguir a ordenação dos livros do autor da Lógica, indicando nele alguns segredos e coisas apuradas inexistentes em outros livros. Dei prosseguimento a esta parte com a Física mas nessa disciplina não acompanhei de perto, na maioria das coisas, sua classificação e seu memorial. Segui, então, pela Geometria, resumindo o livro Elementos de Euclides, com um bom resumo, trazendo soluções para ambiguidades, mas sem me prolongar muito. Depois, prossegui com um resumo do mesmo tipo, do livro sobre astronomia, o Almagesto, incluindo, além do resumo, um índice e algumas explicações. Anexei nele, ainda, alguns adendos, terminando-o com o que é necessário para o conhecimento dos aprendizes para dominar a disciplina e fazer correlações entre os princípios da astronomia e as leis naturais. Em seguida, apresentei um bom resumo do livro Introdução à aritmética e concluí a disciplina dos matemáticos com a Música como foi revelada para mim, além de uma pesquisa longa e uma análise minuciosa do resumo. Finalizei o livro com a Ciência que diz respeito à Metafísica segundo suas divisões e seus aspectos, fazendo nele menções à Ciência da Ética e da Política para, a partir do que componho uma coletânea separada.

Notemos, a partir do prólogo, como o filósofo busca seguir a ordem aristotélica (“do autor da Lógica”): Lógica; Física (Ciências Naturais); Geometria, Astronomia, Aritmética e Música (Matemática); e, por último, Metafísica, na qual menciona Ética e Política.<sup>236</sup> De especial relevância para nós é seu interesse em fazer correlações entre os princípios da Astronomia e as leis naturais – algo que se encaixa perfeitamente em seu sistema, como há de se ver.

<sup>234</sup> GUTAS, Dimitri. Op. cit., p. 48.

<sup>235</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 22.

<sup>236</sup> Um outro escrito de Sīnā, o *Dānesh-Nāmeḥ al-'Alā'ī*, foi a primeira obra filosófica escrita em persa, e também a primeira no Islā a seguir uma ordem diversa das ciências. Ele começa com a Metafísica (*ilahiyat*), e segue daí até a filosofia natural (*tabi'iyat*), em contraste com Aristóteles e outros autores muçulmanos, que principiam com a Filosofia Natural e prosseguem até a Metafísica. NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, n. 26.

Como vimos, a Cosmologia aviceniana é tributária da aristotélico-ptolomaica. Nesta, o Universo é um todo fechado em si, espacialmente finito e hierarquicamente ordenado.<sup>237</sup> Em Al-Fārābī, essa cosmologia é constituída por uma ampla descrição metafísica e sistemática do mundo que une o conceito de *emanação* de Plotino à doutrina do *intelecto* de Aristóteles. Junto ao conceito anterior, Ibn Sīnā impõe a teoria da *animação* do Céu (ou seja, este seria dotado de várias almas) e o sistema das *dez inteligências*, que teriam duas funções: a pilotagem celeste e a produção/transmissão da *primeira inteligência* ao último emanado – o *doador das formas* (*wāhib al-suwar*), décima Inteligência que preside a esfera da Lua.

Todo o sistema tem início com o *existencialmente necessário*. Devido às Suas perfeições – dentre elas a de ser *Causa primeira* – não era possível que os demais *existentes* não emanassem de Si: a *emanação* é algo inerente à essência divina, e obrigatoriamente tem de ocorrer.<sup>238</sup> O cosmo, portanto, não tem princípio; é uma consequência lógica de Deus, que não lhe sucede no tempo, mas apenas em ordem lógica e na existência. Tanto o *existencialmente necessário* quanto o *existencialmente contingente* estão implicados em uma mesma existência, e é impossível conceber a existência de um sem o outro.<sup>239</sup>

Contudo, a *emanação* dos múltiplos existentes (o *existencialmente contingente*) não se dá diretamente a partir de sua origem singular – o *existencialmente necessário*. Ela ocorre segundo o axioma neoplatônico: “do uno não pode advir senão o uno” (*ex uno non fit nisi unum* – Deus, o *Uno*, não pode originar diretamente os particulares). Ou seja: a Causa primeira só dá origem a uma coisa diretamente. Somente após uma série de *emanações* concatenadas é que tem lugar a multiplicidade dos existentes.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 06.

<sup>238</sup> “Esta é a característica mais evidente do neoplatonismo islâmico, e aquela que seria mais criticada por parte de teólogos muçulmanos, em particular al-Ghazzali, por pôr em causa o livre arbítrio e a onisciência divinos”. PSEUDO-ARISTÓTELES. Op. cit., p. 22.

<sup>239</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Inteligência...*, p. 108. Como vimos, ainda que esta declaração pareça panteísmo, Ibn Sīnā resguarda-se disso ao estabelecer uma diferença de *natureza* entre Deus (o *necessário* na existência) e o mundo (o *contingente* na existência).

<sup>240</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 112. “Como ocorre a *emanação*”, tradução de excerto de “*Al-Najāt* (A salvação)”. Beirute: Dar al-Māfāq al-Jadīda, 1985, pp. 313s [org. por Majid Fahril].

Nós não proibimos que de uma coisa só proceda uma só essência da qual siga uma multiplicidade acrescida que não se dá desde o começo de sua existência nem entra no princípio de sua constituição, mas é possível que do uno siga necessariamente o uno, e que deste uno segue um juízo, uma disposição ou uma qualidade ou um causado; e este também é uno, e, pela participação desse concomitante, segue-se algo dele. Surge dele uma multiplicidade e, toda ela, acompanha sua essência.

Vemos que o Uno (o *existencialmente necessário* – “de uma coisa só”) só pode produzir o uno diretamente – o primeiro *existencialmente contingente*, a *primeira Inteligência* (“proceda uma só essência”). É só a partir desta que tem início a série de emanações que dará lugar à multiplicidade na existência (“da qual siga uma multiplicidade”).

O *existencialmente necessário*, pura *inteligência*, tem como única atividade *inteligir a si próprio*. Ao fazê-lo, ele dá origem, *necessariamente, por sua própria superabundância* (“transbordamento”) e como conteúdo de conhecimento, a apenas uma única coisa e algo distinto de si: a *primeira inteligência*, o primeiro existente *emanado*. Esta *primeira inteligência* difere do *existencialmente necessário*, pois é o primeiro *existencialmente contingente*. A *primeira inteligência*, também capaz de *intelecção*, dá origem ao múltiplo, pois contém em si a tríade neoplatônica – *inteligente, inteligido, inteligência*:<sup>241</sup>

[...] os intelectos separados são múltiplos em número; então, não existem conjuntamente a partir do Primeiro, porém é necessário que o mais elevado deles seja o primeiro a existir a partir dele. Logo lhe seguirão um intelecto atrás do outro, pois sob cada intelecto há uma esfera celeste com sua matéria e forma, que é sua alma, e outro intelecto sem ele; então, sob cada intelecto há três coisas no ser.

A *primeira inteligência* (pura *inteligência*), ao *inteligir o existencialmente necessário*, origina a *segunda inteligência*; ao *inteligir a si mesma* como meramente contingente em relação ao *existencialmente necessário*, produz o corpo (dotado de *matéria*) da Esfera Extrema, a primeira das esferas celestes; e, ao *inteligir a si mesma* como necessária, por receber a existência através da intervenção externa do *existencialmente necessário*, ela produz a alma da Esfera Extrema (que move seu corpo). A *segunda inteligência* refaz essa tríade intelectual: ao *inteligir o*

<sup>241</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 112s. “*Como ocorre a emanação*”, tradução de excerto de “*Al-Najāt* (A salvação)”. Beirute: Dar al-Māfāq al-Jadīda, 1985, pp. 313s [org. por Majid Fahlil].

existencialmente necessário, ela origina a *terceira inteligência*; ao inteligir a si mesma como meramente contingente em relação existencialmente necessário, ela produz o corpo da Esfera das Estrelas Fixas, a segunda esfera celeste; e ao inteligir a si mesma como necessária, por receber a existência através da intervenção externa do existencialmente necessário, ela produz a alma da Esfera das Estrelas Fixas. O esquema se repete desse modo com a *terceira inteligência* em diante, bem como as sete esferas dos planetas, até alcançar a *décima* e última *inteligência*, a *inteligência ativa*, que governa o mundo *sublunar* e com o qual a alma humana pode se relacionar:<sup>242</sup>

[...] E como o mais excelente segue o mais excelente segundo múltiplos modos, então, do intelecto primeiro, pelo que entende do Primeiro, segue a existência de um intelecto que está abaixo dele; e enquanto entende a sua essência segue-se a existência da forma extrema e sua perfeição, que é a alma. E pela natureza da possibilidade de existir, que está presente nele para entender a sua própria essência, segue-se a existência da corporeidade da esfera extrema, que está incluída na totalidade da essência da esfera extrema segundo sua espécie e da coisa que está associada à potência do que entende o primeiro, segue-se um intelecto.

[...] E é esta a situação que ocorre de intelecto em intelecto e de esfera em esfera, até que se chega ao *intelecto agente*, que governa nossas almas (itálicos nossos).

Ibn Sīnā identifica essas *inteligências* celestes com os *anjos*; e a *décima*, em especial, com o arcanjo Gabriel, aquele que inspirou a revelação corânica ao profeta Muḥammad.<sup>243</sup>

Do *existencialmente necessário* até a *décima inteligência*, temos o mundo *supralunar* (“além da lua”), formado por dez *inteligências* e nove *esferas* celestes<sup>244</sup> e concêntricas, cujo centro é a Terra – na seguinte ordem, da esfera mais afastada (a primeira, a da *Esfera Extrema*, engendrada pela *primeira inteligência*) a mais próxima do centro (a nona, a *Esfera da Lua*, engendrada pela *nona inteligência*): Esfera Extrema, Estrelas Fixas, Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio, e a Lua. Assim, todos os corpos celestes visíveis a olho nu (tanto de dia quanto de noite) são o *corpo* (a *matéria*) de alguma das *nove esferas celestes* do mundo

<sup>242</sup> Id.

<sup>243</sup> NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 204.

<sup>244</sup> “O universo [em Ibn Sīnā] consiste em nove esferas celestes: as oito da astronomia ptolomaica, além de uma nona, sem estrelas, adicionada por astrônomos muçulmanos, e que se encontra acima da esfera das Estrelas Fixas. Essa nona esfera simboliza a transição entre o vir-a-ser e o ser”. *Ib.*, p. 237.

*supralunar*. Contudo, por tratar-se de uma matéria simples, não composta (o *éter*), e que só aceita uma única forma (a de sua própria *alma* celeste), tais corpos são perenes e incorruptíveis.



**Imagem 03:** esferas celestiais, em *Cosmographia*, de Peter Apian. Antuérpia, 1539. A imagem ilustra de modo conveniente a cosmologia geocêntrica medieval, baseada em Aristóteles e Ptolomeu, e influenciada também por Ibn Sīnā: “Esse universo [de Ibn Sīnā] fortemente aparentado ao do *Livro das causas*, sem ser diretamente influenciado por ele, é uma forma particular de ‘plotinização’ de Aristóteles. Verdadeiro modelo transcultural, será encontrado tanto na cabala judaica como na física universitária latina, na mística como na ciência, na psicologia como na profetologia”. DE LIBERA, Alain. Op. cit., pp. 122s. Ela representa o universo como um todo fechado em si, espacialmente finito e hierarquicamente ordenado. Em seu centro está a Terra, cujos *existentes* são compostos pelos quatro elementos (terra, fogo, água, ar), e, portanto, perecíveis. Acima dela, a partir da esfera da Lua, tem início o mundo supralunar, constituído aqui por dez esferas celestes. Seus *existentes* são constituídos por *matéria simples, não elemental*, e, portanto, são imperecíveis. Estas esferas, nas quais os corpos celestes estariam afixados, seriam preenchidas por um fluido rarefeito que os medievais denominavam de *éter*. Após a Lua estão as esferas de: Mercúrio; Vênus; Sol (considerado um planeta); Marte; Júpiter; Saturno; Estrelas Fixas; “Nono Céu”; e o “Décimo Céu” ou “Primeiro Motor”. Além do esquema se encontra a própria “Morada de Deus”. O grande mérito e característica distintiva do sistema formulado por Ibn Sīnā foi integrar as diversas áreas da Filosofia, Ciências Naturais e Práticas em um todo coeso e bem-ordenado, onde todos os *existentes* se encontram

relacionados a partir das *emanações* provenientes do *existencialmente necessário*. Notar que o sistema cosmológico acima difere do aviceniano por conter **dez** esferas celestes, contra apenas as **nove** do filósofo persa, além de não fazer qualquer menção às *inteligências* celestes. Comparar a ilustração acima tanto com a Imagem 04 desta dissertação, quanto com a ilustração do sistema cosmológico de Al-Fārābī em ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa...*, p. 214.

A única atividade realizada pelas *inteligências* das esferas do mundo supralunar, enquanto seres simples, não compostos, é um inteligir ininterrupto.<sup>245</sup> Os objetos inteligidos por eles são os *inteligíveis* – os *conceitos gerais*, dentre os quais podemos incluir: a ordem e o conceito do universo; o processo de emanação a partir do *existencialmente necessário*; os princípios do uno e do múltiplo, do necessário e do contingente, do movimento e do repouso; além dos conceitos matemáticos. Em suma, o que as *inteligências* abrangem é todo o conteúdo das ciências: Física, Matemática, Metafísica.<sup>246</sup>

Abaixo da nona esfera, a da Lua, tem origem o mundo *sublunar* (“abaixo da lua”). É a inteligência desta esfera, chamada de *inteligência ativa* ou *doador das formas*, que faz proceder de si as *formas* que incidirão sobre a *matéria* originária – cuja existência é puramente potencial –; da união de ambas tem origem o mundo *sublunar*.

Ibn Sīnā adere ao *hilemorfismo* (ou *hilomorfismo*) *universal*, na medida em que, para ele, todas as coisas ou são *forma*,<sup>247</sup> ou são *matéria*, ou são um composto de *forma* e *matéria*. Do mesmo jeito, tudo o que é *substância* – i.e., *uma realidade em si*, que existe independentemente das outras – ou é *forma*, ou é *matéria*, ou é um composto de *forma* e *matéria*. Até mesmo os existentes do mundo supralunar são compostos por uma matéria (o *éter*<sup>248</sup>), ainda que muitíssimo mais pura e sutil do que a do

<sup>245</sup> GUTAS, Dimitri. *Avicena...*, p. 49.

<sup>246</sup> Id.

<sup>247</sup> “Essência necessária ou substância das coisas que têm matéria. Nesse sentido, que está presente em Aristóteles, forma não só se opõe a matéria, mas a pressupõe. Aristóteles usa, portanto, esse termo com referência às coisas naturais que são compostas de matéria e forma, e observa que a forma é mais “natureza” que a matéria, uma vez que de uma coisa diz-se aquilo que ela é em ato (a F.), e não o que é em potência (Fis., II, 1, 193 b 28; Met., IV, 1015 a 11). Desse ponto de vista, não se pode dizer que são forma as substâncias imóveis (Deus e as inteligências motrizes), que são isentas de matéria, mas são forma as substâncias naturais em movimento [...] a forma [...] é causa ou razão de ser da coisa, aquilo em virtude do que uma coisa é o que é; é ato ou atualidade da coisa, por isso o princípio e o fim do seu devir”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., pp. 468s.

<sup>248</sup> “Este termo [...] foi empregado por Aristóteles para indicar a substância que compõe os céus e que, por não ser gerada, por ser Essa noção não foi alterada na tradição medieval, enquanto se acreditou na diferença de natureza entre substância celeste e substância sublunar, o que foi negado, pela primeira vez, por Nicolau de Cusa [...]”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., pp. 378.

mundo sublunar (a *matéria elemental*), e têm apenas uma única forma, fixa e invariável. São, portanto incorruptíveis.<sup>249</sup>

No que diz respeito à *forma*, Ibn Sīnā difere de Aristóteles quanto à origem desta nos existentes sublunares. Enquanto no Estagirita as *formas* são extraídas da própria matéria por meio da ação de uma causa eficiente, no filósofo persa elas provêm de fora, da *inteligência ativa* – a décima inteligência, a última das inteligências cósmicas do mundo supralunar.<sup>250</sup>

Quanto à matéria, a noção que o filósofo tem dela é muito mais de platônica do que aristotélica.<sup>251</sup> Concebe-a como pura *potência* (pode se tornar qualquer coisa), *receptividade* (pode receber qualquer *forma*) e *privação* (não possui *forma* alguma). É difícil atribuir-lhe características positivas, sendo mais fácil defini-la negativamente. Ibn Sīnā enfatiza tanto a minimização de sua existência, que chega quase a identificá-la com a não-existência. Sem forma que a defina, ela possui uma existência meramente *potencial*. De fato, a matéria precede tudo o que começa a existir, pois é condição prévia do contingente.<sup>252</sup> É também a fonte do mal – no mínimo em sentido relativo –, pois dela procedem a multiplicidade e o princípio de corrupção dos existentes, afastando-os da unidade do *existencialmente necessário*. Como vimos, a multiplicidade só começa no sistema aviceniano com a primeira inteligência, que dá origem, por seu ato de inteligir: à alma da primeira esfera celeste; ao corpo da esfera celeste, dotado de uma matéria bastante sutil e imperecível; e à segunda Inteligência. A matéria não possui por si mesma nenhuma realidade: tudo o que ela passa a ser provém da forma, e naturalmente busca a esta. O filósofo compara-a prosaicamente a uma mulher feia: “A matéria é como uma mulher vil e desonrada que tenta evitar que sua feiúra se torne conhecida; e toda vez que seu véu é descoberto, ela esconde seus defeitos com sua manga”.<sup>253</sup>

A criação dos existentes do mundo sublunar se dá quando os quatro elementos – terra, fogo, água e ar –, constituídos por matéria *simples* e corruptível, misturam-se de tal forma que o *composto* resultante torna-se apto a receber uma determinada

<sup>249</sup> FRAILE, Guillermo. Op. cit., p. 63.

<sup>250</sup> Id.

<sup>251</sup> Id.

<sup>252</sup> “Significa isto que a matéria é o princípio originário e incriado para Avicena? Assim o entendeu Ernst Bloch, vendo neste a origem do que chama de ‘esquerda aristotélica’” (trad. nossa). RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 121.

<sup>253</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Risalah...*, p. 215 (tradução nossa).

forma, dentre as múltiplas possíveis, que lhe seja apropriada. Então esse composto atrai sobre si sua respectiva forma, que lhe é *doada* (emanada) pela Inteligência Ativa.

Os corpos ou são simples ou são compostos. Os simples são os que não se dividem em corpos de naturezas distintas, como, por exemplo, os céus e a terra, a água, o ar e o fogo. Os corpos compostos são os que se decompõe em corpos de *formas* distintas, a partir dos quais se formaram, como, por exemplo, o vegetal e o animal. Os corpos simples são anteriores aos compostos [itálicos nossos].<sup>254</sup>

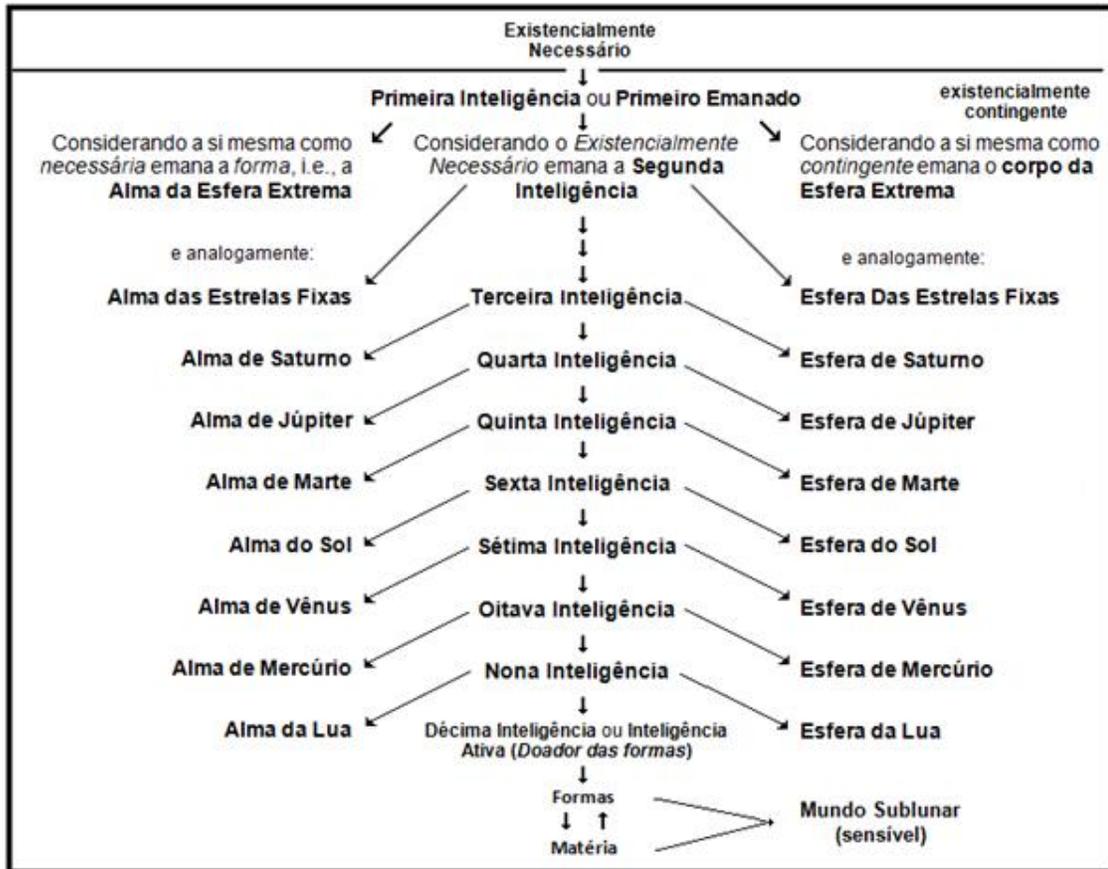
É no mundo sublunar que a Terra – e, por extensão, o homem – se encontram. Esta é a parte instável do universo e sujeita a mudanças. Isso ocorre porque, ainda que os múltiplos existentes que a povoem também sejam constituídos por *forma* e *matéria*, tais como os da esfera supralunar, sua matéria não é *simples*, mas sim um *composto* dos quatro elementos – e esse agregado é *decomponível* aos mesmos. Além disso, a própria *matéria* da esfera sublunar que constitui esses elementos não é como o *éter*, mas sim *corruptível*, pois possui em si mesma tanto a potência de subsistir quanto a de se corromper.

Dessa forma, o que origina os vegetais e animais são as misturas diversas dos quatro elementos, agregados em diferentes compostos. Estes, por sua vez, ao se apresentarem sob determinada configuração, atraem sobre si por parte da Inteligência Ativa a forma que lhes seja apropriada – sua *alma* específica. Quando esta alma é inculcada àquela matéria, temos um corpo *animado* – i.e., dotado de vida.

Portanto, a emanção do *existencialmente necessário* ao mundo sublunar segue uma escala decrescente de perfeição. Invertendo essa tendência, os quatro elementos, em escala de complexidade ascendente, originam no mundo sublunar: os minerais; os vegetais; os animais; e, dentre estes, o homem, a criatura mais elevada porque dotado de uma alma (*nāfs*) substancial – isto é, imortal, imperecível, espiritual.

---

<sup>254</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 102. “Sobre as questões do céu e do mundo”, tradução de excerto da obra “*Rasā’il* (Epístolas de) *Ibn Sīnā*”. Qom, Irã: Intiṣarā Baidar, 1979, pp. 54-60.



**Imagem 04:** esquema emanatista do sistema aviceniano, desde o *existencialmente necessário* até o mundo sublunar, onde o homem se encontra. Esquema adaptado de Campanini (2010, p. 143) e Ramón Guerrero (1985, p. 100). Para realmente garantir a absoluta unicidade do *existencialmente necessário*, e para evitar que este seja diretamente responsável pela multiplicidade, dele só emana uma única coisa: a *primeira inteligência*. Esta, por sua vez, emana uma outra *inteligência*, e esta outra emana mais uma outra e assim por diante, até a décima e última inteligência. Cada uma dessas inteligências gera, ainda, um corpo e uma alma de sua respectiva esfera celeste: é a alma que regula o movimento dessa esfera. Atentar ao detalhe de que a *primeira inteligência* é o único existente emanado diretamente pelo *existencialmente necessário*. Ela é, portanto, o primeiro *existencialmente contingente*. É só a partir da *primeira inteligência* que ocorre a multiplicidade – as tríades emanativas comuns a todas as *inteligências*: *inteligente*, *inteligido*, *inteligência*. Temos então um esquema com **dez** inteligências, **nove** esferas celestes e **nove** almas. Atentar ainda a outro importante fato: a seta na vertical que parte da *matéria* e aponta para cima indica que esta não procede das inteligências cósmicas, ainda que se relacione com as formas provenientes da décima inteligência. Isso serve para ilustrar a possibilidade de que, talvez, a matéria seja um princípio eterno no sistema aviceniano.

Se o *existencialmente necessário* é o fundamento da filosofia de Ibn Sīnā, o que confere movimento, unidade e coerência à mesma é sua teoria da alma (*nāfs*) racional – a parte da alma própria ao ser humano.<sup>255</sup> Adiantamos algo do que veremos em detalhes no capítulo seguinte. Conceitua-lha em termos aristotélicos: a alma “[...] é a perfeição primeira de um corpo natural, que possui órgãos para

<sup>255</sup> GUTAS, Dimitri. *Avicena...*, p. 48.

realizar as ações da vida”.<sup>256</sup> Reparemos como ele repete aqui a definição do Estagirita em *Acerca da alma*: “a alma é necessariamente entidade enquanto forma específica de um corpo natural que em potência tem vida. Pois bem, a entidade é enteléquia [perfeição], logo a alma é enteléquia de tal corpo” (tradução nossa).<sup>257</sup>

E aqui está o cerne de nossa dissertação, que analisaremos no capítulo seguinte – a *alma imortal* em Ibn Sīnā, de aspectos que lhe são peculiares. Diferentemente de Aristóteles, no filósofo persa a alma humana é uma *substância que subsiste por si mesma*, e não *inere* corpo ou matéria. Contudo, diferentemente também dos neoplatônicos, sua existência não precede a do corpo, mas vem a existir *concomitantemente* a este, e não antes ou depois: pois o corpo é a causa da individuação da alma, que o regerá por toda a vida. Finda a vida corporal, ela fica então livre do vínculo que a mantinha ligada ao *seu* corpo, pois a alma racional não perece junto com ele, é por sua própria virtude e substancialmente imortal. Pode assim ascender às esferas imateriais das *inteligências*, fonte dos *inteligíveis* que ela inteligia quando ligada ao corpo.

A alma racional possui dupla função: teórica, de reconhecer os universais, e prática, de tomar decisões racionais e refletir sobre as ações que tomará de acordo.<sup>258</sup>

O caráter ímpar desse esquema do filósofo está expresso no modo como ele integra a alma racional (parte da *Psicologia*, por sua vez parte das *Ciências Naturais*) no movimento do universo, ao retratar o ser humano como um *microcosmo* em si, tema precioso aos medievais.<sup>259</sup> O homem é, assim, um reflexo da realidade maior que o circunda: sua alma espelha o Cosmo, pois concilia dois aspectos: o interno, intangível, imaterial, inteligível (análogo à esfera supralunar); e o externo, observável, material, mediado pelos sentidos (análogo à esfera sublunar).<sup>260</sup>

<sup>256</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 39.

<sup>257</sup> “[...] el alma es necesariamente entidad em cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es ente-lequia de tal cuerpo”. ARISTÓTELES. *Acerca del alma* (trad., intro. e notas por Tomás Calvo Martínez). Madrid: Gredos, 1994. Livro II, Cap. I.

<sup>258</sup> GUTAS, Dimitri. *Avicena...*, p. 49.

<sup>259</sup> COSTA, Ricardo da. *Olhando...*, p. 484. “Há uma estreita correspondência entre o micro e o macrocosmo. Uma harmonia secreta liga os céus e a terra, e a substância homem está projetada em uma visão espiritual onicompreensiva”. CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 141.

<sup>260</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 93. “A Filosofia e sua divisão”, tradução de excerto da obra “*Rasā’il* (Epístolas de) *Ibn Sīnā*”. Qom, Irã: Intiṣārā Baidar, 1979, pp. 54-60.

A coisa do ser humano, a partir da qual procedem estas ações, chama-se alma racional; e esta tem duas faculdades: uma delas está preparada para o aspecto prático e direciona-se ao corpo [...] a outra é uma faculdade que está preparada para a especulação e para o intelecto próprio da alma e dirige-se para o que é superior. Por intermédio dela, alcança-se a emanação divina.

A alma humana possui, então, como que duas faces: uma voltada para o corpo, o mundo sensível, inferior, mediado pelos sentidos; e outra voltada para os princípios inteligíveis, o mundo superior, mediado por suas faculdades intelectivas.<sup>261</sup> “Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces. Uma face [voltada] para o corpo [...] E uma face [voltada] para os princípios supremos”.<sup>262</sup> O homem, em sua existência terrestre, tem sua atenção cindida entre esses dois planos, e é nessa função dual de sua alma racional que reside o ponto de contato entre o mundo transcendente (o *supralunar* da realidade metafísica, do qual ela conhece os *inteligíveis* que lhe são fornecidos pela *inteligência ativa*, o *doador das formas*) e o mundo natural (*sublunar*, do qual conhece os seres transitórios).

A alma humana é capaz de abstrair as formas dos existentes, destituídas de qualquer matéria – ou seja, é capaz de inteligir os *conceitos gerais*. Trata-se daqueles mesmos objetos inteligidos pelas *inteligências*, em seu inteligir ininterrupto. Porém, ela não é capaz de fazê-lo apenas por si própria, autonomamente: seu *intelecto passivo*, para tanto, precisa entrar em consonância com a *inteligência ativa* – o *doador das formas*, a inteligência da nona esfera celeste, para, só a partir dessa conexão, ser capaz de alcançar as *formas inteligíveis*. Mas para que haja essa sintonia do intelecto passivo, presente em e próprio de cada alma humana individual, esta tem de se libertar da percepção dos sentidos corporais<sup>263</sup> – tanto externos quanto internos. Ela precisa se libertar da concupiscência, da irascibilidade e da imaginação.<sup>264</sup> Só assim ela se desvinculará da matéria e estará “preparada” para, em conexão com a *inteligência ativa*, alcançar as formas inteligíveis.

<sup>261</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p.151.

<sup>262</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 69.

<sup>263</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena e a filosofia...*, p. 240.

<sup>264</sup> Ao comentar sobre o *Risalah fi'l- 'išq (Tratado sobre o amor)* (IBN SĪNĀ (AVICENA), 1946), Black (*Aesthetics...*) tem algumas palavras interessantes sobre a interferência que as faculdades inferiores da alma podem exercer sobre as superiores na Psicologia de Ibn Sīnā (trad. e itálicos nossos): “O contraste entre as belezas sensível e inteligível e os prazeres afetivos próprios a cada uma delas é desenvolvido em maiores detalhes no *Tratado*. No quinto capítulo deste trabalho [*Sobre o amor daqueles que são de espírito elevado e jovens pela beleza externa*], Ibn Sīnā discute o amor juvenil pela beleza externa, corporal. Ele abre sua discussão do amor pela beleza com uma consideração de

Assim, o ideal do sistema filosófico aviceniano é a união da *existência* com a *inteligência*. Sua Ontologia e Cosmologia, conjugadas a uma noética (doutrina do intelecto), estão implicadas numa concepção da Origem (desde o *existencialmente necessário* até o homem, em sucessivas emanações geradas pelo inteligir ininterrupto de Deus) e do Retorno (do homem até o *existencialmente necessário*, através de sua libertação da matéria e da ascensão de sua alma por meio da intelecção das formas).<sup>265</sup>

O filósofo persa articula todos os aspectos da realidade em um único e contínuo esquema explicativo, cuja origem é metafísica. O *existencialmente necessário*, através de sucessivas emanações, engendra diversas *inteligências* que, por sua vez, originam os corpos celestes (Cosmologia). A última das inteligências (a décima) origina o mundo terrestre, com existentes compostos (Ciências Naturais), dentre eles os animados (Psicologia), em especial o homem (ser capaz de viver em sociedade e filosofar - Antropologia). Por causa de sua vida em sociedade e de sua capacidade de inteligir, o homem é capaz das outras três Ciências referidas no esquema: a Política, a Lógica e a Ética. Assim como a alma humana teve origem a partir desse processo de emanação do *existencialmente necessário*, como num transbordamento do divino, também a vida do homem, através de suas faculdades intelectuais, deve

---

quatro princípios, três dos quais pertencentes à *psicologia da alma humana*. O primeiro é baseado na característica *visão de Ibn Sīnā da alma como uma unidade substancial singular, que consiste em uma hierarquia de distintas potências*. Essas potências ou podem trabalhar em conjunto, em harmonia, caso em que as inferiores são enobrecidas por sua cooperação com a faculdade mais elevada, a da razão; ou as inferiores podem se rebelar. Estas duas possibilidades são especialmente evidentes nas relações entre a *razão* e a *imaginação* (*al-takhayyul*) e os desejos que lhes ocorrem. O segundo princípio é uma elaboração sobre o primeiro: há algumas ações humanas que pertencem apenas às faculdades corporais, ‘animais’ dentro dessa hierarquia, inclusas a sensação, imaginação, intercurso sexual, desejo e agressividade. Ou essas ações são perseguidas de um modo puramente animalesco, ou elas podem ser transformadas em *algo exclusivamente humano, sob a guia da razão*. O terceiro princípio de Ibn Sīnā é o de que tudo ordenado por Deus é bom em si mesmo e, portanto, é objeto de algum desejo legítimo; contudo, os desejos inferiores podem interferir com os superiores; dessa forma, a busca sem limites daqueles deve ser evitada. Finalmente, o quarto princípio de Ibn Sīnā apresenta sua definição de beleza enquanto objeto de amor por parte tanto das almas animal e racional. Beleza (*al-husn*) consiste em ordem (*al-nazm*), composição (*al-ta’lif*) e simetria (*al-i’tidal*). Na alma animal, esse amor da beleza é puramente natural, elevando-se ou do instinto, ou do simples prazer gerado pelas percepções sensíveis. *Na alma racional, entretanto, o amor da beleza é mais reflexivo, descansando em último lugar no reconhecimento da proximidade entre o objeto amado e Deus, o Primeiro Amado*” (tradução e itálicos nossos). Perceba-se como o amor aviceniano pode bloquear a alma humana de se elevar até o inteligível, se nela for meramente *animalesco, baixo, vil*. Contudo, se guiado pela razão, esse amor torna-se um *caminho de ascese* para a alma humana (racional) elevar-se, a partir da reflexão sobre os objetos amados (existentes contingentes e materiais), até Deus (o Existencialmente Necessário) – e fá-lo justamente por meio do Ihe é próprio, o *inteligir*.

<sup>265</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena e a filosofia...*, p. 240.

inteligir o mundo e adquirir o conhecimento do *existencialmente necessário* num processo de ascensão: fechar o esquema e reconduzir-se à sua origem.

A Cosmologia de Ibn Sīnā, como um exemplar representante do pensamento medieval, integra homem e céus num sistema organizado, interrelacionado e hierárquico. O ser humano não está desligado das estrelas: ele faz parte do próprio universo e, inclusive, reflete o Cosmo em si mesmo.

### 3.5 INFLUÊNCIA DE IBN SĪNĀ NO MEDIEVO

A influência de Ibn Sīnā na Baixa Idade Média Ocidental é ampla e comparável, em tamanho e importância, à de Ibn Rušd.<sup>266</sup> Ela se deu geralmente fundida ao agostinismo. L. Gardet afirma que ocorreu através de quatro vias: 1- o avicenismo puro; 2- o agostinismo avicenizante (no qual podemos incluir Guilherme de Auxerre (Alvéria) [?-1231] e Rogério Bacon [?-1231]); 3- Santo Tomás de Aquino; 4- Duns Escoto.<sup>267</sup> Outros filósofos medievais influenciados por Ibn Sīnā foram São Boaventura (1217-1274), São Alberto Magno (ca. 1200-1280), e muitos outros. E mesmo aqueles que o criticaram ou opuseram-se-lhe, deram-se ao menos ao trabalho de discutir suas ideias, e não raro terminavam por concordar com ao menos algumas delas.<sup>268</sup> Mesmo aos seus mais implacáveis inimigos – como o feroz contestador da *falsāfa*, Al-Ġazālī – “parece ter-lhes como que fornecido o *substrato*

<sup>266</sup> “Traduzido para o latim no século XII, Avicena exerceu profunda influência sobre o Ocidente medieval, no qual a maioria dos textos que compõe seu *Livro da cura* foram postos em circulação antes do corpus aristotélico. Foi Avicena, mais que Aristóteles, quem iniciou o Ocidente no aristotelismo, isso para não dizer na filosofia em si. A forma literária do *Kitāb al-šifā'* – a paráfrase – presta-se a essa função, pois, contrariamente ao comentário, permitia expor uma doutrina estrangeira (a de Aristóteles ou de Alfarabi) sem sacrificar as necessidades próprias do pensamento, nem romper o fio de um argumento conceitual”. DE LIBERA, Alain. Op. cit., p. 118.

<sup>267</sup> RAMON GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 110.

<sup>268</sup> Temos como exemplo, no mundo latino medieval, Guilherme de Auxerre (Alvéria), que descartou a cosmogonia aviceniana, mas assimilou sua psicologia e gnosologia. E. GILSON. *Por que...*, p. 48. Criticou Ibn Sīnā com frequência, mas mostrou em toda a sua obra um respeito considerável por suas ideias, e não vacilou em adotá-las em alguns casos – foi o modelo de atitude da Escolástica para com ele na primeira metade do século XIII. AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 353. “A interpretação agostiniana de Ibn Sina envolveu a aceitação de muito daquilo que era essencialmente filosófico, e a rejeição de sua cosmologia e angeologia. O banimento dos anjos do Universo Aviceniano por autores como [Guilherme de Alvéria] ajudou a laicizar o cosmos e preparar a Revolução de Copérnico”. NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 185. No mundo arabófono, o exemplo perfeito disso foi o próprio Ibn Rušd, crítico feroz do filósofo persa, a quem acusava de ter corrompido o aristotelismo e o misturado com argumentos dialéticos (religiosos). Ainda assim, vez por outra, era obrigado ou a reconhecer a razão de Ibn Sīnā, ou adotar procedimentos e doutrinas no mínimo semelhantes às do filósofo persa: cf. n. 226 desta dissertação.

sobre o qual construíram suas ideias”.<sup>269</sup> Este último, ainda que lhe fosse um crítico feroz, não pôde escapar à sua influência.<sup>270</sup> Ou como o caso de Sarrastani (1086-1153), que, sob o pretexto de refutar a falsãfa, tomou a obra de Ibn Sīnā por ela.<sup>271</sup> Aos pensadores cristãos, algumas de suas doutrinas – como a do *intelecto passivo* e a *iluminação* deste pelo *Doador das Formas* (a *Inteligência Ativa*), ainda que falsa mesmo depois de corrigida, não deixavam de aparentar alguma razão – e eram até mesmo corretas, em determinado sentido.<sup>272</sup>

Quase tudo se aproveitou da Filosofia de Ibn Sīnā no mundo latino medieval, e várias das doutrinas a ele atribuídas – como a teoria da *intencionalidade*,<sup>273</sup> a *distinção essência/existência*, a doutrina dos *universais*, o *princípio da individuação*,<sup>274</sup> a teoria do *intelecto*,<sup>275</sup> o *hilemorfismo universal*, as *provas da*

<sup>269</sup> AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 375.

<sup>270</sup> “[...] ao expor suas ideias originais [al-Ġazālī] fez com freqüência uso da terminologia, categoria e conceitos claramente filosóficos. Em uma obra de orientação mística como *Nicho das luzes*, tipo de comentário sobre um verso corânico fundamental, o da “Luz” (24,35), evidencia-se a dívida aviceniana”. CAMPANINI, Massimo. Op. cit., p. 38.

<sup>271</sup> “Assim como a ‘Incoerência dos filósofos’ de Algazali, a ‘luta contra os filósofos’ (*Kitāb Musāra’at al-falāsifa*) de Sarrastani é, antes de mais nada, uma crítica contra Avicena [...] [Nesta obra], que trata do conhecimento por Deus do universal e do particular, Sarrastani ataca com sutileza o esquema de pensamento triádico que estrutura tanto a teologia trinitária cristã como a noética aplicada por Avicena em sua teologia do ‘Ser necessário’ [...] ‘Para Ibn Sina, o ‘Ser necessário é pensamento, pensante, pensado (*āql*, *‘āqil*, *ma’qūl*); princípio de todo ser, pensando-se, pensa tudo que é princípio: os ‘seres perfeitos em si’ (isto é, os intelectos das esferas), ‘as espécies das coisas gerais e corruptíveis e, através dessas esferas, os seres singulares’. Portanto, o problema de Avicena é o mesmo dos cristãos: tornar coerente o que não pode sê-lo, a saber, ‘a afirmação da unidade divina e a triplicidade dos aspectos’ distinguidos pela tese noética da emanação, e sua solução é a mesma e tão frágil quanto – retirar o que foi posto: ‘Pode-se comparar a doutrina de Ibn Sina à dos cristãos, pois coloca em Deus três instâncias como os escritos colocam três pessoas, e tendo-as colocado, as retira, como eles, para voltar a ser a unidade [...]’”. DE LIBERA, Alain. Op. cit., pp. 128s.

<sup>272</sup> “Ela o é à medida que satisfaça esta exigência fundamental: colocar Deus na origem de todas as iluminações e fazer dele o fim de toda beatitude”. E. GILSON. Op. cit., p. 111.

<sup>273</sup> “Referência de qualquer ato humano a um objeto diferente dele: p. ex., de uma idéia ou representação à coisa pensada ou representada, de um ato de vontade ou de amor à coisa querida ou amada, etc. Essa noção foi inicialmente empregada com relação à atividade prática, donde o significado, ainda hoje predominante, da palavra intenção (v.) que designa exatamente a referência da atividade prática ao seu objeto. O neoplatonismo árabe estendeu pela primeira vez seu sentido, para designar a relação entre o conhecimento e seu objeto, chamando os conceitos de intenções. Ao determinar a diferença entre a lógica e as ciências reais, Avicena afirmou que, enquanto estas últimas têm por objeto as primeiras intenções (*intensiones primo intellectae*), ou seja, conceitos que se referem a coisas reais, a lógica tem por objeto as segundas intenções (*intensiones secundo intellectae*), ou seja, conceitos que se referem a outros conceitos (*Metafísica I, 2*)”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 576.

<sup>274</sup> “Problema da constituição da individualidade a partir de uma substância ou natureza comum: p. ex., constituição *deste* homem ou *deste* animal a partir da substância ‘homem’ ou substância ‘animal’. O primeiro a formular esse problema foi Avicena (...) por quem foi transmitido à Escolástica cristã. O pressuposto de origem é o princípio da necessidade da substância, que Avicena expressa dizendo: ‘Tudo o que é tem uma substância graças à qual é o que é e graças à qual é a necessidade e o ser daquilo que é’ (*Lógica*, I. ed. Veneza, 1508, fl. 3). Com base nesse princípio, ‘o animal é em si alguma coisa e é a mesma coisa, quer seja percebido, quer seja apreendido pelo intelecto; e em si não é nem universal nem particular’ (*Ibid.*, III. fl. 12 r.). Mas se é assim, o que o torna individual, o que faz da

*existência de Deus*<sup>276</sup>, a noção de participação, a pluralidade das formas, a teoria da abstração, a formação do conceito universal – foram a base da formação dos grandes sistemas escolásticos do século XIII, às vezes apropriados de maneiras opostas por seus intérpretes. Um dos melhores exemplos foi o da já citada controvérsia sobre a *Metafísica* aviceniana, cujas diferentes interpretações levaram Santo Tomás de Aquino e Duns Escoto a conclusões muito diversas.

---

substância 'animal' este ou aquele animal? Segundo Avicena, esse é o problema da individuação. E Avicena encontrava em Aristóteles a resposta ao problema: a individualidade depende da matéria. Aristóteles de fato dissera: 'Todas as coisas que são numericamente muitas têm matéria, visto que o conceito dessas coisas, como p. ex. homem, é uno e idêntico para todas, ao passo que Sócrates (que tem matéria) é único' (*Met.* XII, 8, 1074 a 33). Essa solução é aceita por Avicena (*In Metafísica* XI, 1) e, através deste, por Alberto Magno (*In Metafísica* III, 3, 10) e por muitos outros escolásticos". ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 553.

<sup>275</sup> Sobre a querela medieval do *intelecto* e a influência de Ibn Sīnā nesta, o Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento nos traz palavras oportunas: "[...] quase nunca é mencionada a polêmica medieval sobre a 'unidade do intelecto'. Como se sabe, esse debate empolgou a Universidade de Paris na segunda metade do século XIII. No centro da discussão está a oposição entre a interpretação de Aristóteles por Averróis, lida na tradução latina de seu comentário ao *Peri psychés* por alguns mestres da faculdade de artes, entre os quais se destaca Siger de Brabante, sustentando a tese de que o intelecto humano é uma instância impessoal separada dos indivíduos humano e, de outro lado, a tese dos mestres da faculdade de teologia, entre os quais sobressai Tomás de Aquino, defendendo a posse pelo indivíduo humano de uma capacidade intelectual própria, pois 'quem entende é *este* homem'. Ora, antes de Averróis, os doutores cristãos tiveram de se medir com a postura encontrada na tradução latina de Avicena, pois esta sustentava que, se os indivíduos humanos são dotados cada um deles de uma capacidade intelectual receptiva, o intelecto produtor do inteligível não é individual, tendo justamente um estatuto que transcende os indivíduos. Muitos julgaram possível uma aliança entre o que liam em Avicena e Agostinho, dando origem ao que foi denominado 'agostinismo avicenizante': bastaria falar, não do 'doador das formas', mas de Deus, ou melhor, identificar o intelecto agente aviceniano com o próprio Deus". IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 09.

<sup>276</sup> Santo Tomás de Aquino baseou-se em Ibn Sina em uma de suas *Cinco Vias* (*Movimento, Causalidade, Necessidade, Perfeição, Finalidade*) para provar a existência de Deus, embora o filósofo persa também tenha rejeitado a *Primeira Via* (a do *Movimento*) e comentado a *Segunda* e *Quinta Vias* (a da *Causalidade* e a da *Finalidade*, respectivamente). Quatro das *Vias* são de origem aristotélica, recebidas talvez por algum intermédio de Ibn Rušd. AFNAN, Soheil F. Op. cit., p. 359. Contudo, uma delas em especial é de origem aviceniana. Na *Segunda Via*, a da *Causa Primeira* (ou *Causalidade*), e na *Quinta Via*, a da *Causa Final* (ou *Finalidade*), temos: "(...) a prova *causal* que pode ser encontrada em Aristóteles (*Metafísica* II, 2) e depois é retomada pelos autores árabes (Avicena) e por S. Tomás. Funda-se no princípio de que é impossível remontar ao infinito na série das causas materiais e das causas eficientes, ou das causas finais ou das conseqüências, e que, portanto, deve haver, em cada série um primeiro princípio do qual depende a série toda [*Segunda Via*]. Como a argumentação também vale para as causas finais, leva a ver em Deus o fim último, o bem supremo segundo o qual se ordenam todas as coisas do mundo [*Quinta Via*] [...]". Mas é sobretudo na *Terceira Via*, a do *ser possível* e do *Ser Necessário* (ou *Necessidade*) que se vê claramente a influência aviceniana: "(...) foi exposta pela primeira vez por Avicena e está intimamente ligada à concepção de Deus típica do neoplatonismo árabe. Avicena (*Metafísica* II, 1, 2) distinguira o ser em necessário e possível, definindo o possível como o que não existe por si, mas tem necessidade de alguma coisa para existir. Portanto, se existe um possível, existe algo que o faz existir; mas se esse algo é, por sua vez, possível, remete ainda a um outro que seja causa de sua existência; e assim por diante, até se chegar ao ser necessário, que é o que existe por si. Dessa prova resulta a definição de Deus como ser necessário, cujo antecedente pode ser encontrado em Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7, 1072 b 10). Mas seu sentido é diferente na filosofia árabe, em que visa afirmar a necessidade de tudo o que existe, portanto também do possível, que, se existe, existe necessariamente pela ação de uma causa necessária". ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., pp. 262s.

## 4 CAPÍTULO III – O KITĀB AL-NĀFS E A IMORTALIDADE DA ALMA

### 4.1 O KITAB AL-ŠIFĀ’ – O LIVRO DA CURA

O *Kitab al-šifā’* foi concebido na fase de maturidade de Ibn Sīnā. Começou a ser escrito por volta de 1020 e demorou mais de dez anos para ser concluído, por volta de 1030, quando o filósofo já tinha aproximadamente cinquenta anos.<sup>277</sup> Insere-se, assim, nas duas últimas fases de sua vida, durante suas estadas em Hamadhān e Isfahān.<sup>278</sup>

O significado de seu nome é *Livro da Cura*. Há aqui relação com a carreira e conhecimentos médicos de Ibn Sina: enquanto seu *Kitab al-qanūn* é uma suma de Medicina que visa a saúde do corpo, sua *Al-šifā’* visa a saúde do espírito: curá-lo não da doença, mas da ignorância, do não-saber.

O *Kitab al-šifā’* não foi só a maior obra de Ibn Sīnā, mas marcou ainda o auge da *falsāfa* oriental – discutivelmente, ela nunca mais viria a produzir outro fruto que lhe fizesse sombra<sup>279</sup> ou tivesse impacto tão duradouro, transcendendo mesmo as fronteiras do mundo Islâmico e alcançando o status de importância universal. De fato, não estamos diante de uma obra particular restrita a uma civilização, mas sim de uma daquelas contribuições ímpares ao saber humano, que muito prosperou graças a ela: "Nenhum dos livros de filosofia que conhecemos se assemelha a ela"; "é indubitavelmente a maior enciclopédia de conhecimento jamais composta por um único indivíduo".<sup>280</sup>

O legado da *Al-šifā’* é tão vasto que chega a ser difícil mensurá-lo - pois deve-se ter em conta tanto sua influência direta quanto indireta. A primeira é mais fácil de identificar graças às citações textuais que dele fizeram teólogos, místicos, filósofos, cientistas, enfim, todo tipo de sábios tanto no Oriente quanto no Ocidente. Como célebres exemplos, citemos no Oriente Al-Ġazālī e seu *Tahāfut al-falāsifa* (A

<sup>277</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 19.

<sup>278</sup> Cf. cronologia com as fases da vida do filósofo no início do Cap. I.

<sup>279</sup> Não queremos com isso referendar aquela interpretação muito comum tempos atrás – e sabidamente já superada – de que, após o golpe desferido por al-Ġazālī e sua *Tahāfut al-Falāsifa* (A *Autodestruição dos Filósofos*), a *falsāfa* no oriente teria morrido e se trasladado para o ocidente, continuada sobretudo por Ibn Rušd. Queremos, isso sim, ressaltar que não há outra obra na *falsāfa* oriental – ou mesmo na *falsāfa* como um todo – que se lhe possa comparar em termos de impacto no pensamento universal.

<sup>280</sup> NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 183.

*autodestruição dos filósofos*), cujo principal alvo é o filósofo persa; Ibn Rušd e seu *Tahāfut al-tahāfut* (*A autodestruição da autodestruição*), no qual o filósofo andaluz critica em forma de comentários tanto Al-Ġazālī quanto Ibn Sīnā; já no Ocidente temos Santo Tomás de Aquino (que citou 250 vezes o filósofo persa em sua monumental *Suma Teológica*<sup>281</sup> – a maioria delas sobre as traduções latinas da *Metafísica* e da *Psicologia* da *Al-šifā'*), Duns Escoto (de quem Etienne Gilson afirmou ser a *Metafísica* da *Al-šifā'* o ponto de partida)<sup>282</sup> e Rogério Bacon (a quem chamou de "chefe e príncipe dos filósofos").<sup>283</sup>

Por outro lado, constatar sua influência indireta constitui tarefa mais árdua. Deveras, seus ecos chegam até mesmo à modernidade, em nomes como Locke, Descartes, Leibniz e Kant.<sup>284</sup> é difícil mensurar a importância da leitura silenciosa de milhares de estudantes das Faculdades de Artes espalhadas pela Europa Ocidental, que ruminavam em privado a tradução latina da *Al-šifā'*, a *Sufficientia*. Absorviam, assim – e talvez até inadvertidamente – algo além do que a mera mediação árabe de idéias originalmente gregas: entravam em contato com um novo tipo de pensamento que promoveu uma aculturação e ajudou a moldar a própria identidade do Ocidente, separando-a do resto do Europa e cindindo em definitivo sua história.<sup>285</sup> Não por acaso, Ibn Sīnā foi chamado até mesmo de "o primeiro escolástico".<sup>286</sup>

Ressaltemos o caráter de *afunilamento*<sup>287</sup> dos escritos de Ibn Sīnā, exemplarmente expresso na *Al-šifā'*: tal qual a alma humana, que é “[...] uma substância una que

<sup>281</sup> FOREST apud ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*, p. 22.

<sup>282</sup> E. GILSON. *Por que...*, 2010.

<sup>283</sup> DE LIBERA, Alain. Op. cit., p. 119.

<sup>284</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*, pp. 109s.

<sup>285</sup> Eis a tese central defendida por De Libera em *A Filosofia Medieval*: “*Foi uma translação interna às terras do Islã, ligada à conquista muçulmana, que tornou possível o retorno da ciência ao mundo latino* [...] Desse ponto de vista, são eloquentes os quadros da história da filosofia elaborados pelos árabes [...] ‘o aristotelismo árabe reivindica a continuidade de uma tradição ininterrupta’. Para Alfarabi [...] ‘a *translatio studiorum* [translação de estudos] de Alexandria a Bagdad foi sem lacuna’; e explica que o saber filosófico transmitiu-se dos caldeus (antigos habitantes do Iraque) aos egípcios, depois aos gregos [Athenas], aos sírios cristãos [Damasco] e, por fim, aos árabes [Bagdad] – o que é verdade [...] De Alexandria a Bagdad, de Bizâncio ao Islã, essa é a primeira etapa da ‘translação dos estudos’. Outras vieram a seguir com a estreita colaboração entre judeus e cristãos do Ocidente. É essa rota, ou melhor, *são essas rotas* que seguiremos aqui: de Bizâncio a Bagdad, da Ifríquia à Andaluzia, de Sefarad à Provença, de Toledo a Paris” (colchetes e itálicos nossos). DE LIBERA, Alain. Op. cit., pp. 17s.

<sup>286</sup> “Ele encontra as matérias preparadas, e já iniciado um certo trabalho de adaptação ao Islã. Mas é ele o primeiro dos escolásticos no sentido exato do termo”. A. M. GOICHON apud NASR, Seyyed Hosseim. *An introduction...*, p. 184.

<sup>287</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*, p. 20.

tem relação com dois flancos [...] um [...] abaixo dela e o outro [...] acima”,<sup>288</sup> a obra do filósofo persa tem um duplo caráter: um voltado para o que lhe antecede – síntese do passado – e outro para o que lhe sucede – abertura para o futuro. A obra é expressão do duplo caráter de seu autor: “influência recebida e contribuição pessoal; simples assimilação e contribuição original”.<sup>289</sup> Conforme o prólogo da *Al-šifā’*, ele pretendeu sintetizar todo o conhecimento científico produzido até então:<sup>290</sup>

Nada existe nos livros dos antigos que não incluímos neste nosso livro. Caso não esteja fixado no lugar de costume, estará em outro lugar que achei mais conveniente, tendo sido complementado com aquilo que foi fruto de minhas reflexões e concluído por meio de minha análise, especialmente na Ciência da Natureza, na Metafísica e na Ciência da Lógica.

Ainda que baseada em Aristóteles – pois, conforme enunciado em seu prefácio, é seu livro “mais condizente com os colegas peripatéticos”<sup>291</sup> – a *Al-šifā’* não foi construída segundo um comentário ao Filósofo, tal qual fizeram Ibn Rušd ou Santo Tomás de Aquino; mas sim como paráfrase (sua forma literária própria). A seguir o modelo aristotélico, Ibn Sīnā costuma explanar antes as doutrinas de seus antecessores por meio de abundantes citações indiretas, sínteses e paráfrases<sup>292</sup> –

<sup>288</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 69.

<sup>289</sup> CORREIO DA UNESCO. Op. cit., p. 28.

<sup>290</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, pp. 21s.

<sup>291</sup> *Ib.*, p. 22.

<sup>292</sup> “O *Corpus aristotelicum* apresenta o pensamento de Aristóteles com uma feição sistemática, como vasto conjunto enciclopédico no qual os mais diversos problemas são elucidados de forma aparentemente definitiva. As soluções propostas por outros pensadores são previamente analisadas e criticadas – e dessas críticas Aristóteles parte frequentemente para a formulação de suas próprias concepções [...] o apelo constante à evolução dos problemas, antes de para eles propor sua solução, confere a Aristóteles o título de primeiro historiador da filosofia. Na verdade, dele provém o primeiro esforço de explicação sistemática do desenvolvimento das ideias filosóficas. Não apenas informações esparsas [...] mas uma tentativa de encadeamento das diversas doutrinas anteriores, com base numa explicação dos próprios motivos que teriam levado os homens, desde fases pré-filosóficas, a elaborar sucessivas e cada vez mais aprofundadas concepções. Mostrando a chave desse processo, Aristóteles, por isso mesmo, apresenta-se como seu ponto terminal: em sua obra, as tentativas do passado teriam atingido plena e satisfatória formulação. Em nome dessa verdade alcançada [...] Aristóteles pretende então *julgar as filosofias de seus predecessores, mostrando-lhes as falhas e os equívocos*. O surgimento da história da filosofia está, desse modo, estreitamente vinculado ao aristotelismo, já que à luz de suas doutrinas é que, pela primeira vez, foram relacionados e interpretados diferentes filósofos” (italicos nossos). ARISTÓTELES. *Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 12. Reparemos nesse esforço de “convergência” teleológica que Aristóteles empreendeu sobre as doutrinas que lhe precederam, ao expô-las, criticá-las, julgá-las e, por fim, fazê-las culminarem em sua própria doutrina. Agora, comparemos isso com o que Ibn Sīnā diz no Prólogo da *Al-šifā’*: “Nosso objetivo neste livro [...] é consignar o cerne do que verificamos dos fundamentos das Ciências filosóficas atribuídas aos antigos, com base na análise metódica verificada e nos fundamentos deduzidos pelos pensamentos que se auxiliam para perceber o que é verdadeiro e que mereceu um esforço constante desde longo tempo, até se estabelecer num conjunto a respeito do qual a maioria das opiniões converge

que, diferentemente dos comentários, permitem expor uma doutrina externa sem sacrificar a linha de raciocínio próprio.<sup>293</sup> Teremos a oportunidade de constatar a abundância dessas citações – muitas vezes sem especificar origem<sup>294</sup> - e sínteses contidas no *Kitab Al-nāfs*, além de cotejar algumas delas com as fontes originais.

Na *Šifā*, Ibn Sīnā bate-se com suas fontes para em seguida afirmá-las, negá-las ou corrigi-las com suas próprias adições pessoais. Foi sobre as "doutrinas dos antigos" que o filósofo persa fez extensas contribuições de próprio punho, sistematizadas nesta enciclopédia. Estas, por sua vez, serviram de ponto de partida para inumeráveis outros, tanto no mundo islâmico quanto no latinófono.

A *Al-šifā'* é composta por quatro partes (ou tomos):

- I) -Lógica,
- II) -Física,
- III) -Matemática,
- IV) -Metafísica.

A *Lógica* compreende nove livros:

- |                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| 1) Isagoge             | 2) Categorias           |
| 3) Perihermeneas       | 4) Primeiros Analíticos |
| 5) Segundos Analíticos | 6) Dialética            |
| 7) Sofística           | 8) Retórica             |
| 9) Poética             |                         |

---

*abandonando-se, assim, as opiniões quiméricas [...] Evitei estender-me na contestação de doutrinas claramente falsas ou suficientemente trabalhadas pelo que constatamos nos fundamentos e do que conhecemos dos cânones" (itálicos nossos). IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ATTIE FILHO, Miguel. O intelecto..., p. 21.*

<sup>293</sup> DE LIBERA, Alain. Op. cit., p. 118.

<sup>294</sup> Atentar ao fato de que, por vezes, Ibn Sīnā podia consultar apenas sua memória para escrever seus livros: quando no exílio ou encarcerado, ou quando se tratava de fontes que não mais existiam – lembremos do incêndio da biblioteca do sultão de Bukhāra, que destruiu obras que ele nunca mais tornou a ver: "vi livros cujos nomes pouquíssimas pessoas chegaram a conhecer – trabalhos que eu nunca tinha visto até então, e que nunca mais tornaria a ver. Eu li estes livros e dominei o que neles era útil [...] Nada de novo me veio desde então". IBN SĪNĀ (AVICENA). *The life...*, pp. 37s.

A *Física* compreende oito livros:

- |                                |                                      |
|--------------------------------|--------------------------------------|
| 1) A Física propriamente dita, | 2) O Céu e o Mundo,                  |
| 3) A Geração e a Corrupção,    | 4) As Ações e Paixões,               |
| 5) Os Meteoros,                | 6) A Alma, ( <i>Kitāb Al-nāfs</i> ), |
| 7) As Plantas,                 | 8) Os Animais.                       |

A *Matemática* é disposta em quatro livros:

- |              |                |
|--------------|----------------|
| 1) Geometria | 2) Aritmética  |
| 3) Música    | 4) Astronomia. |

E por último, a *Metafísica* é composta por dez livros.

#### 4.2 O KITĀB AL-NĀFS – O LIVRO DA ALMA

O *Kitāb all-nāfs* é uma obra de grande destaque na História da Filosofia. Ele constitui um *ponto de encontro* para as teorias antigas nele discutidas,

[...] refutadas e refundidas sob a pena de um médico-filósofo tal como foi Ibn Sīnā. Nenhum autor tratou tanto do tema – e num livro só – como é o caso do *Livro da alma*. [Ele] faz um estudo de todas as funções anímicas, desde os sentidos externos até os sentidos internos, tais como a imaginação, memória etc, localizando-os no interior do cérebro. Emoções e inteligência são também amplamente desenvolvidas nos capítulos finais da obra.<sup>295</sup>

O *Kitāb al-nāfs* segue as linhas gerais do *Peri psychés (Acerca da alma)* de Aristóteles,<sup>296</sup> mas inova em alguns pontos.<sup>297</sup> São eles: **a)** a definição da alma humana como subsistente por si mesma – ou seja: imortal; **b)** o detalhamento da teoria dos sentidos internos; e **c)** o estatuto e funcionamento do intelecto humano.

O *Livro da alma* foi traduzido ao latim por volta de 1152, na cidade de Toledo, Espanha, sob o nome de *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. A dedicatória da tradução descreve como a mesma foi feita: um judeu lia em árabe e traduzia

<sup>295</sup> GALLI, Marcelo. Op. cit., p. 07.

<sup>296</sup> Consultamos a seguinte tradução: ARISTÓTELES. *Acerca...*

<sup>297</sup> NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *O intelecto...*, p. 255.

oralmente em língua vulgar, enquanto um diácono cristão adaptava a etapa oral para o texto em latim. O latinista da equipe é geralmente identificado com Domenico Gundissalinus, morto em 1190, enquanto o arabófono da equipe identificou-se como “Avendauth Israelita Philosophus”, provavelmente Abraham Ibn Daud, sábio judeu que viveu em Toledo na época. Tal tradução está marcada por equívocos e distorções, como a confusão de raízes árabes e erros de sintaxe devido à estrutura maleável da língua originária.

A tradução que ora utilizamos em nossa dissertação, elaborada por Miguel Attie Filho, é a segunda já feita para uma língua moderna. Ela utilizou como textos-base as melhores edições do texto original em árabe, e foi cotejada com sua tradução em francês da década de 1950. As edições originais em árabe utilizadas foram as de Rahman, em 1958, e a de G. Anawati e S. Zayed, de 1974, elaborada por ocasião da comemoração do Milenário de Ibn Sīnā. As traduções cotejadas foram a francesa de Jan Bakoš, de 1956, e a tradução latina medieval, editada criticamente por Simone van Riet em 1968-1972. Em qualquer caso, Attie Filho não adotou o léxico latino em todas as ocasiões, pois reconduziu nas notas a discussão para terminologias que considerou mais adequadas para determinados conjuntos lexicais.

O *Kitāb al-nāfs* está dividido em cinco capítulos, subdivididos em trinta seções. O número de seções varia entre quatro e oito por capítulo. Segue um resumo de cada um deles.

### Capítulo Primeiro

O Capítulo Primeiro, dividido em cinco seções, constata a existência da alma, refuta teorias contrárias de filósofos antigos, define-a como uma substância e segue a divisão tríplice de Aristóteles em almas vegetal, animal e racional, para depois enumerar suas respectivas faculdades. Elas serão apresentadas em ordem de complexidade crescente (vegetal – animal – racional) por toda a obra.

Seção 1 – A respeito da constatação da alma e de sua definição como alma

Seção 2 – Alusão e contestação do que os antigos disseram a respeito da alma

Seção 3 – De que a alma está inserida na categoria de substância

Seção 4 – Explicação de que a diferença das ações da alma é em razão da diferença de suas faculdades

Seção 5 – Enumeração das faculdades da alma à guisa de classificação

## Capítulo Segundo

O Capítulo Segundo, dividido em cinco seções, analisa as almas vegetal e animal, descrevendo suas faculdades e tratando dos sentidos externos da alma animal.

Seção 1 – A respeito da verificação das faculdades relacionadas à alma vegetal

Seção 2 – A respeito da verificação dos tipos de percepções que temos

Seção 3 – A respeito da sensibilidade tátil

Seção 4 – A respeito do paladar e do olfato

Seção 5 – A respeito da audição

## Capítulo Terceiro

O Capítulo Terceiro é o mais longo, dividido em oito seções, e inteiramente dedicado ao estudo da luz e da visão.

Seção 1 – A respeito da luz, do diáfano e da cor

Seção 2 – A respeito de que a claridade não é corpo, mas uma qualidade que advém nele, e sobre doutrinas e dúvidas quanto à ordem da claridade e do raio

Seção 3 – A respeito do complemento da contestação das doutrinas inválidas em razão de que a claridade é algo que não é cor manifesta, e discurso a respeito do translúcido e do cintilante

Seção 4 – A respeito da reflexão das doutrinas enunciadas sobre as cores e a ocorrência destas

Seção 5 – A respeito da divergência entre as doutrinas sobre a visão e invalidação das doutrinas corrompidas, de acordo com as coisas que lhe são próprias

Seção 6 – A respeito da invalidação das doutrinas deles a partir das coisas ditas em suas [próprias] doutrinas

Seção 7 – A respeito da solução das dúvidas apresentadas, complementação do enunciado sobre as [cosias] vistas que possuem posições distintas, sobre os diáfanos e sobre os polidos

Seção 8 – A respeito da causa da visão de uma única coisa [como] duas coisas

#### Capítulo Quarto

O Capítulo Quarto, dividido em quatro seções, trata dos sentidos internos presentes nas almas animal e racional, tais como o sentido comum e a imaginação, e a forma como eles interagem com as demais faculdades.

Seção 1 – Na qual há um enunciado universal sobre os sentidos internos que o animal possui

Seção 2 – A respeito das ações da formativa e da cogitativa entre os sentidos internos, [seção] na qual está o enunciado sobre o sono, a vigília, o sonho autêntico e o enganoso, e um tipo entre as propriedades da profecia

Seção 3 – A respeito das ações da faculdade rememorativa e [da] estimativa, e a respeito de que todas as ações dessas faculdades se dão por meio de órgãos corporais

Seção 4 – A respeito dos casos das faculdades motoras e um tipo de profecia vinculado a elas

#### Capítulo Quinto

O Capítulo Quinto e último, dividido em oito seções, aborda a alma racional ou humana. Esta é a parte do *Kitāb al-nāfs* que mais nos interessa, e trata de assuntos tais como a substancialidade da alma, sua anterioridade ou não em relação ao corpo, os intelectos ativo e passivo, e, finalmente, o tema de nosso estudo: como a alma humana é capaz de subsistir após o desparecimento do corpo, ou seja, a imortalidade da alma.

Seção 1 – A respeito das propriedades das ações e das paixões que pertencem ao homem e uma explicação das faculdades teórica e prática que a alma humana possui

Seção 2 – A respeito da constatação de que a estrutura da alma racional não está impressa em uma matéria corporal

Seção 3 – [Na qual] estão englobadas duas questões: uma delas é “como a alma humana se beneficia dos sentidos”, e a segunda é a constatação de sua ocorrência

Seção 4 – A respeito de que as almas humanas não se corrompem nem transmigram

Seção 5 – A respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva [que procede] de nossas almas

Seção 6 – A respeito dos graus dos atos do intelecto, e a respeito do mais elevado de seus graus, que é o intelecto sagrado

Seção 7 – A respeito da enumeração das doutrinas herdadas dos antigos sobre a questão da alma e de suas ações, se ela é uma ou múltipla, e validação do enunciado verdadeiro a esse respeito

Seção 8 – Explicação a respeito dos órgãos que pertencem à alma

#### 4.3 CONSTATAÇÃO, DEFINIÇÃO E SUBSTANCIALIDADE DA ALMA

Antes de nos determos sobre a imortalidade da alma, é imprescindível conferir as considerações que Ibn Sīnā faz sobre a alma em geral, no Capítulo Primeiro. Lá, ele constatará primeiro a existência da alma, para, em seguida, defini-la como uma substância e descrever suas faculdades.

Na Seção 1, o filósofo é capaz de constatar a existência da alma de dois modos diversos e complementares – um no início e outro no final da Seção 1. No começo, ele constata, por via indutiva, a existência da alma. O raciocínio é o seguinte: ora, estamos cercados por corpos que, diferentes de outros, são capazes de se nutrir, crescer e gerar descendentes, ou mesmo de sentir e de se mover voluntariamente. Se o fazem, deve haver neles alguma coisa para além de suas corporeidades que os tornem capazes disso; pois, do contrário, todos os corpos teriam tais características – algo falso, pois constatamos que não é assim. À coisa da qual procedem esses atos damos o nome de alma.<sup>298</sup>

<sup>298</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 33s.

Em seguida, Ibn Sīnā busca qual é a essência, a *quiddidade*<sup>299</sup> da alma – ou seja, sua definição. E o faz primeiro considerando-a não em si mesma – enquanto *substância* –, mas sim como uma *relação*. Ora, se os corpos vegetais e animais que constatamos possuírem alma só se mantêm enquanto tais por causa dela (pois, do contrário, decompor-se-iam e deixariam de existir), então, a alma faz parte da constituição deles. E como, de acordo com a doutrina hilemórfica, tudo é ou forma, ou matéria, ou um composto de forma e matéria, logo a alma deve ser um destes dois. Se a alma também fosse matéria, assim como os corpos dos vegetais e animais o são – então, ambos (a suposta alma material e o corpo) não se diferenciariam, mas seriam corpo (porque formados por matéria); e, assim, dependeriam de uma outra *perfeição* para existirem enquanto tais.<sup>300</sup>

O filósofo, em seguida, faz uma série de definições relacionais para a alma. Em relação aos *atos (movimentos)*<sup>301</sup> que dela procedem, a alma é uma *faculdade*; em relação à matéria (o corpo) na qual ela se encontra e que, junto com a mesma, constituem o vegetal e o animal, ela é uma *forma*; e, por último, em relação à *espécie* à qual o vegetal ou animal que ela rege pertence, ela é uma *perfeição*, pois é ela quem aperfeiçoa o gênero em espécie. Eis aí as três das quatro causas aristotélicas delineadas, respectivamente: *eficiente, formal e final*.<sup>302</sup> Temos, aqui, uma definição provisória e tríplice para a alma: ela é *faculdade, forma e perfeição* de um vivente. Contudo, sua definição mais própria e ampla é a última: *perfeição*, pois há coisas na alma que não são simples *movimento* e que vão além da *forma*.

O filósofo enfatiza a diferença entre *forma e perfeição*, na medida em que toda forma é uma perfeição, mas nem toda perfeição é uma forma. Quando se diz da alma que ela é *forma* de um vivente, isto se refere à relação que ela tem com a matéria (o corpo) dele; quando se diz dela, porém, que é *perfeição* do mesmo, isto se refere ao *composto*, ao conjunto (de *matéria e forma*) desse vivente. Ele exemplifica do

<sup>299</sup> “Quiddidade (do latim *quidditas*) é um termo introduzido pelas traduções latinas feitas no séc. XII (do árabe) a partir das obras de Aristóteles [...] Esse termo significa essência necessária (substancial) ou substância”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 820.

<sup>300</sup> “[...] O objetivo [da argumentação] é mostrar que o ato do existente animado não é por meio do corpo, mas sim por meio da alma”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 276, n. 5.

<sup>301</sup> “O movimento em geral foi definido por Aristóteles como ‘a enteléquia [perfeição] daquilo que está em potência’ (Fís., III, 1, 201 a 10): definição que permaneceu célebre durante séculos. Significa que movimento é a realização do que está em potência: p. ex., a construção, a aprendizagem, a cura, o crescimento, o envelhecimento são realizações de potencialidades (Ibid., 201 a 16)”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 686).

<sup>302</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 38. Cf. n. 216 desta dissertação.

seguinte modo: “Ora, o rei é a perfeição da cidade e o capitão é a perfeição do navio, mas não são eles duas formas, uma da cidade e [outra] do navio”.<sup>303</sup> Assim, a perfeição anímica não é propriamente uma forma agregada à matéria ou impressa nesta, mas está além disso.

Ao afirmar que *a alma é a perfeição de um vivente*, o filósofo se pergunta em seguida se esta é *substância* ou *acidente*<sup>304</sup> – já que a perfeição pode ser tanto uma quanto o outro. Ele traça três possibilidades: **a)** se a alma for um existente que não está em um sujeito, então ela será uma substância; **b)** se ela subsistir por meio de sua essência e sua permanência se der no *composto*, e não no sujeito, ela também será uma substância; **c)** se ela subsistir no sujeito e for, dessa forma, uma parte de um composto, então ela será um acidente. Tal pergunta ele deixa em suspenso, pois só responderá na Seção 3 do Capítulo Primeiro. Enquanto isso, se a denominarmos como simplesmente “alma”, isto não nos permite saber se ela é um ou outro. Até esse ponto da argumentação, o filósofo afirma apenas que a alma tem algum tipo de ligação com o corpo – e aí está o motivo de sua análise constar nas *Ciências Naturais*, devido à sua ligação com a *matéria* e com o *movimento*.

Ibn Sīnā afirma existirem dois tipos de perfeições: a *primeira* e a *segunda*. A *primeira* é aquela que torna a espécie *em ato*; a *segunda* é o que se segue disso, as ações e as paixões próprias da espécie. O filósofo dá como exemplo da *primeira* a figura da espada, e da *segunda* o ato de cortar. Ora, a espécie não precisa do resultado em ato das coisas de que ela é capaz para se tornar aquilo que ela já é em ato; e isso do mesmo modo que uma espada não precisa estar sempre a cortar algo para sê-la de fato, se com sua figura e fio próprios ela já é capaz disso. Logo, a alma é uma *perfeição primeira*. E de um corpo, mas não de um qualquer: e sim daquele que seja natural e cujos órgãos sejam capazes de ações da vida. A considerar os dois tipos de perfeições, ela é a *primeira perfeição* de um corpo natural do qual procedem suas *segundas perfeições* por meio de órgãos, dos quais ela se auxilia quanto às ações da vida. Dessa forma, eis como o filósofo define a alma, conforme já adiantáramos

<sup>303</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 35.

<sup>304</sup> “Aristóteles definiu assim o acidente: ‘O acidente é... aquilo que pode pertencer a uma só e mesma coisa, qualquer que ela seja; assim, por exemplo, *estar sentado* pode pertencer ou não a um mesmo ser determinado, e também *branco*, pois nada impede que a mesma coisa seja branca ou não branca’ (*Tópicos*). O acidente é ‘aquilo que pertence a um ser e pode ser afirmado dele em verdade, mas não sendo por isso nem necessário nem constante’ (*Metafísica*). O acidental distingui-se por isso do essencial. Distingui-se também do necessário, de tal modo que o acidente é fortuito e contingente, pode existir ou não existir”. FERRATER MORA, José. Op. cit., p. 19.

no capítulo anterior desta dissertação: *é a perfeição primeira de um corpo natural, que possui órgãos para realizar as ações da vida.*<sup>305</sup> Esta definição é ampla o suficiente para englobar tanto as almas dos vegetais quanto dos animais, e até mesmo as dos corpos celestes ou siderais – que, como também vimos no capítulo anterior, são animadas no sistema filosófico aviceniano.<sup>306</sup>

O filósofo descarta que “alma” seja sinônimo de “vida” no sentido comum porque, de acordo com o já dito nesta primeira Seção, a alma é, nos corpos, um princípio *em ato* para as disposições conhecidas concernentes à vida. A alma, portanto, é um princípio que precede a vida em um vivente. Com isso ele quer dizer que a vida em um vivente – i.e., os atos que a caracterizam como tal – não impede que uma *essência*, ou seja, *uma perfeição e um princípio* a precedam, e que depois a vida se dê no corpo desse vivente.

Ao final da Seção, ele propõe uma via mais intuitiva para constatar a existência da alma. Em vez de nos concentrarmos no que está à nossa volta, o filósofo sugere o inverso: que ignoremos tudo isso – e até mesmo o nosso próprio corpo – e limitemo-nos apenas a nós mesmos, à nossa individualidade. Trata-se da famosa *alegoria do homem voador*. A partir dela, o homem é capaz de perceber a *existência* de sua própria alma – ou seja, sua *essência* – prescindindo de quaisquer informações sensoriais:

[...] é preciso que cada um de nós conjecture como se tivesse sido criado – e criado perfeito –, mas de modo súbito. Contudo, ele estaria eclipsado em sua visão, [daquilo que] provém das cenas exteriores. Teria sido criado [como se] caísse no ar ou no vácuo; a cair sem que, por choque algum, devesse sentir a consistência do ar e chocar-se com ele. Seus membros estariam separados entre si, sem se encontrarem, nem se tocarem. Bem, em seguida, pensar-se-ia: será que ele constataria a *existência de sua essência* sem duvidar, em sua constatação, de que sua *essência é existente*, apesar de não constatar com isso [nem] extremidade de seus membros, nem interior de suas vísceras, nem coração, nem cérebro, sequer coisa alguma do exterior? [...] Logo, *a essência que constata sua existência* possui uma propriedade para isso, na medida em que ela é, em sua especificidade, distinta de seu corpo e de seus membros que não constata[m] [suas próprias *existências*]. Portanto, o que é constatado é para ele [tal

<sup>305</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 39.

<sup>306</sup> No caso das almas celestes ou siderais, a definição de alma ficaria restrita ao seguinte: “perfeição primeira de um corpo natural vivo”. Contudo, o “vivo” aqui não pode ser entendido no mesmo sentido daquele que se refere aos vegetais e animais. O filósofo não reputa como possível uma definição de “vida” que seja aplicável simultaneamente aos três. Não resta senão entender a palavra “vida” nessa definição curta como *equivoca* para os três – pois significa uma coisa para os vegetais e animais, e outra para os corpos celestes.

homem] uma via para que se lembre de que a *existência da alma* é algo distinto do corpo, melhor, é incorpórea [itálicos nossos].

Vale lembrar que Ibn Sīnā sublinha uma diferença entre *essência* e *existência* – um dos temas centrais de sua filosofia. A alma humana – i.e., sua *essência* – é capaz, por meio de sua reflexão, de constatar sua própria *existência*. O filósofo conclui, portanto, que a *essência* do homem – sua alma – é incorpórea, já que não depende, como exposto em sua alegoria, de órgãos físicos para ter consciência de si própria.

O filósofo repete a *alegoria do homem voador* em seu *Kitāb al-'lšārāt wal-Tanbīhāt* (*Livro das Direções e Admoestações*), com uma importante adição – a menção ao *intelecto*. A alma – a *essência* humana –, mais uma vez e por meio de sua reflexão interior, é capaz de se dar conta de sua própria *existência*.<sup>307</sup>

Volte-se sobre [tu] mesmo e reflita quando estás são e, também, em alguns outros estados, quando compreendes alguma coisa com uma compreensão sã; por acaso não te dás conta de teu próprio ser e não afirmas a ti mesmo? O que tenho para mim é que isto sucede a um perspicaz observador. Inclusive, nem ao adormecido, em seu sono, nem ao ébrio, em sua embriaguez, passa-lhe despercebido seu próprio ser, embora a representação de si mesmo não permaneça em sua memória. Se imaginas que teu próprio ser foi criado desde o começo como um *intelecto* e uma disposição sã, e, se se supõe[s] que, em resumo, forma parte de tal disposição que suas partes não são vistas nem seus membros se toquem, mas que estão separados e suspensos durante um certo instante ao ar livre, tu o contrarias não dando conta de nada, a não ser da certeza de teu ser. Porque percebes teu ser, então, antes e depois? Que (parte de teu próprio ser) é a que percebes? Por acaso, a parte de ti que percebes é um dos teus sentidos? É teu *intelecto*? É uma faculdade distinta de teus sentidos, porém análoga a eles? Se é teu *intelecto* e uma faculdade distinta de teus sentidos pela qual percebes, percebes por um intermediário ou sem intermediário? Não creio que necessites, para isto, de um intermediário. Não resta senão que percebas teu próprio ser sem necessitar outra faculdade nem intermediário. Logo, observe [itálicos nossos].

Reparar que, na alegoria proposta por Ibn Sīnā, a parte de si mesmo que o homem percebe *não é material*, e, portanto, *não é corpórea*, não é parte integrante de sua corporalidade física, tal como os sentidos externos ou internos. A parte do homem que o faz se perceber como existente é seu *intelecto* e uma faculdade distinta de seus sentidos, e isto sem o uso de intermediário corpóreo algum.

<sup>307</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA) apud ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender...*, p. 106. “Percepção do ser”, tradução de excerto da obra “*Kitāb al-išārāt wa-al-tanbihāt*” (*Livro das orientações e das advertências*). Cairo: S. Donya, 1981, pp. 343-346. Reparar que o tradutor utiliza os tradicionais termos “ser” e “ente”, e não a proposta de seus substitutos “existência” e “existente”, que adotamos nesta dissertação.

Depois de, na Seção 2 do Capítulo Primeiro, refutar várias opiniões dos antigos a respeito da alma,<sup>308</sup> Ibn Sīnā passa a analisar sua substancialidade na Seção 3. Ele começa por negar que a alma seja corpo e afirma que ela é substância, pois é capaz de subsistir por si própria, ou seja, sustentar sua essência de maneira isolada. A alma é, então, princípio da geração e do desenvolvimento no vegetal e no animal, e a causa destes viventes serem o que são *em ato*: ela não se liga ao corpo apenas depois deste estar pronto, acabado, mas antes disso. Ela não é *acidental* no sujeito, mas *substancial*: é uma forma que não está no sujeito. Tanto que, logo após a alma se separar do corpo, este deixa de ser o que é e se decompõe, pois é ela quem estrutura seu sujeito como um existente *em ato*.

A alma é uma agregadora dos elementos de seu corpo, síntese e composição deles. É a alma que conserva a integridade e a organização do corpo de um vivente, impedindo que ele se corrompa enquanto ela permanecer nele. Aqui, o filósofo revela uma abordagem de perfil psicossomático: a alma pode influenciar tanto o vigor quanto a fraqueza sobre o corpo; algumas doenças têm por causa o domínio que da alma tem sobre o corpo. Assim, um homem doente que se estime não pode se recuperar muito mais rapidamente do que outro que contou apenas com o auxílio de um médico; o inverso também é válido.<sup>309</sup> Aliás, a influência de uma alma nobre sobre o corpo é tão forte que pode chegar mesmo a transformar o elemento corporal para além de sua natureza: curar os doentes, adoecer os maus, causar chuva ou seca. Em suma: os elementos estão submetidos à alma.<sup>310</sup>

Dentre outras, alma tem sobre o corpo a função de: **a)** agregar as faculdades da percepção; **b)** aperfeiçoá-lo, tal como uma *artesan*; **c)** conservá-lo; e **d)** organizá-lo. O próprio corpo só é capaz de se conservar enquanto permanecer sobre ele algo exterior à sua natureza, e isto é a alma, que é a perfeição de seu sujeito ao mesmo tempo em que sua estruturadora. E como a alma é perfeição da espécie, ela distingue os viventes por meio de suas respectivas espécies, e não dos indivíduos. Dessa forma, ela não pode ser um acidente, já que estes não distinguem espécies, mas sim indivíduos. Logo, a alma só pode ser uma perfeição como substância, e não como acidente, não sendo, pois, consequência do corpo.

<sup>308</sup> O filósofo nega sucessivamente que a alma seja: sangue, mistura, relação, síntese, frio ou uma divindade. Também negou que a alma fosse movimento, princípio ou número.

<sup>309</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 208.

<sup>310</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 209s.

#### 4.4 FACULDADES DA ALMA

Nas Seções 4 e 5, Ibn Sīnā analisa as faculdades da alma.<sup>311</sup> Esta possui ações que se diferenciam sob vários aspectos, o que leva a indagar de quais faculdades procedem esses atos. O filósofo se pergunta se é necessário haver, para cada espécie de ação, uma faculdade que a caracteriza, e conclui que não: diferentes ações não indicam diferentes faculdades. Uma mesma faculdade às vezes faz, em matérias diferentes, ações diferentes ou contrárias. Portanto, as faculdades da alma são várias. Resta saber, então, quais são essas faculdades anímicas.

As faculdades da alma são princípios de ações determinadas por meio de um *propósito fundamental*. Contudo, é possível, às vezes, que uma mesma faculdade seja princípio para ações múltiplas, por meio de um *propósito secundário*. Outras vezes, a faculdade precisa que outra coisa se junte a ela para se *mover* de fato.

A primeira das divisões das ações da alma é *tripla*: a inicial constitui as ações compartilhadas por todos os viventes, tais como a *nutrição*, o *desenvolvimento* e a *geração*; a segunda delas constitui as ações pertencentes apenas aos animais, tais como a *percepção* e o *movimento*; e a terceira e última constitui as ações que caracterizam propriamente os homens, tais como a *concepção dos inteligíveis* e a *invenção das artes*.

Ibn Sīnā afirma haver uma separação entre as faculdades: cada uma delas possui uma ação principal, e uma outra faculdade que tiver uma ação principal diferente, não compartilha da mesma função principal da primeira faculdade.

Na Seção 5 do Capítulo Primeiro, o filósofo enumera e descreve brevemente cada uma das diferentes faculdades anímicas, que serão posteriormente analisadas ao longo de todo o livro em grau crescente de complexidade: desde as mais simples e genéricas, presentes em todos os viventes (as *vegetais*), a passar pelas *animais*, e, por fim, as *racionais* ou *humanas*. Dentre estas, está a mais elevada de todas: o *intelecto*.

É importante ressaltar que, a cada nível superior de faculdades, o vivente que a ela pertence não acumula almas. Em vez disso, ocorre que o tipo de alma mais elevada

---

<sup>311</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 57-72.

a que ele pertence soma, para além das faculdades que lhe são próprias, também aquelas de outras almas inferiores. Assim, um animal não possui duas almas em si, a vegetal e a animal, mas somente a animal, que neste caso acumula as características da vegetal também. Da mesma forma, o homem não possui três almas em si, a vegetal, a animal e a humana, mas apenas a humana, que acumula as características da vegetal e da animal.

A primeira classe de alma é a *vegetal*, pela qual os corpos orgânicos são capazes de se *nutrir*, *crescer* e *gerar*. As faculdades vegetativas são três. A primeira é a *nutritiva*, cujo propósito é dissolver um corpo para aglutinar os nutrientes deste ao corpo no qual ela se encontra. A segunda é a do *crescimento*, cujo propósito é, a partir dos nutrientes assimilados pela *nutritiva*, aumentar proporcionalmente as três medidas espaciais do corpo no qual ela se encontra (comprimento, largura e profundidade), até que este atinja o tamanho adequado à sua espécie. E a terceira é a faculdade da *geração*, cujo propósito é tomar parte do corpo no qual ela se encontra para, por meio de outros corpos assimilados, efetuar nela um novo vivente semelhante ao seu corpo.<sup>312</sup>

A segunda classe de faculdades é a *animal*, pela qual os corpos orgânicos que a possuem são capazes de *perceber os particulares* e *moverem-se voluntariamente*. A alma animal, em sua primeira divisão, possui duas faculdades: a *motriz* (agente do movimento) e a *perceptiva*. A *motriz*, por sua vez, também se divide em duas outras: a faculdade apetitiva do *desejo* (estimuladora do movimento), que se subdivide em *concupiscível* (estimula a aproximação às coisas imaginadas ou úteis, em busca de prazer) e *irascível* (estimula a rejeição às coisas imaginadas prejudiciais ou corruptoras); e a faculdade motriz *agente*, que estimula os nervos e tendões a se contraírem ou relaxarem. Ambas as faculdades motrizes agem sobre a faculdade *imaginativa*, como veremos mais adiante.

A faculdade *perceptiva*, por sua vez, também se divide em duas classes: a dos *sentidos externos* e a dos *sentidos internos*. Os *sentidos externos* são cinco (ou oito): a *visão* (faculdade localizada no *nervo oco*, e que percebe uma forma qualquer a imprimir-se no humor cristalino, com base nas silhuetas dos corpos dotados de cor); a *audição* (localizada no nervo distribuído pela superfície do canal auditivo, e que percebe uma forma qualquer que se realize nele a partir da ondulação do ar, o

<sup>312</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 64.

qual, ao se comprimir, causa o som); o *olfato* (localizado nas duas saliências anteriores do cérebro, e que percebe a partir do odor que lhe chega por meio do ar aspirado); o *paladar* (localizado no nervo espalhado sobre o corpo da língua, e que percebe os sabores dissolvidos a partir dos corpos que entram em contato com ela); e o *tato* (localizado nos nervos da pele e da carne do corpo todo, que percebe o que o toca e o afeta). Quanto a este último, o filósofo ressalta que, para algumas pessoas, não se trataria de uma única faculdade, mas sim de um gênero de quatro delas, difundidas por todo o corpo e perceptivas dos contrários: calor/frio, úmido/seco; duro/mole; e áspero/liso.<sup>313</sup> Neste caso, não seriam apenas cinco os sentidos externos, mas sim oito ao todo.

Os *sentidos internos* são faculdades que percebem ora as *formas sensíveis*, ora as *intenções sensíveis*. A *forma* é a coisa que os sentidos internos e os externos percebem em conjunto: estes primeiro, que a conduzem para aqueles. A *intenção* é, antes, percebida pelo sentido interno, sem que o sentido externo seja disso capaz. O filósofo dá como exemplo o caso da ovelha a perceber o lobo: ela o faz primeiro a partir de uma *forma sensível*, isto é, sua figura, configuração e cor, por meio de uma interação entre os sentidos externos e internos e, só depois percebe o lobo exclusivamente por meio dos sentidos internos, isto é, como *intenção*, estimando tratar-se de uma adversidade a ser temida e evitada. Ibn Sīnā alude, ainda, à percepção *com ação* e a percepção *sem ação*. A primeira age naquilo que percebe, enquanto a segunda não.

Os *sentidos internos*, tais como os *externos*, são cinco. O primeiro deles é a *fantasia* ou *sentido comum*, localizado na primeira concavidade do cérebro. O *sentido comum* é a sede dos sentidos, e todas as formas apreendidas pelos sentidos externos são conduzidas a ele.<sup>314</sup>

Depois, está a faculdade da *imaginação* ou *formativa*; também localizada na extremidade da concavidade anterior do cérebro, ela conserva aquilo que o *sentido comum* recebeu dos cinco sentidos externos, depois que os sensíveis já desapareceram. Ou seja, a *fantasia* ou *sentido comum* recebe a forma sensível, enquanto a *imaginação* ou *formativa* a conserva. Como parte de sua condição, a

<sup>313</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 65.

<sup>314</sup> *Ib.*, p. 177.

alma humana, ao se concentrar em um tipo de faculdade, negligencia as demais.<sup>315</sup> Assim, a *imaginação*, quando não é utilizada nem pelos sentidos externos ou internos nem pelo intelecto, é capaz de ligar-se aos inteligíveis. A imaginação é a única outra via, para além do intelecto, capaz de conectar a alma humana com o a inteligência ativa.<sup>316</sup>

Em seguida está a faculdade *imaginativa*, em relação à alma animal, e *cogitativa*, em relação à alma humana, localizada na concavidade central do cérebro, compondo ou dissociando formas que estão na *imaginação* com outras.

Logo após, está a faculdade *estimativa*, localizada na extremidade da concavidade central do cérebro. É ela que percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares, além de, também, no âmbito das formas imaginativas, compor e dissociar. É esta faculdade que sugere à ovelha fugir do lobo e chegar-se ao filhote; ou, ao vermos uma coisa amarela, julgarmo-la como mel e doce.<sup>317</sup> Em suma, a *estimativa* é uma faculdade que julga.

Por último, está a faculdade *conservadora* ou *rememorativa*, localizada na extremidade posterior do cérebro; ela conserva aquilo que recebeu da faculdade *estimativa*, ou seja, as intenções não sensíveis nos sensíveis particulares.

A terceira e última classe de faculdades é a da alma *humana*, pela qual os corpos orgânicos são capazes de fazer ações geradas por meio de escolhas refletidas e dedução por meio de opinião, além de perceber as coisas universais. Ela se divide em duas faculdades denominadas *intelectos*: o *intelecto prático* e o *intelecto teórico*. O *prático* é um princípio motor para o corpo do homem, para que este possa realizar tudo quanto lhe seja necessário. Ela se relaciona com as faculdades animais *apetitiva*, *imaginativa* e *estimativa*, além de consigo mesma. Em relação à *apetitiva*, ela suscita no homem ações e paixões que lhe são próprias, tais como a vergonha, a timidez, o riso, o choro. Em relação às faculdades *imaginativa* e *estimativa*, ela diz respeito à conduta do homem para com as coisas sensíveis e as artes. E em relação a si mesma, ela diz respeito àquelas opiniões que concernem às ações práticas e que nascem entre o intelecto *teórico* e o *prático*, tais como o fato de que tanto a mentira quanto a tirania são repugnantes, e isso mesmo sem demonstração. É a

---

<sup>315</sup> *Ib.*, p. 182.

<sup>316</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 188.

<sup>317</sup> *Ib.*, p. 178.

faculdade *prática* que rege as ações da alma sobre o corpo, de acordo com os julgamentos da faculdade *cognoscitiva (teórica)*. Se aquela se submeter diligentemente às ordenações desta, ela não será afetada pelas faculdades do corpo; pelo contrário, será a *prática* que afetará as faculdades corpóreas, que lhe estarão submetidas. Dessa forma, se for a *prática* a reger as faculdades corpóreas, então terá lugar uma excelente moral. Contudo, se a faculdade *prática* não se submeter como é devido à *teórica*, ela permitirá que incidam sobre si *configurações reprováveis* provenientes do corpo, e incorrerá em *baixa moral*.<sup>318</sup>

É justamente a faculdade *prática* presente no homem que rege a ligação entre sua parte *imaterial* (sua alma *racional e imortal*) e sua parte *material* (seu corpo, com suas faculdades animais). E aqui se encontra a imagem das *duas faces* da alma humana, abordada no capítulo anterior: “Assim, é como se nossa alma tivesse duas faces. Uma face [voltada] para o corpo [...] E uma face [voltada] para os princípios supremos”.<sup>319</sup> A face voltada para o corpo é o *intelecto prático*, e dele nasce a *Moral*; já a face voltada para os princípios supremos (os *conceitos gerais*) é o *intelecto teórico*, e deste nascem as *Ciências*.

A segunda faculdade na qual a alma humana está dividida é a *teórica*. Por um lado, sua função é impressionar-se com as forma universais abstraídas com base na *matéria*; e por outro, seu objetivo é conectar-se ao que está acima dela – ou seja, a *inteligência ativa* –, a fim de, a partir dessa conexão, ser capaz de alcançar os *inteligíveis*. Ou seja: o intelecto *teórico*, com relação às formas, possui um *status intermediário*, que não é nem totalmente passivo, recebendo a forma já abstrata, nem totalmente independente, fazendo por si só a abstração.<sup>320</sup> Há *simultaneidade*

<sup>318</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Risalah...*, pp. 218s.

<sup>319</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 69.

<sup>320</sup> *Ib.*, p. 281, cf. n. 71. Esta passagem merece maior atenção de nossa parte. “Para um estudo mais detalhado a respeito do intelecto na filosofia de Ibn Sīnā, remetemos o leitor a dois trabalhos anteriores – *O intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)* [...] e *A inteligência ativa na Metafísica da Al-Šifa’ de Ibn Sīnā (Avicena)* [...] – nos quais fornecemos uma série de argumentos e desenvolvimentos mais sustentados [...] O termo [...] ‘*aqī*’ é usado para traduzir a noção do movimento intrínseco a um princípio inteligente, isto é, o intelecto. No entanto, é distinta a forma de operar do intelecto humano em vista das dez inteligências cósmicas separadas da matéria que são apresentadas na *Metafísica*. Por isso, não obstante o termo ser o mesmo, há uma sutil distinção entre o seu uso em referência às inteligências cósmicas e seu uso em vista da faculdade intelectual do homem. Por essa razão, é possível espelhar tal distinção por uma dupla interpretação do termo. Assim, traduzimos [...] ‘*aqī*’ por ‘inteligência’ quando se tratar das inteligências cósmicas, isto é, quando se refere à inteligência da qual procedem nossas almas, e por ‘intelecto’ quando se referir exclusivamente à faculdade intelectual da alma humana. A tradução latina seguiu essa distinção e ela nos parece oportuna para designar os conceitos em questão. Assim, a inteligência é entendida aqui como a própria substância inteligente cósmica e o intelecto como uma faculdade própria da atividade dessa inteligência. A alma

na apreensão do inteligível: o intelecto busca um termo médio nas formas imaginativas, ao mesmo tempo em que recebe a forma corresponde àquela buscada – diretamente da *inteligência ativa*.<sup>321</sup>

Inicialmente, Ibn Sīnā afirma que a faculdade ou intelecto teórico, por sua vez, está dividida em três *potências* ou graus. O primeiro e mais básico destes é o *intelecto absoluto* ou *intelecto hílico (material)*. Este é o estado da faculdade teórica quando ainda não alcançou forma universal alguma abstraída da matéria. Apesar de se chamar “material”, tal faculdade não tem nada a ver com a matéria em si. A semelhança se dá apenas ao nível de que, tal como a matéria-prima, ela não é essência de forma alguma, mas está universalmente receptiva a qualquer forma. Este é, então, um intelecto que jamais recebeu forma alguma, e está presente em cada indivíduo da espécie humana. O filósofo dá como exemplo deste grau

---

humana, por sua vez, também é uma substância inteligente e possui, portanto, uma faculdade intelectual, o intelecto. Como será afirmado em seguida, o movimento do intelecto ‘sai’ da potência ao ato e, para tal, é necessário um intelecto já em ato que o mova. Três são os elementos que estão presentes: o que está em potência, o que está em ato e o que age para realizar a passagem. [...] Partindo do argumento de que o intelecto, para sair da potência ao ato, necessita de uma instância em ato que o faça sair, essa instância, em nós, designamos como intelecto agente porque age e conclui o movimento da potência ao ato. Porém, essa função não é realizada exclusivamente pela alma humana, mas pela atividade de uma inteligência única a todas as almas humanas. Essa inteligência é uma inteligência em perpétua atividade, pois, emana ininterruptamente os princípios da inteligibilidade para os intelectos particulares de cada alma humana, assim como o Sol ilumina com sua luz os raios que tornam possível a visão em ato. Desse modo, temos que o ‘intelecto agente’ em nossas almas é, na verdade, uma ‘inteligência ativa’, única e comum para todas as almas. Assim, intelecto agente e inteligência ativa são, nesse caso, dois aspectos de uma mesma atividade: a primeira referindo-se ao caso particular de cada faculdade particular e, a segunda, como o aspecto comum de uma inteligência em atividade que independe da existência das faculdades humanas particulares. [...] O binômio ativo/passivo ou agente/paciente pode ser entendido do seguinte modo: a décima inteligência é sempre ativa. O seu caráter passivo só ocorre em função da alma humana. O aspecto passivo na alma humana é o intelecto material e o aspecto ativo na alma humana é o intelecto agente. Essa indicação levará a discussões posteriores, notadamente pelos averroístas latinos do século XIII d. C. a polemizarem a respeito do núcleo próprio da alma humana. Pois se o aspecto passivo e ativo da inteligência está em nossas almas, abre-se a possibilidade de se pensar que seria a inteligência por si a operar e a pensar em nós, o que comprometeria a autonomia da alma humana quanto aos inteligíveis. No entanto, em Ibn Sīnā isto não está presente, pois a experiência com o corpo garante a permanência da substância inteligente da alma humana individualizada mesmo após a dissolução deste”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 321s, cf. n. 65.

<sup>321</sup> Tal é a tese de doutorado de Miguel Attie Filho em *O intelecto em Ibn Sīnā*, 2007. “[...] a alma racional não é meramente um recipiente passivo das formas inteligíveis vindas de fora. Ao menos em algum grau a alma racional possui agenciamento próprio na busca das formas inteligíveis a partir das formas imaginativas [...] parece descartada tanto uma autonomia do intelecto humano que exclua as inteligências ativas cósmicas, como também uma dependência absoluta que excluisse uma certa autonomia. A filosofia de Ibn Sīnā encaminha-se para integrar os dois níveis de intelecção: o humano e o cósmico, em que o primeiro é feito por agenciamento próprio, limitado, por meio do intelecto humano em seus dois aspectos, passivo e agente; e o segundo, por meio das inteligências ativas, sempre em ato, a garantir a inteligibilidade humana por meio da conexão”. *Id.*, p. 316, cf. n. 25.

intelectual o bebê com relação à escrita: desta ele nada sabe ainda, mas possui em si a potência de, mais tarde, vir a conhecê-la e dominá-la.<sup>322</sup>

O segundo grau do intelecto teórico é chamado de *em hábito* ou *potência possível*. Ele também pode se chamar *em ato* em relação ao primeiro, e *em potência* em relação ao terceiro. O intelecto *em hábito* ocorre quando no intelecto *hílico* já se deram os *inteligíveis primários*, dos quais e por meio dos quais se acessam os *inteligíveis secundários*. São *inteligíveis primários* os princípios básicos e imediatos do raciocínio, e que não podem ser provados, tais como o *princípio da identidade* e o de que *o todo é maior do que a parte*. Uma vez que esses inteligíveis primários já tenham sido acessados, o intelecto deixou de ser *material* e tornou-se *em hábito*. O filósofo dá como exemplo o jovem que já foi apresentado ao tinteiro, à pena e aos rudimentos das letras.

O terceiro grau de intelecto é o *em ato*, também chamado de *perfeição da potência*. Depois que o intelecto já adquiriu formas para além dos inteligíveis primários – ou seja, os inteligíveis secundários – é como se elas permanecessem armazenadas nele, sem necessidade de retornar às mesmas em ato; sempre que ele quiser, é capaz de acessá-las imediatamente. Ele é chamado de *em ato* porque “conhece quando quer, sem se obrigar a uma nova obtenção”;<sup>323</sup> contudo, ele sempre necessita conectar-se à Inteligência Ativa para que isso se dê. O filósofo dá como exemplo o homem que já domina em si as letras, mesmo quando não está a escrevê-las.

Para além desses três graus ou potências do intelecto, o filósofo acrescenta ainda outros dois. O quarto é o *intelecto adquirido*, cuja idéia é muito complexa.<sup>324</sup> Resumidamente, trata-se da conexão entre o intelecto *em ato* e a Inteligência Ativa, ou seja, é a conexão da própria alma humana com a décima e última das inteligências cósmicas, localizada na esfera da lua.<sup>325</sup> Este quarto intelecto não é tanto um grau, como os três já descritos – *material*, *habitual*, e *em ato* –, mas sim a *conexão* realizada entre o intelecto *em ato* e a inteligência ativa. Dessa forma, é esta conexão entre a alma humana e a inteligência cósmica que torna possível àquela abstrair os inteligíveis. A intervenção da inteligência ativa é necessária para a

<sup>322</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 70.

<sup>323</sup> *Ib.*, p. 71.

<sup>324</sup> L. GARDET apud ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 120.

<sup>325</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 121.

obtenção dos inteligíveis pelo intelecto humano – que passa, assim, da *potência* ao *ato*. Isso ocorre porque as faculdades humanas não escapam deste princípio geral: o de que nada pode passar da potência ao ato se não houver a intervenção de outro existente que possua esse ato em si.<sup>326</sup>

O maior e mais intenso grau de união do intelecto humano com a inteligência ativa é chamado de *intelecto sagrado*. Este ocorre naquelas pessoas cuja aptidão intelectual para aprender é tão intensa que elas o fazem muito mais rápido do que a média. Assim, tais pessoas são capazes de se conectar à inteligência ativa e obter conhecimentos sem ter de passar antes pela aprendizagem. Este mais elevado grau de união do intelecto não é nem um pouco comum, pelo contrário: é próprio de pessoas excepcionais, e geralmente é nelas que ocorre, embora não exclusivamente.

Ibn Sīnā conclui a Seção 5 do Capítulo Primeiro ao elencar todas as faculdades descritas na mesma, bem como a hierarquia em que cada uma delas está submissa às outras. A disposição delas é a seguinte: o intelecto *sagrado* ou *adquirido* é o limite máximo. Depois vem o intelecto *em ato*, servido pelo *em hábito*, servido por sua vez pelo *hílico*. Em seguida, está o intelecto *prático*, que serve a todos os anteriores. Logo após, o *prático* é servido pela estimativa, que, por sua vez, é servida por duas faculdades: uma que lhe sucede (a *rememorativa*) e outra que lhe antecede (o conjunto das faculdades animais). O filósofo prossegue com as faculdades *animais* e *vegetais*, depois as *forças naturais*, e por último as quatro *qualidades*:

A faculdade que a antecede é o conjunto das faculdades animais. Em seguida, a imaginativa é servida por duas faculdades de diferentes apreensões. Assim, a faculdade apetitiva serve-a pela obediência, pois ela [imaginativa] estimula a [apetitiva] à moção [por] uma [certa] espécie de estímulo. A faculdade imaginante serve-a apresentando-lhe as formas que estão armazenadas nela, prontas para receber a composição e a separação. Em seguida, essas duas são condutoras de dois blocos. Quanto à faculdade imaginante, ela é servida pela fantasia, e a fantasia é servida pelos cinco sentidos. Quanto à faculdade apetitiva, ela é servida pela concupiscência e [pela] irascível. A concupiscência e a irascível são servidas pela faculdade motriz nos músculos. Aqui, terminam, portanto, as faculdades animais.

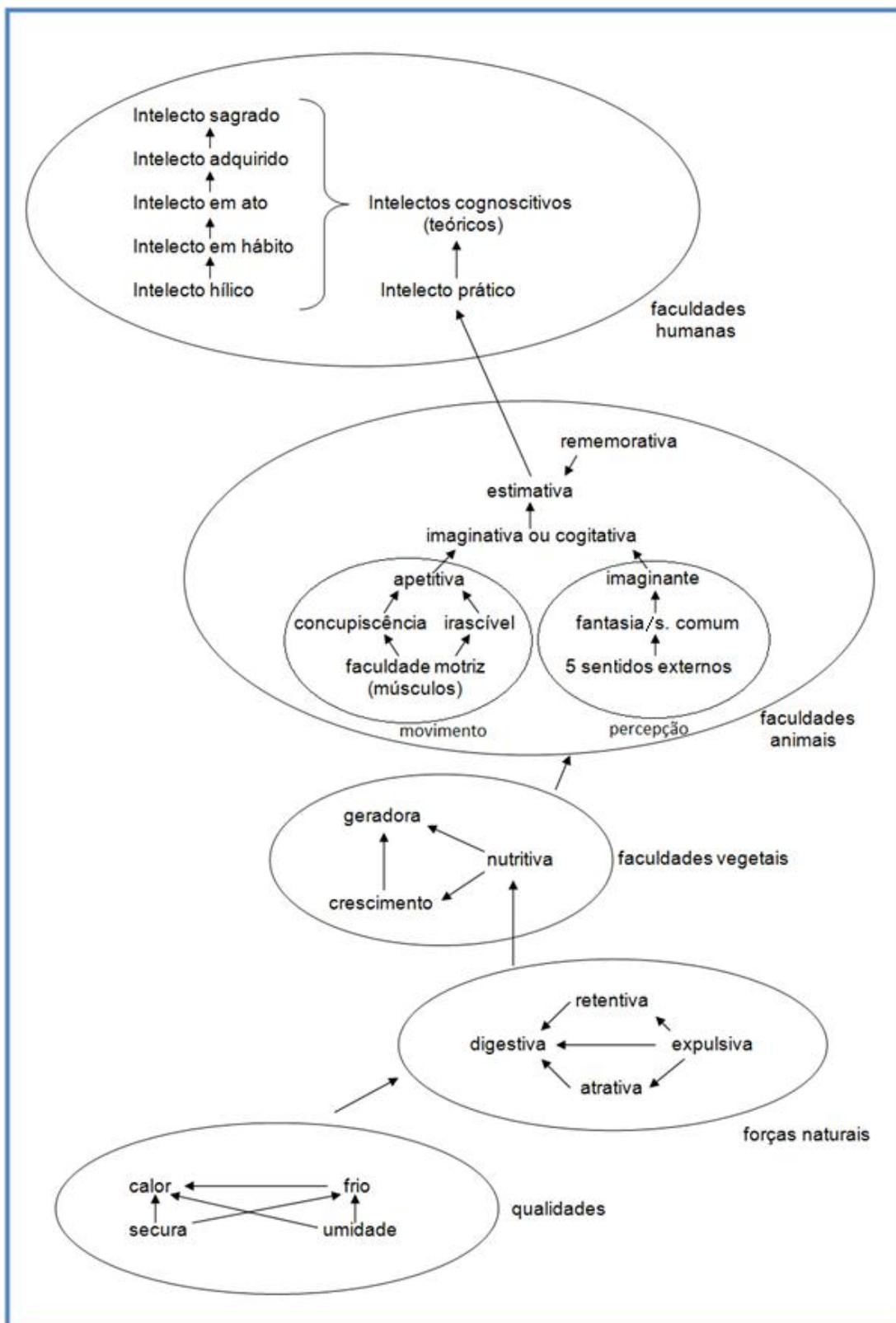
Na sequência, as faculdades animais são servidas pelas vegetais, cuja primeira delas, e a “cabeça” delas, é a geradora. Em seguida, a do crescimento serve à geradora e, depois, a nutritiva serve às duas,

<sup>326</sup> CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Op. cit., p. 100.

conjuntamente. Em seguida, as quatro forças naturais servem a esta [nutritiva]. Dentre elas, a digestiva é servida pela retentiva, sob um aspecto, e [pela] atrativa sob [outro] aspecto, e a expulsiva serve a todas. Depois, as quatro qualidades servem a tudo isso. No entanto, o calor é servido pelo frio, na medida em que ele [frio] ou prepara a matéria para o calor, ou conserva o que o calor aprontou – [embora] não haja um grau para o frio nas faculdades incluídas nos acidentes naturais, a não ser [quanto à] utilidade na constituição da sequência. E tudo é servido por [outras] duas: a <sup>327</sup>secura e a umidade. Aqui é, pois, o fim dos escalões das faculdades.

---

<sup>327</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 70.



**Imagem 05:** A partir da descrição feita pelo filósofo nos parágrafos anteriores, compusemos graficamente o esquema hierárquico das faculdades humanas, animais e vegetais, bem como das forças naturais e qualidades. A direção das setas indica qual faculdade, força ou qualidade serve a qual.

#### 4.5 A IMORTALIDADE DA ALMA

Ibn Sīnā aborda a questão da imortalidade da alma no Capítulo Quinto do *Kitāb al-nāfs*: na Seção 2, “A respeito da constatação de que a estrutura da alma racional não está impressa em uma matéria corporal”, e sobretudo na Seção 4, “A respeito de que as almas humanas não se corrompem nem transmigram”. O objetivo geral do filósofo aqui é demonstrar que a alma humana, por ser racional, e diferentemente da vegetal e da animal (que cessam com a morte de seus corpos), não está impregnada ou enraizada em seu corpo e, portanto, continuaria a existir após a dissolução deste, prescindindo dele para subsistir.<sup>328</sup> Apesar de a alma vir à existência e permanecer sempre junto ao corpo, regendo-o e conduzindo-o enquanto estiver vivo, o princípio dela não estaria neste último, pois a natureza da alma é *incorpórea*. A ligação entre as duas *substâncias* (corpo e alma humanos) é *acidental*; elas não estão *essencialmente* unidas. De fato, a ligação entre ambos é fraca o suficiente para permitir a imortalidade da alma, mas forte o bastante para manter a individualização desta, adquirida com o corpo material que regeu. É isso que Ibn Sīnā quer provar durante a Seção: a destruição do corpo não implica a destruição da alma. O que veremos a seguir é justamente de qual argumentação o filósofo se vale para chegar a tal conclusão.

A esse respeito, a doutrina de Ibn Sīnā sobre a imortalidade da alma é única. Ele não aceita a pré-existência da alma ao corpo e nem sua transmigração: neste ponto, ele discorda do platonismo e neoplatonismo, e concorda com o aristotelismo. Contudo, o filósofo persa afirma a permanência dela após a morte: e nisto concorda com o neoplatonismo e discorda do aristotelismo.<sup>329</sup> Na Seção 3 do Capítulo Quinto, “[Na qual] estão englobadas duas questões: uma delas é ‘como a alma humana se beneficia dos sentidos’, e a segunda é a constatação de sua ocorrência”, Ibn Sīnā discorre longamente sobre o surgimento da alma não ser nem anterior nem posterior ao do corpo, mas *concomitante* a este. Contudo, uma vez existente, a alma não se corrompe com a destruição do corpo, mas continua a existir, e *individualmente*. Sua transmigração para outros corpos também é terminantemente descartada. Essa teoria de que a alma *individual* principia na

<sup>328</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitāb...*, pp. 318s, cf. n. 50.

<sup>329</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 229.

existência corporal, mas não cessa com esta era então inédita, pois não é encontrada por inteiro em nenhum de seus antecessores. Isso testemunha a originalidade da Psicologia de Ibn Sīnā,<sup>330</sup> e revela também uma síntese de aristotelismo e neoplatonismo.<sup>331</sup>

Na Seção 2 do Capítulo Quinto, o filósofo elabora argumentos para alicerçar a afirmação de que a alma racional não está impressa no corpo. Ele já chegara à conclusão antes de que há algo no homem capaz de alcançar os inteligíveis. Agora, o filósofo deseja provar que a substância no homem capaz de alcançar, de abstrair esses inteligíveis não está no corpo nem baseada neste, mas é, isto sim, algo que tem a ver com ele – ou seja, sua alma racional.

Ora, se os inteligíveis fossem recebidos pelo homem por meio de uma instância do corpo – um órgão ou parte deste –: ou essas formas inteligíveis estariam em um determinado lugar do corpo, sendo assim indivisas, ou elas estariam espalhadas nas partes do corpo, caso em que seriam divisas.<sup>332</sup> O filósofo tenta provar por meio de complexas demonstrações geométricas (a partir dos conceitos de *ponto*, *linha* e *superfície*) e lógicas (com as noções de *todo*, *parte*, *gênero* e *espécie*) que tanto uma quanto a outra possibilidade redundam em absurdo, e, como tal, são falsas. Portanto, é impossível às formas inteligíveis ocorrerem em uma instância do corpo, não importa se indivisível ou divisível. E é deste modo, sobretudo, porque uma coisa que tem potência sobre coisas infinitas – i.e., a faculdade *intelectual* no homem, capaz de receber os *inteligíveis*, infinitos em potência – não pode se dar num corpo, nem em uma faculdade de um corpo (que são ambos finitos e divisíveis).<sup>333</sup> Aliás, tampouco inteligível algum é divisível em outros mais simples do que ele, pois o inteligível não conhece gêneros, diferenças, quantidade ou intenção. Assim, a própria forma intelectual em si é indivisível.

Se considerarmos impossível: a) tanto dividir a forma intelectual – os inteligíveis; b) quanto que ela possa se dar em uma instância dimensional – ou seja, em uma parte (divisão) do corpo (finito); então só nos resta considerar que as formas inteligíveis são obtidas pelo homem por meio de uma parte *incorpórea* sua.

<sup>330</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos...*, p. 50.

<sup>331</sup> RAHMAN apud IBN SĪNĀ (AVICENA). The treatise on the knowledge about the rational soul and its states by Ibn Sina: a critical edition and annotated translation (trad. por Mostafa Kamal Mokhtar). In: *Akademika*. [S.l.]: Universiti Kebangsaan, 1994, p. 57.

<sup>332</sup> ATTIE FILHO, Miguel. Op. cit., p. 315, cf. n.15.

<sup>333</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 223.

O filósofo dá exemplos de como as faculdades corporais que percebem por meio de órgãos costumam fazê-lo. Em primeiro lugar, tais faculdades são incapazes de entender: **a)** sua própria essência; **b)** o órgão de que se valem para tal; e **c)** que entenderam. Em seguida, quando essas faculdades percebem por meio de seus órgãos, elas costumam se cansar por causa da constância do emprego destes, que ficam fatigados devido à frequência do movimento exercido. Esse estresse e uso excessivo pode chegar mesmo a corrompê-los. É comum esses órgãos dos sentidos, depois de exercerem percepções muito árduas ou intensas, resultarem incapazes de perceber coisas mais fracas do que as anteriores. Tal acontece com a vista, que, depois de fixar uma luz muito forte, torna-se incapaz de notar uma luz mais fraca; ou com o ouvido, que, depois de exposto a um trovão, não conseguirá notar um sussurro. Além disso, tais órgãos e faculdades corporais se enfraquecem após o período de crescimento do corpo e passam a definir, em torno dos quarenta anos.<sup>334</sup>

Ora, com a faculdade intelectual não acontece tais coisas, mas exatamente o contrário. Em primeiro lugar, não há nada entre ela e sua essência, nem entre ela e o que entendeu. Em seguida, quanto mais a faculdade intelectual age, ou seja, quanto mais ela entende, e inclusive coisas difíceis, mais ela se torna capaz de entender depois desse intenso ato, e sobretudo as coisas mais fracas. Além disso, e diferentemente das faculdades corporais, a intelectual não se enfraquece com o passar dos anos; pelo contrário: torna-se mais forte.

Se por vezes acontece de alguma doença ou a velhice prejudicar o funcionamento da faculdade intelectual, isso ocorre porque, durante a vida do homem, ela é capaz de agir por si mesma desde que algo não obstrua sua ação. Já vimos na Seção 5 do Capítulo Primeiro que a alma humana é uma substância voltada para dois flancos ou ações: um que está acima dela, e outro que lhe está abaixo. Quando ela se concentra em um, descuida-se do outro, e vice-versa. Assim, quando a alma se debruça sobre o sensível, ela se esquece do inteligível. Tal é o que ocorre durante a doença, quando as ações provenientes do intelecto perdem suas funções. Mas, tão logo o impedimento seja retirado, o intelecto retorna normalmente às suas funções habituais. Ele não precisa se recompor desde o início, tal como se tivesse se corrompido durante a doença e agora precisasse readquirir todos os inteligíveis que

---

<sup>334</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 226.

já havia abstraído; não. A faculdade intelectual retorna à situação em que se encontrava antes da doença, e é dali em diante que continuará a aprimorar-se.

Dessa forma, não resta senão concluir que a faculdade intelectual entende por si mesma – sem o recurso a um órgão corporal intermediário para isso – sendo, portanto, *incorpórea*.

Já vimos, na Seção 5 do Capítulo Primeiro, como o filósofo chegou a localizar cada uma das faculdades animais em suas respectivas partes do corpo. E, no final da Seção 4 do Capítulo Quarto, o filósofo dissera que todas as faculdades vegetais e animais da alma humana são *corpóreas*, e, portanto, perecíveis:

Agora, dizemos que, em razão de se ter evidenciado que não há ação para as faculdades corporais que não sejam por meio do corpo e que a existência das faculdades se dá enquanto agem, então, as faculdades animais somente se dão enquanto agem, sendo corporais. Logo, a existência delas é corporal. Portanto, elas não têm subsistência além do corpo.<sup>335</sup>

Portanto, tudo aquilo que há de *vegetal* e *animal* na alma humana é *corpóreo*, e, dessa forma, *perecível*, *corruptível*. Quando da morte do corpo, tudo aquilo que lhe pertence e lhe constitui deve perecer, deixar de existir. As faculdades vegetais e animais, então, corrompem-se por ocasião da morte.

Contudo, eis a faculdade intelectual no homem, que destoa radicalmente das anteriores por não ser tal como elas, *corpóreas*. Ou seja: *há algo no homem de incorpóreo*. E esta sua parte incorpórea é, por excelência, o que melhor o define enquanto *homem: animal racional*. Logo, se o que melhor define a alma humana – sua parte *inteligente*, o possuir uma faculdade *intelectiva* – não está impressa no corpo, nem é essencialmente dependente deste, mas possui uma existência própria, segue-se que, no mínimo, há algo na alma humana que é *incorpóreo* – e isto é a sua principal parte. E justamente porque esta parte *intelectiva* está isenta do corpóreo – no qual se encontra o princípio da *corrupção* –, ela é, também, *imortal*.

Eis o ponto – a *imortalidade* da alma humana – que o filósofo abordará na Seção 4 do Capítulo Cinco. Tamanha é a sua relevância para nossa dissertação, que comentaremos individualmente, a seguir, cada um dos dezoito parágrafos que a constituem.

<sup>335</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 209.

#### 4.6 A SEÇÃO 4 DO CAPÍTULO QUINTO: “A RESPEITO DE QUE AS ALMAS HUMANAS NÃO SE CORROMPEM NEM TRANSMIGRAM”

Quanto a que alma não morre com a morte do corpo, ora, [isso] é porque toda coisa se corrompe pela corrupção de uma outra coisa da qual ela está impregnada, por alguma espécie de impregnação. Pois bem, no que diz respeito à existência, a impregnação de uma na outra, ou seria uma impregnação de posteridade; ou seria uma impregnação de anterioridade na existência – estando “antes” na essência e não no tempo –; ou seria uma impregnação de equivalência na existência.<sup>336</sup>

Ibn Sīnā abre a Seção 4 com uma afirmação capital – *a alma não morre junto com o corpo*. E a razão que ele dá para isso é que a causa da corrupção (i.e., a desagregação de uma substância composta nas substâncias simples que lhe compõe) de algo está na corrupção de uma outra coisa a que lhe está firmemente unida, atrelada – *impregnada*.<sup>337</sup> Em seguida, o filósofo especula sobre como se dá essa *impregnação* (atrelamento, estreita união) de uma coisa na outra quanto ao próprio ato de existir. Levanta três possibilidades, enumeradas a seguir de acordo com a ordem em que serão expostas em seguida: ou essa coisa impregna a outra **a) ao mesmo tempo** em que esta vem a existir (equivalência na existência); **b) depois** desta já existir; ou **c) antes** desta já existir – o filósofo ressalta que o “antes” aqui se trata de uma anterioridade *lógica* (a *essência* de uma precede a *existência* da outra),

<sup>336</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 235.

<sup>337</sup> “A noção das relações entre a alma e o corpo, implicada ao longo da argumentação que se anuncia, refere-se aos termos [...] *atta'alluq* e [...] *muta'alliq*. As nuances em jogo matizam o entendimento desses conceitos desde uma abordagem mais fraca, no sentido de ‘ligação, estar em relação com’, até um sentido mais forte de ‘impregnação, atrelamento’. O texto latino entendeu tratar-se de ‘dependência’, grafando *pendet ex* [...] De qualquer modo, é preciso haver uma explicação sobre isto. Alma e corpo estão em constante relação, ligação, dependência e cooperação. Mas não é disso que trata a argumentação de Ibn Sīnā. Seu objetivo, em boa parte da seção, é procurar demonstrar que a alma não está impregnada, grudada, aderida ou enraizada no corpo. Ela está junto dele, regendo-o e conduzindo-o, mas não tem seu princípio fundado nele. A natureza da alma é espiritual, e não corporal. As duas substâncias, assim, embora tenham ligação, não têm aderência essencial. Com isto, visa Ibn Sīnā mostrar que a destruição do corpo não implica a destruição da alma. Procuramos, assim, o sentido mais característico em cada passagem, evitando na refutação o uso dos termos menos enfáticos, tais como ‘conexão, relação, ligação ou vínculo’, nas passagens em que a noção em jogo exigiu um contraste maior entre ‘a ligação’ do corpo com a alma e uma suposta ‘impregnação’ da alma no corpo. Nas passagens menos enfáticas, a tradução permite o sentido de ‘vínculo ou ligação’ [...]”. *Ib.*, pp. 318s.

e não *temporal* (uma coisa existir antes da outra).<sup>338</sup> O filósofo passa então a analisar cada uma dessas três possibilidades.

Agora, se a alma estivesse impregnada no corpo por uma impregnação de equivalência na existência – e que isso fosse tido como algo essencial e não [como] acidente –, então, cada um dos dois teria a essência complementada pelo seu companheiro, sendo que nem a alma nem o corpo seriam substância. Entretanto, são, os dois, duas substâncias. Por outro lado, do ponto de vista de tal impregnação, se isso fosse algo acidental – não essencial –, então, se um dos dois se corrompesse, a relação com o acidente do outro seria anulada e, [então,] com a corrupção daquele não seria corrompida a essência [deste].<sup>339</sup>

Ele principia pela hipótese **a)** – impregnação da alma no corpo ao mesmo tempo em que este vem a existir (*equivalência* na existência). Dentro desta, ele traça ainda duas possibilidades: a impregnação de uma na outra pode ter caráter **a1)** essencial; ou **a2)** acidental. Na primeira possibilidade – **a1** –, a essência da alma seria complementada pela essência do corpo, ou seja, ambas seriam mutuamente dependentes uma da outra para existirem. Contudo, se assim fosse, não se poderia considerar corpo e alma como *substâncias* existentes por si próprias e separadas, mas apenas uma única e mesma substância *corpo-alma*, cuja *forma* é a *alma* e cuja *matéria* é o *corpo*. Este é exatamente o caso de todos os demais animais não-rationais. Esta possibilidade é peremptoriamente descartada por Ibn Sīnā, pois ele afirma que *corpo e alma são duas substâncias distintas*. Vimos, neste capítulo, como o filósofo argumentara neste sentido por meio da *alegoria do homem voador*: o homem, por meio de sua *essência* – sua *alma* – é capaz de constatar sua própria *existência* prescindindo de seu corpo, de suas informações sensoriais. Basta a ele seu *intelecto* – aquilo que o faz um homem, animal diferente de todos os outros – para saber que existe. A alma humana, portanto, é distinta do corpo.

Em seguida, o filósofo desenvolve a segunda possibilidade (**a2**) – ou seja, de que a impregnação da alma no corpo é *acidental* – e expõe sua consequência. Como, neste caso, a relação entre ambos é acidental, essa conexão não tem de necessariamente ocorrer para que ambos existam. Isso admite a hipótese de que, após a corrupção de um – e o conseqüente fim da relação entre ambos – a essência

<sup>338</sup> Lembrar que, no capítulo anterior, vimos que o existencialmente necessário precede *logicamente*, e não temporalmente, o *existencialmente contingente* na existência. Ambos são, portanto, temporalmente eternos. O que Ibn Sīnā propõe agora, nesta hipótese “c”, é que a coisa a impregnar a alma precede esta *logicamente* na existência – ou seja, tal coisa é *essência* da alma.

<sup>339</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 235.

do outro possa continuar a subsistir por si mesma, sem ter de necessariamente se corromper junto com aquele, tal como seria no caso de ambos estarem essencialmente unidos. Se assim é, não se trata propriamente de uma *impregnação* de um no outro, pois este termo designa uma relação intensa – o que não seria o caso. Melhor falar então de *vínculo* entre ambos, que denota uma relação menos intensa.

Agora, no que diz respeito à existência, se ela [alma] estivesse impregnada no [corpo] por uma impregnação de posteridade a ele, então o corpo seria a causa da alma quanto à existência. Ora, quatro são as causas. Portanto, ou o corpo seria uma causa eficiente para a alma, dando existência a ela; ou ele seria uma causa receptiva para ela – fosse ao modo de composição, tal como são os elementos para os corpos, fosse ao modo de simplicidade, tal como é o bronze para a estátua –; ou ele seria uma causa formal; ou [então] ele seria uma causa perfeccional.<sup>340</sup>

Adiante, o filósofo aborda a hipótese **b)** – impregnação da alma no corpo *após* a existência deste último. Disso ele conclui que o corpo seria então a *causa* da alma vir a existir. Já vimos, no capítulo anterior desta dissertação e na Seção 1 do Capítulo Primeiro do *Kitāb al-nāfs*, que Ibn Sīnā aderiu às quatro causas aristotélicas – *material, formal, eficiente e final*.<sup>341</sup> Cabe, então, descobrir *qual* tipo de causa seria o corpo para a alma nesta hipótese. Ele passa a especular na seguinte ordem:<sup>342</sup> *eficiente* (aquilo que faz algo passar da *potência* ao *ato*); *receptiva* (*material* – de que é feita uma coisa); *formal* (*o modelo, o que é uma coisa, o que a faz ser tal e não outra*); ou *perfeccional?* (*final* – *para que é feita uma coisa, qual o objetivo de sua existência*).

Com efeito, é um absurdo que ele [corpo] fosse uma causa eficiente, pois o corpó[reio]<sup>343</sup> como corpó[reio] não faz coisa alguma, mas “age” somente em

<sup>340</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitāb*...., pp. 235s.

<sup>341</sup> Cf. n. 216 desta dissertação.

<sup>342</sup> “Na ordem, apresentam-se as quatro causas aristotélicas: causa eficiente, causa material, causa formal e causa final. Mantivemos a tradução de acordo com a construção árabe para os termos ‘receptiva e perfeccional’, ou seja, [...] *qābiliya* e [...] *kamāliya*. O tradutor latino grafou, respectivamente, *causa efficiens*, *causa receptibilis*, *causa formalis* e *causa perfectiva* [...]”. IBN SĪNĀ (AVICENA). Op. cit., p. 319, cf. n. 53.

<sup>343</sup> “Ao longo da passagem, Ibn Sīnā faz uso de dois termos para referir-se ao corpo: [...] *badan* e [...] *jism*. Em passagens em que não há a contraposição entre os dois, a tradução normal pode ser ‘corpo’, indistintamente. Tanto o texto latino como Bakoš não fazem diferenciação nestas passagens em questão, subseqüentes, em que Ibn Sīnā contrasta os dois termos. Embora nós também não façamos distinção em passagens nas quais os termos aparecem de modo isolado, aqui procuramos nos aproximar do contraste feito por Ibn Sīnā, indicando ‘corpo’ para [...] *badan* e ‘corporeidade’ para [...] *jism*. Aliás, o sentido do primeiro é quase sempre o do corpo humano, do organismo, ao passo

potência. Ora, se ele agisse por si mesmo e não em potência, então, todo corpó[reo] faria tal ato. Além do mais, todas as faculdades corpóreas ou são acidentes ou são formas materiais, sendo completamente absurdo que os acidentes e as formas estruturadas nas matérias fornecessem existência a uma essência estruturada em si mesma – que não estivesse em uma matéria – ou [fornecessem] existência a uma substância.<sup>344</sup>

O filósofo, então, refuta que o corpo possa ser qualquer uma das quatro causas aristotélicas para a alma. Principia pela *eficiente*. Ora, já vimos no capítulo anterior desta dissertação que a *matéria* (da qual é constituído o corpo) não pode fazer coisa alguma por si mesma: ela é pura *potência*, *potencialidade*, e está mais próxima da não-existência do que da existência propriamente. Se a *matéria* é a causa *material* de algo, isso só ocorre apenas e tão somente porque uma causa *eficiente* incute uma *forma* na *matéria*, fazendo um existente passar da *potência* de existir para o *ato* de existir. Contudo, a *matéria*, por si só, não pode fazer nada. É contraditório imaginar que a pura *potência* possa ser a causa do *ato* de algo. Mesmo que admitíssemos tal absurda hipótese, isto significaria que todos os corpos *causariam* almas para si e, conseqüentemente, todos os corpos seriam animados. Trata-se de algo manifestamente falso, pois, conforme já exposto na Seção 1 do Capítulo Primeiro, notamos que apenas alguns corpos à nossa volta são animados e, assim, dotados de movimentos tais como o crescimento, a percepção, locomoção etc.<sup>345</sup>

O filósofo alude, ainda, a que todas as faculdades de um corpo: a) ou são *acidentes*; b) ou são formas *materiais*. Em ambos os casos, é absurdo imaginar que meros *acidentes* ou *formas materiais* sejam capazes de fornecer *essência* (*forma*) a uma substância existente por si própria e, além de tudo, *imaterial*.<sup>346</sup> Como *o mais não pode provir do menos*, aquilo que é meramente *contingente* (que pode ou não ocorrer) e *material* (corruptível porque composto) não pode formar o que é *necessário* (que *tem* de ocorrer) e *imaterial* (incorruptível).

Também é impossível que ele [corpo] fosse uma causa receptiva, pois já demonstramos e explicamos que a alma não está impressa no corpo, seja

---

que o segundo é mais amplo, indicando o corpo de modo genérico”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 319, cf. n. 53.

<sup>344</sup> *Ib.*, p. 236.

<sup>345</sup> *Ib.*, p. 318, cf. n. 55.

<sup>346</sup> “Isto é, como anota Verbeke, ‘Avicena se pergunta como é que acidentes e formas materiais poderiam dar o ser a uma substância espiritual como é a alma. Tal posição se opõe diametralmente àquela de Alexandre de Afrodísia, que pretende que a alma seria produzida pela mistura dos elementos materiais’ [...] No caso de Ibn Sīnā, a mistura dos elementos predispõe a manifestação da alma, o que é muito diferente de ser a causa essencial da alma”. *Ib.*, p. 319, cf. n. 56.

lá de que modo fosse! Portanto, não é o caso em que as partes do corpo seriam compostas e misturadas por certas composições e [por] certas misturas nas quais a alma lá estivesse impressa, e que ele, o corpo, fosse formatado pela forma da alma, nem como simplicidade nem como composição. [Também] é absurdo que o corpó[re]o fosse causa material ou perfeccional para a alma. Afinal, precipuamente, é o inverso. Portanto, a impregnação da alma no corpo não [poderia] ser uma impregnação causada por uma causa essencial – embora a mistura e o corpo sejam, para a alma, uma causa por acidente.<sup>347</sup>

Logo após, o filósofo refuta que o corpo seja causa *receptiva (material)* para a alma. Esta passagem suscita uma dificuldade: não devemos enxergar contradição aqui com a afirmação de Ibn Sīnā no Cap. I, Seção I, de que a alma é “perfeição primeira [forma perfeita] de um corpo natural que possui órgãos para realizar as ações da vida”,<sup>348</sup> nem pensar que, se a alma é forma do corpo, logo, o corpo é a matéria da alma. Para nosso filósofo, a alma é sim, de fato, a *forma* do corpo, pois o formata e lhe dá suas dimensões possíveis.<sup>349</sup> Contudo, isso não é feito de modo que a alma torne-se “impressa” na matéria, mas sim por meio de uma faculdade que a alma opera no corpo para formá-lo e dirigi-lo – o *intelecto prático*, intermediário entre as faculdades intelectuais do homem e suas faculdades animais, corporais. Se a alma é uma substância *incorpórea*, é contraditório imaginá-la como constituída por *matéria* (sem a qual não podem existir os corpos), não importa se *simples* ou *composta*. A alma, portanto: não nasce da *matéria elemental* no mundo sublunar (água, fogo, terra, ar), de cuja mistura, neste local, procedem os *corpos*; mas sim *formatada* o corpo, sem impregnar-se neste último.

O filósofo também descarta que o corpo seja causa *perfeccional (final)* para a alma. Antes, ocorre o inverso: a alma é a causa *final* do corpo – ou seja, é este último feito para a alma, e não o contrário, pois é ela quem o rege.

Ibn Sīnā conclui o quinto parágrafo da seção deste modo: a impregnação da alma no corpo – ou, para amenizar o caráter desse vínculo, a *ligação* entre ambos – não o é por causa essencial, mas sim *accidental*. O vínculo que une alma e corpo não é intenso o bastante para aquela fazer parte da constituição deste, ao ponto de a alma ser incapaz de subsistir sem o mesmo. Contudo, o corpo, com sua matéria, não

<sup>347</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 236.

<sup>348</sup> *Ib.*, p. 39.

<sup>349</sup> *Ib.*, p. 320, cf. n. 57: “Nesse sentido, Ibn Sīnā quer afastar a ideia de que a configuração corporal seria o resultado do próprio corpo, tampouco que seria o resultado de uma alma oriunda e nascida da matéria, aderida a ela”.

deixa de ter grande importância para a alma, na medida em que lhe serve de causa *accidental* – como ele explicará em seguida.

O certo é que, ao ocorrer a matéria de um corpo, que esteja ajustada para ser um instrumento e um reino para a alma, as causas separadas [fazem] com que ocorra a alma particular – ou a partir delas ocorre algo assim. Aliás, a ocorrência das [almas] – ocorrendo uma e outra [de modo] excludente –, sem uma causa individuante, seria absurdo; pois, com isso, de acordo com o que já explicamos, estaria impedida a ocorrência da multiplicidade numérica delas. [Isso] porque é inevitável que todo engendrado que ainda não o tenha sido, seja precedido por uma matéria predisposta a recebê-lo ou predisposta a uma adequação para ele, tal como já evidenciamos nas outras ciências.<sup>350</sup>

Para facilitar a análise dos argumentos, dividimos o sexto parágrafo da Seção 4 em duas partes. Na primeira destas, o filósofo destaca a importância do corpo para a alma. Ibn Sīnā já discorrera longamente, na Seção 3 do Capítulo Quinto, sobre as almas individuais humanas não precederem a existência de seus corpos, mas serem concomitantes a estes. E isso porque, sem o corpo, não haveria nada que tornasse possível a individuação da alma em múltiplas, em vez de uma única.<sup>351</sup> Naquela ocasião, ele também descartou que houvesse uma única alma para todos os corpos humanos: pois, se assim fosse, o que um homem conhecesse imediatamente se tornaria conhecido por todos os outros, o que é sabidamente falso.<sup>352</sup> O que individualiza a alma humana é, portanto, o corpo. E isso ocorre da seguinte forma: quando ocorre uma certa disposição, uma determinada mistura de compostos materiais adequados tanto à utilização (enquanto suas *ferramentas*) quanto ao domínio (enquanto seu *reino*) de uma alma, essa mistura ou composto (*matéria*) atrai sobre si o que o filósofo chama, aqui, de *causas separadas* (que, como vimos, são *accidentais*, e não *essenciais*), que farão ocorrer sobre si uma alma *particular* – com o devido acento nesta última palavra. O Filósofo o explica na Seção 3 do Capítulo Quinto:

Agora, não há dúvida de que ela [alma] seja individualizada por meio de alguma coisa. Esta coisa na alma humana não é a impressão na matéria,

<sup>350</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 236s.

<sup>351</sup> “Fica invalidado que as almas, antes de suas inserções nos corpos, teriam a essência numericamente múltipla”. *Ib.*, p. 231.

<sup>352</sup> “Ora, sabemos que a alma não é una em todos os corpos. Se ela fosse una, mas múltipla quanto à relação, então ela seria ciente ou ignorante em todos eles [corpos], de modo que não se ocultaria a Zayd aquilo que estivesse na alma 'Amr [...] Portanto, a alma não é uma. Ela é, pois, numericamente múltipla, embora sua espécie seja una”. *Ib.*, p. 233.

afinal, já se sabe a falsidade dessa opinião. Antes, essa coisa que ela possui é uma predisposição dentre as predisposições, uma faculdade dentre as faculdades, e *um acidente dentre os acidentes* espirituais – ou uma conjunção a partir da qual ela se individualiza –, reunindo-a, ainda que o ignoremos (itálicos nossos).<sup>353</sup>

O corpo, formado por uma mistura de *matéria elemental* (água, fogo, terra, ar), é causa *acidental* da *individuação* da alma – é o que a faz passar do geral ao particular, do uno ao múltiplo. Em suma, o corpo (com sua matéria) é a causa da *multiplicidade*<sup>354</sup> – neste caso, da ocorrência de almas particulares a reger corpos. É ele – o corpo – que faz *esta* alma ser *esta*, e não *aquela*, ou quaisquer outras. Se não houvesse corpos, não seria possível distinguir uma alma da outra; e, enquanto indistinguíveis, não seriam pluralidade, mas apenas unidade. Sem causa individuante para elas, não haveria *almas* no plural, mas sim uma única alma indistinta em si mesma. A *matéria elemental*, cuja mistura adequada constitui o corpo de um existente animado, precede, portanto, a existência deste; é-lhe anterior e requisito para sua realidade. A predisposição adequada da matéria é a condição propícia para a ocorrência tanto da alma quanto do existente em geral. A *matéria* (pura *potencialidade*, por si mesma praticamente equivalente a não-existência) é, assim, o princípio que garante a possibilidade da existência *contingente*.<sup>355</sup> Isso vale tanto para os corpos inertes quanto para os animados: todos esses possuem corpos, afinal. Ainda que os existentes – os animados inclusos – não recebam sua *forma* da *matéria*, mas sim da inteligência ativa (a décima inteligência, o *doador das formas*), a *matéria* é a condição para que eles possam receber sua forma e, assim, vir a existir. Ibn Sīnā ressalta, com isso, duas de suas doutrinas: a) a de que a matéria é o princípio da individuação em tudo quanto existe como multiplicidade; e b) tudo o que é engendrado ou é *matéria*, ou é *forma*, ou é composto de *matéria* e *forma* (*hilemorfismo*).<sup>356</sup>

Contudo, é indubitável admitir que quando há a ocorrência da alma – concomitante à ocorrência de uma mistura qualquer –, depois disso ocorre para ela uma predisposição quanto às ações racionais e às paixões racionais, as quais, em sua totalidade, ela as possui discernidas da configuração especulativa de outra [alma].

<sup>353</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 233.

<sup>354</sup> Cf. n. 274 desta dissertação sobre o problema da individuação em Ibn Sīnā.

<sup>355</sup> RAMÓN GUERRERO, Rafael. Op. cit., p. 121.

<sup>356</sup> Cf. cap. anterior sobre o hilemorfismo.

E que as duas misturas são discerníveis nos dois corpos, e que a predisposição obtida – chamada “intelecto em ato” – também se dá segundo uma certa delimitação, por meio da qual uma alma é discernida da outra.<sup>357</sup>

Acima, também na Seção 3 do Capítulo Quinto, o filósofo afirma que o corpo é a fonte das características peculiares de uma determinada alma, e que lhe permitem diferenciá-la das demais. Isso ocorre tanto ao nível físico quanto até mesmo ao intelectual: a mistura componente do corpo influencia o grau de inteligência de que a faculdade intelectual de um homem é capaz, tornando-a mais ou menos intensa.

Retornemos ao sexto parágrafo da Seção 4, Capítulo Quinto. Ibn Sīnā acrescenta mais um argumento em favor da indispensabilidade da matéria para a individuação da alma. Em seu raciocínio, o filósofo analisa a possibilidade de que uma alma *particular* viesse a existir sem um *instrumento* para sua ação e aperfeiçoamento – isto é, sem um *corpo*:

E também porque, caso fosse admissível que uma alma particular viesse a ocorrer, mas não ocorresse para ela um instrumento por meio do qual ela se aperfeiçoasse e agisse, então ela seria uma existência sem função – ao passo que na natureza não há coisa alguma que seja sem função, e, sendo isso irrealizável, não [pode] haver, portanto, avaliação a seu respeito. Em vez disso, quando ocorre a predisposição para a adequação – assim como a aptidão para o instrumento –, conseqüentemente é nesse instante que, a partir das causas separadas, ocorre uma coisa que é a alma. Isso, aliás, não é apenas e tão somente quanto à alma. Antes, tudo aquilo que ocorre, dentre as formas, depois de não ter sido, somente tem a sua existência reivindicada a partir de sua não existência [pela] aptidão da matéria que ele possui. O devenir delas [formas] é uma criação por meio dele.<sup>358</sup>

Ele nega que isso seja possível. Primeiro porque, como vimos, não pode haver alma particular sem matéria predisposta e adequada que suscite a ocorrência dela. Segundo, porque a existência de tal alma seria supérflua, inútil, sem função. Ela não teria razão para existir, algo frontalmente contrário aos princípios da natureza, que, segundo o filósofo, não faz coisas sem finalidade: ou seja, sem *teleologia* (*finalismo*). Mais uma vez, Ibn Sīnā está próximo da afirmação de Aristóteles: “[...] a natureza nada faz em vão. Todos os seres naturais ou são ordenados a um fim, ou são acontecimentos vinculados a seres ordenados a um fim”.<sup>359</sup> Tudo que existe, existe

<sup>357</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 233.

<sup>358</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 236s.

<sup>359</sup> ARISTÓTELES, 1994, p. 116. Sobre o *finalismo*: “Doutrina que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo e a causa dos acontecimentos isolados. Essa doutrina implica duas teses: 1a o mundo está organizado com vistas a um fim; 2a a

para um *fim*, um objetivo ou propósito. Uma alma individual sem nunca ter tido um corpo para reger não possui razão para existir, em primeiro lugar; e, dessa forma, é algo absurdo.

Agora, ainda que seja necessária a ocorrência de alguma coisa quando houver a ocorrência de [outra] coisa, não é necessário que [aquela] se anule com o anulamento desta. Isso somente se daria caso a essência da[quela] coisa fosse estruturada por meio desta coisa, e nesta estivesse. Às vezes, coisas ocorrem a partir de coisas: tais coisas são aniquiladas, ou – se a essência destas não for estruturada naquelas e, particularmente, se a existência destas tiver sido fornecida por uma outra coisa, que não seja a existência daquela que meramente predispõe ao fornecimento da existência destas – tais coisas permanecem.<sup>360</sup>

No sétimo parágrafo, o filósofo traça duas possibilidades para a ocorrência de duas coisas *necessariamente vinculadas* (ou seja, quando uma depende da outra para vir a existir): **a)** se uma recebe sua essência da outra, o desaparecimento desta última implica no desaparecimento da outra; **b)** se uma não recebe sua essência da outra, o desaparecimento desta última não implica no desaparecimento da outra. Neste caso, é crível que uma delas possa sobreviver, permanecer a existir, mesmo sem a companhia do outro existente de que dependia para vir a existir concomitantemente. O filósofo diz que este último caso ocorre às vezes: tal é, deveras, o caso da alma humana.

Com efeito, aquilo que fornece a existência da alma é algo incorpóreo, não é uma potência em um corp[ore]. Ao contrário, ele é, sem dúvida, uma existência estruturada, pura de matéria e de dimensões. Assim, na medida em que a existência dela [alma] se dá a partir desse algo – e do corpo resulta apenas e tão somente o instante de sua reivindicação à existência –, então ela, em sua própria existência, não tem vinculação com o corpo. O corpo não é causa para ela, a não ser por acidente. Portanto, é inadmissível dizer que a impregnação dos dois, de certo modo, exigiria que o corp[ore], em relação à alma, fosse anterior – de uma anterioridade causal.<sup>361</sup>

---

explicação de qualquer evento do mundo consiste em aduzir o fim para o qual esse evento se dirige [...] a doutrina graças à qual prevaleceu a concepção finalista na metafísica antiga e recente é a aristotélica. As duas teses próprias do finalismo são partes integrantes da metafísica aristotélica. Por um lado, Aristóteles afirma que ‘tudo aquilo que é por natureza existe para um fim’ (De an., III, 12, 434 a 31) e identifica o fim com a mesma substância, ‘forma ou razão de ser da coisa’ (Met., VIII, 4, 1044 a 31). Por outro lado, julga que o universo inteiro está subordinado a um único fim, que é Deus, do qual depende a ordem e o movimento do universo (Ibid., XII, 7, 1072 b)”. ABBAGNANO, Nicola. Op. cit., p. 458.

<sup>360</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitāb...*, p. 237.

<sup>361</sup> Id.

Ibn Sīnā nos relembra: quem fornece a existência da alma é algo incorpóreo, isento de potência e puramente imaterial – a inteligência ativa (o *doador das formas*), a última na sequência das dez inteligências, cuja origem se encontra no *existencialmente necessário*. É a inteligência ativa que, quando ocorre na *matéria* uma disposição favorável à eclosão da alma humana, fornece àquela a *forma* que fará a alma vir à existência. Portanto, é algo incorpóreo, imaterial que fornece a essência da alma humana – e não o corpo (matéria). Esta lhe constitui apenas uma causa *acidental e temporal* – meramente fornece o *instante*, o *momento* em que vem à existência. Contudo, conforme as nuances dos termos que já vimos, a alma em si, mesmo enquanto rege o corpo durante toda a vida deste, não lhe está vinculada no sentido de *impregnação* – ou seja, não inere, nem está impressa ou firmemente unida ao mesmo. É neste sentido que o filósofo nega vinculação entre alma e corpo. Assim, o filósofo descarta terminantemente que o corpo seja anterior à alma – ou seja, constitua qualquer tipo de causa para a mesma.

Quanto à terceira classe que mencionamos no começo, ela concerne à impregnação da alma no corpó[reo] quanto à existência como uma impregnação de anterioridade. Ora, com isso, ou a anterioridade seria temporal, sendo impossível que a existência dela estivesse impregnada nele, pois ela já o antecederia no tempo; ou seria uma anterioridade quanto à essência e não quanto ao tempo. Ora, mas este modo de anterioridade é aquele no qual a essência do que é anterior seria tal como aquilo que existe, decorrendo que a partir dela é que seria adquirida a essência do que fosse posterior na existência. Nesse caso, se supuséssemos que o posterior tivesse sido aniquilado, tal anterior também não seria encontrado na existência. Não que a aniquilação do posterior exigisse a aniquilação do anterior, mas porque apenas e tão somente seria admissível o aniquilamento do posterior se, primeiramente, acontecesse de o anterior possuir em sua natureza aquilo que o destruísse – caso em que o posterior seria aniquilado. Portanto, não seria suposta a aniquilação do posterior, obrigando à aniquilação do anterior, mas seria suposta a própria aniquilação do anterior, na medida em que somente seria suposto que o posterior fosse aniquilado depois que acontecesse de o próprio anterior ser aniquilado.<sup>362</sup>

Nesse ponto, o filósofo analisa a hipótese restante das três aventadas no início da Seção 4: **c)** a de que a impregnação da alma no corpo ocorre *antes* deste existir. Ele relembra que essa anterioridade não pode ser *temporal*: ora, se a alma já existisse antes do corpo, ela não poderia impregná-lo antes que este viesse a existir. Trata-se então de uma anterioridade *lógica* – caso em que a *essência* de um precederia a *existência* do outro. Mas isso suscita uma dificuldade: significaria que a essência do

<sup>362</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 237s.

posterior (o corpo) seria como a essência do anterior (a alma). Ora, sabemos que o corpo se corrompe e deixa de existir; se assim é, e se o corpo recebe sua essência da alma, isso significaria que também a alma teria em sua essência algo de corruptível. O filósofo explica que não seria o fato do posterior (o corpo) se corromper que exigiria que o mesmo acontecesse com o anterior (a alma). Ocorreria antes o contrário: seria a corrupção da alma que exigiria a corrupção do corpo. Nesta hipótese, o corpo só deixaria de existir após e porque houve a corrupção da própria alma, sua essência. A alma seria, portanto, corruptível; e, uma vez corrompida, ela também causaria a corrupção daquele a quem serve de essência – ou seja, o corpo. Logo, isso não pode ser possível.

Com efeito, se assim fosse, então seria necessário que a causa do aniquilamento sobreviesse na substância da alma e corrompesse, junto com ela, o corpo. Ora, de modo algum o corpo é corrompido devido a uma causa que é própria a ela [substância da alma]. Ao contrário, a corrupção do corpo é devida a uma causa que é própria a ele, pela alteração da mistura ou da composição. Logo, é completamente absurdo que a alma estivesse impregnada no corpo por uma impregnação de anterioridade na essência e [que], depois, o corpo se corrompesse devido a uma causa nele mesmo. Portanto, entre os dois, não há tal impregnação. Ora, na medida em que as coisas são desse jeito, ficam anulados todos os modos de impregnação, restando que, no que diz respeito à existência, a alma não está impregnada no corpo. Antes, seu vínculo, quanto à existência, se dá por meio de outros princípios, os quais não se modificam, tampouco se destroem.<sup>363</sup>

Ibn Sīnā nega essa hipótese: o corpo não se corrompe por causa da alma, mas sim por uma causa que lhe é intrínseca. O que corrompe o corpo é a alteração da mistura ou da composição – do arranjo elemental – de que ele próprio é feito. Assim, o filósofo nos conduz a raciocinar da seguinte forma: se a alma é a essência que antecede logicamente o corpo, e este se corrompe, isto significaria que é a própria alma que se corrompeu antes e, por isso, causou a corrupção do corpo depois. Mas isso é falso, pois se o corpo se corrompe, é por sua própria culpa – pela alteração de sua composição. Logo, não é possível que a alma impregne o corpo a modo de anterioridade na essência (ou seja, que ela seja a essência do corpo) e, ao mesmo tempo, o corpo seja corruptível por sua própria essência. Se a alma realmente impregnasse o corpo por anterioridade na essência, este não deveria ser corruptível, já que a alma não o é. Porém, como o corpo é corruptível, e se a alma realmente o

<sup>363</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 238.

impregnassem dessa forma, ela deveria ser corruptível e a causa da corrupção do corpo – o que é falso, já que o corpo se corrompe por culpa própria.

Após analisar e refutar cada uma das três hipóteses de impregnação da alma no corpo – a saber: **a)** ao mesmo tempo da existência dele; **b)** depois de sua existência; e **c)** antes de sua existência; o filósofo conclui que não há, afinal, essa impregnação. Então o *vínculo* – eis a escolha do tradutor por um termo bem mais brando para descrever o tipo da relação – entre ambos quanto à existência deve se dar por outra forma.

Digo, ainda: de modo algum há uma outra causa que aniquila a alma. Isso porque toda coisa que esteja em condição de ser corrompida, por uma causa qualquer, nela está, pois, a potência de se corromper e, antes da corrupção, nela está o ato de subsistir. Ora, sua predisposição para a corrupção não é em razão de seu ato, que a faz subsistir. Afinal, a intenção “potência” é distinta da intenção “ato”; e a relação de tal potência é distinta da relação de tal ato, porque a relação daquela é para a corrupção e a relação desta é para a subsistência. Portanto, é em vista de duas coisas diferentes, que se encontram na coisa, que há essas duas intenções.<sup>364</sup>

Para Ibn Sīnā, nada há que possa corromper a alma. E para justificá-lo, ele analisa como se dá a própria corrupção. Para que isto ocorra a uma coisa, nesta tem de haver: **a)** a *potência* de se corromper; e, antes dela **b)** o *ato* de subsistir. Ou seja, é a *potência* em uma coisa que a faz corromper-se, enquanto é o seu *ato* que a faz continuar a existir.

Dizemos, pois, que nas coisas compostas – e nas coisas simples que estão estruturadas no composto – podem estar reunidos o ato de subsistir e a potência de se corromper. Por outro lado, é inadmissível que estas duas coisas estejam reunidas nas coisas simples, [de] essência separada. Digo mais: fosse de que modo fosse, é completa e absolutamente inadmissível que, em uma coisa de essência única, estivessem reunidas essas duas intenções. Isso porque toda coisa subsiste, ainda que tenha a potência de se corromper, porque ela também tem a potência de subsistir – na medida em que seu subsistir não é obrigatoriamente uma necessidade. Ora, não sendo necessário, então, é possível. Agora, a possibilidade que é dada a dois extremos é a natureza da potência. Portanto, ela [coisa] tem em sua substância uma potência para subsistir e um ato para subsistir. Fica claro, assim, que o ato para subsistir que vem dela, sem dúvida, não é uma potência de subsistir que vem dela. Aliás, isso é óbvio. Desse modo, o ato de subsistir que vem dela é algo que acontece eventualmente para a coisa que possui a potência de subsistir, pois tal potência não pertence à essência daquilo que está em ato. Antes, pertence à coisa sobre a qual acontece eventualmente – em razão de sua essência – subsistir em ato, sem que isto seja a verdade de sua essência. Disso decorre, portanto, que

<sup>364</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 238.

sua essência é composta de alguma coisa que – caso haja – é por meio dela que sua essência existe em ato – e isto é a forma em cada coisa –; e de uma [outra] coisa a partir da qual se efetua para ela esse ato que, em sua natureza, é sua potência – e isto é sua matéria.<sup>365</sup>

O filósofo então distingue as coisas *compostas* daquelas *simples*. Nas primeiras, há tanto a *potência* de se corromper quanto o *ato* de subsistir; já nas segundas, há apenas o *ato* de subsistir. Ele reputa como um completo absurdo imaginar que nas coisas simples haja tanto a *potência* de se corromper quanto o *ato* de subsistir. Ibn Sīnā dá a razão para isso: em toda coisa que subsiste, há tanto: **a) potência para se corromper**; quanto **b) potência para subsistir**. E isso porque o *subsistir* dessa coisa – sua *existência* – não é necessária. Ou, na linguagem da Metafísica aviceniana, ela é um *existencialmente contingente*. Sua *essência* é meramente *contingente*: ou seja, essa coisa não possui o subsistir em sua essência, não tem que necessariamente subsistir, tal como o *existencialmente necessário*. Ela pode ou não vir a existir; por si só, é somente um existente *em potência*. Só algo externo pode vir a atualizar a *potência* que ela tem para existir: então ela passa de uma existência *potencial* para outra *atual*. Novamente, na linguagem metafísica do filósofo – com sua *analogia da existência* –, tal coisa possui *existência necessária por outro*. Considerada *em si mesma*, ela é *essência* meramente *contingente*, pois pode ou não vir a existir. Considerada por outro, é *necessária*, pois, enquanto existe, ela recebe *necessariamente* sua existência de outro existente que é a própria existência em ato: o *existencialmente necessário*. É este que atualiza aquela coisa – um *existencialmente contingente* –, fazendo-a passar de uma existência *potencial* para outra em *ato*. Contudo, já vimos que o *existencialmente necessário* não fornece diretamente a existência aos existentes no mundo sublunar. Isso ocorre apenas indiretamente, através da mediação das *inteligências* cósmicas.

Mais uma vez, o filósofo retoma o hilemorfismo: toda coisa ou é *forma*, ou é *matéria*, ou é composta por *forma* e *matéria*. Agora, ele relaciona estas com a *potência* e o *ato* de subsistir que citara há pouco. Aquilo em uma coisa que é sua *potência* de subsistir é sua *matéria*; e aquilo que é seu *ato* de subsistir é sua *forma*. Portanto, essa coisa (uma *substância*) deve receber em sua *potência* para existir (sua *matéria*) algo que atualize sua essência e a faça existir em *ato*: e isto é sua *forma*. É a

---

<sup>365</sup> *Ib.*, pp. 238s.

recepção da *forma* pela *matéria* que faz a *essência* dessa *substância* passar da *potência* ao *ato*.

Ora, se a alma é simples, absoluta, então ela não está dividida em matéria e forma. Agora, se ela fosse composta, então [deveríamos] deixar de lado o composto para analisarmos a substância que é sua matéria, desviando o discurso propriamente para essa sua matéria, pronunciando-nos a esse respeito. [Mas,] quanto à matéria, dizemos, pois: ou ela dividir-se-ia aos moldes do “sempre” – e seria estabelecido o discurso do “sempre” e isso seria absurdo –; ou a coisa que é a substância e a raiz não seria anulada. Ora, nosso discurso é a respeito dessa coisa que é a raiz e o fundamento – que denominamos “alma”. Nosso discurso não é a respeito da reunião de uma coisa com outra coisa. Fica claro, portanto, que, em relação à sua essência, toda coisa que é simples, não composta, ou que é fundamento e raiz de um composto, não tem nela reunidos o ato de subsistir e a potência de se aniquilar. Pois, se houvesse nela uma potência de se aniquilar, então seria absurdo que houvesse nela um ato para subsistir. Por sua vez, se houvesse nela um ato para subsistir e para existir, então não haveria nela uma potência de se aniquilar. Fica evidente, portanto, que não há na substância da alma uma potência para se corromper.<sup>366</sup>

Feitas essas considerações, o filósofo traça duas possibilidades para a alma: **a)** se ela é simples, absoluta, então não está dividida em *matéria* e *forma*; mas **b)** se ela é composta (por *matéria* e *forma*), deveríamos analisar a sua matéria. No entanto, Ibn Sīnā indica a dificuldade que isso causaria, pois se trataria de um discurso “do sempre” – um regresso *ad infinitum*.<sup>367</sup> Se a própria alma – que, por si mesma, também é *forma* (*enteléquia*, *perfeição*) de um corpo – em vez disso também for divisível em *matéria* e *forma*, também a *matéria* dessa alma será divisível indefinidamente. Esta hipótese está, portanto, descartada. A alma – que é uma substância simples, não-composta, fundamento e raiz de um composto (o corpo) – não pode ter reunidos em si mesma, ao mesmo tempo, o ato de subsistir e a potência de se aniquilar. Por ser uma substância simples, não composta, ou é uma coisa, ou é outra. Se tivesse ambas em si, deixaria de ser substância simples e passaria a ser substância composta. É só naqueles existentes compostos – por *matéria* (*potência*) e *forma* (*ato*) – que podem coexistir simultaneamente a *potência* e o *ato*. A alma, que é *forma* (puro *ato*, embora o receba de outro), só pode ter em si o *ato* de existir sem a *potência* de se corromper. Imaginar que a alma possa ter, enquanto substância simples, ao mesmo tempo a potência de se aniquilar e o ato de subsistir é um absurdo lógico, e fere o *princípio da não-contradição* aristotélico:

<sup>366</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 239.

<sup>367</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 320, cf. n. 60.

“nada pode ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”.<sup>368</sup> Ou tem uma coisa, ou tem outra: ambas são mutuamente exclusivas. Ela não pode subsistir e se aniquilar ao mesmo tempo. Dessa forma, a alma é puro ato de subsistir e não pode se corromper.

Quanto aos engendrados que se corrompem, o que deles é corrompido é a composição, o agregado. Ora, a potência de se corromper ou de subsistir não está na intenção por meio da qual o composto é uno; antes, está na matéria que está em potência, receptiva aos dois contrários. Portanto, no composto corruptível não está nem a potência de subsistir nem a potência de se corromper.<sup>369</sup>

Ibn Sīnā volta sua atenção para as coisas corruptíveis. Sendo elas compostas por agregados – os *quatro elementos* do mundo sublunar – o que nelas se corrompe é justamente a *composição* desses agregados. Ou seja, uma vez que a *composição* tenha se corrompido, esta, que agregava os elementos a fim de que se mantivessem juntos e constituíssem um corpo, não estará mais presente para mantê-los unidos. E como não há mais essa força de coesão, seus constituintes retornam ao seu estado natural de separação uns dos outros, o que acarreta a corrupção do corpo – isto é, sua decomposição em partes menores e separadas: a *matéria simples* (os *quatro elementos*). Contudo, o que causa, então, a corrupção do agregado? É a alteração em sua composição, pois sua matéria é receptiva aos dois contrários: a potência de *subsistir* e a potência de se *corromper*. A *matéria elemental* tem tanto a potência de subsistir (ou seja, vir a compor um corpo por meio da recepção de uma forma que o atualize e assim o mantenha) quanto a potência de se corromper (retornar ao estado de matéria simples e desagregada nos elementos individuais, ao desfazer o composto que mantinha a integridade do corpo). O composto em si – sua *essência* – é indiferente tanto à potência de subsistir quanto à potência de se corromper, pois nenhuma delas nele se encontra. Quanto à *matéria* que compõe os *quatro*

<sup>368</sup> Aristóteles aborda o *princípio da não-contradição* no Cap. III do Livro IV da *Metafísica*. Ele o afirma de formas diversas: a) “é impossível que a mesma coisa ocorra e não ocorra à mesma coisa ao mesmo tempo e ao mesmo sentido” (1006b 18-20); b) “É, em efeito, impossível que um indivíduo, quem quer que seja, creia que o mesmo é e não é” (1006b 23-24); c) “Portanto, a opinião mais firme dentre todas é a de que afirmações opostas não podem ser verdadeiras simultaneamente” (1011b 13-14). ARISTÓTELES. *Metafísica*...

<sup>369</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). Op. cit., p. 240.

*elementos*, ela é, em si mesma, indestrutível, pois sempre permanece – e, possivelmente, sempre existiu.<sup>370</sup>

Nele, elas não estão reunidas. Agora, quanto à matéria, ou ela seria subsistente, sem que [isso] fosse por meio de uma potência que a predispuesse à subsistência – tal como pensa um certo grupo –; ou ela seria subsistente por meio de uma potência que a fizesse subsistir, sem ter uma potência que a corrompesse; melhor, a potência de se corromper seria uma outra coisa que ocorreria nela. Ora, a potência que corrompe [os elementos] simples que estão na matéria está na substância da matéria e não na substância deles. Agora, [quanto] à demonstração que afirma que todo engendrado é corruptível do ponto de vista da finitude potencial de existir e da [respectiva] destruição, somente se está afirmando, nisto, o que se refere ao engendrado de matéria e forma, [ou seja], que em sua matéria há uma potência de se corromper que vem dela [matéria], como tu já conheces. Fica claro, portanto, que a alma humana não se corrompe de maneira nenhuma. Para isto conduzimos nosso discurso, [com] a divina providência.<sup>371</sup>

Do composto, o filósofo passa a atenção à matéria. Traça duas hipóteses sobre a corrupção desta: **a)** ou ela subsistiria por si própria, sem a necessidade de uma potência que a induzisse a isso – e, portanto, não se corromperia; **b)** ou ela subsistiria por meio de uma potência que a induzisse a subsistir, caso em que a corrupção seria uma potência externa que lhe sobreviria – ou seja, seria corruptível por outro. O filósofo conclui por uma terceira hipótese alheia às duas anteriores: a de que a matéria possui uma *dualidade* com relação à existência: está apta tanto a existir quanto a se corromper. *Ela tem a potência de se corromper em si mesma*, e não por outra potência externa que lhe sobrevém. A *matéria elemental* (diferentemente da *matéria celeste* – o *éter*, incorruptível) não recebe a corrupção de fora, mas a possui em si própria. Se os *elementos simples* (água, ar, fogo, terra), compostos por matéria, corrompem-se, isso não ocorre por causa de uma potência intrínseca à substância deles próprios, mas sim devido a uma potência intrínseca à substância da matéria, que a torna corruptível – e, por extensão, corrompem-nos também.

Em seguida, o filósofo considera a demonstração de que todo engendrado (na *matéria elemental*, no mundo sublunar) é corruptível porque, enquanto existente finito (ou seja, que passou da não-existência a existência), terá de retornar a não-existência em algum momento. E aqui ele rompe com a crença grega clássica de

<sup>370</sup> Cf. n. 252 no Cap. II desta dissertação.

<sup>371</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 240.

que só o eterno permanece para sempre, enquanto todo finito obrigatoriamente tem de, em certo momento, deixar de existir – ao que o filósofo se referiu com “finitude potencial de existir de todo engendrado”. Ibn Sīnā afirma que com a alma humana não é assim: ainda que *contingente* (pois não é existencialmente necessária por si mesma, mas por outro, de que recebe a existência) e *finita* (pois veio a existir em um determinado momento e concomitantemente ao seu corpo), ela, uma vez que veio a existir, *permanece para sempre na existência* – ou seja, é *perpétua*. Ela não é como os existentes engendrados possuidores de uma *forma* e uma *matéria*, que é potencialmente corruptível por si mesma. A alma, enquanto substância alheia à matéria em sua composição, não pode se corromper.

Diante de todos os argumentos arrolados até agora nesta Seção, não resta ao filósofo senão concluir taxativamente: *a alma humana não se corrompe de maneira nenhuma*. Ela ocorre devido à mistura adequada da *matéria elemental*, sobrevive à dissolução do corpo porque é *imaterial*, mas mantém consciência individual por causa do corpo que lhe individuou.

Bem, já evidenciamos que as almas somente ocorrem e se multiplicam junto com uma predisposição dos corpos, na medida em que a predisposição dos corpos faz necessário que, a partir das causas separadas, flua para eles a existência da alma. Com base nisto é manifesto, pois, que tal [fato] não é à maneira do acaso ou da sorte – de tal modo que a existência da alma ocorrente não fosse em razão da reivindicação daquela mistura [para] uma alma ocorrente, regente –, mas que prontamente se dá a ocorrência de uma alma, passando a existir com ela um corpo, que está ligado<sup>372</sup> a ela. Tal tipo de coisa não é, de modo algum, uma causa essencial para a multiplicidade, mas talvez seja acidental. Com efeito, já sabemos que as causas essenciais são necessariamente aquelas que são primordiais – depois, por vezes, seguidas das acidentais.<sup>373</sup>

Adiante, o filósofo tece considerações que o levarão a responder sobre a possibilidade – ou não – da transmigração das almas humanas. Ele nos relembra que estas só ocorrem quando há, na matéria, uma predisposição e um arranjo dos elementos primordiais adequados para que receber a forma humana – a alma – do *doador das formas*, a *inteligência ativa*. Assim, a ocorrência das almas humanas, múltiplas e individuais, não se dá por um capricho do acaso, por sorte ou por um processo arbitrário. As almas não vêm à existência se não houver uma

<sup>372</sup> “O sentido, aqui, deve ser atenuado, pois já se explicou que a alma não está impregnada no corpo, o que não descarta que há entre os dois um certo vínculo, uma certa ligação não essencial”. IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 320, cf. n. 63.

<sup>373</sup> *Ib.*, p. 240.

predisposição necessária, um arranjo adequado dos elementos que permitam a manifestação delas a partir dos princípios presentes na inteligência ativa. É preciso haver uma predisposição que reivindique da décima e última inteligência cósmica a forma que lhe é característica. Esta, por sua vez, será a causa formal do corpo humano.

Contudo, essa predisposição natural dos corpos, esse arranjo correto dos elementos para receber a alma não pode ser classificada como nenhuma das quatro causas aristotélicas essenciais ou primordiais – a saber: *material, formal, eficiente, final*. Em vez disso, Ibn Sīnā reputa-a como, *provavelmente*, uma causa *acidental*. Ora, entendamos como isso se dá. A alma humana principia a existir no instante em que certa parcela de matéria, quando se encontra sob determinada configuração, apresenta-se como um composto adequado a tornar-se um corpo humano. É em tal momento que esse composto permite a manifestação da alma humana: esta dará ao composto a forma de um corpo humano e, dali em diante, regê-lo-á por toda a sua vida. Todavia, essa alma é uma substância própria e independente. O que ela compartilha com o corpo é: **a)** o fato de vir a existir no mesmo instante em que ele; e **b)** uma relação *instrumental*: a alma rege o corpo e se utiliza dele tal como um artífice se vale de seus instrumentos para produzir suas obras. Do mesmo modo que a existência do artífice independe de sua ferramenta, assim também será com a alma: se vem a perder sua *ferramenta* – o corpo –, porque este se corrompeu, ela não deixará de existir por causa disso, já que subsiste por si própria. O que a matéria fornece à alma é: **a)** a ocasião para vir à existência; **b)** a individuação; e **c)** o *instrumento* de que a alma se vale no mundo sublunar: a primeira não entra, portanto, na constituição da segunda. Uma vez desfeito o instrumento, a alma subsiste e então está liberada para ascender ao mundo supralunar. O corpo é, então, uma *causa acidental* – ou, dito de outra forma, um *concomitante necessário* – para a alma.

Sendo assim, portanto, cada corpo, com a ocorrência da mistura de sua matéria [respectiva], reivindica uma alma que lhe pertença. Não que um corpo reivindicasse isto e um [outro] corpo não o reivindicasse, pois os indivíduos das espécies não se diferenciam nas coisas pelas quais eles estão estruturados. Afinal, é inadmissível que um corpo humano reivindicasse uma alma por meio da qual ele se aperfeiçoasse, ao passo que um outro corpo – que tivesse em sua mistura a [mesma] regra da espécie – não reivindicasse isso. Ao contrário, se houver um ajuste, ele

[corpo] será. E, se não se ajustar, não será – sendo que, nesse caso, não faria parte da espécie.<sup>374</sup>

O filósofo retoma o princípio da existência humana: cada mistura de matéria adequada à formação de um corpo humano reivindica uma alma para si. Para cada corpo, há uma alma que lhe pertence. Ou melhor, já que é a alma a reger o corpo, dá-se o contrário: cada alma humana possui um corpo para reger e guiar durante a vida deste. E todos os corpos humanos, enquanto desta espécie, partilham dessa característica comum: reivindicar a existência de uma alma sobre si. Não pode ocorrer de um corpo humano reivindicar sobre si a existência de uma alma, enquanto outro não. Se forem corpos humanos, todos eles, em virtude da essência de sua espécie, têm de requerer sobre si uma alma respectiva. Do contrário, não são humanos. Se não ocorrer dos corpos reivindicarem para si uma alma humana, é porque sua mistura não é adequada à recepção desta. Mas, se assim for, não se tratam de corpos humanos, mas de corpos que não chegaram a sê-lo, ou então de outra(s) espécie(s).

Por fim, se supuséssemos que uma alma transmigrasse [de] corpos – sendo que cada corpo, por si mesmo, houvesse reivindicado uma alma para si e que ela estivesse ligada a ele –, então em um único corpo haveria, concomitantemente, duas almas. Além do mais, a ligação<sup>375</sup> entre a alma e o corpo não se dá, nele, aos moldes da impressão, como explicamos várias vezes. Antes, a ligação entre ambos é uma ligação do cuidado que a alma tem com o corpo, de modo que a alma nota por meio daquele corpo, ao passo que o corpo sofre a ação que procede daquela alma. Todo animal nota sua alma como uma alma una, a qual conduz e rege seu corpo. Ora, se lá houvesse uma outra alma por meio da qual o animal não notasse – que não fosse sua alma nem cuidasse de seu corpo –, então ela não teria ligação com o corpo, na medida em que a ligação se dá somente daquele modo [já explicado]. Portanto, seja lá de que modo for, elas não transmigram. Bem, para quem queria uma síntese, esse tanto basta, ainda que a esse respeito [possa] haver um discurso [mais] longo.<sup>376</sup>

Ibn Sīnā encerra a Seção com duas argumentações diferentes para refutar a transmigração das almas humanas, ambas conseqüentes das anteriormente vistas. A primeira se refere à quantidade de almas a habitar um corpo. Se cada corpo humano, para existir justamente enquanto tal, reivindica no exato instante em que

<sup>374</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, pp. 240s.

<sup>375</sup> “Neste parágrafo o termo usado não é mais [...] *atta'alluq*, mas é [...] *al'alāqa*, para o qual grafamos ‘ligação’, em contraste à tradução do primeiro termo por ‘impregnação’, seguindo o caráter mais atenuado do sentido do primeiro termo, que acompanhou o objeto de refutação das argumentações anteriores”. *ib.*, p. 320, cf. n. 64.

<sup>376</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitab...*, p. 241.

vem à existência uma alma que lhe pertença (ou melhor, que lhe seja), de modo que para cada um há uma alma; então, se estas transmigrassem, haveria duas (ou possivelmente mais) delas ao mesmo tempo em cada corpo. Se assim fosse, não se trataria bem de uma *transmigração* das almas, mas sim do *acúmulo* destas nos corpos.

O segundo argumento tem a ver com a relação entre alma e corpo. O filósofo relembra o modo como ela se dá: trata-se de uma *ligação moderada* entre ambos, que permite a existência independente daquela e sua regência sobre este, e não de uma *impressão* da primeira sobre o último – entendida aqui como uma *impregnação* (intensa atrelagem da alma ao corpo, sua imersão neste). Essa *ligação* entre alma e corpo, mediada pelo *intelecto prático*, se dá em ambos os sentidos: por um lado, a alma rege e conduz o corpo, induzindo-o à ação; por outro, ela recebe as informações captadas por esse mesmo corpo. É por este motivo que todo animal nota sua alma, a regente de seu corpo, como *una*, e não *dupla* ou em maior número: o que a torna incompatível com a transmigração das almas. Se a transmigração ocorresse, o animal seria incapaz de perceber a segunda ou demais almas que houvesse em seu corpo, porque estas *não teriam ligação com o mesmo*. E sem qualquer ligação com o corpo, elas seriam incapazes de habitá-lo. Ibn Sīnā, por fim, remata: *as almas não transmigram*.

## 5 CONCLUSÃO

Chegamos ao fim de uma trajetória. No decorrer desta dissertação, acompanhamos um percurso que foi desde o *existencialmente necessário* até o *existencialmente contingente*; da primeira esfera celeste até o mundo sublunar, o qual se caracteriza pela multiplicidade e corrupção. É neste que se encontram os objetos de estudo do *Kitāb al-nāfs*, os existentes animados e perecíveis. Pudemos conhecer, primeiro, como Ibn Sīnā estabeleceu a existência da alma: tanto a partir da via externa, ao observar os existentes que se movem, crescem e se reproduzem; quanto da via interna, ilustrada pela *alegoria do homem voador*. Depois, vimos como o filósofo persa definiu a alma como *faculdade*, *forma* e, principalmente, *perfeição* de um corpo natural que possui órgãos para realizar as ações da vida. Em seguida, o filósofo definiu-a como *substância*; capaz, pois, de subsistir por si própria. Ela não é, assim, *accidental* no sujeito, dependente de outra coisa para vir a existir, mas *substancial*: a alma sustenta sua essência de maneira isolada. Corpo e alma são duas substâncias diferentes. Ela é um princípio da geração e do desenvolvimento no vegetal e no animal, e a causa destes viventes serem o que são *em ato*. A alma se liga ao corpo e começa a existir concomitantemente a este, e não antes ou depois disso, mas não está impressa na matéria. Logo após, o filósofo expôs a tríplice divisão da alma em vegetal, animal e racional, bem como as faculdades que concernem a cada uma delas.

O homem possui um lugar especial nesse esquema, pois é um existente dotado de faculdade *intelectual*. Dentre todas as faculdades humanas, esta lhe é a mais característica, e a que faz dele um animal *racional*. A faculdade *intelectual* é também a chave de sua imortalidade.

Antes de prosseguirmos nossa conclusão, convém levantar alguns questionamentos relevantes sobre o assunto deste trabalho: *a imortalidade da alma humana*.<sup>377</sup> A esta altura, cremos ser capazes de respondê-los, de modo a aclarar pontos que porventura restem obscuros ou ambíguos. Sugerimos ao leitor rever a imagem 05 (*esquema hierárquico das faculdades humanas, vegetais e animais, das forças naturais, e das qualidades*, p. 114), posto que muito útil para visualizar as perguntas

---

<sup>377</sup> Para responder às perguntas seguintes, baseamo-nos fortemente em Miguel Attie Filho, *O intelecto...*, pp. 223-234.

a seguir. São elas: **1)** as almas dos vegetais e dos animais sobrevivem após a morte? **2)** E no homem: suas faculdades vegetativas e animativas sobrevivem após a morte? **3)** É a alma do homem, *una*, que sobrevive após a morte, ou apenas uma *parte* dela – o *intelecto*? **4)** Se as faculdades animativas do homem não sobrevivem à morte, então sua memória se apaga? **5)** Se assim for, de que forma o homem seria capaz de manter sua consciência de si, isolada, sem a memória? **6)** Por que a sobrevivência anímica do homem seria individual e não, como pensavam alguns místicos muçulmanos, dissolvida no oceano da existência, ou na inteligência ativa?

Às questões **1** e **2** pode-se dar uma única resposta – *negativa* – a partir de uma mesma argumentação de Ibn Sīnā. O corpo – seja ele vegetal, seja animal – é substância composta por um arranjo de matéria elemental que lhe seja adequado. Como essa matéria é receptiva aos opostos – pois tem em si tanto o ato de existir quanto a potência de se corromper –, quando a mistura adequada ao corpo é alterada, a potência de se corromper da matéria é atualizada. Com isso, o arranjo, a mistura que mantinha o corpo enquanto tal, é desfeito, corrompendo este. A matéria elemental que o compunha retorna então ao seu estado simples e desagregado. Dado que tanto as faculdades vegetativas quanto as animativas estão localizadas seja em todo o corpo, seja em parte deste, segue-se que tais faculdades são exclusivamente corpóreas – ou seja, dependem de e só ocorrem em um corpo, que tem de ser material. E enquanto exclusivamente corpóreas, quando o corpo se desagrega, corrompendo-se por ocasião da morte, tais faculdades necessariamente deixam de existir, perecem junto com ele.<sup>378</sup> Portanto, *nada* dos vegetais e animais resta vivo após a morte de seus corpos. Tampouco as faculdades vegetativas e animativas sobrevivem, pois perecem com a morte do corpo.

A negativa às questões **1** e **2** nos conduz à questão **3**. Vimos que todas as partes vegetativas e animativas da alma humana perecem por ocasião da morte. Se assim é, restaria ao homem apenas a sua faculdade intelectual, provida de duas faces: uma voltada para o que está abaixo dela – o *intelecto prático* (que rege a ligação da alma com o corpo) e outra para o que está acima dela – o *intelecto teórico* (com seus

---

<sup>378</sup> Cf. a p. 118 desta dissertação; a Seção 5 do Capítulo Primeiro (com a localização de cada uma das faculdades animais em suas respectivas partes do corpo); e o final da Seção 4 do Capítulo Quarto (onde o filósofo afirma que todas as faculdades vegetativas e animais da alma humana são corpóreas, e, portanto, não têm subsistência para além do corpo).

diferentes graus).<sup>379</sup> O que nos leva à terceira pergunta: a alma do homem sobrevive una, integral após a morte, ou é apenas uma *parte* dela, o *intelecto*, que permanece a existir? Ora, se, como acabamos de dizer, tudo que é corporal no homem (as faculdades vegetativas e animativas) perece com a morte, só restaria à sua alma a faculdade intelectual. Esta é desprovida de matéria (o princípio da corrupção) e não está impregnada (intimamente unida) ao corpo (não precisa de um órgão para realizar suas operações). Vimos isso ao final da Seção 1 do Capítulo Primeiro, quando, a partir da *alegoria do homem voador*, o filósofo afirmou que o homem é capaz de autoconsciência e de afirmar sua própria existência, ainda que desprovido de quaisquer informações sensoriais fornecidas por suas faculdades corpóreas.<sup>380</sup> Aliás, o próprio da alma humana, aquilo que melhor define o homem enquanto tal, e seu aspecto mais sublime, é justamente o existir *intelectual*: “Com efeito, a alma concebe a si própria, e a concepção que ela tem de si própria a coloca [como] inteligência, inteligente e inteligível”.<sup>381</sup> E ela é inteligência, inteligente e inteligível *com ou sem corpo*. Durante toda a vida sublunar do homem, é sua faculdade intelectual que rege sua alma, cuidando-a, mantendo-a na existência e servindo-se dela como quem se utiliza de um *instrumento* – para obter informações sensoriais a partir de seus sentidos (externos e internos), e, assim, conhecer outras coisas e existentes que não ela mesma em si mesma. Porém, essa ligação do intelecto com o corpo não é intensa o bastante ao ponto dele se *impregnar* neste, o que teria como consequência seu perecimento junto ao mesmo. A alma não está intensamente atrelada ao corpo, mas apenas ligada a ele: ligação esta que se rompe com a morte e corrupção do corpo, e a libera para ascender às esferas das inteligências cósmicas.

É isto que diferencia o ser humano dos demais existentes animados no mundo sublunar: a capacidade de alcançar os inteligíveis com a colaboração da inteligência ativa. Isto só é possível porque, para poder alcançar o que é potencialmente infinito (os *inteligíveis* inteligidos pelas *inteligências* celestes), a faculdade intelectual não pode e não possui em si matéria alguma – que é finita e perecível. Ela é *imaterial*. E, enquanto imaterial, tanto a alma humana quanto seu intelecto não possuem em si

---

<sup>379</sup> Cf. novamente a imagem 05 para verificar as faculdades que perecem com a morte (vegetativas e animativas) e aquelas que permanecem a existir (as intelectuais).

<sup>380</sup> IBN SĪNĀ (AVICENA). *Kitāb...*, p. 42.

<sup>381</sup> *Ib.*, p. 246. Citado por ATTIE FILHO, Miguel, em *O intelecto...*, p. 225.

qualquer resquício de matéria: por isso, não há neles qualquer possibilidade de corrupção. A alma é *perpétua*: veio a existir em um dado momento (simultaneamente ao corpo), mas, por ser imaterial, não se corrompe.

Assim, para responder à pergunta **3**, após a dissolução do corpo, é *possível identificar a alma humana com sua faculdade intelectual*. E afirmamo-lo porque, depois da morte, *não resta nada capaz de diferenciar a totalidade de sua alma de sua única faculdade sobrevivente, a intelectual*. Alma e intelecto humanos, após a morte, *são uma só e a mesma coisa*. Note aqui o leitor que nossa argumentação por exclusão é algo semelhante à que o filósofo utilizou para negar a pré-existência da alma ao corpo: como não é possível saber se, antes do corpo existir, a alma seria una ou múltipla, o filósofo nega essa pré-existência.<sup>382</sup> Em nosso caso, como não restou faculdade alguma à substância da alma humana que não a intelectual, não há escolha possível senão identificar ambas.

As conclusões a que chegamos nas questões **1**, **2** e **3** suscitam ainda outras dificuldades, que nos conduzem às **4** e **5**. Sobre a questão **4**, “se as faculdades animativas do homem não sobrevivem à morte, então sua memória se apaga?”, respondemos que: *sim*; após a morte, não resta ao homem capacidade de recordar ou memória alguma. Se conferirmos novamente a imagem 05, veremos que a faculdade rememorativa, um dos cinco sentidos internos do homem, pertence à parte animativa de sua alma. Dessa forma, ele a partilha com os demais animais, e, conseqüentemente, ela tem o mesmo destino que o destes: a corrupção e a inexistência após a morte.

A negação da sobrevivência da memória humana após a morte suscita a questão **5**: sem ela, como a alma humana é capaz de manter sua consciência de si mesma, enquanto individual e distinta das demais? A resposta para esta indagação está naquilo que é mais próprio à alma humana: o *inteligir*, não o *lembrar*. A faculdade rememorativa é animativa, partilhada pelo homem com os demais animais. Portanto, o que o torna homem propriamente, e *este* homem em particular e não outro, não pode ser a memória, mas sim seu *intelecto*. Contudo, o filósofo também não faz qualquer referência a uma “memória intelectual”. O mecanismo de como o intelecto

---

<sup>382</sup> Cf. pp. 115s desta dissertação. “O início da existência da alma humana juntamente com o corpo tem na impossibilidade de demonstração de sua pré-existência como sendo uma ou múltipla um decisivo argumento”. ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 229.

humano “conserva” tudo quanto aprendeu tem a ver com o próprio modo de como ele era capaz de alcançar os inteligíveis quando acompanhado do corpo. Não importa se antes ou depois da dissolução deste, o conhecimento humano jamais opera enquanto simples passividade, um mero depósito de coisas adquiridas – tal como a faculdade rememorativa. Tudo aquilo quanto a alma sabe e aprendeu não está guardado em uma arca estática e perene. Pelo contrário: o que o intelecto humano conhece tem de ser – e é – constantemente atualizado por um ato contínuo seu, que age sob a luz da inteligência ativa. É esta a condição e a garantia da atualização contínua da inteligência humana. Tal como a metáfora do sol, a inteligência ativa brilha sua luz sobre os inteligíveis e torna possível à alma humana passar da potência de inteligir para a posse em ato dos inteligíveis. Este processo exige a iniciativa de ambas as partes: tanto da inteligência ativa, condição e garantia da inteligência; quanto do intelecto humano, com seu esforço em conhecer. É o grau do intelecto chamado de “intelecto adquirido” que permite à alma humana retornar ao que conheceu em vida.<sup>383</sup> Após sua parceria com o corpo, a alma não só mantém em ato todos os inteligíveis que adquiriu durante esta experiência, como *continua a inteligir outros mais*. Sua atividade não cessa com a morte, mas permanece *em ato contínuo*. Uma vez liberta de suas amarras terrestres, a alma humana ascende ao mundo supralunar para, junto às inteligências cósmicas, contemplar os *inteligíveis* – os princípios supremos, potencialmente infinitos – perpetuamente. “A alma humana retorna consciente e entendendo. Ao infinito”.<sup>384</sup>

Quanto à questão final – 6 – por que a alma humana sobrevive individualmente e não, como pensavam alguns místicos muçulmanos, dissolvida ou na existência, ou na inteligência ativa?, a resposta está na relação que a alma manteve com o corpo, enquanto este existiu. A alma humana é imortal por virtude própria – pois que substância imaterial, como vimos. Contudo, o que a permite manter sua individualidade depois da morte é justamente o corpo material e perecível do qual ela se serviu. Após a morte, a alma permanece *una, individual*, por causa da experiência e ligação que teve com seu corpo: foi este quem suscitou o momento em que ela veio à existência, tornando-a *uma* alma, e não outra; e uma existência *individual*. As almas foram afetadas por corpos diferentes, começaram a existir em

<sup>383</sup> Cf. graus do intelecto humano na imagem 05 (do menor para o maior): *hilico; em hábito; em ato; adquirido; sagrado*. ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 230.

<sup>384</sup> *Ib.*, p. 231.

momentos diferentes, e adquiriram qualidades acidentais diferentes por causa deles.<sup>385</sup> A alma humana, dessa forma, além de imortal, imperecível, mantém ainda sua *individualidade* após a morte. Vem a existir junto ao corpo, mas sobrevive individualmente à morte e dissolução deste para *retornar* ao lugar de onde veio.

Para Ibn Sīnā, o mais sublime do homem é o seu intelecto. E o destino bem-aventurado ao qual o homem deve aspirar é justamente *inteligir – pensar, aprender* – por toda a eternidade. O verdadeiro homem aviceniano é, portanto, o *filósofo* por excelência.<sup>386</sup> Queiramos sê-lo, também.

---

<sup>385</sup> VERBEKE apud ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 230.

<sup>386</sup> ATTIE FILHO, Miguel. *O intelecto...*, p. 278.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias

AL-BAIHAQI, Zahir Al-Din. *Tatimmah Siwan Al-hikmah*. Lahore: M. Shafi', 1932.

AL-BIRUNI (ALIBORON). *Alberuni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030* (trad. por Edward C. Sachau). Delhi: Low Price Publications, 1989.

ARISTÓTELES. *Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. *Acerca del alma* (trad., intro. e notas por Tomás Calvo Martínez). Madri: Gredos, [1994].

\_\_\_\_\_. *Física* (trad. por Guillermo R. de Echandía). Madri: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica* (trad. por Tomás Calvo Martínez). Madri: Gredos, 1994.

ARŪZĪ-I, Nizamī-i. *Chahār Maqála ("Four discourses")* (trad. por Edward G. Browne). London: Cambridge University Press, 1921.

CORÃO. Português. *O Alcorão Sagrado* (trad. por Samir El Hayek). Foz do Iguaçu: Centro Cultural Beneficente Árabe Islâmico de Foz do Iguaçu, 1994.

IBN AL-QIFTĪ. *Tārīkh Al-hukamā*. [S.l.]: Lippert, 1903.

IBN KHALLIKAN. *Biographical Dictionary* (trad. por B. M. Guckin de Slane). Paris: Oriental Translation of Great Britain and Ireland, 1843, vol. I. Obra em 4 vol.

IBN RUŠD (AVERRÓIS). *The book of the Decisive Treatise determining the connection between the law and wisdom* (trad. por Charles E. Butterworth). Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2001.

IBN SĪNĀ (AVICENA). *Risalah fi'l- 'ishq (A Treatise on Love)* (trad. por Emil L. Frankenheim, 'A Treatise on Love by Ibn Sina'). In: *Mediaeval Studies*, vol. 7. [S.l.]: [s.n.], 1945, pp. 211-28. Alternativamente encontrado em *Islamic Philosophy Online*. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.muslimphilosophy.com/>>. Acesso em: 18/10/2014.

\_\_\_\_\_. *Psychologie d'Ibn Sina* (ed. e trad. por Jan Bakós). Praga: Académie tchecoslovaque des sciences, 1956.

\_\_\_\_\_. *Avicenna's De anima, Being the Psychological part of Kitab Al-Shifa* (ed. por F. Rahman). London: Oxford University Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *Liber de anima seu sextus de naturalibus* (ed. crítica por S. Van Riet e intr. por G. Verbeke). Louvain: Peeters Publishers, 1968 (v. IV-V) e 1972 (v. I-II-III). (Col. Avicenna Latinus).

\_\_\_\_\_. *Ibn Sina, Attabi'yyat – kitab annafs* (ed. por G. Anawati e S. Zayed). Cairo: 1974.

\_\_\_\_\_. *The life of Ibn Sīnā* (trad., intro. e notas por William E. Gohlman). New York: State university of New York Press, 1974.

\_\_\_\_\_. The treatise on the knowledge about the rational soul and its states by Ibn Sina: a critical edition and annotated translation (trad. por Mostafa Kamal Mokhtar). In: *Akademika*. [S.l.]: Universiti Kebangsaan, 1994. pp. 44-71. v.[?] 44.

\_\_\_\_\_. *Al-Mabda' wa Al-Ma'ād (A Origem e o Retorno); Kitāb Al-Hurūf (Livro das Letras)* (trad. por Jamil Ibrahim Iskandar). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 17.

\_\_\_\_\_. *Kitāb al-nāfs (Livro da alma)* (trad., intro. e notas por Miguel Attie Filho). São Paulo: Globo, 2010.

PLOTINO; PORFÍRIO. *Enéadas I, II e III; Vida de Plotino* (trad., intro. e notas por José Carlos Barracat Júnior). Campinas: Unicamp, 2006. (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. *Enéadas V-VI* (trad., intro. e notas por Jesús Igal). Madrid: Gredos, 1998.

PORFÍRIO DE TIRO. *Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles* (trad. por Bento Silva Santos). São Paulo: Attar, 2002.

PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles* (trad. por Catarina Belo). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

## **Bibliografia**

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia* (trad. por Alfredo Bosi). São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AL NAQIB, Abd Al-Rahman. Avicenna. In: *Prospects: the quarterly review of comparative education*. Paris, UNESCO: International Bureau of Education, vol. XXIII, no. 1/2, p. 53-69, 1993.

AFNAN, Soheil F. *El pensamiento de Avicena*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

ATTIE FILHO, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. São Paulo: PUC-SP, 1999. (Dissertação de Mestrado).

\_\_\_\_\_. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: PUCRS, 2000. (Coleção Filosofia, 116).

\_\_\_\_\_. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

\_\_\_\_\_. Aspectos da metafísica de Ibn Sina (Avicena). In: *Poesia Sempre*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006, pp. 9-19, nº 24.

\_\_\_\_\_. *O Intelecto em Ibn Sīnā (Avicena)*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. Ibn Sina (Avicena): o intelecto e a cura da alma. In: *Veritas: Revista de Filosofia*. Porto Alegre: PUCRS, 2007, v. 52, n. 3, pp. 47-54.

\_\_\_\_\_. A Al-Sifa' e a substancialidade da alma. In: *Scintilla: Revista de Filosofia e Mística Medieval*. [S.l.]: [s.n.], 2009, vol. 6, n. 1.

\_\_\_\_\_. *Inteligência e metafísica em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ed. do Autor, 2011.

BARTLETT, W. B. *Assassinos: a história da seita secreta do Islã medieval*. São Paulo: Madras, 2007.

BERJAK et al. Ibn Sina - Al-Bīrūnī correspondence (trad. por Berjak, Rafik and Iqbal, Muzaffar). In: *Islam & Science*. [S.l.]: Center for Islam and Science, 2003, v. 1, n. 1, pp. 91-98.

BERTOLACCI, Amos. The distinction of essence and existence in Avicenna's Metaphysics: the text and its context. In: OPWIS, Felicitas; REISMAN, David. *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. Leiden: Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012.

BLACK, Deborah L. Al-Farabi. In: NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver. *History of Islamic Philosophy*. Londres: Routledge, 1996, p. 178-197.

BLACK, Deborah L. *Aesthetics in Islamic philosophy*. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>>. Acesso em: 17/10/2014.

BOYLE, J. A. (organizador). *The Cambridge History of Iran, Volume 5: the saljuq and mongol periods*. Cambridge: University Press, 1968.

BRIANT, Pierre. *Alexandre, o Grande*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

CAMPANINI, Massimo. *Introdução à filosofia islâmica* (trad. por Plínio Freire Gomes). São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CORREIO DA UNESCO. *Avicena*. Ano 8, n. 12. Rio de Janeiro: FGV, 1980.

COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final: Astronomia e Astrologia na Idade Média e a visão medieval do Cosmo. In: *Dimensões: Revista de História da UFES*, 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: EDUFES, 2002, p. 481-501.

\_\_\_\_\_. As raízes clássicas da transcendência medieval. In: MARINHO, Simone (org.). *Temas de Filosofia Medieval*. Campina Grande: Editora da UEPB, 2011.

\_\_\_\_\_; SOUZA, Jorge Prata de. "Corpo & alma, vida & morte na medicina ibérica medieval: o Regimento proveitoso contra a pestilência (c. 1496)". In: *História*,

*Ciência, Saúde*, volume XII, número 3, p. 841-851. Rio de Janeiro: Casa de Oswaldo Cruz/Fundação Oswaldo Cruz, 2005. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/corpo-alma-vida-morte-na-medicina-iberica-medieval-o-regimento-proveitoso-contra-pestilencia>>. Acesso em 01/02/2014.

\_\_\_\_\_. “*Entendo por ‘céu’ a ciência e por ‘céus’ as ciências*”: as Sete Artes Liberais no Convívio (c.1304-1307) de Dante Alighieri. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional da ANPOF, em Campos do Jordão-SP, 2014.

CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *La filosofía árabe*. Madri: Revista del Occidente, 1963.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 2011.

E. CAMPO, Juan. *Encyclopedia of Islam*. New York: Facts On File, 2009. (Encyclopedia of World Religions).

E. GILSON. *La filosofía em la Edad Media*. Madrid: Pegaso, 1946.

\_\_\_\_\_. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho / Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

FAKHRY, Majid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism*. Oxford: Oneworld, 2002.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa: Dom Quixote, 1982.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía: II (2º): filosofía judía y musulmana; alta escolástica: desarrollo y decadencia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1975. 3. ed.

GALLI, Macelo. Entrevista com Miguel Attie Filho. In: *Revista Filosofia*. São Paulo: Escala, ano VI, ed. 66, dez/2011, pp. 05-15.

GUTAS, Dimitri. Avicena: a metafísica da alma racional. In: KOBUSCH, Theo (org). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

\_\_\_\_\_. *Avicenna and the aristotelian tradition: introduction to reading avicenna's philosophical works*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014.

HOCKEY, Thomas et al. *The biographical encyclopedia of astronomers*. New York: Springer, 2007.

HONDERICH, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1995.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

IRAN SOCIETY. *Avicenna commemoration volume*. Calcutá: Iran Society, 1956.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. *Compreender al-Fārābi e Avicena*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LEAMAN, Oliver. *An introduction to classical islamic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 2.ed.

LEWIS, Bernard. *Os Assassinos: os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

MACEDO, Cecilia Cintra Cavaleiro de. Avicena e a “Filosofia Oriental”. In: *Pandora: Revista de humanidade e de criatividade filosófica e literária*. [S.l.]: [s.n.], 2009, n. 8.

MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Una fuente que pudo haber consultado Santo Tomás para conocer el Islam: el Pseudo-Kindi. In: *Revista Sapientia*, vol. LXVI, fasc. 227-228. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

MIQUEL, André. *O Islame e sua civilização* (trad. por Francisco Nunes Guerreiro). Lisboa: Edições Cosmos, 1971.

MOORE, Edward. Neo-Platonism. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Online, 2014. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/neoplato/>>. Acesso em: 07/02/14.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. O intelecto em Ibn Sina (Avicena). In: *Aurora: Revista de Filosofia*. Curitiba: [s.n.], 2009, p. 255-258. v. 21, n. 28.

NASR, Seyyed Hosseim. *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabi*. New York: Caravan Books, 1976.

\_\_\_\_\_. *An introduction to islamic cosmological doctrines: conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwân al-Safâ', al-Bîrûnî, and Ibn Sînâ*. Boulder, Colorado: Shambhala, 1978.

\_\_\_\_\_. The achievements of Ibn Sînâ in the field of science and his contributions to its philosophy. In: *Islam & Science*. [S.l.]: Center for Islam and Science, 2003, v. 1, n. 2.

NEWBY, Gordon D. *A concise encyclopedia of Islam*. Oxford: Oneworld, 2002.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. *Avicena: a viagem da alma: uma leitura gnóstico-hermética de Havy ibn Yaqzân*. São Paulo: Perspectiva, 2010a.

\_\_\_\_\_. Avicena e a filosofia oriental: a história de uma controvérsia. In: *Aurora: Revista de Filosofia*. Curitiba: [s.n.], 2010b, v. 22, n. 30, p. 217-245.

PINHEIRO E CASTRO, Ana Carolina. *Os engastes das sabedorias: a metafísica do real em Ibn 'Arabî*. São Paulo: USP, 2014. (Dissertação de Mestrado).

RAMÓN GUERRERO, Rafael. *El pensamiento filosófico arabe*. Madrid: Cincel, 1985.

SINGH, Vipul. *The Pearson indian history manual*. New Delhi: Dorling Kindersley, 2008.