

MIGUEL ATTIE FILHO

العقل الفعال في "الشفاء الإلهيات" لابن سينا

A INTELIGÊNCIA ATIVA
NA *METAFÍSICA DA AL-ŠĪFĀ'* DE IBN SĪNĀ'
(AVICENA)

PÓS-DOCTORADO EM FILOSOFIA
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

2006

Agradecimentos

Na abertura deste trabalho é necessário grafar meus sinceros agradecimentos a todos os que auxiliaram em sua confecção. Com bem sabemos, o âmbito da contribuição que envolve o resultado final da pesquisa acadêmica, é amplo e diverso. Seja, pois, de modo direto ou de modo indireto, muitos foram os que contribuíram para que chegássemos com êxito ao final deste trabalho, aos quais, sem exceção, reitero meu reconhecimento. Do início ao fim, ao Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, pela acolhida e envolvimento real com nosso projeto, pelo incentivo na montagem do Grupo de Pesquisa e por todas as horas de leitura e discussão que pudemos realizar. Em seguida, agradeço aos Coordenadores do Programa de Estudos Pós-Graduados de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo que confiaram em nosso trabalho, Prof. Dr. Edelcio Gonçalves de Souza e Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, assim como aos demais professores do Programa pelo incentivo e reconhecimento, particularmente ao Prof. Dr. Ivo Assad Ibri e à Profa. Rachel Gazolla de Andrade; aos alunos de pós-graduação e de graduação que estiveram presentes em nossas aulas; a todos os funcionários da PUCSP, especialmente à Joice Tremontini pelo cuidado e dedicação com nossos propósitos e papéis. Agradeço também a todos os colegas professores e alunos que participaram desde o início de 2005 até agora, na fundação, planejamento e manutenção do Grupo de Pesquisa de Filosofia Medieval Latina e de Filosofia Medieval em Árabe – Falsafa: Prof. Dr. Josias Abdalla Duarte, Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar, Prof. Dr. Paulo Martines; ao doutorando Richard Max de Araújo; aos mestrandos Anna Rosa Martino Covelli, Jacqueline Beyrouti del Nero, Pedro Rodolfo Fernandes da Silva, Marcelo Pereira de Andrade e Jonas Moreira Madureira; aos graduandos Gabriel Navarro Colasso e Renato Roschel Cristi; todos em maior ou menor grau, participantes das discussões a respeito da *Metafísica* de Ibn Sīnā e das demais atividades do Grupo de Pesquisa. Grafamos, também, nosso reconhecimento pelo intercâmbio interdisciplinar entabulado com a Área de Árabe do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, notadamente à Profa. Dra Safa Abou Chahla Jubran e ao Prof. Dr. Mamede Mustafá Jarouche. Agradecemos também ao CNPQ pela concessão do financiamento que proporcionou a realização desse trabalho, particularmente ao assessor que nos acompanhou, assim como aos funcionários que nos orientaram burocraticamente ao longo desse período. Por fim, a todos os amigos e familiares, verdadeiros companheiros no íntimo grafados, que suportam nossa caminhada pela vida das letras e sustentam nosso ânimo pela letra da vida.

العقل الفعال في "الشفاء الإلهيات" لابن سينا

A INTELIGÊNCIA ATIVA NA *METAFÍSICA DA AL-ŠIFĀ'* DE IBN SĪNĀ

(AVICENA)

SUMÁRIO

. Tabela de transliteração das letras árabes	3
. Introdução	4

CAPÍTULO I

A ESTRUTURA METAFÍSICA DA EXISTÊNCIA

I.1- Divisão das ciências	22
I.2- Os sujeitos das ciências	28
I.3- A questão metafísica	35
I.4- O sujeito da metafísica	47
I.5- O fundamento da existência	57
I.6- Atributos do existencialmente necessário	63

CAPÍTULO II

INTELIGÊNCIA ATIVA E INTELLECTO HUMANO

II.1- O inteligir do existencialmente necessário	73
II.2- Da processão das inteligências	79
II.3- O doador das formas	87
II.4- Almas humanas e inteligência ativa	94
II.5- O retorno e a perfeição da alma racional	102
II.6- O papel da sociedade dos homens.	109
. Conclusão	118
. Bibliografia	121

Tabela de transliteração das letras árabes

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	ḍ	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
				(ع)	ä

Vogais	
— ’	a
— —	i
— ’	
— ’	u

INTRODUÇÃO

Se não fossem copiosos os casos de textos apócrifos, de falsos autores, de trocas de datas, de invenções de copistas e de outros tantos equívocos que a História da Filosofia já registrou, seria mesmo desconcertante iniciar esta apresentação atestando que “*Metafísica*” não é o título dessa obra de Ibn Sīnā. Vejamos a abertura do tomo quatro da *Al-Šifā*:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَاتِهِ عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفِيِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الْأَكْرَمِينَ أَجْمَعِينَ . الْفَنُ الثَّلَاثُ عَشَرَ مِنْ كِتَابِ الشِّفَاءِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ .	Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso Graças a Deus, senhor dos mundos. Que sua benção esteja sobre o profeta escolhido, Muḥammad, e aos generosos membros de sua família. Parte treze ¹ do livro <i>A Cura, a respeito da</i> <i>divina</i> . ²
--	--

Os manuscritos latinos geralmente intitularam o texto de Ibn Sīnā de *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*. A referência à “filosofia primeira” justifica-se na medida em que o título da primeira seção, como veremos a seguir, faz referência explícita à الفلسفة الأولى / *falsafat-al-wula*, isto é, “filosofia primeira”. A menção à “ciência divina”, por sua vez, remete-se à abertura acima mencionada. De toda maneira, nenhum dos dois é tradução literal do árabe. A inserção da palavra “metafísica” nos manuscritos latinos, inicialmente veio acompanhada por, pelo menos, um dos dois termos citados, ou até mesmo pelos dois termos ao mesmo tempo como, por exemplo, em *Incipit metaphysica Avicenne de prima philosophia sive scientia divina*³. Num manuscrito do séc. XIV d.C. o título já aparece simplificado para *liber Metaphysice Avicenne* e, ao menos em dois do séc. XV d.C., encontra-se

¹ Curiosamente o título não faz menção ao quarto tomo da obra *Al-Šifā*. A referência à parte treze significa que a primeira seção da *Metafísica* está disposta depois das oito partes do tomo da *Física* e das quatro partes das *Matemáticas*. Cf. Verbeke, *Introd, op. cit, p.124*.

² MADKOUR: I,1,3 / ANAWATI: I,1,85. “Tratctatus Primus.” Cf. RIET: I,1,1. As traduções latinas omitem toda a passagem. As referências significam o seguinte: MADKOUR é a fixação do texto da *Metafísica* segundo a edição do Cairo; ANAWATI é a tradução francesa, e RIET é a edição latina. Os números que vêm em seguida indicam o capítulo, a seção e a página, respectivamente. Devemos esclarecer que a fixação do texto árabe foi realizada por Anawati com a colaboração de Zayed e com uma introdução de Ibrahim Madkour.

³ Manuscrit de Nürnberg, Cf. Verbeke, *Introd, p. 124*.

grafado, simplesmente, como *Metaphysica*.⁴ Não está descartada a hipótese de que 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 Sīnā 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-Šifā*, ainda assim, o faz somente do ponto de vista dos caminhos da tradição latina. Outra questão, portanto, é saber se o próprio Ibn Sīnā, faz alguma referência direta ao termo “metafísica”. Caso houver tal literalidade, então nosso autor teria tido uma opção, ao menos, para usá-lo, fosse para se referir à sua obra como sendo *A Metafísica* ou, então, à uma certa “ciência metafísica”.

Uma passagem de sua autobiografia – citada frequentemente – pode fornecer elementos para essa questão. Diz o filósofo, enquanto explica sua formação intelectual por meio dos livros aos quais teve acesso:

حتى أحكمت العلم المنطقي والطبيعي
والرياضي وانتهيت إلى العلم الإلهي وقرأت
كتاب ما بعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه
والتبس على غرض واضعه حتى أعدت
قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا.

(ū) de maneira que dominei as ciências lógicas, naturais e as matemáticas e me dirigi para a ciência divina. Li o livro *Metafísica* e não compreendi o que estava nele, e o propósito de seu autor se manteve obscuro a mim, de modo que o li por quarenta vezes e o memorizei.⁵

Em seguida, nosso autor narra que foi a uma feira e comprou um livro que o ajudou a resolver a questão, Ibn Sīnā o nomeia: هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما

بعد الطبيعة / é o livro de *Abū Nasr Al-Fārābī* a respeito dos propósitos do livro

Metafísica. O que temos nessa curta passagem de sua autobiografia, são duas citações literais em que o termo árabe utilizado para referir-se ao livro de Aristóteles não é

⁴ Para toda a passagem e mais detalhes Cf. Verbeke, *Introd.* pp. 123-138.

⁵ GOHLMAN, W. *The life of Ibn Sīnā*, N.York: State University of New York Press, 1974, pp.33.35. Esta edição de Gohlman traz a autobiografia na íntegra, em texto bilíngüe, árabe-inglês.

“ciência divina ou filosofia primeira”, mas “metafísica”. Vale registrar que, no texto árabe, o termo “metafísica”, não aparece transliterado, mas é uma composição do mesmo modo que é feito no grego: τα μετα τα φυσικα e ما بعد الطبيعة / mā ba‘ad atṭaby‘iat expressam literalmente “o que está depois da física”⁶. No árabe, o termo não aparece substantivado como um nome próprio, mas se refere ao “livro daquilo que está depois da física”. Essa observação, ainda que possa parecer ingênua, é relevante se confrontada, por exemplo, com a referência feita à chamada *Teologia de Aristóteles*. Nesta não se seguiu o mesmo padrão de identificação, pois o termo “teologia” foi transliterado como um nome próprio, substantivado: أثولوجيا / ارسطاطاليس / 'Atūlūgīa Aristātālīs, tratamento distinto, portanto, do que ocorreu no caso da *Metafísica*⁷. Outro dado importante é que na mesma passagem – duas palavras antes de “metafísica” – Ibn Sīnā grafou العلم الإلهي / al-'ilm al-ilahyi, isto é, “a ciência divina”, indicando que o livro de Aristóteles, chamado “metafísica” o teria auxiliado para se iniciar na “ciência divina”. Na passagem, portanto, “ciência divina” é usada para designar a ciência que se encontrava no livro de Aristóteles e “metafísica” é, no máximo, o nome que designa o livro de Aristóteles, mas não o de Ibn Sīnā. Para confirmarmos isso basta nos dirigirmos ao tomo quatro da *Al-Šifā'* e constatarmos que essa parte não é designada por “metafísica”, mas por “ciência divina”, no título, e por “filosofia primeira” no título da seção. Há uma outra passagem anterior, situada no prólogo da *Al-Šifā'*, na qual Ibn Sīnā faz outra menção ao livro “do que está depois da física” vinculando-o ao seu próprio trabalho. Vejamos:

<p>ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جمل من علم الأخلاق والسياسات، إلى أن أصنف فيها كتاباً جامعاً مفرداً</p>	<p><i>Finalizei o livro com a Ciência que diz respeito à Metafísica segundo suas divisões e seus aspectos, fazendo nele menções à Ciência Ética e à Política para, para compor, a partir delas, uma coletânea separada.</i>⁸</p>
---	---

⁶ Cf. GOHLMAN, *The life of Ibn Sina*, pp. 32 s. e notas 28 e 30 às pp. 122 nas quais coloca em dúvida que o livro de Al-Fārābī mencionado pode não ter sido um pequeno opúsculo de mesmo nome, mas sim o *Kitāb al-ḥurūf*, no qual a *Metafísica* de Aristóteles é analisada mais detalhadamente. Para discussão sobre o tema Cf. também a primeira parte de STORCK, A.C. *Les modes et les accidents de l'etre*. Tese de doutorado. Université François Rabelais Tours, 2001.

⁷ Cf. ATTIE F., *FALSĀFA*, p.51s. para mais detalhes de transliteração de termos gregos e árabes concernentes à metafísica.

⁸ ابن سينا , الشفاء , المنطق 1-1

Ainda que na obra de Ibn Sīnā, tais ocorrências do termo ما بعد الطبيعة / *mā ba‘ad aṭṭaby‘iat* – que pode ser entendido, pois, ou mais propriamente como “aquilo que está depois da física” ou simplesmente por “metafísica” – não tenham predominado sobre os dois termos por ele preferido “ciência divina” ou “filosofia primeira”, referir-se a esta parte da obra como sendo a *Metafísica*, acabou por tornar-se moeda corrente entre os pesquisadores, mantendo-se até os dias atuais. Entendemos ser possível usar o nome *Metafísica*, por razões históricas, para designar a obra em questão, na medida em que foi consagrado pelo uso – tal como foi feito com os escritos de Aristóteles apesar de ele mesmo não ter usado o termo para designar aquele conjunto de escritos. O fazemos, porém, com as ressalvas e as explicações acima, não desconsiderando que seja possível, em algum momento da nossa pesquisa, deixarmos o termo “metafísica” num plano temático e referirmo-nos à essa obra de Ibn Sīnā simplesmente como a *Ciência Divina*.

A primeira edição da *Metafísica da Al-Šifā'*⁹ foi por meio de uma litografia publicada em Teerã no ano de 1885, ou seja, depois de transcorridos mais de oitocentos anos de sua composição. Tal litografia trouxe à luz não só a *Metafísica*, mas, também, a parte da *Física da Al-Šifā'*, sob a seguinte titulação: *Física, Do céu e do mundo, Da geração e da corrupção, Das ações e das paixões, Dos meteoros e minerais, Da alma, Dos Vegetais e Dos animais*. Ao final, reproduziu-se o volume da *Metafísica*. Ambas as partes não informaram as fontes ou os manuscritos que foram utilizados, embora apresentassem inúmeros comentários e glosas interlineares assinados por autores posteriores a Ibn Sīnā, tais como Mulla Awliya' e Mulla Sulaymān.¹⁰

Durante os anos de 1950, época da celebração do Milenário de Avicena, constituiu-se um comitê sob a presidência do Prof. Ibrahim Madkour, encarregado de recolher os principais manuscritos para finalizar uma edição da *Metafísica*. Anawati participou do referido comitê e ajudou na fixação do texto árabe.

⁹ Cf. ANAWATI, G. C. “Essai de bibliographie avicennienne”. *Revue Thomiste*. Paris: vol. 51, p. 417, 1951. Para as partes da *Al-Šifā'* que foram editadas em árabe ou parcialmente traduzidas para outros idiomas, Cf. JANSSENS, J. L. *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989)*. Leuven: University Press, 1991, pp. 3 – 13. Na classificação proposta por Anawati, a *Al-Šifā'* encontra-se catalogada entre as obras de filosofia geral sob o n. 14, mencionada a existência de 105 manuscritos. Cf. ANAWATI, G.C., *op.cit.* p. 417.

¹⁰ Cf. AVICENNE, *La métaphysique du Shifā'*, *op. cit.*, Introdução por Anawati, pp. 15-17.

Esta edição da *Metafísica* do Cairo terminada nos anos 60 é o texto base, em árabe, que utilizamos nesta pesquisa; a propósito, o mesmo que Anawati utilizou em sua tradução francesa. Depois da tradução latina medieval – realizada em Toledo sob método de equipe semelhante descrito na dedicatória do *Livro da alma*¹¹ – a primeira tradução para uma língua moderna foi entabulada pelo alemão Max Horten em 1907.¹² A edição crítica da tradução latina medieval foi publicada na coleção Avicenna Latinus sob a condução de S. Van Riet. A publicação, com excelente introdução de Verbeke, foi feita em três volumes: o primeiro incluindo os Livros I a IV da *Metafísica*, o segundo incluindo os Livros V a X e, o terceiro volume, reunindo o léxico árabe-latino e o latino-árabe. Os volumes saíram publicados em 1977, 1980 e 1983, respectivamente. Até aquela data, embora alguns autores contemporâneos houvessem traduzido alguns trechos da *Metafísica*, o trabalho completou-se com a tradução integral por Anawati, publicado simultaneamente à *Metafísica* do Avicenna Latinus. O trabalho de Anawati teve a colaboração do CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique – e saiu na coleção de *Études Musulmanes*, cuja direção estava a cargo de Étienne Gilson e Louis Gardet. A tradução, foi publicada em dois volumes num intervalo de sete anos, de 1978 a 1985: o primeiro volume traz os Livros I a V da *Metafísica* e, o segundo, apresenta os livros VI a X.¹³ Nesta pesquisa utilizaremos o texto árabe da edição do Cairo, confrontado com a tradução de Anawati e com a tradução latina¹⁴.

A principal motivação desta nossa pesquisa tem origem em questões que impuseram-se pela sua continuidade, a partir de algumas de nossas investigações anteriores sobre as concepções de Ibn Sīnā a respeito do intelecto humano. Em dois trabalhos que antecederam este, tivemos a oportunidade de estudar tanto a questão dos sentidos internos como a do intelecto no *Livro da alma*¹⁵. Na conclusão deste último, aludimos a necessidade de que fossem verificadas relações do intelecto humano com a inteligência ativa a partir das informações contidas na *Metafísica*. É certo que Ibn

¹¹ Cf. ATTIE F, M. *Os sentidos internos em Ibn Sina (Avicena)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 9-39, a respeito da vida e da obra de Ibn Sina, assim como referências à tradução latina do *Livro da Alma*.

¹² *Die Metaphysik Avicennas: das Buch der Genesung des Seele*, Leipzig 1907. Cf. Introd. Anawati, p. 26.

¹³ Cf. nossa Bibliografia ao final.

¹⁴ Houve também uma tradução italiana publicada por Olga Lizzini e Pasquale Porro da Universidade de Bari. AVICENNA, *Metafísica*. Milano: Bompiano, 2002.

¹⁵ Respectivamente a dissertação de mestrado em 2000 na PUCSP e a tese de doutorado em 2004 na FFLCH – USP.

Sīnā trata da alma humana e de suas faculdades, com mais detalhamento, no *Livro da alma*¹⁶, sexta parte da Física, da mesma *Al-Šifā'*, estabelecendo aí princípios importantes de sua doutrina do conhecimento¹⁷, tal como o conceito do binômio “intelecto agente - intelecto paciente” como um dos eixos principais sobre o qual se erigiram outras afirmações do processo de intelecção. Também verifica-se que Ibn Sīnā construiu seu sistema alçando as formas inteligíveis à uma inteligência ativa, separada da matéria, única para todos os intelectos humanos, a fornecer a estes os princípios da inteligibilidade. São inúmeras as passagens no *Livro da alma* em que Ibn Sīnā aludiu à intervenção dessa inteligência para explicar o processo de intelecção. Entretanto, o papel psicológico cumprido por ela no *Livro da alma* não esgotou suas funções: a ele devem somar-se, agora, os aspectos metafísico e cosmológico. Considerando, pois, que muitas questões a respeito da intelecção não se mostraram suficientemente concludentes pelas análises que fizemos do *Livro da alma*, levantamos a hipótese de que o estudo dessa inteligência, no livro da *Metafísica*, pode ser suficiente para completar o sistema em muitas de suas lacunas, respondendo questões deixadas sem resposta no primeiro.

A título de localização do alcance dos problemas que dizem respeito, por exemplo, ao binômio intelecto agente-inteligência ativa e, conseqüentemente entre psicologia e metafísica, destaquemos, pois, de modo resumido, apenas uma das questões que nos acompanharam na pesquisa anterior. A problemática do intelecto intensifica-se na medida em que se focaliza a passagem das percepções sensoriais particulares para as percepções inteligíveis universais. A fonte peripatética mais remota a esse respeito remete às indicações deixadas por Aristóteles em seu *De Anima*¹⁸ ao mencionar o aspecto do intelecto que produz todas as coisas e do intelecto

¹⁶ Cf. ATTIE F. “O intelecto no *Livro da alma* de Ibn Sīnā (Avicena)”. Tese de doutorado. São Paulo. FFLCH –USP, 2004 e ATTIE F. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā* (Avicena). Porto Alegre, Edipucrs, 2000.

¹⁷ Cf. nossa Introdução.

¹⁸ Cf. *De Anima* III,5: “E este intelecto é separado, sem mistura e impassível, sendo por essência uma atividade. Com efeito, o agente e o princípio são sempre mais nobres do que o paciente e a matéria. A ciência em ato é a mesma que seu objeto; a ciência em potência é cronologicamente anterior ao indivíduo, mas em geral, não tem prioridade nem mesmo no tempo, e está excluído que ora pensa, ora não pensa. Somente quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno. Não nos lembramos <do que já sabemos>, porém, porque, de um lado, isto é incorruptível, mas o intelecto passivo é corruptível e sem ele não se pensa nada.” (Trad. Zingano, *op.cit.*) Os *falasyfa* leram a tradução de IsĒāq Ibn Dunayn que assim termina a passagem:

“ولست أقول إنه مرة يفعل , ومرة لا يفعل , بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان , وبذلك صار روحانياً غير ميت

que se torna todas as coisas, abrindo a arena das múltiplas interpretações germinadas na escola peripatética da qual a *falsafa* também foi tributária. Desde o início, a *falsafa* inclinou-se a adotar um princípio de interpretação dual da intelecção manifesta em intelecto passivo e ativo: o primeiro como uma faculdade da alma, o segundo como uma inteligência autônoma e separada, cósmica, eterna e imperecível. De modo geral, Ibn Sīnā também seguiu a solução de alçar as formas inteligíveis numa inteligência que as pensasse simultaneamente em ato mantendo, assim, em sua mais próxima influência, a filosofia de Al-Fārābī. A discussão entre os *falsafya* prosseguiu depois de Ibn Sīnā e, no período medieval, alcançou os latinos dois séculos mais tarde¹⁹. Para Ibn Sīnā, no mais alto grau de sua essência, melhor, no que lhe há de mais próprio, a alma humana é conhecimento pelo intelecto. Em seu inerente movimento, a alma humana é entendimento e consciência de si, e conhecimento do que não é si, em si. Tal é a passagem do intelecto em potência ao intelecto em ato. Em seu movimento, porém, a alma não prescinde da conexão com os princípios da inteligibilidade presentes na inteligência da qual procede o mundo sublunar. Identificada com a décima inteligência, a da esfera da Lua, esta é, pois, a causa que faz passar o intelecto humano da potência ao ato por meio da comunicação das formas inteligíveis em ato que lhe são presentes. O intelecto agente é, pois, uma inteligência ativa, comum a todas as almas humanas²⁰.

No *Livro da alma* Ibn Sīnā trata desse tema com detalhes. Depois de definir o sujeito dessa ciência, o filósofo analisa o estatuto de substancialidade

/ e não digo que ele ora age e ora não age mas é por sua separação que é o que é e, por isso, torna-se espiritual e imortal.” , في النفس , ed. BADAWI, A. , p. Cf. 50. Sob a denominação de intelecto

paciente / *παθητικὸς νοῦς* e intelecto agente / *ποιητικὸς νοῦς* subjaz, em Aristóteles, mais propriamente o intelecto que se tornaria todas as coisas e o intelecto que produziria todas as coisas. “Nem uma nem outra das duas expressões é do próprio Aristóteles”. Cf. NUYENS, *op.cit.* p. 301 e Tricot (*op.cit.*, p. 181,n.1) Cf. JOLIVET, J. “Recherches sur le thème d’une <mystique de l’intelligible> dans l’Antiquité, l’Islam et le christianisme” dans *Annuaire* de l’Ecole pratique des hautes études (V^e) dos anos de 1967 a 1975; HAMELIN, O., E. *La théorie de l’intellect d’après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953, CORTE, M. *La doctrine de l’intelligence chez Aristote*. Paris, Vrin, 1934. NUYENS, F. *L’évolution de la psychologie d’Aristote* , Louvain, Ed. de l’Institut Supérieur de philosophie, 1973.

¹⁹ Cf. VERBEKE, *Introd. IV-V, op.cit.*, pp. 13-46 e 59-64. Numa certa geografia epistemológica, que tornou-se costumeira, ainda que não possa ser tomada de modo absoluto em interpretações mais acuradas, Ibn Sīnā é tradicionalmente colocado no grupo dos transcendentalistas.

²⁰ Uma síntese da necessidade de uma instância intelectual separada da matéria encontra-se também no cap. XVI da *Al-Najat*: “Dizemos que a faculdade teórica no homem também vai da potência ao ato por meio da iluminação de uma substância cuja natureza é produzir luz. Isto porque uma coisa não vai da potência ao ato por si mesma mas por meio de algo que lhe dá atualidade. A atualidade que essa substância dá ao intelecto potencial humano são as formas inteligíveis.”. Cf. *Al-Najat*, trad. Rahman, *op. cit.*, p.69.

atribuído à alma e, a partir de sua definição como perfeição primeira responsável em formalizar a matéria num organismo, estabelece suas múltiplas faculdades. Após estudar o funcionamento dos sentidos externos e internos, o autor passa a investigar a faculdade racional estabelecendo sua divisão básica em intelecto teórico e prático. Até o final da obra, Ibn Sīnā segue por uma investigação apurada das relações entre o binômio alma e intelecto. Restaurando-se um itinerário de apreensões e níveis de abstração do sensível ao inteligível, recuperam-se as implicações das afirmações de imaterialidade e de incorporeidade da alma e suas relações com a questão da permanência da alma individual após a morte do corpo. Embora nesse livro a análise de Ibn Sīnā seja bastante detalhada, algumas questões permanecem longe de ter resposta definitiva. À medida que o autor evoca a intervenção da inteligência ativa, comum a todas as almas humanas, para explicar o funcionamento da inteligência, acaba por estabelecer um laço necessário entre a psicologia e a metafísica da *Al-Šifā'*. Em seus movimentos, a inteligência ativa não se esgota em sua intervenção no processo humano mas possui características metafísicas e cosmológicas próprias. Assim, o tema se transporta do *Livro da alma* à *Metafísica*. Vejamos o caso da abertura da seção V,5 intitulada *في العقل الفعال في أنفسنا والعقل المنفعل عن أنفسنا* / *a respeito da inteligência ativa em nossas almas e da inteligência passiva [que procede] de nossas almas:*

نقول إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة , ثم تصير عاقلة بالفعل ، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالفعل يخرج ، فهذا هنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل ، و إذ هو السبب في إعطاء الصور العقلية فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادي الصور العقلية مجردة ، ونسبته إلى نفوسنا نسبت الشمس إلى أبصارنا ، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل وتُبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا ، فإن القوة العقلية إذا طلعت على الجزئيات التي

Dizemos que a alma humana às vezes é inteligente em potência, depois torna-se inteligente em ato. Ora, tudo o que sai da potência ao ato sai, somente, por uma causa em ato que o tira de lá. Eis aí, pois, uma causa é o que faz nossas almas saírem, quanto aos inteligíveis, da potência ao ato. E sendo a causa em dar as formas inteligíveis, [esta] não é senão uma inteligência em ato na qual estão os princípios das formas inteligíveis abstratas; e sua relação com nossas almas é como a relação do Sol com nossa visão pois, do mesmo modo como o Sol é visto por si mesmo em ato e, por sua claridade em ato é visto algo que não está visível em ato, assim é o caso dessa inteligência

في الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعل فينا
الذي كرهناه استحالت مجردة عن المادة
وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على
أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منّا ولا
وهو -على أن المعنى المغمور في العلائق
يفعل مثل في نفسه واعتباره في ذاته مجرد
نفسه ، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس
لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعال ،
فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس
نحو قبول الفيض ، كما أن الحدود الوسطى
معدّة بنحو أشد تأكيدا لقبول النتيجة و إن كان
الأول على سبيل والثاني على سبيل أخرى
كما ستقف عليه .

em nossas almas. Desse modo, se a faculdade intelectual vê os particulares que estão na imaginação e brilha sobre eles a claridade da inteligência agente em nós, como mencionamos, eles se tornam abstraídos da matéria e de suas aderências, e se imprimem na alma racional, não como se eles próprios [os particulares] passassem da imaginação para o nosso intelecto e nem como se as intenções imersas nas aderências [materiais] – e que em si mesmas [as intenções] e em vista de sua essência são abstratas – fizessem, elas próprias, um exemplar; mas no sentido de que sua consideração [do intelecto] predispõe a alma para que flua sobre ela o [caráter] abstrato da inteligência ativa, sendo que as cogitações e as meditações são movimentos que predispoem a alma na direção da recepção do fluxo, do mesmo modo como os termos médios são predisposições que levam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão. E se a primeira é de uma maneira, a segunda é de outra maneira como contasta-lo-á²¹

²¹ RAHMAN: V,5,234 / BAKÓS: V,5,167. “Capitulum de intelligentia agente in nostris animabus et de patiente ex nostris animabus./ Dicemus quod anima humana est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est hic causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. Virtus enim rationalis cum considerat singula quae sunt in imaginatione et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab eius appendiciis et imprimuntur in anima rationali, (...)non quasi ipsa mutantur de imaginatione ad intellectum nostrum, nec quia intentio pendens ex multis (cum ipsa in se sit nuda considerata per se), faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio. Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies.” Cf. RIET: V,5,127. A mesma comparação encontra-se em Al-Najat , cap. XVI: “Esse intelecto ativo relaciona-se com nossas almas que são intelectos potenciais e com os inteligíveis que são inteligíveis potenciais, do mesmo modo que o Sol se relaciona com nossos olhos que são percebedores potenciais e com as cores que são perceptíveis potenciais.” Cf. Al-Najat, trad. Rahman, op.cit p. 69.

A partir da apresentação dos elementos aí envolvidos e pelo modo detalhado como são desenvolvidos ao longo do *Livro da alma*, é possível atestar uma dupla via de interpretação na atualização das formas inteligíveis, constituindo um ponto de tensão no sistema. De um lado, a infusão das formas e, de outro, os movimentos do intelecto sobre as formas imaginativas, resumindo a questão da passividade e da atividade do intelecto. A interpretação clássica da doutrina do conhecimento em Ibn Sīnā legou no termo *واهب الصور* / *wāhib asswuar*²² / *dator formarum* / “doador das formas” o ícone do processo de infusão das formas designando uma inteligência separada, ativada e em movimento ininterrupto. Essa seria, pois, a causa pela qual nosso intelecto passaria da potência ao ato, ou seja, uma inteligência ativa a cumprir o papel de nosso intelecto agente. Para que o sistema de Ibn Sīnā responda satisfatoriamente a essa tese é preciso manter à vista a afirmação de que nossa alma possui duas faces: uma voltada para os princípios inteligíveis e outra para o corpo. Esse paradigma aliado à noção do “doador das formas” explicaria satisfatoriamente o processo de conhecimento a partir da recepção pela alma humana de duas fontes distintas: sensível e inteligível. O primeiro pela recepção dos elementos do mundo sublunar e o segundo do supra-lunar. Mas os dois indicativos – intelecto prático e teórico, reduzindo os aspectos sensível e inteligível aos quais a alma humana tem relação – também podem ser entendidos como pólos de uma mesma natureza a qual Ibn Sīnā procura harmonizar. Apesar disso, os dados recebidos pelos sentidos externos, introjetados para as câmaras cerebrais pelos sentidos internos, estabilizados e combinados de inúmeros modos pela cogitativa empregada pelo intelecto na busca do termo médio seriam meros movimentos preparatórios para que a alma estivesse predisposta a receber, de outra fonte, a forma inteligível. Assim, o intelecto humano passaria da potência ao ato.

²² O termo *واهب الصور* / *wāhib asswuar* / *dator formarum* é escasso – no *Kitāb al-Nafs* não aparece nenhuma vez – mas sua noção é amplamente difundida ao longo das obras. Esse termo bem sintetiza a interpretação clássica da epistemologia de Ibn Sīnā em que, no processo de intelecto a partir do “doador das formas” define, entre outras coisas, que a alma humana, ao inteligir, recebe dele a forma inteligível. Após discutir a respeito do sujeito daquela ciência, inspirado nos primeiros capítulos de *A Cidade Ideal* de Al-Fārābī – Ibn Sīnā seguindo, em linhas gerais, o mesmo esquema de seu predecessor afirma que da última delas – a décima, da esfera da Lua – procede o mundo sublunar. Substância inteligente, igualmente como as outras, possui os princípios das formas inteligíveis e as formas inteligíveis em ato, mas diferentemente das outras inteligências, emana a matéria com as respectivas formas. Esta inteligência é, pois, *wāhib assuar*, o doador das formas. *فإذا استعدّ فال الصورة من واهب* “

” فإذا استعدّ فال الصورة من واهب ، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ، ” (...) *quando está predisposta, recebe a forma do doador das formas e isto tudo emana a partir de uma esfera única.*” Cf. *Metafísica*, IX,5.

Nessa clássica visão da teoria de Ibn Sīnā em que se sublinha mais a dualidade corpo-alma, matéria-imatéria e outros binômios, uma das dificuldades é superar o desenho de uma certa ruptura no processo do sensível ao inteligível, do contato entre os dois, da passagem de um ao outro; suposta ruptura que não se harmoniza com o sistema tal qual descrito no *Livro da alma*, que insiste nas articulações das faculdades da alma, como se fossem dobraduras sucessivas sem interrupção.

A abertura de V, 5, à primeira vista, parece resolver o *continuum* entre sensível e inteligível fazendo o intelecto operar sobre as formas imaginativas mas aponta para novas questões ao não abrir mão da afirmação das formas inteligíveis em ato numa inteligência ativa comum a todos os intelectos. Considerada em três partes – afirmação de uma inteligência agente, comparação com a luz solar e a visão do intelecto sobre as formas imaginativas – tem-se a dimensão do que seria passível de se harmonizar. Na primeira parte, verifica-se o modo pelo qual as formas inteligíveis estão na inteligência ativa determinando o modo pelo qual são dadas ao intelecto humano, isto é, que nela não estariam nada além dos مبادئ الصور العقائية مجردة / *princípios das formas inteligíveis abstratas*. Na segunda parte da abertura a metáfora do Sol é ilustrativa salvo o fato de Ibn Sīnā ter dedicado todo o capítulo III ao estudo da luz e da visão (quase um terço da obra), o que faz levantar, à primeira vista, a hipótese de que talvez a comparação não seja sem propósito mas indicaria que o paradigma da física propriamente dita estaria sendo usado para explicar o processo de intelecção²³. Se o paradigma da física sustentasse o da intelecção, então, intelecção seria como sentir. O único meio de certificarmos disso é verificar as bases de sua teoria da visão, fundamentada na de Aristóteles²⁴. Esta sintetiza-se a partir da afirmação de que o Sol possui luz própria ضوء / *daw'* e, pela sua natureza, emite claridade نور / *nūr*. Esta, atingindo os corpos particulares compostos de matéria e forma que possuem cor em potência, por ela, tornam-se coloridos em ato. A mesma claridade é responsável também por atualizar o meio diáfano, estabelecendo uma continuidade entre os corpos coloridos e o órgão da visão. Duas imagens correspondentes ao objeto

²³ Deve-se insistir que, no caso presente, o exemplo dado por Ibn Sīnā não refere-se à uma metafísica da luz mas, com mais propriedade, a uma física da luz.

²⁴ A base é tomada da teoria da visão de Aristóteles conforme afirma o próprio Ibn Sīnā no *Danesh Nama* e no *Kitāb al-Nafs*. Naquela a referência é explícita. Diz Ibn Sīnā no capítulo a respeito da explicação da doutrina sobre a visão: “Eis a doutrina de Aristóteles: (...)” Cf. *Le Livre de Science*, tomo Science Naturelle, op. cit, p.60.

colorido são formadas nos dois humores cristalinos e, em razão da curvatura dos olhos, as duas imagens se fundem numa só, por detrás deles, e por meio do transporte de um pneuma adequado a imagem chega ao sentido comum que percebe. Aqui a sensação é transformada em percepção e fixada na imaginação, último estágio da forma percebida. Algumas coisas podem ser apontadas nesse processo: a primeira é a afirmação de que o resultado final da visão – a forma colorida – se forma no olho; outra é que o processo se faz com três elementos: a claridade do Sol, os particulares coloridos em potência e o órgão que apreende. Isso significa, também, que a forma final é mediada. As cores, que são o produto final do processo não são de modo algum infundidas no olho pela luz do Sol. E aqui se chega a uma questão central na medida em que o paradigma da visão contraria o paradigma do “doador das formas”/ *واهب*

الصور / *wahib assuar*, não sendo possível, assim, explicar a intelecção pela sensação, repetindo o exemplo dado por Ibn Sīnā. Como harmonizar, então, os dois processos? A conclusão mais imediata seria que, então, entender não é como sentir. No entanto, isso não é possível de se afirmar pois contraria a própria analogia usada por Ibn Sīnā na passagem. Outra solução seria não levar a comparação a sério mas, ao eliminarmos um dos pólos da comparação, não a resolvemos, antes anula-mo-la. Seria possível ainda, na revisão da doação das formas, fazer uma distinção entre *formas* e *princípios de formas* e uma distinção entre *forma abstrata* e *caráter abstrato* como fonte providencial para que a infusão fosse da luminosidade e não propriamente da forma acabada. Assim, seria possível realizar a substituição dos termos da comparação sem prejuízo do exemplo usado por nosso filósofo, ou seja: Sol por inteligência ativa, claridade visível por claridade inteligível, particulares visíveis em potência por formas imaginativas em potência, formação do visível no olho mediada pela claridade do Sol por formação do inteligível mediada pela claridade da inteligência agente. Assim o exemplo se harmonizaria completa e totalmente, afastando-se a infusão das formas e fazendo começar a ser no intelecto, pelas formas imaginativas, a forma inteligível.

Não obstante o êxito que se obtém em harmonizar o exemplo e garantir o paradigma da física propriamente dita aplicado na ciência da alma²⁵, a conclusão

²⁵ Davidson percebeu a contradição implícita e sublinha a dificuldade de se tomar o exemplo de modo rigoroso. “Avicena emprega a analogia porque ela tornou-se comum mas, na estrutura, não se mantém adequada. Sua posição não é, de fato, que a emanção do intelecto ativo torna capaz o intelecto humano de abstrair conceitos de imagens apresentadas pela faculdade imaginativa assim como o olho

mostra-se heterodoxa e longe de ser forte o suficiente para fazer frente a todo o desenvolvimento em favor da doação da forma em ato como afirma Ibn Sīnā alhures. Insistir nisso levaria à conclusão de que o intelecto humano conceberia por si as formas inteligíveis em ato, descaracterizando a fisionomia de sua filosofia justamente no aspecto de inclusão das inteligências separadas no processo de intelecção da alma humana. Na verdade, estaríamos alguns séculos adiante na história da filosofia. Em Ibn Sīnā, a inerente ligação da alma humana com a décima inteligência não permite que se entenda o intelecto humano operando de modo independente na atualização das formas²⁶ e sequer que esta inteligência não as tivesse em ato antes que as tenha o intelecto. Assim, enredam-se três considerações básicas: ou o intelecto humano concebe a forma, ou a recebe ou a contempla²⁷. Evidencia-se a tentativa do nosso filósofo em harmonizar e reunir vários elementos que, ao final, talvez inclinem-se mesmo a oscilar como se fossem, ao mesmo tempo, um dos pontos mais fortes e mais frágeis do sistema²⁸.

Uma solução que permitiria a harmonia do sistema de maneira mais consistente seria entender que o processo de intelecção, no *Livro do alma*, possuiria um traço de paralelismo e simultaneidade. A iluminação referida sendo, pois, entendida sob dois aspectos: um, (المجردة / *al-mujarrad*)²⁹, isto é, o caráter abstrato incidindo sobre as formas imaginativas estabilizadas na imaginação e,

vê cores que são iluminadas pelos raios do Sol. Considerações inteligíveis, ele mantém, fluem diretamente do intelecto ativo e não são de modo algum abstraídas.” Cf. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect*, op. cit, p. 93.

²⁶ Os limites da atividade do intelecto podem ser rastreados no limite do emprego da cogitativa em busca do termo médio ou das semelhanças das formas imaginativas, apesar de que isso gera novas contradições na medida em que o intelecto deve conhecer de antemão qual a base comum para comparar as imagens. O resumo de Rahman do cap. XI da *Al Najat* é esclarecedor quanto a esse ponto.

²⁷ Contemplar a forma inteligível tem paralelo tanto com a imagem do espelho como do olho os quais têm uma imagem em si. Na pura contemplação a forma estaria apenas na inteligência agente mas esse caso é difícil de se sustentar porque o grau do intelecto em ato é a garantia da aquisição dessa forma pelo intelecto. Cf. *Danesh Nama*, Science Naturelle op. cit. p. 60 a respeito dessa comparação.

²⁸ Pode se entender que V, 5 ao abrir-se como um ponto de toque entre a forma inteligível gnosiológica e a forma inteligível metafísica deixa uma questão não resolvida sem deixar de ser um encontro rico entre a psicologia, a metafísica sob um exemplo da física propriamente dita. Mais do que isso, talvez um indicador claro da tentativa de aliar o modo como os árabes entenderam dois grandes sistemas, o platonismo e o aristotelismo, tarefa que teve na apócrifa *Teologia de Aristóteles* um grande guia.

²⁹ A abertura de V, 5 propõe uma questão de tradução: se *المجردة / al-mujarrad* é entendido como a “forma” abstrata, então, não se harmoniza com o exemplo da luz. Se, por outro lado, *المجردة / al-mujarrad* é entendido como “caráter” abstrato, harmoniza-se com o exemplo da luz mas não se harmoniza com a noção de *واهب الصور / wahib assuar*.

simultaneamente, a apresentação da forma correspondente, em ato, à forma inteligível em potência nessas mesmas formas imaginativas quando o intelecto humano, após empregar o recurso da cogitativa, estivesse apto a recebê-la. O intelecto seria, assim, por um lado, uma atividade no emprego da cogitativa na busca do termo médio e, por outro lado, uma passividade ao receber a forma inteligível em ato correspondente à forma inteligível em potência naquelas formas imaginativas. Este último sendo, pois, o que se chamou intelecto adquirido. As duas direções – atividade e passividade do intelecto – em simultânea presença aproximando as duas instâncias que se quer reunir abrem nova possibilidade de pesquisa não isenta de novos paradoxos.³⁰ Consideremos também que, não sendo tomado por inteiramente suficiente o paradigma da luz como base da intelecção, uma segunda fonte de tais paradigmas – na qual se pode reconhecer certa similitude de funcionamento – poderia ser encontrada nas descrições a respeito das misturas dos elementos do mundo sublunar na composição dos corpos animados e não animados que devem estar na *Metafísica*. Talvez tal paradigma possa auxiliar a explicar parte do funcionamento da intelecção – a partir do modo como entende a mistura dos elementos – de modo mais satisfatório do que a teoria da luz e da visão. Passagens em que afirma-se que os quatro elementos estando numa certa mistura tornam-se receptáculo para determinada natureza, seja mineral, vegetal ou animal. No caso dos animados, tais misturas são responsáveis pela atração da alma vegetal, animal ou humana. No *Livro da alma*, o modo como isso se dá limita-se a um certo conhecimento que nos é possível: ou está escondido ou o ignoramos³¹.

³⁰ O comentário de Rahman – explicativo sobre o capítulo XVI da *Al-Najat* – é muito bom para apresentar os problemas envolvidos nesse caso e tem razão quando diz que – segundo Ibn Sīnā – antes da intelecção ter lugar, a alma humana tem, por um lado, as imagens dos objetos materiais particulares e, de outro lado, o intelecto potencial. Cf. AVICENNA, *Avicena's psychology*, op. cit., p.117.

³¹ Não é por acaso que as duas ocorrências encontram-se V,3. A seção trata justamente da mistura que predispõe o início do ser da alma constituindo-se em rara ocorrência a que Ibn Sīnā admite os limites da especulação.

وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة / E essa preparação é requerida para a sua particularização [da alma] a tal corpo e para uma afinidade em que cada um dos dois se ajuste ao outro. Mas está oculto para nós essa condição e essa adequação. RAHMAN:V, 3, 224 / BAKÓS: V, 3, 159. “(...) propter quas affectiones illa anima fit propria illius corporis, quae sunt habitudines quibus unum fit dignum altero, quamvis non facile intelligatur a nobis illa affectio et illa comparatio.” Cf. RIET: V,3,109.

فلا شك انها بأمر ما تشخصت ، وأن ذلك الأمر في النفس الإنسانية ليس هو الانطباع في المادة ، فقد علم بطلان القول بذلك ، بل ذلك الأمر لها هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الأعراض الروحانية أو جملة منها تشخصها / باجتماعها وإن جهلناها ، وبعد أن تشخصت مفردة فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واخذة .

Apontados tais limites da razão humana mantém-se a certeza de Ibn Sīnā de que, quando se misturam, os elementos se alteram e tornam-se receptáculos diferenciados para certas e determinadas formas nos limites de sua potencialidade. No caso da intelecção pode haver similitude no modo de pensar essa operação³² abstrativa a partir dos particulares. Quando as formas imaginativas que possuem em potência uma determinada forma inteligível são misturadas pela ação da cogitativa, emerge ou infunde-se ou, de qualquer modo, começa a ser no intelecto essa determinada forma inteligível. Nisso os movimentos cogitativos preparariam para a recepção de *واهب*

الصور / *wāhib asswuar*, não de qualquer forma mas daquela que está lá potencialmente pelo movimento das formas imaginativas em movimento. Ir além disso poderia encontrar a mesma resposta dada no caso da mistura dos elementos : ou nos está escondido ou ignoramos. Se assim for, a tensão de V, 5 se resolveria nos limites da razão. Essas hipóteses de funcionamento da intelecção não possuem resposta conclusiva no *Livro da alma* porque seus princípios estão desenvolvidos na *Metafísica* e, por isso nos interessa seguir a recolher na *Metafísica da Al-Šifā'* as concepções a respeito da inteligência ativa que tenham relação com o processo de intelecção da alma humana para, com isso, avançar no sistema proposto por Ibn Sīnā na obra *Al-Šifā'* a respeito do conhecimento humano, sem perder de vista que o *Livro da alma* e a *Metafísica da Al-Šifā'* são complementares, na medida em que psicologia, metafísica e cosmologia são aspectos uníssonos na filosofia de Ibn Sīnā.

Não é nosso propósito, nesta pesquisa, levantar debates entre concepções metafísicas de Ibn Sīnā frente às de outros autores – debates suscitados a partir de temas fundantes tais como “criação”, “eternidade do mundo”, “o conhecimento de Deus dos particulares” e outros que a literatura filosófica incumbiu-

Não há dúvida de que ela [a alma] se individualize por uma certa coisa, e que esta coisa, quanto à alma humana, não é a impressão na matéria – já é sabida a falsidade a respeito dessa opinião – mas esta coisa para a alma é uma certa disposição, uma certa potência e um certo acidente espiritual ou um conjunto disso na sua individualização por reunião dessas coisas, e que o desconhecemos. E depois que individualiza-se [e está] separada é inadmissível que ela e outra alma tornem-se numericamente uma essência una. RAHMAN: V, 3, 226 / BAKÓS: V, 3, 160. “ Sed sine dubio aliquid est propter quod singularis effecta est; illud autem non est impressio animae in materia (iam enim destruximus hoc); immo illud est aliqua de affectionibus et aliqua de virtutibus et aliquid ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, quamvis illud nesciamus.” Cf. RIET: V,3,111. Cf. também nosso I,3 “O início do ser da alma”.

³² *A relação direta da comparação em questão seria a de que do mesmo modo como a mistura dos elementos atraem determinadas formas materiais que estão potencialmente naquelas misturas, o movimento da cogitativa sobre as formas imaginativas atrairia a recepção da forma inteligível em ato no intelecto a qual estaria em potência naquelas formas imaginativas.*

se de grafar ao longo de seu percurso histórico.³³ Da mesma maneira, não nos deteremos em questões históricas, na repercussão da *Metafísica* de Ibn Sīnā quer no mundo árabo-islâmico, quer no mundo latino medieval. Nosso objetivo maior é verificar as principais idéias contidas na obra que se refiram à questão do intelecto. Para isso selecionamos os principais capítulos e seções que possam nos fornecer elementos estruturantes da relação entre os dois níveis em questão, ou seja, psicologia e metafísica. Não deixaremos de discutir, porém, o estabelecimento do vocabulário mais adequado em língua portuguesa, de verificar a estrutura sob a qual a obra se apresenta, de apontar pilares que sustentam uma visão metafísica da realidade, objetivando registrar relações entre tal visão e os movimentos do intelecto humano que se encontram no *Livro da alma*. Com isso talvez seja possível unir a concepção do homem aviceniano à concepção do cosmo aviceniano, interligando-os de tal maneira, que cheguemos a mostrar como um espelha o outro, como um se relaciona com o outro. Se isso fizermos, nestas cento e poucas páginas que nosso sumário projeta, teremos atingido nosso objetivo.

Para tal desiderato, dividimos nossa pesquisa em dois capítulos: o primeiro intitula-se “A estrutura metafísica da existência” pois tem como propósito estabelecer alguns dos principais conceitos sobre os quais se apóia a visão metafísica de Ibn Sīnā e, o segundo, intitula-se “Inteligência ativa e intelecto humano” pois pretende estabelecer as relações entre ambos, resultantes das estruturas apontadas no primeiro capítulo. Iniciaremos pelo tema da divisão das ciências, assunto que encontra-se no princípio da obra, na medida em que, a determinação do lugar que a metafísica ocupa no conjunto das ciências liga-se, necessariamente, à pergunta a respeito do campo de investigação que lhe cabe. Definir, pois, o sujeito da metafísica é determinar-lhe o estatuto, a função e o propósito, estabelecendo relações entre psicologia, metafísica e cosmologia. A discussão apresentada por Ibn Sīnā no Livro I, procura dar conta dessas questões, até encerrar-se nos limites da própria existência. Na medida em que o estudo do fundamento próprio da existência resulta em atributos para aquilo que na existência não pode deixar de existir, o existencialmente necessário encerra, assim, nosso primeiro capítulo.

³³ Anawati faz um breve relato das principais vias nas quais se detecta a presença das idéias de Ibn Sīnā. Contudo, a bibliografia que apontamos ao final é suficiente para que o leitor tenha uma plural visão a esse respeito.

No segundo capítulo, estabeleceremos conseqüências necessárias que a definição de uma estrutura metafísica da existência acaba por levar. Assim, trataremos da processão das inteligências cósmicas, a partir da consciência de si própria ao existencialmente necessário. Verificaremos como a última delas, o Doador das Formas, interrompe a processão e faz proceder de si, no mundo sublunar, a matéria e a forma. Esta última inteligência, ativa e ininterrupta, será analisada na íntima relação que guarda com as almas humanas. Definida a relação da alma humana com a inteligência ativa, procuraremos confirmar se o retorno da alma humana deve ser, antes de tudo, o retorno do intelecto à sua perfeição última. Ao final, seguimos as últimas linhas da *Metafísica* e analisaremos em que medida a sociedade humana deve se comportar como um dos meios para que os homens dirijam-se a esse fim, ou seja, entender.

Uma palavra sobre o vocabulário ainda é necessária. Anawati, em sua introdução, ocupa-se longamente das circunstâncias que envolveram seu trabalho e faz justa menção aos problemas encontrados para a tradução de certos termos. Tal problemática pode ser extensiva ao vocabulário metafísico na *falsafa*, envolvendo outros autores além de Ibn Sīnā. Os riscos nos quais se pode incidir, a respeito da escolha do vocabulário são bem conhecidos: ou latiniza-se o texto árabe, ou heleniza-se o texto árabe, ou modernizam-se os conceitos ali presentes. Nos termos mais problemáticos, Anawati preferiu seguir o vocabulário estabelecido por Goichon³⁴, coisa que também fez Bakós para conceitos-chave em sua tradução do *Livro da alma*. Apesar da comodidade que o léxico de Goichon proporciona – além da concordância e da coerência que resulta em língua francesa – isso não parece ser suficiente para enfrentar certos problemas que surgem em passagens cruciais na *Metafísica*. Não faremos aqui uma discussão exaustiva de termo a termo, mas preferiremos fazê-lo de modo pontual, tanto em notas como em comentários. Entendemos, assim, que um resultado paralelo de nosso trabalho seja mostrar como pretendemos construir um vocabulário da *Metafísica* que julgamos ser adequado para uma tradução em língua portuguesa, a partir dos principais termos do que poder-se-ia dizer uma “metafísica de língua árabe”. Não há dúvida que, nos casos mais importantes, nos afastamos das escolhas francesas. Ancorados nessas afirmações, entendemos, pois, ser possível iniciar nossa investigação para identificar, com as inteligências que se ajudam, a

³⁴ Cf. GOICHON, *Léxique*, *op. cit.*

constituição do laço entre psicologia, metafísica e cosmologia, tão presente e tão cara à obra de Ibn Sīnā. Laço, aliás, que não deixa de ter um viés de discussão atual, enquanto se queira recuperar o entrelaçamento de tais ciências.

CAPÍTULO I

A ESTRUTURA METAFÍSICA DA EXISTÊNCIA

I.1 Divisão das ciências.

O motivo principal que nos leva a iniciar pela divisão das ciências é o de localizar a Ciência divina na ordem dos saberes. A cadeia hierárquica ascendente das faculdades da alma já foi assinalada por nós em estudos precedentes³⁵. Como vimos, o aperfeiçoamento do intelecto é o que há de mais próprio para a alma humana. Tal aperfeiçoamento só é completado por meio da conexão do intelecto humano com a inteligência ativa, como também já assinaláramos. Ora, o estudo das inteligências separadas é tema da Ciência divina e, portanto, assim como o intelecto ocupa o topo das faculdades, a Ciência divina ocupa o topo das ciências. Tal conclusão já foi verificada anteriormente e não seria cabível que nosso propósito, ao nos debruçarmos na classificação das ciências, fosse meramente para concluir que a Ciência divina constitui-se na ciência mais elevada. O objetivo, antes, é verificar o quadro geral das ciências para que, o cume das ciências não seja somente uma nomenclatura isolada. O horizonte no qual se constitui a Ciência divina está pleno de interligações com as demais, seja para fornecer-lhes os princípios, seja para fundamentar suas finalidades, seja para justificar suas existências, como teremos oportunidade de verificar. Dessa maneira, façamos, pois, um percurso que nos possibilite uma visão de conjunto dos saberes.

A própria divisão da *Al-Šifā'*³⁶ em quatro tomos, fornece uma primeira indicação, ainda que parcial, do modo como Ibn Sīnā propõe uma divisão das

³⁵ Cf. ATTIE, F. “O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sīnā (Avicena)” Tese de doutorado, FFLCH USP, São Paulo, 2004,

³⁶ Para mais informações sobre a composição da *Al-Šifā'*, assim como detalhes de vida e obra de Ibn Sīnā, Cf. ATTIE, F. “O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sīnā (Avicena)” Tese de doutorado, FFLCH USP, São Paulo, 2004, pp. 7-16 e ATTIE F., *Falsafa*, op. cit. pp. 226-265. Apenas lembramos que Ibn Sīnā escreveu esta obra já em idade madura, a pedido de um de seus discípulos Al-Jūzjānī. Iniciou-a em Hamadan e levou aproximadamente dez anos para completá-la em Isfahan, quando tinha por volta de cinquenta anos, vindo a falecer poucos anos depois. Na ocasião, Al-Jūzjānī ter-lhe-ia pedido que escrevesse comentários às obras de Aristóteles. 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 e a idéia da reunião dos saberes não deixa de ser fato notável. Herdeiro da tradição peripatética e neoplatônica em língua árabe, sob seu projeto estende-se uma concepção própria da classificação das ciências e da possibilidade de realizá-las.

ciências: *Lógica, Física, Matemática e Ciência Divina*. Nessa ordem constam, além da *Lógica*, as três partes principais das ciências teóricas. Os livros que as compõem, tem por base uma ordenação peripatética, arranjando-se da seguinte maneira: o tomo da *Lógica* compreende 9 capítulos: *Isagoge, Categorias, Perihermeneias, Primeiros analíticos, Segundos analíticos, Dialética, Sofística, Retórica e Poética*. A *Física* compreende 8 capítulos: a *Física* propriamente dita, *O céu e o mundo, A geração e a corrupção, As ações e as paixões, Os meteoros, A alma, Os vegetais e Os animais*. A *Matemática* é disposta em quatro livros: *Geometria, Aritmética, Música e Astronomia*. E finalmente a *Ciência divina*, em 10 capítulos³⁷. A explicação de algumas razões que levaram a esta divisão, de tomos e capítulos, é fornecida pelo próprio Ibn Sīnā, em seu prólogo:

هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق, وتحريت أن أحاذى به ترتيب كتب صاحب المنطق, وأوردت في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة. ثم تلوته بالعلم الطبيعي, فلم يتفق لي في أكثر الأشياء محاذاة تصنيف المؤتم به في هذه الصناعة وتذاكيره. ثم تلوته بالهندسة, فاختصرت كتاب الأسطقسات لأوقليدس اختصارا لطيفا, وحللت فيه الشبه واقتصرت عليه. ثم أردفته باختصار كذلك لكتاب المجسطى في الهيئة يتضمن مع الاختصار بيانا وتفهيما, وألحقت به من الزيادات بعد الفراغ منه ماوجب أن بعلم

Iniciei este livro começando pela Lógica e nele procurei seguir a ordenação dos livros do autor da Lógica, indicando alguns segredos e coisas apuradas inexistentes em outros livros. Dei prosseguimento a esta parte com a Física, mas nessa disciplina não acompanhei de perto, sua classificação e seu memorial. Segui, então, pela Geometria, resumindo o livro Elementos de Euclides, com um bom resumo, trazendo soluções para ambigüidades, 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. Anexeí nele, ainda, alguns adendos, terminando-o com o que é necessário para o conhecimento dos aprendizes para dominar a

³⁷ A divisão dos capítulos da *Ciência divina* é a seguinte: No Capítulo I, discute-se e estabelece-se o sujeito da filosofia primeira e suas ramificações; inicia-se o estudo da existência pela designação dos existentes, estabelecem-se distinções e multiplicidade entre os existentes possíveis frente à unidade do existencialmente necessário. O Capítulo II trata da análise da substância e de suas divisões. O Capítulo III trata a respeito da natureza e da variedade dos acidentes. O Capítulo IV estuda as relações entre substâncias e acidentes. No Capítulo V encontra-se a análise do universal e do particular e suas intrínsecas relações. O Capítulo VI estuda as quatro causas: agente, final, material e formal. O Capítulo VII dirige-se à refutação de doutrinas antigas, dentre as quais a doutrina das idéias. O Capítulo VIII retorna aos atributos do existencialmente necessário, agora, com traços neoplatônicos em que este é definido por ser inteligência, inteligente e inteligido. O Capítulo IX mostra como as dez inteligências derivam do existencialmente necessário, com suas respectivas almas e corpos celestes, até a processão do mundo sublunar, no qual há composição de matéria e forma. Esse capítulo inicia, ainda, a questão do retorno das almas humanas e trata também da questão do mal. O Capítulo X continua tratando sobre a questão do retorno e, ao final, há considerações éticas e políticas a respeito da sociedade dos homens.

حتى تتم به الصناعة, ويطابق فيه بين المتعلم الأحكام الرصدية والقوانين الطبيعية. ثم تلوته باختصار لطيف لكتاب المدخل في الحساب. ثم ختمت صناعة الرياضيين بعلم الموسيقى على الوجه الذي انكشف لي, مع بحث طويل, ونظر دقيق, على الاختصار. ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه, مشارا فيه إلى جمل من علم الأخلاق والسياسات, إلى أن أصنف فيها كتابا جامعا مفردا

*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 Ética e à Política para compor, a partir delas, uma coletânea separada.*³⁸

Assim justificada, Ibn Sīnā indica, ao final do prólogo, as ciências Ética e Política. Estas incluem-se entre as ciências práticas e não constam da divisão em quatro tomos da *Al-Šifā'*, embora sejam tratadas, timidamente, apenas nos derradeiros capítulos da *Divina*. A primeira informação que determina as duas áreas – teórica e prática – está já no correr do texto e pode ser lida nesta passagem:

إن العلوم الفلسفية, كما قد أشير إليه في مواضع أخرى من الكتب, تنقسم إلى النظرية وإلى العملية.

*As ciências filosóficas, como já foi assinalado, nos livros, em outros lugares, dividem-se em teóricas e práticas*³⁹.

Tal distinção é fundamental para ordenar e classificar as ciências nas duas direções apontadas segundo um critério de princípios de ação. Assim, as ciências teóricas são aquelas nas quais se busca o aperfeiçoamento da faculdade teórica da alma por meio da atualização o intelecto. Seu fim e propósito é a aquisição de um conhecimento certo, das coisas cuja existência não depende da ação humana. Seu resultado é, portanto, uma simples concepção, um certo ponto de vista ou uma certa convicção, sem que tais resultados sejam princípios de ações ou que, a partir deles, ocorra necessariamente qualquer tipo de ação. Por outro lado, as ciências práticas são aquelas, a partir das quais se busca o aperfeiçoamento da faculdade teórica para que o resultado seja um princípio de ação, ou a efetivação propriamente de uma ação. Seu

³⁸ ابن سينا , *الشفاء* , المنطق 1-1

³⁹ MADKUR: I,1,3 / ANAWATI: I,1,85. "(...) scientiae philosophicae, sicut iam innuimus in aliis libris, dividuntur in speculativas et activas." Cf. RIET: I,1,1.

propósito não é a aquisição apenas de uma concepção, mas de uma concepção em vista de uma ação que vise o bem e o justo.⁴⁰

Aceita e justificada essa primeira distinção, poder-se-ia esperar que Ibn Sīnā ordenasse as disciplinas envolvidas em cada uma delas, mas ele não o faz. Uma ordenação completa, que está de acordo com a divisão do início da *Divina*, pode ser encontrada na *الرسالة في أقسام العلوم العقلية* / *Epístola sobre as divisões das ciências intelectuais*⁴¹, dedicada a mapear as disciplinas que fazem parte de cada um dos dois ramos. Na *Epístola*, as partes do saber teórico – *الحكمة النظرية* / *al-hikmat al-naẓaryia*⁴² – também são definidas em número de três, mas o são de modo hierárquico:

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة العلم الأسفل ويسمى		<i>As partes do saber teórico são três: a ciência inferior, chamada Física; a ciência intermediária</i>
---	--	---

⁴⁰ A divisão das ciências acompanha a divisão das operações da alma. Veja esta passagem: فكأن للنفس منا وجهين , وجه إلى البدن ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثرا من جنس مقتض طبيعة البدن , ووجه إلى المبادئ العاليم ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه , فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق ومن . *É como se nossa alma possuísse duas faces: uma em direção ao corpo - mas é preciso que esta face não receba de modo algum uma impressão de um gênero exigido pela natureza do corpo- e uma face em direção aos princípios supremos - mas é preciso que esta face receba constantemente daquilo que lá está e sofra o seu efeito. Assim, do lado inferior nascem os hábitos morais e do lado superior nascem as ciências* . RAHMAN: I,5,47 / BAKÓS: I,5,33. “ (...) tamquam anima nostra habeat duas facies, faciem silicet deorsum ad corpus, quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis, et alliam faciem sursum, versus principia altissima, quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam, generantur mores, sed ex eo quod est supra eam, generantur sapientiae;(...)” Cf. RIET: I,5,94. Nesta outra afirma-se que a primeira dirige-se à verdade e, a segunda, dirige-se ao bem: فالقوة

الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري , وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي , *Assim, a primeira faculdade que a alma humana possui é uma faculdade que se refere à análise e chama-se intelecto teórico. E uma segunda faculdade que se refere à prática e chama-se intelecto prático. Aquela é para a verdade e para a falsidade, enquanto esta é para o bem e para o mal nos particulares.* RAHMAN: V,1,207 / BAKÓS: V,1,147. “Ergo prima virtus humanae animae est virtus quae comparatur contemplationi et vocatur intellectus contemplativus, qui est iudex veri et falsi de universalibus; haec autem virtus activa est de bono et malo in particularibus.” CF.RIET: V,1,77s.

⁴¹ *الرسالة في أقسام العلوم العقلية* . Rabia Mimoune publicou uma tradução francesa com o título “Épître sur les parties des sciences intellectuelles” em VVAA, *Études sur Avicenne*, Paris: Les Belles Lettres, 1984, pp. 143-151. Ibn Sīnā aborda o tema da classificação das ciências em outras obras, inclusive na parte da *Lógica* da *Al-Šifā'*. No presente caso, utilizamos a *Epístola* por julgar que seu modo de exposição é adequado ao nosso desiderato. Para a influência da classificação das ciências na filosofia latina Cf., dentre outras. VVAA. *Études sur Avicenne*. Paris: Les Belles Letres, 1984.

⁴² Cf. 82 , *الرسالة* / *Epístola*, *op.cit.* p.144.

العلم الطبيعي , والعلم الأوسط ويسمي العلم الرياضي , والعلم الأعلى ويسمي العلم الإلهي .	chamada Ciência matemática e a ciência superior que chama-se Ciência divina. ⁴³
---	---

Os ramos da Física são indicados a partir do critério de princípio, desdobrando-se depois, em subdivisões. A divisão em ramos, a partir dos princípios, ainda que em outra ordem, contém os oito livros da parte da *Física* da *Al-Šifā'* que assinalamos no início desta nossa seção. As partes secundárias da Física, desbordantes do quadro aristotélico, são indicadas logo a seguir, em número de sete: medicina, astrologia, fisiognomia, oniromancia, ciência dos talismãs, teurgia e alquimia.⁴⁴

No caso das ciências intermediárias, isto é, a Matemática, a *Epístola* repete as quatro que mencionamos: Aritmética, Geometria, Astronomia e Música. Ibn Sīnā confirma o que dissera no prólogo da *Al-Šifā'*: a Geometria está contida no livro de Euclides, *Elementos*; a Astronomia, está contida no livro de Ptolomeu, *Almagesto*. As partes secundárias incluem uma série de outros saberes: na parte da Aritmética estão contidas, por exemplo, a álgebra, o cálculo indiano e a muqābala.⁴⁵ Na Geometria encontram-se as ciências da medição, da tração, dos pesos, dos espelhos e a hidráulica. Na Astronomia encontram-se as ciência das tábuas astronômicas e a dos calendários. No caso da Música, inclui-se a arte do manejo dos instrumentos. Esse é, portanto, o quadro completo das ciências teóricas, a partir da *Epístola*, em harmonia com a divisão indicativa proposta no Capítulo I da *Divina*.

Quanto às ciências práticas, o critério de determinação de suas partes é a associação humana, a partir de três níveis distintos. A primeira refere-se à conduta individual do homem, naquilo que dirige seus hábitos e suas ações. Ibn Sīnā afirma que esta é a ciência Ética e encontra-se na *Ética* de Aristóteles. A segunda refere-se à ciência que resulta da associação doméstica dos homens, quanto à regulação, administração dos bens e o cuidado com seus dependentes, para possibilitar-lhes a busca da felicidade. Tal é a ciência da Economia, e encontra-se na *Economia* de Aristóteles. O terceiro nível diz respeito à associação humana em seu conjunto, isto é, a organização da comunidade, das cidades, etc. Ibn Sīnā afirma que essa é a ciência

⁴³ Cf. 84 الرسالة / *Epístola*, *op.cit.* p.144.

⁴⁴ *Ibid*, p.146. Não nos deteremos a discutir os casos de cada uma das ciências apontadas. Na *Epístola* Ibn Sīnā fornece algumas breves indicações a esse respeito.

⁴⁵ Acompanhamos a tradução francesa de Mimoune, na qual o termo aparece transliterado. Cf. *Epístola*, *op.cit.* p. 147.

Política e encontra-se nas *Leis* e em outras obras de Platão e de Aristóteles a esse respeito.⁴⁶

Desse modo, partindo das informações da *Divina*, completadas com as da *Epístola* – excetuando-se os ramos da *Divina* e o caso da Lógica que discutiremos a seguir – teríamos, até aqui, o seguinte quadro da classificação das ciências:

Ciências teóricas				
Ciência superior	DIVINA			
Ciência intermediária	MATEMÁTICA			
Quatro Ramos	ARITMÉTICA	GEOMETRIA	MÚSICA	ASTRONOMIA
Subdivisões	Cálculo Indiano Álgebra Muqābala	Medidas Engenhosidade Tração Pesos Máquinas Espelhos Hidráulica	Execução de instrumentos	Tábuas astronômicas Calendários
Ciência inferior	FÍSICA			
Oito Ramos	A FÍSICA	O CÉU E O MUNDO	A GERAÇÃO E CORRUPÇÃO	OS METEORES LÓGICOS
	OS MINERAIS	A ALMA	OS VEGETAIS	OS ANIMAIS
Subdivisões	Medicina Talismãs	Astrologia Teurgia	Fisiognomia Alquimia	Oniromancia
Ciência práticas				
Três ramos	ÉTICA	ECONOMIA	POLÍTICA	

Estabelecendo, assim, uma primeira visada no conjunto dos saberes, devemos, agora, verificar o campo de investigação, as atribuições e o sujeito de cada ciência, em sua divisão principal, e determinando, também, o papel da Lógica nesse quadro. Isso faremos na seção a seguir.

⁴⁶ A passagem está assim descrita: ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه من كتب أفلاطون وأرسطو في

السياسة. / Aquilo que concerne ao poder está exposto nos livros de Platão e de Aristóteles a respeito da Política. Há uma variação de manuscritos, em que se encontra a referência somente “ao livro de Platão” e não “aos livros de Platão”. A sequência da passagem traz especificamente as *Leis*, mas isso não garante que a referência fosse apenas a essa obra. A *República* era conhecida entre os árabes. No caso da referência a Aristóteles, o problema é de outra natureza. Os manuscritos não variam na construção da frase. No entanto o sentido é dúbio, na medida em que não fica claro se a referência é ao livro *Política* ou ao tema da política. De todo modo, ainda que seja somente ao tema, é possível entender que Ibn Sīnā sabia de uma obra de Aristóteles a esse respeito, ainda que ela não tivesse chegado às suas mãos. A passagem é importante por fazer parte da discussão que envolve a tradução da *Política* para a língua árabe, naquele período. Cf. *Epístola*, p. 85 texto árabe e p.145 trad. francesa.

I.2 Os sujeitos das ciências:

Vejam, agora, o que Ibn Sīnā nos diz a respeito do campo de investigação de cada uma das ciências. Numa palavra, o sujeito de cada uma delas. Isso o faremos mediante as indicações básicas contidas na *Divina*, comparando-as e complementando-as com as informações mais detalhadas contidas na *Epístola*. Em ambas, Ibn Sīnā focaliza a ciência teórica, a partir de suas três instâncias, já definidas anteriormente: a Física, a Matemática e a Divina. A seqüência das definições dirige-se, assim, para estabelecer o sujeito e o campo de investigação de cada uma delas. Tomado em seu sentido mais amplo, o sujeito da Física são os corpos, sob o aspecto do movimento e do repouso, no âmbito dos acidentes. No início da Seção II da *Divina*, a definição aparece de modo mais completo:

إن العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن
 جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا
 من جهة ما هو مؤلف من مبدئييه , أعني الهیولی
 والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة
 والسكون.

O sujeito da ciência física é o corpo. Não enquanto é existente, nem enquanto substância e nem enquanto composto de seus dois princípios – quero dizer a hylé e a forma –, mas enquanto sujeito do movimento e do repouso.⁴⁷

A *Epístola* reforça essa definição geral, indicando que a Física estuda as coisas cuja definição e existência dependem da matéria. Por essa razão é que lhe cabe estudar o corpo da esfera celeste, os quatro elementos e o que se forma a partir deles. Além disso cabe-lhe estudar estados que são próprios aos corpos, tais como o movimento, o repouso, as mudanças, as alterações, a geração, o crescimento, a deterioração, as potências e qualidades em geral que deles são emanadas. Na *Divina* não são mencionados os desdobramentos dos oito ramos principais da Física, mas na *Epístola* há indicações de cada um deles. A Física propriamente dita, estuda, assim, o finito e o infinito, a dependência dos movimentos em relação a motores específicos e, finalmente, a condução a um motor primeiro único e imóvel, de potência infinita que não é corpo e nem está num corpo. Para o estudo de O Céu e o Mundo, incluem-se os princípios da formação dos céus e daquilo que eles contém, seus movimentos, a

⁴⁷ MADKUR: I,2,10 / ANAWATI: I,2, 91. “Dico autem quod suum subiectum scientiae naturalis est corpus, non inquantum est ens, nec inquantum est substantia, nec inquantum est compositum ex suis duobus principiis, quae sunt hyle et forma, sed inquantum est subiectum motui et quieti.” Cf. RIET: I,2, 9.

constituição e a natureza dos quatro elementos, etc. O terceiro ramo comporta o estudo de A Geração e a Corrupção, ocupando-se do nascimento, crescimento, degeneração e alterações dos corpos. Estuda-se, também, de que maneira a espécie se perpetua, não obstante a corrupção dos indivíduos. A quarta parte refere-se aos Meteorológicos e estuda os elementos, sob o aspecto da dilatação, condensação e o que eles sofrem sob a influência dos céus. Além disso, estudam-se as nuvens, o arco-íris, os ventos, os terremotos, os mares, as montanhas, etc. O quinto ramo ocupa-se do estudo dos Minerais e, neste, figura o conhecimento do estado dos corpos minerais quanto à sua composição e suas variedades. No sexto ramo, Sobre os Vegetais, estuda-se a composição e a classificação das plantas e suas variedades. No sétimo, Sobre os Animais, é analisado o caso dos animais, quanto à sua formação, classificação, variedade e definição. O oitavo, e último ramo, comporta a análise da alma, assim como as faculdades de percepção dos animais e, sobretudo, do homem. Mostra-se, lá, que a alma humana é uma substância espiritual divina, e que sobrevive à morte do corpo.

Além da determinação do sujeito específico de cada um dos oito ramos, a *Epístola* faz alusão aos sujeitos das sete subdivisões da Física. Desse modo, a Medicina tem por objetivo o conhecimento dos princípios do corpo humano, os estados de saúde e de doença, suas causas e sintomas, com o propósito de afastar as doenças e conservar a saúde. A Astrologia, tida como uma ciência provável – baseando-se na posição das estrelas e dos planetas, suas disposições e distâncias relativas, suas relações com o Zodíaco e outras medições – tem por objetivo deduzir aquilo que ocorrerá nos ciclos do mundo, quanto ao poder dos estados e dos governos, seus surgimentos, mudanças e alterações de posição. A Fisiognomia tem por objetivo deduzir caracteres dos fundamentos e comportamentos do indivíduo por meio da análise das fisionomias. A Oniromancia – Ciência da Interpretação – por seu turno, tem por objetivo interpretar as formas imaginativas que ocorrem na alma, seja em vigília ou seja nos sonhos, a partir daquilo que ela viu da ciência do invisível e figurou segundo um outro modelo. A ciência dos Talismãs, por sua vez, procura mesclar potências celestes às potências de certos corpos terrestres para produzir coisas espantosas no mundo terrestre. A Teurgia, de modo semelhante, tem por objetivo mesclar potências das substâncias do mundo terrestre afim de produzir potências que resultem em ações espantosas, para que o indivíduo encha-se do divino a partir das

coisas naturais. Por último, a Alquimia tem por objetivo despojar as substâncias minerais de suas propriedades para lhes dar propriedades de outras substâncias; ou para dar, a certas substâncias, as propriedades de outras, afim de obter ouro e prata, a partir de outros corpos.⁴⁸

Ibn Sīnā acrescenta – na *Divina* e sem maiores detalhamentos – que para as ciências morais, seus sujeitos estão mais distantes dos corpos, embora dependam deles. A *Epístola*, no entanto, determina essa gama de ciências, fornecendo algumas explicações. Como vimos, a divisão das ciências práticas baseia-se na conduta do indivíduo e nos modos pelos quais ele se associa aos outros indivíduos. A primeira é a relação do indivíduo com outro indivíduo, a segunda é a associação doméstica e familiar; e a terceira é a associação maior, no âmbito da cidade. A ciência da primeira delas é a Ética, que se constitui no estudo de como devem ser as ações e a moral do homem para que sua vida seja feliz neste e no outro mundo. A segunda parte refere-se à ciência da Economia: seu sujeito de estudo são as relações da casa, isto é, como o homem deve conduzir a casa que ele tem em comum com seus familiares, enfim como deve ser a administração doméstica para que sejam garantidos meios a todos os que lá estão para terem a possibilidade de atingirem a felicidade. Por fim, apresenta-se a ciência da Política, que tem por sujeito o âmbito dos movimentos das sociedades, isto é, a constituição dos diversos modos de poder, o estudo das sociedades virtuosas e das viciosas, como cada poder chega à sua perfeição e as razões de seus desaparecimentos e transformações.⁴⁹

Passemos, agora, a verificar o estatuto do sujeito da ciência Matemática e seus desdobramentos. Devemos anotar, primeiramente, uma definição que está no início da Seção II da *Divina*.

<p>وأما العلم الرياضي فقد كان موضوعه إما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة , وإما مقدارا مأخوذا في الذهن مع مادة , وإما عددا مجردا عن المادة , و</p>	<p><i>Quanto à ciência matemática, seu sujeito é a medida abstraída da matéria, na mente, ou é a medida tomada com a matéria, na mente, ou um número abstraído da matéria, ou um número numa matéria.</i>⁵⁰</p>
--	--

⁴⁸ Cf. 88 – 86 الرسالة / *Epístola*, *op.cit.* p.145 s.

⁴⁹ Cf. 85 الرسالة / *Epístola*, *op.cit.* p.145.

⁵⁰ MADKUR: I,2,10 / ANAWATI: I,2, 91. “ Subiectum vero scientiae doctrinalis est mensura, sive intellecta absque materia sive intellecta in materia, et numerus, sive intellectus absque materia sive intellectus in materia.” Cf. RIET: I,2,9.

إما عددا في مادة .

O campo de investigação da Matemática ocupa-se, assim, das quantidades providas ou não de matéria, mas não é seu papel considerar, em suas definições, se aquelas quantidades possuem ou não possuem matéria e, tampouco, considerar se há ou não há nelas um princípio de movimento. Assim, a ciência intermediária, estuda as coisas cuja existência depende da matéria e do movimento, mas não suas definições. Por essa razão cumpre-lhe estudar a quadratura, a circularidade, a esfericidade a conicidade e outras tais. Afinal, pode-se conceber a esfera sem que seja necessário saber se ela é de madeira, de ouro ou prata, diferentemente da concepção, por exemplo de “homem” que deve necessariamente ligar-se aos ossos e à carne. A *Epístola* ajuda a completar o quadro das matemáticas, fornecendo indicações de seus quatro ramos. A Aritmética incumbe-se de estudar as espécies dos números, a propriedade de cada espécie em si mesma e as relações entre eles. A Geometria, por sua vez, dirige-se ao estudo e à análise das posições das linhas, das figuras das superfícies, dos sólidos e as relações entre as grandezas. O terceiro ramo, isto é, a Astronomia, estuda o Universo quanto às suas partes, suas posições, grandezas, distâncias e os movimentos das esferas e dos astros. A Música, por sua vez, dirige-se ao estudo das melodias, as razões da harmonia e da desarmonia, os gêneros, a pausa, o modo de compor o canto, etc. As subdivisões da Matemática só aparecem na *Epístola* e não contêm maiores detalhes do que aqueles que já informamos ao relacioná-las.

Vejamos, agora, o caso particular da ciência da Lógica. Embora não a tenha incluído no campo das ciências teóricas, Ibn Sīnā determina qual é o sujeito dessa disciplina. Também no início da Seção II, encontramos esta definição:

<p>والعلم المنطقي , كما علمت , فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم.</p>	<p><i>O sujeito da ciência lógica, como tu sabes, são as intenções inteligidas segundas, as quais estão baseadas nas intenções inteligidas primeiras, sob o aspecto de como se chega, por meio delas, do conhecido ao desconhecido.⁵¹</i></p>
---	--

Por meio das intenções segundas, o intelecto vai, de premissas conhecidas, a conclusões, até então, desconhecidas. Na *Epístola*, o lugar da Lógica aparece mais

⁵¹ MADKUR: I,2,10 / ANAWATI: I,2, 91. “ Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo, secundum hoc per eas pervenitur de cognitio ad incognitum (...)” Cf. RIET: I,2,10.

claramente, definida como propedêutica ao conhecimento das outras ciências. Vejamos, nas palavras do próprio Ibn Sīnā a referência à Lógica:

وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية
للحكم , فقد حان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي
هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكم النظرية
والعملية , واقية عن السهو والغلط عن البحث
والرؤية , مرشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك
في كل بحث ومعرفة حقيقة الصحيح وحقيقة
الدليل الصحيح الذي هو البرهان , وحقيقة
الجدلي المقارب للبرهان , وحقيقة الإقناعي القاصر
عنهما , وحقيقة المغالطي المدلس منها , وحقيقة
الشعري الموهم تخيلا , وهو صناعة المنطق.

Assim, já tendo acabado de descrever as partes principais e secundárias dos saberes, cabe a nós conhecer as divisões da ciência que é, para o homem, um instrumento que lhe permite adquirir os saberes teóricos e práticos, preserva-o da negligência e do erro na pesquisa e na deliberação, o guia em direção ao caminho que ele deve seguir em toda a pesquisa, em direção ao conhecimento da verdade correta, [melhor], a verdade do argumento correto que é a demonstração, a verdade da dialética que é próxima à da demonstração, a verdade das persuasões que estão abaixo das duas, a verdade da sofística – uma falsificação das outras – e a verdade da poesia, estimada pela imaginação. Esta é, pois, a arte da Lógica.⁵²

Verifica-se assim que, embora Ibn Sīnā nomeie a Lógica como “ciência” e como “arte” ou “disciplina”, o seu estatuto deve ser tomado a partir de sua determinação instrumental para a aquisição do conhecimento das outras ciências, por um conhecimento certo. Nessa medida, a construção do silogismo deve seguir as regras que foram desenvolvidas na parte da *Lógica*.

Com essa última referência à lógica como uma ciência propedêutica, podemos encerrar o quadro da divisão das ciências, tendo recolhido a indicação da maior parte do campo de investigação de cada uma delas e da determinação de seus respectivos sujeitos, com exceção da *Divina*. Recapitulando a divisão das ciências, conforme o quadro acima, verificamos que todas elas, tanto em seus ramos como em suas subdivisões, têm os seus sujeitos claramente determinados. Não é motivo algum de questionamento para Ibn Sīnā que tais ciências gerem dúvida quanto ao seu campo de investigação e seus respectivos sujeitos. Essa mesma certeza e determinação, porém, não aparece no caso da *Divina*. A principal questão de Ibn Sīnā, a partir desse ponto, é verificar se é possível haver uma ciência que se ocupe de coisas que não

⁵² Cf. 92, الرسالَة / *Epístola*, *op.cit.* p.149.

puderam ser classificadas entre as ciências já descritas. Ora, que tipo de ciência seria esta que estaria depois da Física e da Matemática? Qual seria sua natureza, seu campo de investigação e sua utilidade? A tarefa a que Ibn Sīnā se propõe desenvolve-se a partir de uma estratégia de argumentações tanto por via positiva quanto por via negativa. Aserções, demonstrações, negações, suposições e outras tantas, são vielas pelas quais nosso autor empenha-se em determinar a ciência chamada *Divina*. Pretendemos, pois, a partir de agora, construir o percurso dessa determinação apresentando os argumentos que se encontram nas quatro primeiras seções do Capítulo I, iniciando pelo que denominamos “a questão metafísica”. Antes, porém, vejamos o quadro abaixo com a classificação das ciências fazendo alguma referência aos seus sujeitos:

Classificação	Ciência	Sujeito
CIÊNCIA TEÓRICA SUPERIOR	DIVINA	(A ser determinado nas próximas seções).
CIÊNCIA TEÓRICA INTERMEDIÁRIA	MATEMÁTICA	Medidas e números, na mente, abstraídos na matéria.
Ramo	ARITMÉTICA	Relações numéricas
Ramo	GEOMETRIA	Figuras e superfícies
Ramo	MÚSICA	Melodias
Ramo	ASTRONOMIA	Os céus e os astros
Subdivisão	CÁLCULO INDIANO	Operações aritméticas
Subdivisão	ÁLGEBRA	Operações aritméticas
Subdivisão	MUQĀBALA	Operações aritméticas
Subdivisão	MEDIDAS	Medidas geométricas
Subdivisão	ENGENHOSIDADE	Projetos geométricos
Subdivisão	TRAÇÃO	Tração de pesos
Subdivisão	PESOS	Balanças
Subdivisão	MÁQUINAS	Máquinas
Subdivisão	ESPELHOS	Formação de imagens
Subdivisão	HIDRÁULICA	Construções para uso da água
Subdivisão	EXEC. INSTRUMENTOS	Prática de instrumentos
Subdivisão	TÁBUAS ASTRONÔMICAS	Movimentos dos astros
Subdivisão	CALENDÁRIOS	Calendários
CIÊNCIA TEÓRICA INFERIOR	FÍSICA	Corpos
Ramo	A FÍSICA	Propriedades dos corpos
Ramo	O CÉU E O MUNDO	O Céu e os quatro elementos
Ramo	GERAÇÃO E CORRUPÇÃO	Ciclo de vida dos corpos
Ramo	OS METEOROLÓGICOS	Fenômenos sublunares
Ramo	OS MINERAIS	Minerais
Ramo	A ALMA	Alma
Ramo	OS VEGETAIS	Vegetais
Ramo	OS ANIMAIS	Animais
Subdivisão	MEDICINA	Corpo Humano
Subdivisão	ASTROLOGIA	Posição dos astros
Subdivisão	FISIOGNOMIA	Fisionomia humana
Subdivisão	ONIROMANCIA	Sonhos e imagens
Subdivisão	TALISMANS	Qualidades celestes
Subdivisão	TEURGIA	Qualidades terrestres
Subdivisão	ALQUIMIA	Transmutação dos elementos
CIÊNCIA PRÁTICA	POLÍTICA	Sociedades humanas
CIÊNCIA PRÁTICA	ECONOMIA	Administração familiar
CIÊNCIA PRÁTICA	ÉTICA	Ação humana e moral
CIÊNCIA INSTRUMENTAL	LÓGICA	<i>intenções inteligidas segundas</i>

I.3 A questão metafísica:

A questão metafísica implica, antes de tudo, na verificação das condições de possibilidade que permitissem determinar o caráter de uma ciência que não pudesse ser reduzida a nenhuma das que foram mencionadas anteriormente. Tomada a classificação das ciências em suas divisões principais – a Lógica como ciência instrumental e o conjunto das ciências inferiores e intermediárias – é preciso verificar se há um campo de investigação que não possa ser referido a nenhuma dessas que foram estabelecidas. Nesse âmbito, a abordagem de Ibn Sīnā procura uma solução para dois problemas iniciais. O primeiro é responder se as diversas denominações que esta ciência superior recebeu são nomes distintos para uma mesma ciência, se são ciências distintas ou se, enfim, são ramificações de uma única ciência. A segunda questão é, por via negativa, eliminar aquilo que não pode ser sujeito dessa ciência com vistas a determinar o seu sujeito próprio. No primeiro caso, Ibn Sīnā apela à memória do leitor, afirmando que já se ouviu falar de coisas pertinentes à essas questões, sem que se fosse determinado com precisão, porém, o seu significado.

<p>وأيضاً قد كنت تسمع أن ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة أولى وأنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، وأنها هي الحكمة بالحقيقة.</p>	<p><i>Tu também já ouviste dizer que haveria, verdadeiramente, uma Filosofia e uma Filosofia Primeira e que ela forneceria o meio de verificar os princípios das demais ciências e que ela é, verdadeiramente, a Sabedoria.⁵³</i></p>
--	--

Nesta primeira afirmação, aplicam-se três denominações distintas – Filosofia, Filosofia Primeira e Sabedoria – como denominações formais a respeito do que é preciso deliberar para resolver, assim, o primeiro problema apontado. Em seguida, Ibn Sīnā passa das denominações para alguns atributos que circundam o campo dessa ciência. Diz ele:

<p>وقد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، وأخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة وأتقنها، وأخرى أنها العلم</p>	<p><i>Tu escutaste, por vezes, que a Sabedoria é a mais excelente ciência por meio do mais excelente conhecido. Outras vezes, que a Sabedoria é o mais certo conhecimento e o mais preciso conhecimento. Outras vezes, que ela é, a ciência</i></p>
--	---

⁵³ MADKUR: I,1,5 / ANAWATI: I,1, 86. “Et iam audisti quod haec est philosophia certissima et philosophia prima, et quod ipsa facit acquirere verificationem principiorum ceterarum scientiarum, et quod ipsa est sapientia certissime.” Cf. RIET: I,1,3.

بالأسباب الأولى للكل. | *das causas primeiras de tudo.*⁵⁴

As três atribuições referidas – a mais excelente ciência, o mais certo conhecimento e a ciência das causas primeiras – não são necessariamente intercambiáveis, e nem podem ser reduzidas umas às outras, na medida em que apontam aspectos diferentes aos quais essa ciência se dirige. As definições, presentes em tais afirmações, embora válidas, são tomadas por Ibn Sīnā como insuficientes e fragmentadas, impossibilitando que se esclareça qual seria a relação entre elas, tanto do ponto de vista da denominação dessa ciência, como de suas propriedades.

وكننت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى. وما هذه
الحكمة، وهل الحدود والصفات الثلاث لصناعة
واحدة. أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها
تسمى حكمة. | *Tu não sabes [porém] o que é esta Filosofia
Primeira e o que é esta Sabedoria. Será que as
três definições e atributos pertencem a uma única
disciplina ou a disciplinas diferentes, cada uma
delas denominada “Sabedoria”?*⁵⁵

A impossibilidade de saber com precisão a que se referem tais denominações e propriedades, explícita nessa passagem, põe em questão se, na classificação das ciências, o campo da ciência teórica superior, preenchido inicialmente pela *Divina* deveria ser ocupado por mais de uma ciência. Ora, se a Sabedoria estuda o mais excelente dos conhecidos e a Filosofia Primeira estuda aquilo que é primeiro na ordem das coisas, nada obriga – se tomadas nestas definições – que tenham um laço que as torne uma ciência única, dirigidas ao mesmo sujeito. Isso somente seria possível, no entanto, se houvesse uma determinação anterior na ordem das coisas que as englobasse e estabelecesse desdobramentos posteriores ou, ao contrário, se elas forem entendidas como ciências distintas. A resposta de Ibn Sīnā a essa questão é categórica:

ونحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن
بسييله هو الفلسفة الأولى، وأنه الحكمة المطلقة،
وأن الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي
| *Nós te mostraremos, agora, que esta ciência em
cuja via estamos é a Filosofia Primeira, e que ela
é a absoluta Sabedoria; e que os três atributos
por meio dos quais se descrevem a Sabedoria, são
atributos de uma única disciplina, que é esta*

⁵⁴ MADKUR: I,1,5 / ANAWATI: I,1, 86. “Iam etiam audisti saepe quod sapientia est excellentior scientia ad sciendum id quod est excellentius scitum, et iterum quod sapientia est cognitio quae est certior et convenientior, et iterum quod ipsa est scientia primarum causarum totius.” Cf. RIET: I,1,3.

⁵⁵ MADKUR: I,1,5 / ANAWATI: I,1, 87. “Et tamen non intellexisti quid esset haec philosophia vel haec sapientia, nec su haec tres definitiones vel proprietates sint unius artis vel diversarum quarum unaquaque dicatur saientia.” Cf. RIET: I,1,4.

صفات صناعة واحدة, وهي هذه الصناعة | disciplina.⁵⁶

Ora, define-se aqui, portanto, qual é o projeto de Ibn Sīnā para o campo da ciência superior. Trata-se de uma disciplina única, que pode ser denominada de modo distinto, a partir de seus atributos. Mais ainda, as três propriedades descritas anteriormente – a ciência mais excelente, o conhecimento mais certo e a ciência das causas primeiras – são componentes de uma mesma e única ciência. Nessa medida, a denominação de *Divina* – com a qual nosso autor encimou seu estudo – mantém-se em consonância com os outros nomes citados, visto a sinonímia que Ibn Sīnā atribui a eles na passagem. Dessa maneira, a primeira resposta que se buscava foi encontrada: as diversas denominações que esta ciência superior recebeu são nomes distintos para uma mesma ciência. Não se trata, assim, de ciências distintas mas, no máximo, de aspectos de uma única ciência.

A importância da postura de Ibn Sīnā quanto ao estatuto da ciência superior, dentre outras coisas, é estabelecer a unidade do conhecimento. A visão da unificação do saber por meio dos laços entre as ciências inferiores, intermediárias e a ciência superior, já ficou estabelecido no próprio *Livro da Alma* remetendo, necessariamente, à *Divina*. A continuidade dessa unidade é expressa pela tentativa de harmonizar aspectos distintos do estudo dessa disciplina, a partir de seus atributos irreduzíveis entre si. O projeto de unificar as denominações e os atributos pode ter relação com a passagem em que Ibn Sīnā refere-se à leitura da *Metafísica* de Aristóteles registrando que, inicialmente, não teria compreendido “o propósito do autor”, como já mencionamos. Se é, no mínimo discutível, que nos escritos de Aristóteles – posteriormente sob a denominação *Metafísica* – encontrar-se-ia um, dois ou mais projetos de pesquisa, sob os quais tal disciplina versaria, no caso de Ibn Sīnā, a solução encontrada é unificadora, por meio da sinonímia e da ramificação de seus atributos.

Contudo, para que isso seja viável, é preciso determinar qual é o sujeito da *Divina*. Afinal, se o sujeito for tomado pelas definições já apresentadas como sendo o sujeito da Filosofia, da Filosofia Primeira ou da Sabedoria, voltamos à impossibilidade de englobá-las sob uma mesma denominação. Englobá-las pela

⁵⁶ MADKUR: I,1,5 / ANAWATI: I,1, 87. “Nunc autem nos manifestabimus quod haec scientia in cuius via sumus est philosophia prima et quod ipsa est sapientia absolute, et quod tres proprietates per quas describitur sapientia, sunt proprietates unius magisterii, et quod ipsa est ipsum magisterium.” Cf. RIET: I,1,4.

simples sinonímia – como foi feito na última passagem – não é demonstrar que elas são uma e mesma disciplina. O único meio de demonstrar isso é encontrar um sujeito anterior na ordem das coisas que seja capaz de englobar as três propriedades descritas. Assim, tomemos o caminho, então, que nos leva à segunda questão apontada no início desta seção, isto é, por via negativa, eliminar aquilo que não pode ser sujeito dessa ciência, com o propósito de determinar o seu sujeito próprio.

Ibn Sīnā, embora afirme inicialmente que الإلهية تبحث عن الأمور / a Divina investiga a partir das coisas separadas da matéria quanto à subsistência e definição⁵⁷, não considera que tal afirmação seja suficiente para determinar o seu sujeito de investigação. Procedendo de modo semelhante ao caso das denominações, Ibn Sīnā lembra o leitor de algumas coisas que foram ditas a respeito dessa ciência, notadamente no *Livro das demonstrações* da parte da *Lógica*.

وقد سمعت أيضا أن الإلهي هو الذي يبحث فيه
عن الأسباب الأولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما
يتعلق بهما، وعن مسبب الأسباب ومبدأ المبادئ
وهو الإله تعالى جده. (ū) والآن، فلست تحقق حق
التحقيق ما الموضوع لهذا العلم، وهل هو ذات العلة
الأولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وأفعاله أو
معنى آخر.

Tu escutaste também que a Divina é aquela na qual se investiga as causas primeiras da existência física e matemática e o que a isso se refere; a causa das causas e o princípio dos princípios, que é a divindade – que seja exaltada (ū) mas [até] agora não foi estabelecido [de modo] preciso, qual é o sujeito dessa ciência: seria a essência da causa primeira de maneira que aquilo que se quer conhecer são seus atributos e seus atos, ou um outra noção?⁵⁸

A primeira alusão atribuída à *Lógica*, refere-se ao fato de que nas ciências físicas e matemáticas, não só a determinação de seus sujeitos é certa, assim como certos são também os princípios admitidos, a partir dos quais as demonstrações se compõem. Como não é função de uma determinada ciência, demonstrar seu sujeito e nem demonstrar os axiomas sobre os quais ela se funda, cabe à ciência que lhe é superior, cumprir tal função. Nessa medida, a ciência teórica superior, fornece a justificação dos princípios das ciências intermediárias, e estas, por sua vez, fornecem os princípios

⁵⁷ MADKUR: I,1,4 / ANAWATI: I,1, 86. “(...) et quod divinae scientiae non inquirunt nisi res separatas a materia secundum existiam et definitionem.” Cf. RIET: I,1,2.

⁵⁸ MADKUR: I,1,4 s. / ANAWATI: I,1, 86. “Iam etiam audisti quod scientia divina est in qua quaerunt de primis causis naturalis esse et doctrinalis esse et de eo quod pendet ex his, et de causa causarum et de principio principiorum, quod est Deus excelsus. (...) Sed tamen per hoc non vere certificatus es quid sit subiectum huius scientiae, scilicet an sit essentia primi principii, ad hoc ut id quod querimus in ea sit cognitio proprietatum et actionum eius, vel an sit alia intentio.” Cf. RIET: I,1,3.

das ciências inferiores. Entretanto, essa função não é o sujeito da *Divina*, mas uma consequência de sua investigação.

A segunda alusão refere-se à possibilidade de que o sujeito dessa ciência seria Deus. Ainda assim, seria necessário se perguntar a respeito da investigação a ser feita, isto é, se for considerado que o sujeito da *Divina* é Deus, qual seria o propósito da investigação? Conhecer sua essência, seus atributos, seus atos ou outra coisa? Verifiquemos, pois, como Ibn Sīnā desenvolve tal argumentação, isto é, quanto a saber se Deus é o sujeito da *Divina*.

وقد علم أن لكل علم موضوعا يخصه، فلنبحث
الآن عن الموضوع لهذا العلم، ما هو؟ ولنظر هل
الموضوع لهذا العلم هو إنيّة الله تعالى جده، أو ليس
ذلك، بل هو شيء من مطالب هذا العلم؟

Já se sabe que toda ciência tem um sujeito que a caracteriza. Assim, investiguemos agora o sujeito desta ciência. Qual é ele? Quanto à análise, será que o sujeito dessa ciência é a facticidade de Deus? – que Ele seja exaltado – ou não é isso? Antes, [isso] é algo buscado [por] essa ciência?

59

Algumas considerações devem ser feitas, antes de avançarmos na argumentação de Ibn Sīnā. A primeira refere-se ao termo usado em relação a Deus, que traduzimos por “facticidade”. O termo árabe em questão é إنيّة / 'innyia . O primeiro obstáculo é a dupla vocalização que pode ser atribuída ao manuscrito, sem diacríticos, isto é, ou trata-se de إنيّة / 'innyia ou, então, trata-se de أنيّة / annyia⁶⁰ . Neste segundo caso, a melhor tradução seria “identidade ou ipseidade”, visto que o termo é uma substantivação do pronome أنا / ana, que significa “eu”. Talvez tenha sido nesta segunda vocalização que o tradutor latino entendeu o termo e grafou “sit ipse Deus excelsus”, perguntando-se se o sujeito dessa ciência não seria o próprio Deus. Agora, a fixação do manuscrito pelo próprio Anawati grafa إنيّة / 'innyia . Na tradução que ele próprio faz para a língua francesa, porém, optou por “être de Dieu”, deixando entre parênteses o termo transliterado (annyia) – diferente da fixação do manuscrito.

⁵⁹ MADKUR: I,1,5 / ANAWATI: I,1, 86. “Constat quæm quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiæ, et consideremus an subiectum huius scientiæ sit ipse Deus excelsus; sed non est, immo est ipse unum de his quæ quaeruntur in hac scientia.” Cf. RIET: I,1,4.

⁶⁰ Ou أنيّة / annyia. Seguimos a vocalização sugerida na transliteração de Anawati à pg. 87, embora entendamos que esta que aqui apontamos esteja mais de acordo com a raiz em questão..

Por inúmeras razões que temos estabelecido em nossas pesquisas, não julgamos apropriado o uso do termo “ser” na metafísica de Ibn Sīnā que, seguindo Al-Fārābī, optou pelo termo “existência” na base do vocabulário metafísico. A única concessão que fazemos é quanto às ocorrências – raríssimas em Ibn Sīnā – que forem derivadas do verbo كان / *Kāna*, tal como já se encontra na metafísica de Al-Kindī. A dificuldade de Anawati encontra-se também no tratamento dado por Goichon às duas vocalizações em questão, em seu *Léxique*⁶¹.

Parece certo que a substantivação إنيّة / *'innyia* procede da partícula enfática إِنَّ / *'inna*, que embora geralmente não se traduza, adquire o sentido de “é certo que, de fato, etc.”. Nesse sentido, a construção إنيّة / *'innyia* pode bem ser entendida como aquilo que é dado imediatamente, aquilo que é uma ocorrência certa, evidente. Nesse sentido, talvez, o termo *ecceitas* que muitas vezes é dado como sinônimo de *haecceitas* – notadamente na filosofia de Duns Scott, depois recuperado por Heidgger – tenha aí sua origem, visto que a construção *ecceitas* diverge do radical de *haecceitas*. No primeiro caso, o termo *ecce* significa, “eis aí”, próximo ao sentido que damos em “facticidade”, ao passo que *haecceitas* deriva de *haec* que significa “isto”, mais próximo à segunda vocalização, isto é, أنيّة / *annyia* e, portanto, mais próximo do sentido de “identidade ou ipseidade”. Os dois termos latinos entraram em língua portuguesa como “ecceidade e hecceidade” e, embora os dicionários, os tragam como sinônimos, se for considerada a hipótese de que derivam dos conceitos árabes aqui apresentados, então, conclui-se que “ecceidade e hecceidade” significam, na raiz, coisas diferentes.

Nesse sentido, portanto, entendemos que a primeira pergunta a respeito da coisa, referida por Ibn Sīnā, deve ser sobre sua إنيّة / *'innyia*, e não sobre sua أنيّة / *annyia*. Ora, não faz sentido algum perguntar o que a coisa é, antes de saber se há algo sobre o que se perguntar. No caso presente, o contorno dado pelo tradutor latino, desvia-se da construção gramatical árabe هل الموضوع لهذا العلم هو إنيّة الله تعالي جده / *será que o sujeito dessa ciência é a “innyia” de Deus ? – que Ele seja exaltado*. Não se trata,

⁶¹ Cf. GOICHON, *Lexique*, op. cit., p.9.

aqui de uma construção adverbial, em que o termo pudesse ser melhor traduzido por “propriamente Deus” ou “Deus, Ele mesmo”. A construção traz dois substantivos e, no caso de *innyia*, trata-se de um neologismo. Contornar o termo, procurando substituições tais como “ser, existência, essência” é estar despercebido para o fato de que se trata de um outro termo, irreduzível a qualquer um destes citados. Trata-se de um substantivo, criado com propósito de ser incorporado no vocabulário metafísico, visto que o termo não aparece nenhuma vez no *Livro da alma*. A propósito, o termo إنيّة / *'innyia* não parece ter sido criado por Ibn Sīnā, como aludiu Goichon. Na verdade, o termo foi utilizado antes, por Al-Kindī em sua metafísica. De toda maneira, o uso aqui referido por Ibn Sīnā, coloca um desafio: que se encontre um termo suficientemente seguro para que seja traduzido em todas as ocorrências, tais como o fazemos com “essência, substância, etc.” Propomos a tradução, pois, por “facticidade”, por entendermos que é sobre a facticidade de algo que é possível, primeiramente, atestar tal coisa como um existente e, portanto, em segundo lugar, perguntar a respeito de sua essência, de sua ipseidade, de suas qualidades, etc. No caso em questão, a pergunta a respeito de Deus, isto é, a primeira pergunta, é sobre a facticidade de Deus. O sujeito da *Divina* versa sobre a facticidade de Deus? Ora, e seria Deus um dado factual? A afirmação de Ibn Sīnā é categórica, e descarta Deus como sujeito da *Divina*.

فنقول: إنه لا يجوز أن يكون ذلك هو الموضوع،
وذلك لأن موضوع كل علم هو أمر مسلم الوجود في
ذلك العلم، وإنما يبحث عن أحواله. وقد علم هذا
في مواضع أخرى. ووجود الإله تعالى جده لا يجوز
أن يكون مسلماً في هذا العلم كالموضوع، بل هو
مطلوب فيه.

*Dizemos, pois: não é admissível que isso seja o sujeito. Isto porque o sujeito de toda ciência é uma coisa cuja existência é admitida naquela ciência, investigando-se somente suas disposições – já aprendeu-se isso alhures. Ora, não é admissível que a existência da divindade – que seja exaltada – seja admitida nesta ciência como se fosse o sujeito, antes ela [a existência] é aí buscada.*⁶²

O caminho da argumentação nos reconduz, assim, à questão da facticidade de Deus. Se cada ciência tem seu sujeito dado e seus princípios são estabelecidos pela ciência que lhe é superior, então, como poderia Deus ser um dado para esta ciência se sua

⁶² MADKUR: I,1,6 / ANAWATI: I,1, 87. “Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirat nisi dispositiones illius subiecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subiectum, immo est quaesitum in ea (...)” Cf. RIET: I,1,4.

facticidade não pode ser admitida imediatamente? Mas, por outro lado, como não seria esta ciência a arena de investigação a respeito de sua existência? A passagem, desse modo, põe em questão duas coisas distintas: a primeira é descartar Deus como o sujeito da *Divina*, na medida em que sua existência não pode ser admitida antecipadamente – contrariamente ao que ocorre no caso das ciências inferiores e das ciências intermediárias em que os corpos e a quantificação desprovida de matéria são dados admitidos antecipadamente, e seus respectivos princípios justificados pela ciência que lhe é superior. A segunda é manter o campo de investigação da *Divina* como o lugar mais adequado para se perguntar a respeito de Deus. Afinal, o termo “filosofia” é um termo equívoco, tendo tomado diversos sentidos ao longo da história do pensamento. Vale lembrar que, no caso da *falsafa* de Ibn Sīnā, o projeto de um saber total, hierarquizado e harmônico subentende uma organização dos sujeitos do conhecimento, de modo a completar o arco que os alcance de maneira integral. Aqui, estamos muito distantes do pensamento moderno, do seccionamento entre razão e experiência ou dos interditos da “razão pura”. A filosofia de Ibn Sīnā não admite que não haja um campo de investigação para o divino. Afinal, que filosofia seria esta que interdita a pergunta? A ciência suprema, embora não tenha Deus como sujeito de sua análise, é o campo de investigação a respeito dele. Melhor, se há uma disciplina que possa especular a seu respeito, esta é a *Divina*.

<p>وذلك لأنه إن لم يكن كذلك لم يخل إما أن يكون مسلماً في هذا العلم ومطلوباً في علم آخر، وإما أن يكون مسلماً في هذا العلم وغير مطلوب في علم آخر. وكلا الوجهين باطلان.</p>	<p><i>Isto porque: se assim não fosse, seria forçoso ou que [a existência] fosse admitida nesta ciência e buscada em outra ciência, ou então que fosse admitida nesta ciência e não buscada em outra ciência. Ora, ambas direções são falsas.</i>⁶³</p>
--	--

O argumento para manter a dupla afirmação – isto é, que Deus não é o sujeito da metafísica mas é aí investigado – é construído a partir da redução à impossibilidade das duas opções afirmadas na passagem. De que modo? Ora, a existência de Deus não pode ser investigada em nenhuma das outras ciências, porque ela são ou morais, ou políticas, ou físicas, ou matemáticas ou lógicas. وليس العلوم الحكمية علم خارج عن هذه / القسمة وليس ولا في شيء منها يبحث عن إثبات الإله تعالى جده ولا يجوز أن يكون ذلك.

⁶³ MADKUR: I,1,6 / ANAWATI: I,1, 87. “(...) si ita nos est, tunc non potest esse quin sit vel concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia. Sed utrumque falsum est (...)” Cf. RIET: I,1,4.

Não há nas ciências da sabedoria, [uma ciência] fora dessa divisão; e não há coisa alguma que provenha delas que investigue a constatação de Deus – que ele seja exaltado – isso aliás, não seria admissível⁶⁴. Por outro lado, não é possível que a existência de Deus não seja investigada numa outra ciência pois, se assim não fosse, ela não seria investigada em nenhuma ciência. Isso não aconteceria caso a existência de Deus fosse evidente, ou caso não houvesse meios de argumentar a esse respeito. Como nenhuma das duas coisas ocorre, então, *فبق أن البحث عنه إنما هو في هذا العلم / resta, assim, que sua investigação seja somente nesta ciência*⁶⁵. Nessa medida, Deus não pode ser o sujeito da metafísica, mas a metafísica investiga a respeito de Deus, por não haver sentido que as outras ciências o façam, e por não haver razão para que deixe de ser investigado.

ويكون البحث عنه على وجهين: أحدهما البحث عنه من جهة وجوده، والآخر من جهة صفاته. وإذا كان البحث عن وجوده في هذا العلم، لم يجز أن يكون موضوع هذا العلم، فإنه ليس على علم من العلوم إثبات موضوعه.

*A investigação a esse respeito [se faz] sob dois pontos de vista: um deles é a investigação do ponto de vista de sua existência e, a outra, do ponto de vista de seus atributos. Ora, se a investigação de sua existência [se faz] nesta ciência, é inadmissível que [a existência] seja o sujeito desta ciência, pois nenhuma ciência estabelece seu sujeito.*⁶⁶

A segunda possibilidade descartada por Ibn Sīnā refere-se às causas, isto é, seria a *Divina* o estudo das causas? A referência remete às quatro causas aristotélicas – material, formal, eficiente e final – entendidas como os fundamentos dos existentes e, também como a sucessão causal, na qual a causa eficiente teria função desencadeadora dos eventos. Diz Ibn Sīnā:

ولما يكن بد أن يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن أنه هو موضوعه ليس بموضوعه، فلنظر: هل موضوعه الأسباب القصوي للوجودات

Ora, como é inevitável que esta ciência tenha um sujeito, e [como] mostramos a ti que aquilo que se pensou ser o seu sujeito não o é, analisemos, então: será que seu sujeito são cada uma das causas fundamentais dos existentes, as quatro e

⁶⁴ MADKUR: I,1,6 / ANAWATI: I,1, 87. “(...) et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest hoc esse ut in eis quaeratur (...)” Cf. RIET: I,1,5.

⁶⁵ MADKUR: I,1,6 / ANAWATI: I,1, 87. “Restat ergo ut ipsum inquirere non sit nisi huius scientiae.” Cf. RIET: I,1,5.

⁶⁶ MADKUR: I,1,6 / ANAWATI: I,1, 88. “De eo autem inquisitio fit duobus modis. Unus est quo inquiritur an sit, alius est quo inquiruntur eius proprietates: postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subiectum huius scientiae. Nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum.” Cf. RIET: I,1,5.

كلها أربعتها إلا واحدا منها الذي لم يكن القول
 به. فإن هذا أيضا قد يظنه قوم.

não uma dentre elas – o que não é enunciado a esse respeito. Isso também um grupo já pensou.⁶⁷

A introdução à esta outra possibilidade, acompanha-se da menção tanto ao que “um grupo já pensou” como “àquilo que se pensou ser o seu sujeito”. Em ambos os casos, Ibn Sīnā não menciona os nomes dos autores, mas ao menos no primeiro caso, poderíamos enquadrar a metafísica de Al-Kindī. De todo modo, o curso pelo qual são encaminhadas tais questões, nesse início da *Divina*, mantém-se num padrão semelhante ao estabelecimento de sua doutrina no *Livro da alma*, no qual, embora haja um recolhimento de dados de seus antecessores, Ibn Sīnā, refaz a ciência em questão, lhe dá novos caminhos e novos formatos. No caso da *Divina*, não é diferente. O recolhimento dos diversos nomes, atributos e estabelecimentos de sujeitos, configura-se, à sua pena, como estágios intermediários e insuficientes para atingir a essência do problema e sua conseqüente resposta. A unificação de nomes, atributos e o fato de descartar Deus – e as causas, em seguida – como sujeitos da metafísica, encaminha-se a procurar um conceito que os englobe, unifique, permitindo que os elementos que foram descartados sejam estudados como desdobramentos, ou como vias paralelas de investigação.

A negativa de Ibn Sīnā quanto a serem as causas fundamentais o sujeito da metafísica, apóia-se sobre o argumento que nesta ciência *Divina* estudam-se noções e conceitos que não são acidentes próprios às causas enquanto causas, tais como o universal, o particular, a potência e o ato, a contingência, a necessidade, etc. Tais coisas, em si mesmas, devem ser estudadas não apenas enquanto são acidentes das coisas físicas ou matemáticas. Desse modo, embora as causas possam estar relacionadas com tais noções, o estudo em si, dessas noções, é anterior ao âmbito do estudo das causas. Agora, quanto ao encadeamento causal que poderia consistir numa espécie de segunda opção ao estudos das causas, Ibn Sīnā não o aceita como suficiente para ser estabelecido como o sujeito dessa ciência, afinal como estabelecer

⁶⁷ MADKUR: I,1,7 / ANAWATI: I,1, 88. “Postquam autem necesse est ut haec scientia subiectum habeat, et monstratum est illud quod putabatur esse subiectum eius non esse suum subiectum, tunc quaeramus an subiectum eius sint ultimae causae eorum quae sunt, an omnes quattuor simul, non in tantum; sed hoc non debet dici, quamvis iam hoc quidam putaverunt.” Cf. RIET: I,1,6. A passagem “o que não é enunciado a esse respeito” parece fazer menção ao fato de que, mesmo aqueles que pensaram que o sujeito da metafísica pudessem ser as causas dos existentes, pensaram tratar-se das quatro causas. Embora, pudessem ter enunciado que seria uma dentre elas, isso não o fizeram porque não é correto se referir à apenas uma causa para designar os fundamentos dos existentes.

uma relação causal necessária? Como que antecipando noções *humeanas* da ciência como hábito, nos diz Ibn Sīnā:

وأما الخس فلا يؤدي إلا إلى الموافاة. وليس إذا
توافى شيئان، وجب أن يكون أحدهما سببا
للآخر. والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده
الحس والتجربة.

*Quanto aos sentidos eles apenas conduzem a uma concomitância. Ora, não é porque duas coisas coincidem que, necessariamente, uma delas é a causa da outra. A persuasão que se dá na alma é em razão da freqüência daquilo que chega aos sentidos, e da experimentação.*⁶⁸

Além do mais, a ciência das causas, se for dirigida à investigar a causa absoluta, deveria, antes se dirigir à ciência que investigasse a existência de tal causa. Essa, não seria outra do que a própria *Divina*. Assim, por argumentação semelhante à ausência de evidência da facticidade de Deus, igualmente está descartada a causa absoluta como sendo o sujeito da *Divina*, embora nesta ciência seja permitido investigar a seu respeito, como se vê nesta passagem:

وإذا كان كذلك فبين أيضا أنه ليس البحث عنها
من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لأن
ذلك مطلوب في هذا العلم.

*Sendo assim, também é evidente, pois, que a sua investigação não é do ponto de vista da existência que é própria a cada uma delas porque isso é buscado nesta ciência.*⁶⁹

Agora, se entendermos que a *Divina* deve tratar das causas fundamentais, ainda assim, não teríamos como justificar que elas devessem se seu sujeito, pelas mesmas razões apresentadas para os casos anteriores, notadamente pela ausência de evidência factual, *وليس علم آخر يتضمن الكلام في الأسباب القصوى غير هذا العلم*. / *embora não haja outra ciência que comporte o discurso a respeito das causas fundamentais*. No fechamento da seção, Ibn Sīnā, dá alguns sinais para onde aponta o estudo da *Divina*:

وأما إن كان النظر في الأسباب من جهة ما هي
موجودة وما يلحقها من تلك الجهة فيجب إذن
أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود.
فقد بان أيضا بطلان هذا النظر، وهو أن هذا العلم
موضوعه الأسباب القصوي، بل يجب أن يعلم أن

Caso a análise a respeito das causas fosse do ponto de vista de que são existentes – e daquilo que decorre a partir desse ponto de vista – então, o sujeito primeiro seria o existente enquanto existente. Vê-se assim, igualmente a falsidade dessa análise, ou seja, que o sujeito desta ciência seriam as causas fundamentais. Ao contrário, é

⁶⁸ MADKUR: I,1,7 / ANAWATI: I,1, 88. “(...) quamvis sensus inducat ut duae causae concurrant, sed licet concurrant, non minus tamen debet esse una causa alterius: persuasio enim advenit animae ex assiduitate sensus et experientiae (...)” CF RIET: I,1,7.

⁶⁹ MADKUR: I,1,7 / ANAWATI: I,1, 88. “Quod cum ita sit, manifestum est quod non est inquisitio de illis etiam in quantum unaquaeque earum habet esse proprium, ut hoc sit quaesitum in hac scientia (...)”. Cf. RIET: I,1,8.

هذا كماله ومطلوبه. | necessário que se saiba que isso é sua perfeição,
o que ela busca.⁷⁰

Até aqui, algumas coisas podem ser concluídas. A primeira delas concerne ao esclarecimento de que diversos nomes atribuídos a esta disciplina não constituem ciências distintas, no máximo aspectos distintos de uma mesma ciência. Em segundo lugar, que atributos distintos dessa ciência, igualmente, referem-se a aspectos distintos dela mesma. Em terceiro lugar: estabelecido que se trata de uma ciência única, seu sujeito, necessariamente, deve ser único, embora possa ser investigado de diversos ângulos. Em quarto lugar: aquilo que, até então, outros filósofos acreditaram ser o sujeito da metafísica não atendeu às implicações necessárias para tal – nessa situação estão implicados temas como Deus e as causas fundamentais. Desse modo, resta perguntar, então, qual seria o sujeito capaz de unificar as diversas direções da *Divina*? O que é que seria anterior, na ordem das coisas, factual, evidente e certo, sobre o que poder-se-ia estruturar as demais questões pertinentes à sua essência, qualidades, etc.? Para tal, Ibn Sīnā percorre um certo trajeto que, acompanharemos na seção seguinte.

Nesse novo trecho do trajeto, Ibn Sīnā não mais segue somente pela determinação do sujeito da ciência divina a partir de uma via negativa, isto é, arrefece-se aqui o tempo mais intenso de desmonte daquelas certas afirmações que, à primeira vista, pareceriam evidentes para estabelecer o sujeito da metafísica. Ibn Sīnā realizou, até aqui, uma operação, em parte organizacional, refundindo os dados da metafísica num outro patamar unificador de vários aspectos de pesquisa, derrubando e destituindo o estatuto de Deus e das causas como seu sujeito, abrindo, assim, uma nova possibilidade de estabelecer a metafísica numa nova chave. Tal perspectiva – como ficará mais claro à medida que avançarmos – se mantém na perspectiva da unidade do conhecimento. Sendo a *Divina* a ciência suprema, que fornece e estabelece os princípios das demais ciências, estaríamos enredados, assim, em conhecer o princípio de funcionamento de todas as ciências, empurrados na direção de um saber globalizante, hierárquico, mas harmônico e unificado, entrelaçado. Nessa medida os aspectos sobre os quais Ibn Sīnā unifica a metafísica, não deixam de se manter intactos em suas distinções de investigação. Como vimos, não é porque se descarta tal ou tal sujeito de investigação que esta mesma investigação não possa ser feita nesta

⁷⁰ MADKUR: I,1,9 / ANAWATI: I,1,90. “ Si autem consideratio de causis fuerit in quantum habent esse et de omni eo quod est ens, si subiectum, quod est convenientius. Monstrata est igitur destructio illius opinionis qua dicitur quod subiectum huius scientiae sunt causae ultimae, sed tamen debes scire haec sunt completio et quaesitum eius.” Cf. RIET: I,1,9.

ciência. Desse modo, Ibn Sīnā constrói um projeto próprio da metafísica, procurando estabelecer uma unidade que abarque áreas da investigação que, posteriormente na História da Filosofia foram fragmentadas e separadas. No caso de Ibn Sīnā é possível dizer que sua metafísica deriva, no mínimo, numa ontologia, numa teologia e numa cosmologia, tendo conseqüências diretas na ética e na política, como ficará mais claro à medida que avançarmos.

I.4 O sujeito da metafísica:

O Capítulo I, em suas seqüentes Seções 2, 3 e 4, trata de estabelecer o sujeito da metafísica, apontar os propósitos dessa ciência, indicar o conjunto das questões que aí devem ser tratadas, relacionando-a com as demais ciências. Apresentemos, pois, etapas da condução da argumentação de Ibn Sīnā a esse respeito. Um primeiro procedimento utilizado na abertura da seção é alcançar a definição do sujeito da metafísica tanto por vias negativas como por vias comparativas. Antes da asserção categórica que define o sujeito da metafísica, Ibn Sīnā evoca novamente o sujeito das outras ciências, contrastando-os com a ausência de aspectos que obrigam que o estudo dos existentes enquanto tais seja feito por meio de uma ciência distinta das anteriores.

Ora, a ciência física estuda os corpos, mas não enquanto estes são substâncias ou enquanto são existentes, nem enquanto são um composto dos princípios de matéria e forma, mas estuda-os simplesmente em seu funcionamento, ou seja, quanto ao movimento e ao repouso. Por sua vez, a matemática, embora estude medidas tanto providas como desprovidas de matéria e números inseridos numa matéria ou dela despojados, tal ciência não se incumbe de orientar sua investigação com o propósito de estudar medidas e números enquanto tais, antes estuda-os em suas relações qualquer que seja o modo como se apresentem. Se assim é a matemática, então, mais distante da investigação das coisas enquanto tais estão as ciências práticas. A lógica, por sua vez, é tida como um instrumento para se chegar do conhecido ao desconhecido, preservando do erro e conduzindo a razão na direção correta, sendo que seu sujeito são as intenções segundas, derivadas das intenções primeiras inteligidas a partir das coisas. Ora, nenhuma dessas ciências estuda as coisas enquanto tais, melhor, nenhuma engloba a análise de seus sujeitos enquanto

substância, medida, número, unidade, intenção, etc. Para tal é preciso que sejam estudados numa outra disciplina:

<p>ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر، وعن الجسم بما هو جوهر، وعن المقدار والعدد بما هما موجودان، وكيف وجودهما، وعن الأشياء الصورية التي ليست في مادة أو هي في مادة غير مادة الأجسام، وأنها كيف تكون وأي نحو من الوجود يخصها، فمما يجب أن يجرى له بحث.</p>	<p><i>Além do mais, a investigação do modo da substância enquanto existe e é substância; do corpo enquanto substância, da medida e do número enquanto ambos existem, e como é sua existência; das coisas formais quer não estejam numa matéria ou quer estejam numa matéria, ou que estejam numa outra matéria que não seja a matéria dos corpos; como são e qual tipo de existência as caracteriza. Eis aí aquilo que precisa constituir-se numa investigação separada.⁷¹</i></p>
---	---

A afirmação do estudo das coisas enquanto tais já pressupõe, assim, que haja um estudo separado que delas possa tratar. Tal estudo não poderia ser derivado das ciências que estudam somente os sensíveis ou as relações provenientes dos sensíveis. Por exemplo, أما الجوهر فبين أن وجوده بما هو جوهر فقط غير متعلق بالمادة وإلما كان / *quanto à substância, é evidente que sua existência enquanto substância e nada mais, não depende da matéria, pois, do contrário, não haveria outra substância a não ser sensível*⁷². Igualmente, o número, a medida a figura, tomados enquanto tais não são questão na ciência matemática, física, lógica ou nas ciências práticas.

Desse modo, fica estabelecido que tais elementos devem ser estudados na metafísica. Aliás, a estrutura que sucede o capítulo I – e estende-se até o capítulo V – desenvolve-se na direção apontada por tais elementos. A análise da substância, suas divisões e relações com a matéria corporal; o acidente e suas propriedades; e as relações entre substância e acidente são amplamente estudados nos capítulos subseqüentes. O estudo da causa, da unidade, da multiplicidade e da qualidade enquanto tais não concerne ao âmbito das ciências anteriores. Desse modo, embora Ibn Sīnā aponte elementos tradicionalmente estudados pela filosofia aristotélica, ainda não se delineia claramente qual é o sujeito da metafísica. Até aqui, nada mais realiza-

⁷¹ MADKUR: I,2,11 / ANAWATI: I,2,92. “Deinde consideratio de substantia in quantum est ens vel est substantia, vel de corpore in quantum est substantia, et de mensura numero in quantum habent esse et quomodo habent esse, et de rebus formalibus quae non sunt in materia, vel, si sint in materia, non tamen corporea, et quomodo sunt illae, et quis modus est magis proprius illis, separatim per se debet haberi.” Cf. RIET: I,2,10.

⁷² MADKUR: I,2,11 / ANAWATI: I,2,92. “Manifestum est enim quod esse substantiae, in quantum est substantia tantum, non pendet ex materia; alioquin non esset substantia nisi sensibilis.” Cf. RIET: I,2,10.

se, do que apresentar uma outra via para justificar a necessidade de uma ciência distinta daquelas então mencionadas.

فبين أن هذه كلها تقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالحسوسات. *É evidente, pois, que todos esses referem-se à ciência que se ocupa daquilo cuja subsistência não está agregada aos sensíveis.*⁷³

Se, no início do levantamento das possibilidades a respeito do sujeito da metafísica – pela via da pergunta a respeito do divino – exigiu-se um campo de investigação, no âmbito da filosofia, que possibilitasse tal indagação e suas relativas especulações, por via da pergunta a respeito da coisa enquanto tal, exige-se também um campo de investigação que possibilite a análise a seu respeito. Se no primeiro caso a metafísica é, também, o campo de investigação a respeito de Deus, no segundo caso é o campo de investigação a respeito dos existentes enquanto tais. As razões que definem o sujeito da metafísica são tomadas, nesse ponto, a partir da direção que garanta uma ciência separada, por meio de um elemento comum que possa nomear todas as derivações e particularidades concernentes a isso, além do que sua facticidade seja evidente. Eis, pois, a afirmação de Ibn Sīnā:

ولا يجوز أن يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه إلا الموجود. فإن بعضها جواهر. وبعضها كميات. وبعضها مقولات أخرى. وليس يمكن أن يعمهما معنى محقق إلا حقيقة معنى الوجود. (ū) فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه وأنه يجب أن يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا. *É inadmissível que se coloque um sujeito comum para todos os casos e seus acidentes que não seja o existente. Alguns dentre eles são substâncias, outros são quantidades, outros são outras categorias. É impossível que haja outra noção certa que englobe todos, que não seja a noção de existência. (ū) Assim, disso tudo, fica manifesto para ti que o existente enquanto existente é uma coisa comum a tudo isto e que é necessário estabelecê-lo sujeito dessa disciplina, como dissemos.*⁷⁴

Temos aqui, assim, a determinação do sujeito da metafísica em duas instâncias: o existente e a existência. É certo que a primeira determinação é que o sujeito da metafísica é o existente enquanto existente, ou seja, o existente enquanto tal. Todavia,

⁷³ MADKUR: I,2,12 / ANAWATI: I,2,93. “Manifestum est igitur quod haec omnia cadunt in scientiam quae profitetur id cuius constitutio non pendet ex sensibilibus.” Cf. RIET: I,2,12.

⁷⁴ MADKUR: I,2,13 / ANAWATI: I,2,93. “Sed non potest poni eis subiectum commune, ut illorum omnium sint dispositiones et accidentalia communia, nisi esse. Quaedam enim eorum sunt substantiae, et quaedam quantitates, et quaedam alia praedicamenta; quae non possunt habere communem intentionem qua certificentur nisi intentionem essendi.(...) Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii,(...)”Cf. RIET: I,2,12.

a decorrência imediata é que o estudo volta-se de modo irrecorrível à noção da própria existência. Essa estreita vinculação do binômio existente-existência deve ser mantida no horizonte do sujeito da metafísica de modo complementar. O primeiro nível de asserção da determinação do existente enquanto tal, como sendo a base da investigação diz respeito à descrição da série de elementos que não são estudados em nenhuma das ciências anteriores. O segundo nível é buscar dentre tais elementos, aquilo que lhes é comum. Ora, a facticidade de todos eles é que existem. Logo, o existente tem facticidade, na medida em que pode ser testificado sem demonstração. Por essa razão, o existente enquanto existente – e nada mais – deve fazer convergir todos os demais elementos mencionados. É o existente enquanto tal que é substância, que tem medidas, que é uno, que possui qualidades, etc. Por outro lado, substância, medida, qualidade, posição e unidade também são, antes de tudo, existentes. Por ambas as vias, a noção de existente põe termo à questão unificadora do sujeito da metafísica. A decorrência imediata disso, está ao final da passagem em que insere-se uma outra noção mais geral que engloba os existentes: a própria existência. Essa aparente derivação sobre o mesmo tema tem conseqüências no avanço do estudo da *Divina*, anunciando que a metafísica de Ibn Sīnā, é certo, inicia-se pela rota segura da análise do existente, mas passa gradativamente à análise da existência. Melhor, na perspectiva que parte da pergunta sobre o existente enquanto tal conduzindo-se com determinação em direção à pergunta a respeito da existência enquanto tal, tem-se o esboço que tira a metafísica da pura ontologia e a arremessa à cosmologia e, desta, ao estudo do divino propriamente, fazendo-a, ao final, retornar para apontar qual é o caminho que devem seguir os homens em sua comunidade. Tal percurso ficará mais claro à medida em que avançarmos.

De toda maneira, nesse ponto de determinação do sujeito da metafísica, a partir do binômio existente-existência⁷⁵, estamos no coração da questão. A

⁷⁵ Entendemos que o binômio وجود / wujūd e موجود mawjūd é melhor traduzido por “existência e existente”. E, ao menos na metafísica de Al-Farabi e de Ibn Sīnā, abolimos o uso dos termos “ente e ser”, que ficariam mais adequados à derivações do verbo auxiliar كان / kāna. Os dois conceitos usados nas passagens em questão derivam da raiz وجد / 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-Farabi no *Livro 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 وجد / wajada ,

afirmação-chave do sujeito dessa ciência tem função dupla na condução da argumentação: simultaneamente responde e põe fim às perguntas anteriores e aponta a direção da investigação posterior. Afinal, é nesse ponto da argumentação que se coloca um ponto final à tradição a respeito do estudo da ciência divina. Vale lembrar que Ibn Sīnā iniciou o estudo da *Divina* com uma pergunta: o que estuda esta ciência? Além disso, passou em revista as diversas denominações e títulos sob os quais filósofos que o antecederam costumavam se referir a ela: seria uma só ou várias ciências? A resposta fornecida a respeito da ciência e de seu sujeito, nesse ponto, é uma recomposição e uma reelaboração em busca da unidade de ambos.

No caso da variada denominação e dos possíveis sujeitos, chega-se a uma única ciência – a *Divina* – desmembrada em ramos que, embora dirijam-se a campos de investigação distintos não a fazem perder a unidade. Enquanto aplana o terreno das primeiras dúvidas surgidas a respeito da *Divina*, a afirmação do sujeito da metafísica em seu binômio existente-existência, aponta a direção na qual o projeto de uma ciência unitária e global ganhará seus contornos definitivos. A noção da unidade do conhecimento lançada no início de sua argumentação, encontra um ponto importante na afirmação do sujeito da metafísica, como um elo que pode ser descrito como uma correção e um aprimoramento da tradição anterior e, também, a projeção de seu projeto próprio. No primeiro instante, Ibn Sīnā unificou as diferenças, arranjando-as como variações de um mesmo tema; no segundo, criou um solo seguro no qual se possa circular pelos campos de investigação da *Divina*. É nesse contexto que a unidade do conhecimento, embora deva ser iniciada pela afirmação da metafísica como uma ontologia, a metafísica aí não se finda.

Uma questão que poderia decorrer a partir do estabelecimento do sujeito da metafísica é a respeito da necessidade de demonstrá-lo. Ora, mas é preciso lembrar que, embora uma ciência hierarquicamente superior possa fornecer os princípios da ciência que lhe é inferior, não cabe a nenhuma ciência demonstrar seu sujeito. Antes, o sujeito lhe é dado de modo evidente. É pela facticidade de seu sujeito que uma ciência pode investigar as propriedades dele. Nesse caso, portanto, o

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 erigi a metafísica de ambos. Em outra oportunidade poderemos verificar como também Al-Kindi 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.

estabelecimento do sujeito da metafísica, também está de acordo com o que foi estabelecido para os demais sujeitos das demais ciências.

<p>لاستحالة أن يكون إثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي هو موضوعه بل تسليم إنيته وماهيته فقط. فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط.</p>	<p>É impossível estabelecer o sujeito e testificar sua quiddidade na ciência da qual ele é sujeito. Antes, admite-se sua facticidade e sua quiddidade, nada mais. Ora, o sujeito primeiro desta ciência é o existente enquanto existente, e a busca das coisas ligadas a ele, enquanto existente, incondicionalmente.⁷⁶</p>
---	--

Não é necessário, pois, que para o estabelecimento do sujeito de uma determinada ciência, a ciência superior lhe estabeleça os princípios. Ao contrário, os princípios estabelecidos pela ciência hierarquicamente superior são decorrência do estabelecimento de seu próprio sujeito. Não implica, pois, em contradição que a *Divina*, como ciência superior não tenha acima de si uma outra ciência que demonstre seu princípio. A *Divina* constitui-se na única ciência superior, e seu sujeito é alcançado do mesmo modo em que se constituem os sujeitos das outras ciências. É pelo seu caráter hierarquicamente superior que, em suas questões, decorre o tratamento dos princípios das demais ciências, que estão abaixo dela.

<p>ولأن مبادئ كل علم أخص هي مسائل في العلم الأعلى، مثل مبادئ الطب في الطبيعي، والمساحي في الهندسة، فيمرض إذن في هذا العلم أن يتضح فيه مبادئ العلوم الجزئية التي تحبث عن أحوال الجزئيات الموجود.</p>	<p>Porque os princípios de toda ciência mais característica são questões na ciência mais alta, tal como os princípios da medicina na física; e os da medição na geometria. Decorre, assim, que nesta ciência mostram-se os princípios das ciências particulares que investigam os casos dos particulares existentes.⁷⁷</p>
---	---

A metafísica fornece, como consequência das questões que são próprias às suas investigações, os princípios das ciências particulares. Por um lado estuda os acidentes do existente enquanto tal e, de uma outra parte, estuda as causas fundamentais do existente do ponto de vista da existência enquanto tal. É a partir dessa divisão dos campos de investigação da metafísica que é possível criar um elo que faz o estudo

⁷⁶ MADKUR: I,2,13 / ANAWATI: I,2,93. “ (...) ob hoc quod inconueniens est ur stabiliat suum subiectum an sit et certificet quid sit scientia cuius ipsum est subiectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, in quantum est ens; ea quae inquirunt sunt consequentia ens, in quantum est ens, sine condicione.” Cf. RIET: I,2,13.

⁷⁷ MADKUR: I,2,14 s./ ANAWATI: I,2,95. “ (...) principia enim uniuscuiusque scientiarum minus communium quaestiones sunt in scientia communioiri, sicut principia medicinae in naturali, et principia mensurationeis in geometria. Contingit igitur ut in hac scientia monstrentur principia singularium scientiarum quae inquirunt dispositiones uniuscuiusque esse.” Cf. RIET: I,2,15.

passar do existente enquanto existente ao estudo da própria existência. Nesse sentido a metafísica é a filosofia que dá fundamento às demais filosofias, a primeira no estabelecimento e na ordem das questões primordiais de tudo.

وهو الفلسفة الأولى، لأنه العلم بأول الأمور في الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور في الموم، وهو الوجود والوحد.

*Ela é a Filosofia Primeira porque é a ciência da primeira das coisas na existência – que é a causa primeira – e da primeira coisa quanto à universalidade: a existência e a unidade.*⁷⁸

Nessa passagem, o estudo dos acidentes do existente dão lugar às questões da existência enquanto tal. Afinal, a prioridade da universalidade e da unidade é da própria existência em si mesma. É inevitável que, a partir disso, haja um retorno às questões a respeito de Deus. Ibn Sīnā destaca:

وهو أيضا الحكما التي هي أفضل علم بأفضل معلوم، فإنها أفضل علم أي اليقين، بأفضل المعلوم أي بالله تعالى وبالأسباب من بعده. وهو أيضا معرفة الأسباب القصوى للكل. وهو أيضا المعرفة بالله، وله حد العلم الإلهي الذي هو أنه علم بالأمور المفارقة المادة في الحد والوجود.

*Ela é também a Sabedoria, que é a ciência mais excelente por meio do mais excelente conhecido. Pois ela é a melhor ciência, isto é, a certeza, por meio do mais excelente conhecido, isto é, Deus – que Ele seja exaltado – e por meio das causas que vem depois dele. Ela é também o conhecimento das causas fundamentais de tudo. Ela é também o conhecimento de Deus e é por isso que ela se define como “Divina” pois é a ciência das coisas separadas da matéria, quanto à definição e à existência.*⁷⁹

O trajeto elaborado por Ibn Sīnā pode parecer contraditório. Afinal, no início foi dito que Deus não era o sujeito da metafísica, mas agora, chega-se à conclusão de que essa ciência chama-se *Divina*, justamente porque seu estudo mais excelente é a respeito de Deus. Ora, como aliar as duas vertentes? Uma possível resposta a esse aparente paradoxo, talvez seja encontrada nos dois movimentos propostos por Ibn Sīnā, na construção de sua argumentação. Lembremos que uma ciência que for o campo de investigação a respeito de Deus e das causas fundamentais, não pode ter nenhum desses elementos como seu sujeito, pois nenhum deles tem facticidade. O que tem

⁷⁸ MADKUR: I,2,15 / ANAWATI: I,2,95. “Et haec est philosophia prima, quia ipsa est scientia de prima causa esse, et haec est prima causa, sed prima causa universalitatis est esse et unitas (...)” Cf. RIET: I,2,16.

⁷⁹ MADKUR: I,2,15 / ANAWATI: I,2,95. “(...) er est sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilior scitum: nobilior vero scientia, quia est certitudo veritatis, et nobilior scitum, quia est Deus, et causae quae sunt post eum; et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse, et cognitio Dei, et propterea definitur scientia divina sic quod est scientia de rebus separatis a materia definitione et definitionibus.” Cf. RIET: I,2,16.

facticidade são os existentes. Ora, além disso, o comum a todos os existentes é a noção de existência. Por essa via, pode se chegar à investigação de Deus a partir das questões formuladas no interior da análise do binômio existente-existência. Deus não é o ponto de partida da metafísica, mas o de chegada. Nessa medida, Ibn Sīnā não deixa de proceder de modo socrático: inicialmente, destrói as teorias correntes e, em seguida, dirige-se a uma nova construção conceitual. O que temos aqui parece inserir-se apropriadamente nessa metodologia. Por essa razão não existe contradição quanto a Deus ser o mais excelente dos conhecidos que se busca conhecer. A estratégia argumentativa, procura, assim, alterar a ordem de inclusão dos elementos a serem estudados mas, ao final, garante que aquilo que foi inicialmente descartado, tenha espaço para ser buscado nessa ciência.

Por essa razão, o movimento da investigação da metafísica é ascensional. Não que isso signifique uma cadeia de superposições hierárquicas, mas ascensional no sentido do material ao imaterial, movimento, aliás, presente também no *Livro da alma*. Lá, o processo de desmaterialização iniciado pelos sentidos externos e terminado pelo intelecto pode ter paralelo com o movimento de determinação do sujeito da metafísica e seu curso de investigação, na medida em que a facticidade é o ponto de partida do sujeito dessa ciência, naquilo em que ela pode abranger de modo mais evidente, seguindo por uma via de interiorização na análise das próprias coisas existentes, até atingir seu limite, isto é a existência em si mesma. Em perspectiva semelhante, naquele outro livro, partimos dos sentidos externos e seguimos por um processo de desmaterialização paulatino, atravessando as manifestações possíveis de serem apreendidas pelas faculdades da alma humana até chegar ao intelecto. Assim, do mesmo modo como os sentidos externos e a materialidade dos existentes são compatíveis em sua relação de apreensão, também assim deve ser quanto ao intelecto e seu mais excelente elemento de investigação. Tais premissas podem indicar uma base comum na qual Ibn Sīnā baseou parte de sua condução argumentativa.

Para reforçar e finalizar esta parte de nossa pesquisa quanto à determinação do sujeito da metafísica e suas implicações e quanto às relações com a questão do intelecto, focalizemos o Capítulo I, em sua seção 4, na qual Ibn Sīnā passa em revista, alguns elementos que apresentamos. Ordenam-se aí, como procedimento a ser adotado ao longo de sua análise, o estudo da substância; dos acidentes; do

universal e do particular; do gênero e da espécie; das causas; do uno e do múltiplo; da quantidade, etc. A ordem se estrutura de modo ascencional, partindo das categorias do existente na direção da análise da existência em si mesma, até chegar à especulação a respeito de Deus. Por essa razão, pode ele terminar, sem contradição, a referida seção do seguinte modo:

ثم بعد ذلك ننتقل إلى مبادئ الموجودات فنثبت
المبدأ الأول وأنه واحد حق في غاية، ونعرف أنه
من كم وجه واحد، ومن كم وجه حق، وأنه كيف
يعلم كل شيء، وكيف هو قادر على كل شيء، وما
معنى أنه يعلم وأنه يقدر، وأنه جواد، وأنه سلام
أي خير محض، معشوق لذاته، وهو اللذيذ الحق،
وعنده الجمال الحق.

E depois disso passaremos para os princípios dos existentes e estabeleceremos que o primeiro princípio é uno, verdadeiro em sua completude. Mostraremos de quantos pontos de vista ele é uno; de quantos pontos de vista ele é verdadeiro; como é que ele sabe todas as coisas; como é poderoso sobre todas as coisas. E qual é o significado de “ele sabe, ele pode, ele é generoso, ele é paz, isto é, bem puro, amado em razão de sua essência”. E que ele é o verdadeiro deleitável e que nele está a verdadeira beleza.⁸⁰

Esse caminho ascencional, como frisamos, é parte do trajeto da metafísica. Inicia-se o trajeto pelo estudo dos existentes, mas indica-se que se chegará aos atributos divinos. Os elementos contidos nessas primeiras indicações remetem a passagens neoplatônicas, assim como a funções divinas geralmente encontradas nos livros sagrados. No entanto, ao longo das definições, Ibn Sīnā constituirá um sistema bastante distinto do modo mais corrente da compreensão de ambas as fontes. O movimento proposto na seqüência da passagem, também de cunho neoplatônico, inverte-se e segue em direção aos existentes que procedem do primeiro princípio:

ثم نبين كيف نسبته إلى الموجودات عنه، وما أول
الأشياء التي توجد عنه. ثم كيف تترتب عنه
الموجودات مبتدئه من الجواهر الملكية العقلية، ثم
الجواهر الملكية النفسانية، ثم الجواهر الفلكية
السموية، ثم هذه العناصر، ثم المكونات عنها، ثم
إنسان (ū)

Depois, mostraremos como é sua relação com os existentes que provêm dele; e qual é a primeira coisa que existe a partir dele. Em seguida, [mostraremos] como é que, a partir dele, se gradua os existentes, começando pelas substâncias angélicas intelectivas, depois as substâncias angélicas anímicas, depois as substâncias cósmicas celestes, depois os

⁸⁰ MADKUR: I,2,27 / ANAWATI: I,2,105. “Et post hoc procedemus ad loquendum de principiis eorum quae sunt et stabiliemus primum principium, et quia est unum, veritas, in ultimitate gloriae; et notificabimus quot modis est unum, et quot modis est veritas, et qualiter ipsum scit omnia et quod ipsum est potens super omnia, et quis est sensus de hoc quod dicitur scire et posse, et quod est dapnilis, et quod ipsum est pax, scilicet bonitas pura, diligendum propter se, et quod ipsum est vera suavitas, et apud ipsum est vera pulchritudo.” Cf. RIET: I,4,30.

elementos, depois os engendrados a partir destes e, depois, o homem.⁸¹

Depois dessa descrição, o movimento passa, então, por uma segunda inversão, isto é: pelo intelecto iniciamos nosso entendimento a respeito dos existentes enquanto tais, e chegamos ao primeiro princípio de onde tudo procede. O primeiro movimento segue dos existentes até os atributos da existência enquanto tal. A primeira inversão indica a processão dos existentes a partir do primeiro princípio da existência até chegar à matéria elemental – isto é, os quatro elementos do mundo sublunar. A segunda inversão se dá a partir da combinação dos elementos, que se complexifica cada vez mais, até chegar à configuração do homem que está em caminho de retorno ao princípio do qual ele se originou. Isto só pode ser realizado completamente por meio do intelecto.

وكيف تعود اليه هذه الأشياء، وكيف هو مبدأها فاعلي، وكيف هو مبدأ لها كمالي، وماذا تكون حال النفس الإنسانية إذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة، وأي مرتبة تكون مرتبة وجودها.

E como estas coisas retornam a ele; e como ele é para elas um princípio ativo; e como ele é para elas um princípio perfectivo; e qual será a condição da alma humana quando se romper a ligação entre ela e a natureza; e em que grau estará sua existência.⁸²

Nessa medida, o propósito da metafísica está de acordo com o propósito das outras ciências e ambas estão de acordo com o propósito da alma humana. Para tal aproximação é preciso que *فقد علمت أن العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الإنسانية بالفعل مهينة إياها للسعادة الأخروية.* / *tu saibas que todas as ciências tem em comum um mesmo propósito: a realização da perfeição da alma humana em ato, predispondo-a para a felicidade extrema*⁸³. Se o mais alto grau da alma humana é o intelecto, então, estar imerso em tal investigação não é tarefa que alça a alma humana a uma postura sobre-humana. Ao contrário, o estado de conexão do intelecto humano com a inteligência ativa, conforme descrito no *Livro da alma*, nada mais é do que um

⁸¹ MADKUR: I,2,27 / ANAWATI: I,2,105. “Deinde demonstrabimus quomodo est comparatio eius ad ea quae ab ipso sunt, et quod est primum ex his quae per ipsum habent esse, et quomodo ordinata sunt per ipsum ea quae sunt, primum scilicet substantiae angelicae intelligibiles, et deinde substantiae angelicarum animales, deinde substantiae circulares caelestes, deinde haec elementa, postea generata ex eis, postea homo (...)” Cf. RIET: I,4,31

⁸² MADKUR: I,2,27s. / ANAWATI: I,2,105. “(...) et quomodo haec omnia redeunt ad ipsum, et quomodo est eis principium agens et principium perficiens, et quae erit dispositio animae humanae, postquam soluta fuerit ligatio quae est inter ipsam et naturam, et quis ordo erit sui esse.” Cf. RIET: I,4,31.

⁸³ MADKUR: I,2,17 / ANAWATI: I,2,97. “(...) tunc iam scis quod omnes scientiae communicant in una utilitate, scilicet quae est acquisitio perfectionis humanae animae in effectu praeparantis eam ad futuram felicitatem.” Cf. RIET: I,3,19.

reclamo da aptidão natural da alma humana em buscar entender. Seu supremo grau é feito pelo intelecto e, nessa medida, a *Divina*, é o âmbito mais apropriado a esse respeito. A partir disso, cabe a nós verificar, agora, qual é o fundamento da existência e seus atributos, visando com isso determinar sob quais condições o intelecto humano opera em vista do primeiro princípio e das demais inteligências que deste derivam.

I.5 O fundamento da existência

Como vimos, a afirmação do existente enquanto tal – elemento comum sob o qual se inscrevem as demais categorias e, conseqüentemente, sob as quais são definidos outros atributos – é o ponto de partida que determina o sujeito da metafísica. Salientamos, ainda, que a via de investigação que parte do existente enquanto tal, leva diretamente à investigação da existência enquanto tal. Desse modo, o binômio existente-existência constitui-se como um núcleo central da metafísica. Ao redor dele, Ibn Sīnā sustenta as ramificações de sua investigação, indo da determinação do existente até chegar ao fundamento da própria existência. É possível verificar, nesse contexto que, por um lado, a percepção sensorial que a alma tem das coisas permite que se fixe a argumentação para estabelecer o existente enquanto tal como a base dessa percepção, enquanto a noção da existência, que pode ser alcançada pelo intelecto, é o fundamento do todo. Assim, o conjunto dos sentidos externos e internos pode ser relacionado com aquilo que, na alma, recolhe os dados do existente, ao passo que a faculdade mais alta, isto é, o intelecto, pode ser apontada como a responsável por identificar a própria existência como o fundamento sobre o qual se sustenta a multiplicidade dos existentes. Desse modo, reúnem-se binômios tais como, sensação e intelecção; matéria e imatéria; multiplicidade e unidade; respectivamente relacionados tornando possível que a base material do estudo do existente – no âmbito da percepção sensorial da alma – possa passar paulatinamente para a intelecção do fundamento da existência.

Essa transposição do estudo do existente para a análise da existência, realizada por Ibn Sīnā, tem um ponto importante entre as Seções 4 e 5 do Capítulo I. Basta ver o começo do título de ambas – في الدلالة على الموجود / *A respeito da designação do existente* na seção 4 e في ابتداء القول في الواجب الوجود / *A respeito da declaração do enunciado sobre o existencialmente necessário* na seção 5 – para se ter idéia

dessa passagem. No âmbito das duas seções apontadas, podemos estabelecer a divisão dos argumentos responsáveis por essa transposição, em, ao menos, três passos: o primeiro diz respeito à afirmação do existente como a base da percepção da alma; o segundo visa invalidar que esse mesmo papel poderia ser cumprido pelo inexistente e, o terceiro, distingue as noções de necessário, contingente e impossível. Nos dois primeiros lida-se com a noção do existente enquanto tal e, no segundo, introduz-se a noção da própria existência. O primeiro passo para isso é dado logo na abertura da Seção 5 do Capítulo I, na qual se verificam os atributos do existente que recaem de modo imediato sob a percepção sensorial da alma.

<p>فنقول: إن الموجود، والشيء، والضروري، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها.</p>	<p><i>Dizemos, pois: o existente, a coisa e o necessário – suas intenções – se delineiam na alma [por] uma delineamento primevo; sem que seja preciso que tal delineamento seja ocasionado por meio de outras coisas mais conhecidas do que eles.⁸⁴</i></p>
--	--

Vale notar que a estrutura utilizada para estabelecer a base sobre a qual é possível à alma definir atributos e relações entre os existentes é semelhante à estrutura utilizada para estabelecer os sujeitos das ciências, sobre os quais é possível emitir juízos, estabelecer premissas e constituir silogismos. Isto é, na medida em que há مبادئ أولية / princípios primevos que, por si, são admitidos e por causa dos quais admitem-se os outros⁸⁵, o mesmo procedimento pode ser aplicado para identificar as primeiras intenções sobre as quais a alma opera para chegar a obter outros conhecimentos distintos destes que recaem sobre ela de modo imediato. Se assim não fosse, não seria possível que a alma, por meio de seus instrumentos de percepção, iniciasse o processo de conhecimento de si mesma e daquilo que não é ela mesma. Para que a percepção seja estável, é preciso que haja uma base constituída desses elementos fundantes. O fato de que “existe” e de que é alguma coisa são fundantes para o estabelecimento da percepção inicial sobre a qual a alma pode operar de modo secundário.

<p>ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر في ذلك إلى غير النهاية، أو لدار.</p>	<p><i>Se fosse necessário que toda concepção fosse precedida de uma concepção que a antecedesse, a</i></p>
---	--

⁸⁴ MADKUR: I,5,29 / ANAWATI: I,5,106. “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se (...)” Cf. RIET: I,5,32.

⁸⁵ MADKUR: I,5,29 / ANAWATI: I,5,106. “(...) sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ad eis, sed propter ea.” Cf. RIET: I,5,32.

coisa iria, assim, ao infinito, ou [ficaria] num círculo [sem fim].⁸⁶

Ibn Sīnā afirma, em seguida, que o mais apto a ser apreendido é aquilo que é comum a todas as coisas, caso em que as intenções de “existente, unidade, coisa” recaem como base da percepção primeira. Nem mesmo as intenções de agente ou paciente, causa e efeito, podem ser mais conhecidas do que essas. O objetivo dessa série de afirmações visa confirmar que o sujeito da metafísica coincide com as primeiras intenções que se inscrevem na alma. A intenção do existente enquanto tal, portando intrinsecamente outras intenções necessárias – tais como “coisa e unidade” – permite estabelecer uma relação direta entre o existente como sujeito da metafísica e o existente como fundamento da percepção da alma. Para finalizar esta parte do discurso que visa estabelecer o existente como a base da percepção da alma, Ibn Sīnā faz uma clivagem, introduzindo – e simultaneamente as distinguindo – as intenções de “verdade, quiddidade e constatação”. Vejamos a passagem contida, também, na Seção 5 do Capítulo I:

ونرجع فنقول: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يردف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجود إما في الأعيان، أو في الأنفس، أو مطلقاً يعمها جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم.

Recapitulemos, pois, dizendo: é evidente que toda coisa tem uma verdade própria que é sua quiddidade. Sabe-se que a verdade de toda coisa que lhe é própria é outra que a existência, a qual é sinônimo de constatação. Isso porque se tu diz: “a verdade de tal coisa é existente” seja concretamente ou seja na alma – ou absolutamente englobando ambos – há para isso uma intenção resultante pensada.⁸⁷

Assim, pois, encerremos aquilo que pode ser tomado como a primeira parte da argumentação, isto é, estabelecer o existente enquanto tal como o primeiro elemento que recai sob a percepção da alma, diferenciando o fato de existir de sua própria quiddidade.

⁸⁶ MADKUR: I,5,30 / ANAWATI: I,5,106s. “Si autem omnis imaginatio egeret alia praecedente imaginatione, procederet hoc in infinitum vel circulariter.” Cf. RIET: I,5,33. Nem o termo “imaginatio” e nem “apprehension” usados respectivamente na tradução latina e francesa cabem na passagem. A palavra árabe é clara o suficiente nas duas ocorrências: trata-se do termo تصور / taṣawwura, melhor traduzido por “concepção”.

⁸⁷ MADKUR: I,5,31 / ANAWATI: I,5,108. “Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc unaquaque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas. Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.” Cf. RIET: I,5,35.

O que podemos classificar como sendo a segunda parte da transposição, encontra-se ainda, na seção 5 do Capítulo I e visa invalidar a noção de “inexistente” e, conseqüentemente, de “inexistência” como base da percepção.

<p>وَأَنْ مَا يُقَالُ: إِنَّ الشَّيْءَ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنْهُ، حَقٌّ، ثُمَّ الَّذِي يُقَالُ، مَعَ هَذَا إِنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ مَعْدُومًا عَلَى الْإِطْلَاقِ، أَمْرٌ يَجِبُ أَنْ يَنْظَرَ فِيهِ.</p>	<p>Quanto a se dizer: “a coisa é aquilo que se predica dela”, isto é verdade; e, apesar disso, em seguida, se dizer: “a coisa pode absolutamente inexistir”, eis uma coisa a ser analisada.⁸⁸</p>
--	--

Ibn Sīnā entende que é possível afirmar que a coisa não exista no exterior, mas ainda assim, que o sentido de existir seja outro, isto é, o de existir na alma. Vale relembrar, aqui, o caso das formas imaginativas movidas pela faculdade imaginativa que, associando-se de modo aleatório, geram outras formas que podem não ter existência no exterior. De outro modo, não é possível afirmar que uma coisa absolutamente inexistente – ou seja, nem no exterior e nem no interior da alma – seja base de qualquer categoria ou, ainda, que sobre tal inexistente pudesse haver uma atribuição qualquer. Isso implica em contradição lógica, na medida em que إذا أُخْبِرَ عَنْهُ بِالسَّابِ إِذَا أُخْبِرَ عَنْهُ بِالسَّابِ / se ele for predicado por meio de uma negativa, já fica estabelecido a ele uma existência, do ponto de vista do que está na mente.⁸⁹ Por essa razão, qualquer enunciado feito sobre qualquer coisa que seja, implica numa intenção primeira de “existência”. Afinal, a simples designação “ele, este, isto” que antecede qualquer enunciado é, na raiz, designação de uma existência determinada. Por essa razão, المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالإيجاب o inexistente absoluto não se predica por meio de um [enunciado] positivo.⁹⁰

A constatação de que o existente enquanto tal impede o estabelecimento do inexistente como o fundamento da percepção, mantém a base que funda o sujeito da metafísica e o fundamento da percepção no existente enquanto tal, amparadas pela impossibilidade lógica da construção de enunciados contraditórios. Assim, a coisa em si, a percepção que se tem dela e o enunciado a seu respeito, todos os três, estão fundados sobre a intenção primeira do existente enquanto tal. Em nenhum dos três domínios envolvidos na questão, é possível que o inexistente venha

⁸⁸ MADKUR: I,5,32 / ANAWATI: I,5,108. “Quia non dicitur res nisi id de quo aliquid dicitur vere, deinde quod dicitur cum hoc quod res potest esse id quod non est absolute, debemus loqui de hoc.” Cf. RIET: I,5,36.

⁸⁹ MADKUR: I,5,32 / ANAWATI: I,5,109. “Sed si enuntiatur aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu.” Cf. RIET: I,5,37.

⁹⁰ MADKUR: I,5,32 / ANAWATI: I,5,109. “Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquid affirmative.” Cf. RIET: I,5,37.

substituir ou suprimir o existente – e conseqüentemente fazer desmoronar a base da metafísica.

<p>لأن قولنا: هو يضمن إشارة، والإشارة إلى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء؟</p>	<p>Porque nosso enunciado “é” subentende uma designação. A designação para o inexistente – que não tem forma do ponto de vista da existência na mente – é impossível. Ora, como [enunciar] algo positivo do inexistente?⁹¹</p>
--	---

O terceiro passo da transposição que ora tratamos, encontra-se ainda, na Seção 5 do Capítulo I, ao mesmo tempo fechando a seção e indicando o tema que será tratado na seção seguinte. Trata-se da intenção de necessário, de contingente e de impossível⁹². A questão emerge a partir de uma afirmação de Ibn Sīnā, fechando a análise anterior.

<p>فنقول الآن إنه وإن لم يكن الموجود، كما علمت، جنسا، ولا مقولا بالتساوي على ما تحته، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير. وأول ما يكون، يكون الماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده.</p>	<p>Diremos agora, pois, que o existente – como tu sabes – não é um gênero e nem predicado igualmente ao que está abaixo dele. Mas é uma intenção na qual convém segundo anterioridade e posterioridade. Primeiramente o que é, a quiddidade que é a substância, depois o que vem depois dela.⁹³ 110</p>
--	--

A partir desse ponto, Ibn Sīnā penetra na discussão a respeito do modo do necessário, do contingente e do impossível, para verificar, do ponto de vista da existência, qual deles tem prioridade sobre os outros e como estão relacionados entre si. Ibn Sīnā opera, inicialmente, procurando inviabilizar as opiniões dos antigos filósofos a esse respeito, na medida em que eles teriam criado um círculo tautológico de explicações

⁹¹ MADKUR: I,5,32 / ANAWATI: I,5,109. “Nostra autem dictio, scilicet est, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quo modo enim de non esse potest enuntiari res?” Cf. RIET: I,5,37.

⁹² Os termos utilizados por Ibn Sīnā, são الواجب / al-wājib; الممكن / al-mumkin; الممتنع / al-mumtani‘a. Geralmente os termos são traduzidos por “necessário, possível e impossível”. No primeiro caso, isto é, الواجب / al-wājib não se verificam maiores problemas em adotar a tradução corrente. A segunda noção em jogo, ou seja, الممكن / al-mumkin, deve fazer contraste com a primeira, mais do que com a segunda. Nesse sentido, é melhor 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 seria algo. No terceiro item, o termo traduzido por “impossível”, الممتنع / al-mumtani‘a, tem o sentido daquilo que é impedido, inviável, irrealizável, não causando problemas no vocabulário e, por isso, o mantivemos.

⁹³ MADKUR: I,5,32 / ANAWATI: I,5,109. “Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius; primum autem est quidditati quae est in substantia, deinde ei quod est post ipsam. “ Cf. RIET: I,5,40.

que, antes de esclarecer as noções em questão, as tornaram ineficazes devido às referências circulares que fazem umas às outras. Assim – explica ele – quando quiseram determinar o que era o necessário, tomaram em sua definição o contingente e o impossível. Por sua vez, quanto quiseram determinar o impossível, tomaram em sua definição o necessário e o contingente e, assim, sucessivamente. Embora seja breve em suas alusões quanto à tríade em questão, ao final da seção Ibn Sīnā, remete o leitor à outra parte de sua obra e instaura a noção de necessário como sendo a noção prioritária sobre a qual está ligada a noção da existência.

وأما كشف الحال في ذلك فقد مر لك في أنولوطيقا
على أن أولي هذه الثلاثة في أن يتصور أولاً، هو
الواجب. وذلك لأن الواجب يدل على تأكد
الوجود، والوجود أعرف من العدم، لأن الوجود
يعرف بذاته، والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه،
بالوجود.

Quanto à elucidação desse caso, tu já viste nos Analíticos que prioritariamente entre essas três, a primeira a ser concebida é o necessário. Isso porque, o necessário indica uma afirmação da existência, e a existência é mais conhecida do que a inexistência, porque se conhece a existência por sua essência, ao passo que a inexistência é, de certo modo, [conhecida] por meio da existência.

94

Nessa citação já se observa a transposição do vocabulário de atribuições do existente enquanto tal para atribuições da existência enquanto tal. Implícito ficou nessa transposição, que a intenção de existente é a mais comum de todas as atribuições que possam ser referidas a algo, quer exista no exterior quer exista no interior da alma. A segunda é a de que subjaz à intenção de cada um dos existentes a intenção de existência como sendo a mais comum a todos eles. Nesse sentido, partindo-se do existente enquanto tal, é possível chegar, por meio daquilo que é comum aos existentes, à intenção da existência em si mesma. Ao realizar um segundo movimento, comparando as três intenções implícitas na existência, isto é, necessário, contingente e impossível e atribuindo prioridade à intenção de necessário à esta última, Ibn Sīnā prepara, assim, um sólido terreno para passar da constatação do existente enquanto tal – como base da metafísica e da percepção da alma humana – para aquilo que na existência é necessário, nem contingente e nem impossível. Esse último movimento, apoiado na lógica, é uma das vias pelas quais a metafísica de Ibn Sīnā se transporta de um território ontológico para um território teológico. Em outras

⁹⁴ MADKUR: I,5,36 / ANAWATI: I,5,111. “Sed detectio huius maneriae in hoc est haec quia iam nosti in *Analytics* quod, ex his tribus, id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo.” Cf. RIET: I,5,41.

palavras, como se pode por meio da razão, passar da experiência da percepção do existente para o entendimento daquilo que é o existencialmente necessário.

I.6 Atributos do existencialmente necessário

O estabelecimento do existencialmente necessário como o fundamento sob o qual o contingente pode se realizar e sob o qual o impossível não pode se realizar é definido, com maior ênfase, na Seção 6 do Capítulo I. A seguinte – Seção 7 – trata de atribuir unicidade ao existencialmente necessário. Os demais atributos são encontrados somente no Capítulo VIII, na Seção 6. Pretendemos, agora, indicar as principais distinções entre o existencialmente necessário e o existencialmente contingente, identificando, depois, alguns atributos do existencialmente necessário, tratados no Capítulo VIII.

A tríade apresentada por Ibn Sīnā envolvendo os três termos apresentados na seção anterior – necessário, contingente e impossível – formam a base da argumentação que fundamenta o caráter da existência. Ora, ou a existência se manifesta em algo possível de ser manifesto ou, se algo for impossível, não há manifestação alguma. Esse duplo modo de conceber o existente e o inexistente não esgota o fundamento da existência, pois a existência – manifestada naquilo – deve ter algo, em si mesma, que seja necessário; pois, embora se sucedam os contingentes, mantém-se a existência. Isto é, aquilo que na existência não pode deixar de existir constitui o fundamento da própria existência. O que nela é necessário constitui, pois, um elemento distinto dos outros dois. No primeiro caso, o impossível não existe enquanto o contingente existe – isto é, manifesta-se na existência – mas, deve se verificar que o contingente enquanto manifesto, passa a fazer parte da existência que, por sua vez, forçosamente deve sustentada por algo que, nela, não pode ser contingente e tampouco é impossível, pois existe sempre. Ora, desde que algo é aprendido existente, assenta-se sobre a existência, e desse modo, o chão sobre o qual se erguem e se esvanecem os contingentes é algo que não se altera do ponto de vista que permite a manifestação. A existência, em si mesma, enquanto existe, necessariamente possui, assim, algo que a mantém existente. Isso é, pois, o existencialmente necessário.

Não parece ser o caso de haver um existente necessário, mas um existencialmente necessário⁹⁵. As diferenças são muito comprometedoras. No primeiro caso, um existente que por si tivesse autonomia de subsistir, prescindiria daquela suposta outra existência na qual ocorreriam os existentes contingentes; algo assim que permitisse pensar um sistema de duas existências, tal como uma transcendente à outra, onde a primeira poderia prescindir da segunda. No segundo caso, essa possibilidade não existe, pois não pode haver duas existências. A existência é uma só. As diferenças se dão no interior do mesmo sistema: os contingentes se

⁹⁵ A tradução do termo em questão traz dificuldades. O termo usado por Ibn Sīnā *الواجب الوجود* / *al-wājib al-wujūd* ou *واجب الوجود* / *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 trata-se do ser substantivado – caso em que seria melhor traduzido por “ente” – ou se trata-se do “ato de ser”. Anawati, oportunamente, em alguns casos retira o termo “ser” do vocabulário aviceniano mas oscila, usando ora “Existant nécessaire” ou “Necessairement existant”. Outros estudiosos seguem fórmulas semelhantes resultando em denominações como “Ser Necessário, Existente Necessário, Necessariamente existente, etc.” Vale notar que em *الواجب الوجود* / *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 adjectivando-se o segundo termo que a fórmula pode resultar em algo tal como o “necessário existencial”, e conseqüentemente, “existente necessário”, o que se distancia muito da fórmula. Se for admitida a inversão, o termo seria melhor traduzido por “existência necessária” ou por “ser necessário” – comumente encontrado – mas em que “ser”, nesse caso, não fosse 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 usado aqui também a inversão adjectivada, que resultaria na 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, transformando o primeiro substantivo no adjetivo do segundo substantivo. 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 *الحواس الباطنة* / *al-ḥawās al-bātin* (Cf. Rahman, p.163), em que o primeiro termo é substantivo e o segundo é adjetivo; mas há também a ocorrência da fórmula *باطن الحواس* / *batin al-ḥawās* (Cf. Rahman, p. 187) literalmente “o interno dos sentidos”, possibilitando a inversão. É a partir dessas variantes interpretativas que se justifica as variações de traduções encontradas para *الواجب الوجود* / *wājib al-wujūd*, termo-chave da metafísica de Ibn Sīnā. Na maior parte dos casos, quando se trata de termos de menor importância, a inversão não compromete o entedimento 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 que – optando-se pela tradução “existencialmente necessário”, a primazia da existência passa a ser não ela mesma, mas aquilo que nela 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 auto-suficiente. Por essas razões, embora admitamos a inversão, preferimos manter a fórmula de primeira instância, não pretendendo-a definitiva e absoluta, mas como ponto de partida seguro na discussão a esse respeito.

revezam sobre uma base constante e imutável que é o próprio existir das coisas. Tudo, assim, é uma unidade.⁹⁶

Mas, voltemos às distinções entre os três termos da tríade. Na Seção 6 do Capítulo I, Ibn Sīnā inicia por destituir o impossível como base da argumentação, e estatui os dois outros elementos como condição de distinção dos movimentos próprios da existência.

ونعود إلى ما كنا فيه فنقول: إن لكل واحد من الواجب الوجود، والممكن الوجود، خواص. فنقول إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء هو في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

*Voltemos ao ponto onde estávamos, dizendo: o existencialmente necessário e o existencialmente contingente tem, cada um, propriedades. Dizemos que as coisas que se incluem na existência comportam uma divisão dupla no intelecto: aquelas que, consideradas em sua essência, não necessitam sua existência – e é manifesto que sua existência não é impossível senão não estaria incluída na existência estando, assim, no campo do contingente – e há coisas que consideradas em sua essência necessitam sua existência.*⁹⁷

Nessa primeira inserção temos a distinção entre aquilo que, por sua essência, necessita sua existência e, aquilo que, por sua essência, não necessita sua existência. Uma outra distinção ainda é incluída por Ibn Sīnā nesse estágio de sua análise, e diz respeito não àquilo que, por sua essência, necessita sua existência, mas àquilo que, por meio da essência de um outro, tem sua existência necessitada. Ora, aquilo que, por meio de sua essência, necessita sua existência não pode ter uma causa fora de si próprio, ao passo

⁹⁶ 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. Esse tema será tratado no nosso Capítulo II, quando analisarmos a processão das inteligências cósmicas.

⁹⁷ MADKUR: I,6,37 / ANAWATI: I,6,113. “Redeamus ad id in quo eramus et dicamus quod necesse esse et possibile esse unumquodque habet proprietates. Dicemus igitur quod ea quae cadunt sub esse possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse non est necessarium; et palam est etiam quod eius esse non est impossibile, alioquin non cadet sub esse, et hoc est in termino possibilitatis. Alterum est quod, cum consideratum fuerit per se, eius esse erit necesse.” Cf. RIET: I,6,43.

que, aquilo que é contingente – pois sua existência é necessitada por meio da essência de um outro – tem uma causa extrínseca à sua essência.

وأما أن الواجب الوجود لا علة له فظاهر. لأنه إن كان الواجب الوجود علة في وجوده, كان وجوده بها. وكل ما وجوده بشيء, فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود, وكل ما إذا اعتبر بذاته دون غيره, ولم يجب له وجود, فليس واجب الوجود بذاته. فبين أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علة له.

Que o existencialmente necessário não tem causa, é manifesto, pois se houvesse causa na existência do existencialmente necessário, sua existência seria por meio dela [causa] e tudo o que [fosse de] sua existência seria por meio de alguma coisa e, assim, considerada em sua essência, sem nada além dela, não necessitaria ter existência. E tudo aquilo que é considerado em sua essência, sem nada além dela, e não necessita ter existência não é, pois, por sua essência, o existencialmente necessário. Assim, é evidente que se o existencialmente necessário, por sua essência, tivesse causa, não seria, por sua essência, o existencialmente necessário. Logo, fica manifesto que o existencialmente necessário não possui causa.⁹⁸

Dessa maneira, não pode ocorrer de que simultaneamente algo seja necessário por sua essência e tenha uma causa extrínseca à sua essência. Aquilo que tem uma causa extrínseca à sua essência, passa também a existir, desde que sua causa seja existente. Dada sua causa, forçosamente o contingente em questão necessariamente tem que existir. Nesse caso, sua necessidade de existir vem a partir de um outro que não ele mesmo.

وأيضاً أن كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته, فوجوده وعدمه كلاهما بعلة, لأن إذا وجد فقد حصل له الوجود متميز من العدم, وإذا عدم حصل له العدم متميز من الوجود. فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره أو لا عن غيره, فإن كان عن غيره فالغير هو العلة.

Ademais, tudo o que é existencialmente contingente – considerando-se sua essência – sua existência e sua inexistência, ambas, são por meio de uma causa. Pois, quando ele existe, prontamente realizou-se para ele a existência, distinta da inexistência. E quando a inexistência realiza-se para ele, a inexistência distingue-se da existência. Assim, é inevitável: ou que cada uma dessas duas coisas seja realizada para ele a

⁹⁸ MADKUR: I,6,37 / ANAWATI: I,6,113. “Quod autem necesse esse non habet causam, manifestum est. Si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam. Quicquid autem est cuius esse est per aliquid, cum consideratum fuerit per se, non habebit esse necessarium; quicquid autem consideratum per se sine alio non habet esse necessarium, non est necesse per se. Unde constat quod, si necesse esse per se haberet causam, profecto non esset necesse esse per se. Manifestum est igitur quod necesse esse non habet causam.” Cf. RIET: I,6,44.

*partir de um outro, ou que não seja a partir de um outro. Se for por um outro, então, um outro é a causa.*⁹⁹

Inicialmente, ao menos duas conclusões podem ser retiradas dessas passagens: a primeira é a de que o existencialmente necessário não tem causa e, a segunda, é que aquilo que é contingente é necessário por outro. A partir disso, ainda que se considerasse que todas as coisas fossem contingentes e necessárias por um outro, não seria possível destituir a noção do existencialmente necessário como o fundamento do próprio existir das coisas. Ora, se nada existisse, então, nada haveria para apreender e, tampouco para enunciar. Desde que algo exista, o fato de existir implica a existência que, por sua vez, implica uma necessidade que a sustenta. Além disso, se considerarmos que o contingente tem uma causa, não poderíamos levar as causas ao infinito, não apenas porque isto é impedido pela lógica, mas porque a existência não poderia ser apreendida.

وإذا تمادى إلى غير النهاية لم يكن، هع ذلك، قد تخصص له وجوده. فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال. *Se houvesse uma condução ao infinito, sua existência não seria, com isso, prontamente caracterizada. Não haveria a realização da existência para ela, o que é um absurdo.*¹⁰⁰

O fundamento da existência é aquilo que nela não pode deixar de existir. Tal condição, dada para a existência como um todo, só pode ser única. Afinal, se a existência é o que há de comum a todos os existentes, e se sua condição universal é a base sob a qual são erigidos e, depois, desaparecem os contingentes e sob a qual não é possível que se apreenda aquilo que é irrealizável, então, seu fundamento deve ser tão geral e universal quanto ela mesma. Existência e necessidade são, assim, dois nomes para uma mesma condição de manifestação dos contingentes. Não é possível que algum contingente exista fora da existência e não é possível que a existência se mantenha estável se não houver, nela, algo necessário. Assim, a unicidade é o primeiro de seus atributos.

ونقول ولا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئاً *Dizemos, então: é inaceitável que o existencialmente necessário seja equivalente a um*

⁹⁹ MADKUR: I,6,38 / ANAWATI: I,6,114. “Quicquid autem possibile est consideratum in se, eius esse et eius non esse utrumque est per causam. Cum enim habuerit esse, tunc iam acquisitum est sibi esse discretum a non esse. Cum vero desierit esse, iam aquisitum est sibi non esse discretum ad esse. Igitur non potest esse quin utrumlibet istorum duorum acquiratur sibi ab alio a se vel non ab alio a se. Si autem acquiritur ab alio a se, tunc illiud aliud est causa.” Cf. RIET: I,6,44.

¹⁰⁰ MADKUR: I,6,37 / ANAWATI: I,6,113. “(...) et sic itur in infinitum, et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquiratur ei esse, et hoc est absurdum (...)” Cf. RIET: I,6,45.

لواجب وجود آخر، حتى يكون هذا موجودا مع ذلك، وذلك موجود مع هذا، وليس أحدهما علة للآخر، بل هما متكافئان في أمر لزوم الوجود.	<i>outro existencialmente necessário, de modo que esse existisse junto com aquele, e aquele existisse junto com esse, e nenhum dos dois fosse causa do outro, mas ambos equivalentes quanto à implicação da existência.</i> ¹⁰¹
---	--

Se houvesse dois elementos que necessitassem a existência, sem que um submetesse o outro, aquilo que nos dois é comum, os precederia do ponto de vista do fundamento e, portanto, a nenhum dos dois poderia ser atribuído a primazia de fundamento da existência. Para corroborar essa unidade radical, a Seção 7 do Capítulo I, traz a seguinte afirmação: ونقول أيضا إن واجب الوجود يجب أن يكون ذاتا واحدة / além disso, dizemos, pois, que é necessário que o existencialmente necessário seja uma única essência.¹⁰²

Ibn Sīnā responde negativamente a fundar a existência fora da unicidade do princípio do existencialmente necessário como sua base universal e condição inalienável, desde que algo exista e, fecha, a seção VII do Capítulo I desse modo:

فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد، وغير زوج تركيبى.	<i>É por isso que não há coisa alguma, que não seja o existencialmente necessário, que seja despojada da circunstância daquilo que está em potência e contingência em consideração de si mesmo. Ele é o ímpar, nem duplo [e nem] composto.</i> ¹⁰³
--	---

A partir da Seção 8 do Capítulo I, Ibn Sīnā, depois de apresentar explicações sobre a noção de “verdade”, discorre a respeito da substância e suas divisões no Capítulo II; sobre o acidente e suas variantes no Capítulo III; a relação entre substância e acidente no Capítulo IV; sobre o universal e o particular no Capítulo V; a respeito das causas no Capítulo VI; relação entre unidade e multiplicidade e refutação da teoria das idéias no Capítulo VII. Todos esses temas são como uma preparação para o Capítulo VIII, no qual são retomados os atributos do existencialmente necessário em sua unicidade. Ao modo de colocação de questões, repostas, objeções e conclusões, Ibn Sīnā insiste ao longo de todo trajeto de argumentação na não-composição do primeiro princípio

¹⁰¹ MADKUR: I,6,37 / ANAWATI: I,6,113. “Dicemus etiam esse impossibile ut ei quod est necesse esse sit compar aliud necesse esse, ita ut hoc simul habeat esse cum illo, et illud simul habeat esse cum isto, nec unum eorum sit causa alterius, sed sint coequalia in comitantia essendi.” Cf. RIET: I,6,46.

¹⁰² MADKUR: I,6,37 / ANAWATI: I,6,113. “Dicemus etiam quod necesse esse debet esse una essentia (...)”. Cf. RIET: I,7,49.

¹⁰³ MADKUR: I,6,47 / ANAWATI: I,6,122. “Et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsus, nisi necesse esse.” Cf. RIET: I,8,55. A última frase não aparece na tradução latina.

que sustenta a existência, ampliando a discussão para as noções de verdade, quiddidade, gênero, diferença específica, facticidade e substância, dentre outras. De todo modo, para nosso desiderato neste trabalho, não adentraremos nos detalhes de tais discussões, visto que o ponto que mais nos interessa quanto aos atributos do existencialmente necessário retornam a partir da Seção 4 do Capítulo VIII. No entanto, a modo de conclusão, destacamos o final da Seção 5 do Capítulo VIII, que se apresenta como uma significativa recapitulação das discussões mencionadas.

فبين أن وجوب الوجود ليس مشتركافيه، فالأول لا شريك له، وإذ هو برىء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد، وكلاهما شرط مع يقع تحت التضاد، فالأول لا ضد له. فقد وضع أن الأول لا جنس له، ولا ما هية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، تعالى وجل، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة

É evidente, pois, que a necessidade da existência não é compartilhada. Logo, o primordial não possui associado. E, visto que ele é isento de toda matéria e de suas aderências, assim como da corrupção – sendo que as duas são a condição daquilo que recai em contrariedade – então, o primordial não tem contrário. Logo, fica estabelecido que o primordial não tem gênero, não tem quiddidade, não tem qualidade, não tem onde, não tem quando, não tem semelhante, não tem associado, não tem contrário – que seja exaltado e elevado – e que ele não tem definição, não há demonstração a seu respeito, antes é ele a demonstração de todas as coisas, antes a seu respeito há somente claros sinais.¹⁰⁴

Embora, tenha afirmado que a demonstração do existencialmente necessário é algo que não pode ser realizado, isso não impede que, a ele sejam atribuídos algumas características. Ainda que não o definam, dizem algo sobre ele. É o caso, que já mencionamos, de sua unicidade. Destaquemos ainda quatro outros atributos descritos por Ibn Sīnā na seção VI do Capítulo VIII: perfeição, bondade, verdade e inteligência. No primeiro caso, deve se considerar que o existencialmente necessário possui em si todas as perfeições que poder-se-ia lhe atribuir e nada lhe faltaria, em contraste com o homem, por exemplo, que embora tem em potência uma série de perfeições, não as tem simultaneamente em ato.

¹⁰⁴ MADKUR: VIII,5,354 / ANAWATI: VIII,5,93. “Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem nec quando nec ubi nec simile nec contrarium, qui esr altissimus et gloriosus, et quod non habet definitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo, sed ipse est demonstratio de omni quod est, imno sunt de eo signa manifesta.” Cf. RIET: VIII,5, 411. Note-se que, nesta passagem, há sinonímia entre “existencialmente necessário” e “necessidade da existência”, o que reforça o uso do vocabulário que temos utilizado.

بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس إنما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده، وله، وفاءض عنه.

Antes, o existencialmente necessário está acima da completude, pois ele não tem somente a existência que tem e nada mais, mas também toda existência, a qual desborda de sua existência, e ele a tem, fluida dele.¹⁰⁵

Na medida em que é o fundamento da existência, deve possuir toda a perfeição que permita a manifestação dos existentes contingentes. Ora, na medida em que o bem maior buscado por todos os existentes contingentes é a perfeição, então, aquele que detém a perfeição em toda sua plenitude é, também, o bem supremo.

وواجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يشوقه كل شيء هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود.

O existencialmente necessário, por sua essência, é o puro bem. De modo geral, o bem é aquilo que desejam todas as coisas. E aquilo que todas as coisas desejam é a existência, ou a perfeição da existência, no âmbito da existência.¹⁰⁶

A existência é, pois, o bem puro e a pura perfeição. A inexistência não é desejada por si e tampouco o mal tem essência, sendo ou privação da substância ou ausência de condições para a manifestação da substância. Assim, فالوجود خيرية وكمال الوجود. / a existência é, pois, bondade e a perfeição da existência é a bondade da existência¹⁰⁷. Do mesmo modo, podemos considerar que se chama “bem” aquilo que dá às coisas suas perfeições e as beneficia. Ora, o existencialmente necessário é aquele que permite, por sua essência, a manifestação de todos os existentes e de todas as perfeições dos existentes contingentes. Assim, na medida em que se realizam nos existentes, suas perfeições e seus bens, ainda que de maneira incompleta, aquilo que eles tem é, em última instância, também sua verdade. Nessa medida, aquele que tem sua essência realizada por completo, é perfeito e beneficiado em seu mais extremos limite. Logo, o existencialmente necessário é a verdade em si mesma.

وكل واجب الوجود فهو حق لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا أحق إذن من

Todo existencialmente necessário é verdadeiro porque a verdade de toda coisa é a apropriação de sua existência, a qual se-lhe constata. Nada há

¹⁰⁵ MADKUR: VIII,6,355 / ANAWATI: VIII,6,94. “Sed necesse esse est plus quam perfectum, quia ipsum esse quod est ei non est ei tantum, immo etiam omne esse est exuberans ab eius esse et est eius et fluit ab illo.” Cf. RIET: VIII,6,412.

¹⁰⁶ MADKUR: VIII,6,355 / ANAWATI: VIII,6,94. “Necesse esse per se est bonitas pura, et bonitatem desiderat omnino quicquid est: id autem quod desiderat omnis res esse et perfectio esse, inquantum est esse (...).” Cf. RIET: VIII,6, 412.

¹⁰⁷ MADKUR: VIII,6,355s / ANAWATI: VIII,5,94. “Igitur esse est bonitas et perfectio essendi est bonitas essendi (...).” Cf. RIET: VIII,6,412s.

واجب الوجود. | *de mais verdadeiro, portanto, do que o existencialmente necessário.*¹⁰⁸

Nesse sentido, as atribuições podem ser tomadas não como uma determinação e uma definição aos moldes que são dadas aos contingentes mas como princípio de manifestação. Assim, ele não é verdadeiro do modo como o contingente é verdadeiro, mas porque ele, sendo a verdade é o primaz verdadeiro. É por consequência que pode ser chamado verdadeiro, mas antes, é a verdade. Assim, não é propriamente bom, mas bondade; não propriamente ama, mas amor; não propriamente é justo, mas justiça; não propriamente existe, mas existência.

O último atributo referido por Ibn Sīnā nessa seção afirma que o existencialmente necessário é, também, pura inteligência. É sob esse último aspecto que daremos sequência à análise das relações do intelecto humano com as inteligências cósmicas. No entanto, o ponto de partida que permite a estruturação das inteligências cósmicas e do intelecto humano repousa nesta afirmação referida ao existencialmente necessário. Afinal, para que haja comunidade de estrutura, conexão, interligação e comunicação é preciso que, na base da existência haja um elemento inteligente que permeie todo o sistema. Esse elemento é o próprio existencialmente necessário. Isto é, dado que há existência, esta se mantém por algo que a necessita. Tal elemento possuindo os atributos assinalados até agora – unidade, perfeição, bem e verdade – estando isento de matéria – visto ser a matéria um dos existentes – deve ser também, tal princípio, necessariamente um princípio inteligente.

وواجب الوجود عقل محض لأن ذات مفارقة المادة
من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل
الشيء هو المادة وعلاؤها لا وجوده. | *O existencialmente necessário é pura inteligência porque é uma essência separada da matéria sob todo ponto de vista. Ora, tu já sabes que a causa pela qual não se entende a coisa é a matéria e suas aderências, não sua existência.*¹⁰⁹

As consequências dessa afirmação serão analisadas detalhadamente a partir de nosso próximo capítulo. No entanto, encerremos essa fase de nosso estudo, destacando que o movimento seguido por Ibn Sīnā, até agora, caracterizou-se por partir do existente como o único que, por sua facticidade, poderia dar pistas a respeito das coisas em seu

¹⁰⁸ MADKUR: VIII,6,356 / ANAWATI: VIII,6,95. “Quicquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse.” Cf. RIET: VIII,6,413.

¹⁰⁹ MADKUR: VIII,6,356 / ANAWATI: VIII,6,95. “Et <est > intelligentia pura, quoniam est essentia separata a materia omni modo. Iam autem nosti quod causa de hoc quod res non intelligitur, materia est et appendicia eius, non esse rei (...)”. Cf. RIET: VIII,6,414.

conjunto. O conjunto das questões da metafísica, portanto, não tiveram um tipo de especulação a partir de outros princípios que não os que viessem da apreensão evidente dos sentidos. O caminho seguinte foi identificar a existência e seu fundamento como a base sob a qual operariam nossa percepção. Dado isto, teríamos chegado ao fundo da existência em si mesma. Quase como numa vertigem, partimos da concretude do existente, seguimos pela abstração da existência em si, e chegamos como num imenso e simultâneo tudo e nada, indemonstrável e inominável. A partir daí o movimento parece estancar, procurando Ibn Sīnā identificar alguns atributos que pudessem estar ligados a este primeiro princípio. É até aqui que chegamos, neste ponto de nosso estudo. O caminho seguinte se caracteriza por sair desse momento estacionário de atribuições do existencialmente necessário e voltar a se mover no sentido inverso, de volta ao ponto de partida. Ora, como que a partir do existencialmente necessário é possível a manifestação dos contingentes da existência? E como é possível que do fundo da existência cheguemos à concretude dos existentes? É nessa relação entre movimentos e repousos, entre necessário e contingente, entre inteligências e inteligidos que nos interessa focalizar a relação do intelecto frente à inteligência ativa.

CAPÍTULO II INTELIGÊNCIA ATIVA E INTELLECTO HUMANO

II.1 O inteligir do existencialmente necessário

Iniciemos este nosso Capítulo II, retomando o trajeto ao qual nos propuséramos, indicando as principais etapas de desenvolvimento e verificando em qual ponto do caminho nos encontramos neste estágio de nossa pesquisa. Primeiramente, lembremos que nosso objetivo principal consiste em verificar as relações existentes entre a inteligência ativa e o intelecto humano do ponto de vista da atualização dos inteligíveis neste último. Para chegarmos a estabelecer algumas dessas relações, foi preciso, até aqui, seguir os argumentos de Ibn Sīnā que mostram porque o fundamento da existência, dentre outras coisas, é ser precipuamente inteligência. Tal atributo torna-se, a partir de agora, o objeto mais próximo de nossa atenção, na medida em que permite estabelecer as relações que ora buscamos compreender.

Vale lembrar que os modos pelos quais o intelecto é atualizado já foi estudado por nós no *Livro da Alma*. Embora tivéssemos abordado o modo de operação da inteligência ativa, houve a necessidade de investigarmos as razões pelas quais a constituição do cosmos aviceniano tinha como eixo fundamental o fato de a existência ser permeada pela inteligibilidade de si mesma. Compreender o porquê e como o existencialmente necessário é inteligência, auxilia a complementar o quadro inicial traçado no *Livro da alma*. Assim, havíamos terminado nossa pesquisa anterior, sinalizando que as respostas a isto deveriam estar contidas na metafísica. Por essa razão, partimos para estudo da *Divina*, procurando identificar seu sujeito. Estabelecido, inicialmente, como sendo o existente enquanto tal, Ibn Sīnā apontou não só as categorias que seriam estudadas nesta ciência, mas identificou a metafísica como sendo, também, o estudo da própria existência enquanto tal, na medida em que isto é o que há de comum a todos os existentes. Desse modo, chegamos ao binômio existente-existência como sendo um núcleo ao redor do qual nosso autor procurou orbitar sua argumentação. Ibn Sīnā, no entanto, foi além disso e estabeleceu algo na existência que é seu próprio fundamento. Esse fundamento é aquilo que a torna suficiente, necessária e estável; melhor, o existencialmente necessário. Chegamos a

identificar neste último conceito alguns de seus atributos, tais como unicidade, perfeição, bem e verdade. O último dos atributos apontados por Ibn Sīnā na seção 6 do Capítulo VIII – o que mais nos interessa nessa altura – afirma que o existencialmente necessário é inteligência. Partindo dessa afirmação, sigamos, pois, o desenvolvimento proposto nas seções seguintes que devem nos conduzir ao nosso objetivo de apontar relações entre o intelecto humano e a inteligência ativa – a última das inteligências descritas mais adiante na processão das inteligências – assim como verificar qual o sentido dessa relação. Iniciemos, então, esta percurso repetindo a primeira afirmação a respeito do inteligir do existencialmente necessário contida na seção 6 do Capítulo VIII.

وواجب الوجود عقل محض لأن ذات مفارقة المادة
من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل
الشيء هو المادة وعلاؤها لا وجوده.

*O existencialmente necessário é pura inteligência porque é uma essência separada da matéria sob todo ponto de vista. Ora, tu já sabes que a causa pela qual não se entende a coisa é a matéria e suas aderências, não sua existência.*¹¹⁰

A referência em questão indica que a existência da coisa não impede que esta seja inteligida, mas que a apreensão de sua forma inteligível não pode ser feita por meio de uma estrutura formada apenas pela matéria elemental. Isto é, dada tal forma inteligível naquela determinada coisa, ela é passível de ser inteligida, desde que haja uma faculdade imaterial que o faça. No caso da alma humana, a forma material da coisa é apreendida pelos sentidos externos, introjetada para as câmaras cerebrais e fixadas como formas imaginativas, estimativas e memorativas pelos sentidos internos. Mesmo tendo deixado de lado a materialidade responsável pela apreensão dos sentidos externos, tais formas interiorizadas ainda se mantêm atreladas à matéria, na medida em que são formas particulares de existentes determinados. A desmaterialização da forma inteligível só é possível, no caso da alma humana, pela destituição das aderências materiais. Essa operação é realizada em conjunto pelo intelecto humano e pela inteligência ativa, como vimos no estudo do *Livro da alma*. O processo de desmaterialização das formas materiais é próprio, pois, da estrutura do mundo sublunar. A alma humana inicia pelos sentidos externos até que o intelecto identifique traços comuns nas formas armazenadas na faculdade imaginativa chegando à apreensão da forma inteligível, num processo simultâneo de atividade e passividade,

¹¹⁰ MADKUR: VIII,6,356 / ANAWATI: VIII,6,95. “Et <est > intelligentia pura, quoniam est essentia separata a materia omni modo. Iam autem nosti quod causa de hoc quod res non intelligitur, materia est et appendicia eius, non esse rei (...)”. Cf. RIET: VIII,6,414.

em conexão com a inteligência ativa, como tivemos a oportunidade de descrever na ocasião.

Ora, no caso da metafísica, desde que o fundamento da existência é algo que lhe é necessário e imaterial, forçosamente um de seus atributos deve incluir a questão da inteligibilidade, fosse tanto como elemento inteligível, inteligido ou inteligente. Afinal, se o processo de inteleção da alma humana só pode ser chamado de “processo” porque necessita desmaterializar as formas sensoriais, é forçoso que a instância imaterial não deve se ocupar de processos para atingir as formas inteligíveis. De toda maneira, a estrutura da alma humana espelhada nas duas faces da alma e a estrutura do cosmo espelhada no mundo supra-lunar e sub-lunar, seguem acomodando-se mutuamente para manter a unidade do conjunto. Permanecemos longe do dualismo, antes numa unidade com extremos. A condução da argumentação de Ibn Sīnā mantém no horizonte uma ordem metafísica única, desdobrada em dois extremos: de um lado o extremo da matéria elemental, como sendo o último dos desdobramentos da existência e, de outro lado, o extremo da inteligência, como sendo um atributo necessário do existencialmente necessário. O esquema é duplo, mas não dualista, porque o caráter de unidade da existência enquanto tal inclui ambos os extremos.

A afirmação de que aquilo que essencialmente existe sem matéria é inteligência, leva Ibn Sīnā a um novo patamar de conclusões. A inteligência não permanece como sendo um conceito sem movimento, mas desde que estabelecida, passa, por si mesmo, a dobrar-se sobre si própria, levando forçosamente o existencialmente necessário a ter consciência de si. Vejamos esta passagem:

فالبريء عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود
المفارق، هو معقول لذاته، ولأنه عقل بذاته وهو
أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل
وعاقل ومعقول.

Assim, o liberado de matéria e de suas aderências, realizado numa existência separada [da matéria] é inteligível para sua essência. E visto que é, por sua própria essência, inteligência, e é também, por sua própria essência, inteligível, então ele é inteligido por sua própria essência. Logo, sua essência é inteligência, inteligente e inteligida. ¹¹¹96

¹¹¹ MADKUR: VIII,6,357 / ANAWATI: VIII,6,95s. “(...) quod igitur liberum est a materia et ab eius appendiciis, quod certificatum est habere esse separatum, id est intellectum per se. Sed, quia est intelligentia per se et est etiam intellectum per se, tunc etiam est intellectum a se; igitur ipse est intelligentia apprehensionis et intelligens apprehensor et intellectum apprehensum.” Cf. RIET:

Ora, não seria possível admitir que uma inteligência não fosse inteligente. Sendo assim, cabe à inteligência entender. No caso em questão, tratamos da unicidade do existencialmente necessário que, em si é inteligência e, por esse motivo, necessariamente deve entender. Para tal operação o existencialmente necessário basta a si próprio para cumprir o terceiro elemento da tríade e, assim, ser o próprio entendido. Nesse ponto, os três elementos cabíveis para o processo de compreensão são, no caso do existencialmente necessário, dados por ele próprio. O sistema é fechado em si mesmo. Simultaneamente, o existencialmente necessário é uma inteligência que entende a si mesmo. Assim, uma inteligência que entende o entendido cria um movimento intrínseco àquele atributo apontado inicialmente. Na medida em que é perfeição e inteligência, o existencialmente necessário entende perfeitamente e de modo acabado e completo. O primeiro dos entendidos é, assim, ele próprio.

لا أن هناك أشياء متكررة. وذلك لأنه بما هو هوية مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته.

Não que haja aí multiplicidade. Isso porque, enquanto ele é pura identidade, é inteligência; enquanto considera para si sua pura identidade – em razão de sua essência – então, ele é inteligível para sua essência; e enquanto considera para si que sua essência para si é uma pura identidade, ele é inteligente [de] sua essência.¹¹²

O princípio que dirige essa operação deve se manter dentro dos limites da unicidade e da simultaneidade. A razão disso é que o modo de operação de uma inteligência livre da matéria sob todos os pontos de vista, não pode conter a ordenação e a condução paulatina da atualização dos inteligíveis, tal como se dá no caso da alma humana, como já lembramos no início desta nossa seção. O existencialmente necessário não parte dos sentidos externos para, passo a passo, introjetar formas sensíveis para câmaras cerebrais internas que, em conjunto com uma inteligência ativa, ilumina e confere a forma inteligível em ato. O existencialmente necessário é a própria inteligência que fundamenta todas as outras e, por isso, não pode ser nem múltiplo e

VIII,6,414. O termo معقول / ma‘aql tem tradução imediata por “entendido”. Por extensão – como bem observa Goichon em seu *Léxique*, p235, item 443 – é o termo usado para “inteligível”. Seguimos essa orientação na passagem em questão. A tradução latina insere conceitos complementares de “apreensão” que não consta do texto árabe.

¹¹² MADKUR: VIII,6,357 / ANAWATI: VIII,6,96. “Non quod ibi sint res multae: ipse enim, in quantum est identitas spoliata, est intelligentia et, in quantum consideratur ipse quod sua identitas spoliata est sibi ipsi, est intellectum a seipso et, in quantum consideratur ipse quod ipse est sibi identitas spoliata, est apprehensor intelligens seipsum.” Cf. RIET: VIII,6,414.

nem deixar de ser simultâneo, visto não estar atrelado à matéria. O fato de que o existencialmente necessário é consciente de si é, antes de tudo, uma condição lógica.

<p>وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتض شيئا معقولا، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو.</p>	<p><i>Qualquer um que reflita um pouco sabe que o [que é] inteligente supõe alguma coisa inteligida, mas esta exigência não implica que esta coisa seja outro ou ele [mesmo]. 96</i></p>
---	--

Embora o existencialmente necessário volte sua inteligência a si mesmo, essa afirmação de Ibn Sīnā não estabelece que o existencialmente necessário esteja numa condição de isolamento, num solipsismo, que o mantivesse destituído do conhecimento do mundo e das coisas. Mesmo porque, a condição de unidade do existencialmente necessário, exige que se entenda a pluralidade do mundo e das coisas no interior dessa unidade. Ainda mais, implica que o movimento simultâneo da inteligência se dirige a algo a ser inteligido, mas necessariamente não há impedimento algum que esse inteligido não seja ele mesmo, e não um outro elemento. Ibn Sīnā afirma que é evidente que o fato da coisa ser inteligida não implica que aquilo que a entende seja algo distinto de si própria. Ora, se entende a unidade que é si mesmo, tem conhecimento de todas as instâncias sob as quais o necessário e o contingente se manifestam. Por essa razão, ao final da seção 6 do Capítulo VIII há uma identificação de alguns atributos do existencialmente necessário com atributos divinos, em sua onisciência.

<p>فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هناك أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء، وأن ذلك لأنه مبدأ كل شيء، ويعلم الأشياء من حالها (ن) فتكون هذا الأشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو، فالله ألم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادو وهو العزيز الحكيم.</p>	<p><i>Tu saberás como ele conhece o que está escondido. Daí, tu saberás que o primordial, a partir de sua essência, conhece todas as coisas; e isso porque ele é o princípio de todas as coisas, conhecendo as coisas na situação delas (ū) tais coisas tornam-se as chaves do que está escondido e que ninguém, exceto ele, as conhece. Ora, Deus é o que mais conhece o que está escondido. Ele é conhecedor do que está escondido e do que é observável. Ele é o poderoso, o sábio.¹¹³</i></p>
--	--

Nesse ponto da argumentação, identificar o atributo da inteligência do existencialmente necessário ao atributo da onisciência divina não é fazer uma comparação entre dois elementos distintos, antes conduz a identificar um ao outro.

¹¹³ MADKUR: VIII,6,362 / ANAWATI: VIII,6,100. "(...) ut sica quomod Deus scit absentia, et inde scies quomodo primus scit principia omnium rerum, et quod una earum est principium alterius rei (...) et hae res sunt claves de absentia." Cf. RIET: VIII,6,422. A tradução latina não apresenta o trecho final. Cf. Riet, nota à linha 73.

Afinal, um elemento que necessita a existência e a sustenta enquanto tal, fazendo com que sobre si ou a partir de si se manifestem uma infinitude de existentes quer sejam materiais ou imateriais, que possua atributos tais como unicidade, perfeição, verdade e inteligibilidade, alinha-se com atributos próprios da divindade. O modo pelo qual a onisciência se dá para o atributo da inteligência, implícita no existencialmente necessário é, ainda uma vez mais, destacada no início da seção 7 do Capítulo VIII.

فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثر بها في جوهره، أو تتصور في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة، وهو أول بأن يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته، ولأنه يعقل ذاته، وأنه مبدأ كل شيء، فيعقل من ذاته كل شيء.

Por essa razão, ele entende as coisas instantaneamente, univocamente, sem se multiplicar por elas, em sua substância, ou que na verdade de sua essência, elas sejam concebidas por intermédio de suas [próprias] formas. Antes, as formas delas fluem a partir dele inteligidas. Assim, ele tem prioridade [de] inteligência dessas formas fluídas de sua inteligibilidade. E visto que ele entende sua essência e que ele é o princípio de todas as coisas, então, ele entende, a partir de sua essência, todas as coisas.¹¹⁴

A intelecção do primeiro, se faz, assim, mediante seus atributos. Ele entende as formas que nele se encontram, simultaneamente e instantaneamente, assim como a intenção completa dessas formas em sua verdade, essência e perfeição. Entende-as de modo simultâneo, instantâneo, não como se estivessem ordenadas e num tempo. Pelo motivo que ele assim as entende, elas desbordam dele e passam a existir. ولا الحياة منه / A vida nele não é outra que a ciência e tudo isso ele possui, por meio de sua essência¹¹⁵. Antes de passarmos ao modo pelo qual as formas inteligíveis se sucedem a partir do existencialmente necessário e em seu interior, fiquemos com uma passagem na qual Ibn Sīnā indica que tal desbordamento não é apenas uma exigência lógica do conceito de inteligência, mas porque o conhecimento que o existencialmente necessário possui implica, também, sua vontade.

فواجب الوجود ليس إرادته مغايرة الذات لعلمه،

Logo, a vontade do existencialmente necessário não é distinta da essência de sua ciência, nem

¹¹⁴ MADKUR: VIII,7,363 / ANAWATI: VIII,7,101. “(...) ipse enim intelligit res simul, ita ut per eas non multiplicetur in sua substantia nec ut imaginetur certitudo suae essentiae esse hoc quod ipse imaginet eas, sed quod fluunt formae earum ad eo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipsae formae fluentes a sua intelligibilitate; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est.” Cf. RIET: VIII,7,423.

¹¹⁵ MADKUR: VIII,7,366 / ANAWATI: VIII,7,104. “(...) nec vita eius est alia a scientia eius, quia hoc totum est ei per suam essentiam.” Cf. RIET: VIII,7,429.

<p>ولا مغايرة المفهوم لعلمه, فقد بين أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. (ū) وإذا قال له: مرید, لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك.</p>	<p><i>distinta da compreensão de sua ciência. Assim, é evidente que a ciência que ele tem, por definição, é a vontade que ele tem. (ū) Quando se diz que ele é o que tem vontade não se quer dizer outra coisa além de que o existencialmente necessário com sua inteligibilidade – isto é o despojamento da matéria dele – é princípio da ordem de todo o bem, e ele entende isso.¹¹⁶</i></p>
--	---

Com esta última afirmação, Ibn Sīnā constitui os principais atributos do existencialmente necessário. Incluir a vontade a partir da noção de inteligência, é um argumento bastante eficiente para desmontar críticas que tomam a ausência da vontade no desdobramento dos existentes no sistema aviceniano. Além disso, indica que ao existencialmente necessário é inteligente querer o bem, a perfeição e a verdade das essências, e a inteligibilidade que se tem disso. Os movimentos das processões das instâncias que se desdobram a partir da consciência que o existencialmente necessário tem de si mesmo, é a etapa que procuraremos descrever a seguir.

II.2 Da processão das inteligências

O título do Capítulo VIII *في معرفة المبدأ الأول للوجود كله ومعرفة صفاته* / *Sobre o conhecimento do princípio primordial da existência em sua totalidade e do conhecimento de seus atributos*¹¹⁷, pode ser desdobrado de acordo com o entendimento que tivemos dele nas seções anteriores. O princípio primordial da existência, aí referido, diz respeito ao existencialmente necessário e, dentre os atributos, está assegurado o caráter da inteligibilidade de si. Assim, a existência, em sua totalidade, possui um caráter de consciência de si mesma por meio da necessidade que a sustenta.¹¹⁸ Embora seja certo que uma das fontes mais imediatas de Ibn Sīnā tenha

¹¹⁶ MADKUR: VIII,7,367 / ANAWATI: VIII,7,105. “Unde voluntas eius quod est necesse esse non est altera in essentia ab eius scientia nec est altera ab eo quod intelligitur de eius scientia. Iam igitur ostendimus quod scientia quae est ei est ipsa eadem voluntas quae est ei (...) ex hoc intellectu scilicet ut negetur materia ab illo, et quod ipse est principium dispositionis totius bonitatis, et quod ipse intelligit hoc (...)” Cf. RIET: VIII,7,430. A tradução latina não apresenta o trecho que faz referência ao atributo “vontade”, na retomada da citação.

¹¹⁷ MADKOUR: VIII,título,325 / ANAWATI: VIII,título,69. “Capitulum de cognoscendo primo principio universi esse et cognoscendis proprietatibus eius.” Cf. RIET: VIII,título,376.

¹¹⁸ Vale registrar que a terminologia “existencialmente necessário” – em lugar de Existente Necessário, Ser Necessário, Necessariamente Existente, etc – que temos adotado no caso em questão, mostra-se suficientemente satisfatória até aqui. A menção a respeito do princípio primordial de toda e existência, se mantém alinhada com a noção de que o sistema aviceniano mantém-se em radical

sido a obra de Al-Fārābī, na qual já se encontram alguns dos elementos metafísicos apresentados aqui, é possível também registrar que a análise que fizemos do *Livro da alma* se constitui num elemento complementar, na medida em que também estabelece a inteligibilidade e a consciência de si – que a alma possui – como sendo seu principal atributo. No caso da alma humana, tal consciência de si acompanha o processo de desmaterialização que perpassa toda a obra, levando as formas do sensível ao inteligível. No caso do existencialmente necessário, há um movimento em sentido contrário que parte igualmente da consciência de si, mas nesse caso, o movimento de intelecção não vai da matéria às formas inteligíveis, mas o existencialmente necessário tem ciência simultânea de ambas, em toda sua extensão. Embora haja simultaneidade, Ibn Sīnā entabula uma processão que parte da inteligência até atingir a matéria. Nessa processão que será descrita, o movimento deve partir do âmbito do inteligível, primeiro extremo da unicidade da existência, até chegar ao sensível realizado na matéria elemental, último extremo da existência. Essa processão, contudo, não deve ser tomada de modo ordenado num determinado tempo e espaço, antes o caráter simultâneo da manifestação da existência em seus extremos é o conceito que sustenta a processão desde as etapas supra-lunares até o mundo sub-lunar.

Esse movimento da inteligência à matéria e vice-versa tem relações, pois, com passagens antecedentes encontradas no *Livro da alma*. Basta lembrar que, partindo da observação dos existentes, Ibn Sīnā afirma no início do Capítulo I do *Livro da alma* que uma das vias para inferir a existência da alma é por meio da observação dos corpos que possuem movimento voluntário em contraste aos corpos inanimados. A observação mostra que os existentes não são todos da mesma categoria. Há diferenças entre os existentes que permite que os classifiquemos em ordens separadas, de acordo com critérios antecipadamente estabelecidos. Foi assim, aliás, que a distinção entre as três espécies de alma – vegetal, animal e humana – se constituiu, isto é, por meio da observação dos corpos e dos critérios de geração, movimento e intelecção. A hierarquia crescente que estabelece o intelecto como a

unidade e não permite uma visão dualista de criacionismo independente entre Deus e mundo, coisa que as denominações geralmente usadas levam a pensar. Entendemos que a sinonímia que foi realizada entre واجب الوجود “existencialmente necessário” e وجوب الوجود “necessidade da existência”, MADKUR: VIII,5,354 / ANAWATI: VIII,5,93 / Cf. RIET: VIII,5, 411 parece suficiente e definitivamente fundamental para determinar que não se trata de um “existente necessariamente existente”, mas daquilo que estrutura e mantém a existência como tal.

faculdade superior a todas as outras, mostra também que se trata de uma faculdade que não está fixada em nenhum dos órgãos do corpo sendo, pois, incorpórea e imaterial¹¹⁹. A natureza organizada de acordo com esse modelo, não é uma natureza dualista mas uma natureza manifesta numa espécie de dobraduras sucessivas e ininterruptas que vai do material ao imaterial e vice-versa, como já assinalamos, tanto em sua manifestação como em sua apreensão. O processo do conhecimento a partir dos dados trazidos pelos sentidos externos, introjetados para as câmaras cerebrais pelos sentidos internos e desmaterializados completamente pelo intelecto com a intervenção da inteligência ativa, encerra o movimento da matéria elemental até a inteligibilidade. É também por meio da observação das operações do intelecto que Ibn Sīnā pode atestar que a faculdade intelectual, imaterial, é superior às outras faculdades que estão fixadas em órgãos, visto que essas estão submetidas àquela.

Esse tipo de tendência argumentativa também parece estar presente na identificação da inteligência como um dos atributos do existencialmente necessário. Na medida em que a existência inclui existentes materiais e imateriais, a hierarquia observada entre eles deve igualmente manifestar a hierarquia das diversas manifestações de uma só existência. A unicidade da existência inclui, por sua vez, a própria alma humana e a hierarquia de suas faculdades. Por essa razão, em via de mão dupla, tanto a hierarquia das faculdades da alma devem refletir a hierarquia dos modos da existência, como os modos da existência devem refletir as faculdades da alma. Em ambos os casos trata-se de uma estrutura organizada e mantida em funcionamento por meio de seus diversos modos de existir. Visto que, de todas as faculdades da alma, o intelecto é superior, incorruptível e imortal – na medida em que está isento de matéria – na mesma medida, a manutenção da existência em sua plural manifestação deve necessariamente ter como princípio algo que seja suficientemente inteligente, incorruptível e imortal. O cosmos, estruturado desse modo, é permeado pelo princípio da inteligência em toda sua extensão. Nesse largo horizonte de modos distintos de manifestação dos existentes, o intelecto humano é um dos existentes contingentes – necessário por outro – em contraste àquele princípio inteligente não contingente, ou seja, o existencialmente necessário. Assim, um dos laços argumentativos que podemos encontrar entre a metafísica e a ciência da alma é

¹¹⁹ Isto é, no sentido de que não é constituído da matéria elemental.

o princípio de inteligência, inferido e identificado por meio da observação dos existentes.

A unidade radical do fundamento da existência retira a possibilidade de associá-lo a algum outro princípio ou de estabelecer um princípio contrário sob o qual o cosmo pudesse estar estruturado. A afirmação da unidade radical lhe confere os atributos citados sem nenhum tipo de composição ou alteração.

فقد ظهر لنا للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل
في جنس أو واقع تحت حد أو برهان.

Fica manifesto para nós, que para o todo há um princípio existencialmente necessário, sem estar incluído em [nenhum] gênero, e que não recai sob definição [alguma] ou demonstração.¹²⁰

Na primeira seção do Capítulo IX / في صفة فاعلية المبدأ الأول / *Do atributo da atividade do princípio primordial*, Ibn Sīnā visa estabelecer relações entre o modo de inteligir do existencialmente necessário e a formação do cosmo visível. Este não deixa de ser um dos pontos marcantes no qual a metafísica se transmuta em cosmologia. Numa das passagens, as conclusões tiradas na *Física*, propriamente dita, servem de suporte para aliar elementos neoplatônicos a elementos aristotélicos.

وقد اتضح لك فيها سلف من العلوم الطبيعية
وجود قوة غير متناهية غير مجسمة، وأنها مبدأ
الحركة الأولية، وبأن لك أن الحركة المستديرة
ليست متكون تكونا زمانيا، وقد بان لك من هناك
من وجه ما أنه مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد
ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من
جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة
لم تكن.

Já te foi elucidado naquilo que precedeu das ciências físicas, a existência de uma potência infinita, incorpórea; e que ela é o princípio do movimento primordial. E te ficou claro que o movimento circular não é engendrado temporalmente, e te ficou claro a partir disso que ele é um princípio perene da existência. Depois disso, ficou claro a ti que o existencialmente necessário, por sua essência, é o existencialmente necessário sob todos os pontos de vista; e que é inadmissível que lhe chegue no futuro um estado que já não fosse.¹²¹

Aliar o princípio de inteligibilidade e consciência de si do existencialmente necessário ao princípio de movimento do primeiro motor é uma das vias que permite aliar a

¹²⁰ MADKUR: IX,1,373 / ANAWATI: IX,1,111. “Iam manifestum est nobis quod universitas habet principium quod est necesse esse, non contentum sub genere, nec sub definitione, nec subest demonstrationi (...)” Cf. RIET: IX,1,434.

¹²¹ MADKUR: IX,1,373 / ANAWATI: IX,1,111. “Iam autem patuit tibi ex his quae dicta sunt in scientiis naturalibus, quod virtus est infinita, non corporata, quae est principium primi motus. Et claruit tibi quod motus circularis non fit generatione incomunicante, et inde patuit tibi alio modo quod principium est aeternum esse. Et post hoc claruit tibi quod necesse esse per hoc est necesse esse omnibus suis modis, quod non potest esse ei aliqua dispositio futura quae non erat.” Cf. RIET: IX,1,435.

metafísica à cosmologia. Inteligência e consciência de si são atributos do princípio imaterial do existencialmente necessário, ao passo que o movimento circular estabelecido pela observação dos céus é o aspecto visível de seu eterno movimento. Assim, estão mantidos os dois extremos de uma mesma unidade existencial: inteligibilidade e consciência de si, do ponto de vista imaterial; movimento e circularidade do ponto de vista material. Por um lado, o existencialmente necessário está relacionado com os sentidos em seu aspecto visível da formação e manutenção dos movimentos circulares das esferas celestes, e está relacionado com o intelecto humano na medida em que este, embora não possa defini-lo totalmente, é capaz de identificar alguns sinais de seus atributos. Dentro dessa unidade já desdobrada em dois extremos, os demais existentes são estabelecidos como se fossem dobraduras intermédias da existência, em sentido inverso da apreensão sucessiva de desmaterialização encontrada no *Livro da alma*.

Todavia, para fixarmos relações entre inteligência ativa e intelecto humano é preciso verificar de que modo a unidade radical da existência permite a pluralidade dos existentes. Para isso precisamos passar pela processão das inteligências cósmicas que são o ponto intermediário que liga o intelecto humano aos princípios de inteligibilidade presentes na inteligência ativa e, em última instância, ao existencialmente necessário. Para tal, verifiquemos, inicialmente o anúncio contido no título do Capítulo IX في صدور الأشياء عن التدبير الأول والمعاد إليه / *A respeito da processão das coisas a partir da condução do primordial e o retorno a ele*¹²². Com efeito, aí está indicado que a inteligência, como um dos atributos do existencialmente necessário, é não apenas seu fundamento, mas também o princípio a partir do qual é possível explicar a compatibilidade entre a unicidade do existencialmente necessário e a pluralidade dos existentes. Mas, como é possível, a partir de um princípio necessário e inteligente, chegar-se à uma multitude de existentes contingentes? E o que significa que estes retornam a ele? O movimento proposto não é estranho à argumentação elaborada por Ibn Sīnā até aqui. Se o trajeto argumentativo nos trouxe até a consciência de si que o existencialmente necessário possui, é a partir dessa mesma conclusão que o movimento se inverte e parte para apontar instâncias sucessivas de consciências sucessivas. O movimento resultante é uma processão de inteligências

¹²² MADKUR: IX,título,371 / ANAWATI: IX,título,108. “Capitulum de proprietate activa prima principii.”. Cf. RIET: IX, título, 434.

cósmicas, a partir do princípio primordial. Uma multiplicidade, desdobrada na radical unidade da existência.

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحد لا في مادة، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات للأجسام معلولا قريبا له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عدناها، ويشبه أن يكون هو المبدأ الحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق.

É evidente, pois, que o primeiro dos existentes a partir da causa primordial é, numericamente, um. Sua essência e sua quiddidade são uma só, e não estão numa matéria. Ele não é um dos corpos, nem uma das formas que são perfeições dos corpos – que seria seu efeito próximo. Antes, o efeito primordial é uma pura inteligência, porque isso é uma forma que não está numa matéria. Ela é a primeira das inteligências separadas, as quais iremos enumerar, e parece que ela seja o princípio motor do corpo extremo, por via do desejo.¹²³

A consciência de si que o existencialmente necessário possui engendra uma instância que, de si, está voltada para si. Tal instância forçosamente é distinta do fato de o existencialmente necessário ser pura inteligência. Na medida em que é inteligente à inteligência entender, a sobreposição da inteligência sobre si própria pode ser logicamente destacada do princípio. Partindo dessa premissa, o movimento circular, eterno, mais remoto e distante deve, então, corresponder na ordem inversa, ao primeiro existente manifesto na existência.

ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حينها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته، وعقله للأول.

A necessidade de sua existência é que seja inteligência, e que entenda sua essência, e que entenda o primeiro, necessariamente. Assim, é necessário que nela haja multiplicidade; intenção de sua inteligência do campo de sua essência como existencialmente contingente; sua inteligência da necessidade de sua existência a partir do primeiro – [que é] entendido por sua essência – e sua inteligência do primeiro.¹²⁴

¹²³ MADKUR: IX,4,404 / ANAWATI: IX,4,139. “Manifestum est igitur quod primum eorum quae sunt a causa prima unum numero est, et eius quidditas est unitas, non in materia. Unde nihil corporum vel formarum quae sunt perfectiones corporum est causatum eius propinquum, quia primum causatum est intelligentia pura, quia est forma non in materia, et ipsa est prima intelligentiarum separatarum, quas numeravimus. Videtur quidem ipsa esse principium movens corpus ultimum secundum viam desiderii.” Cf. RIET: IX,4,480. Anawati grafa “sphère ultime” para significar o limite extremo do cosmos.

¹²⁴ MADKUR: IX,4,406 / ANAWATI: IX,4,140. “Sed necessitas sui esse est secundum quod est intelligentia, et intelligit seipsum et intelligit primum necessario. Unde oportet ut sit in eo multitudo ex hoc quod intelligit se quod est possibile esse quantum in se, et ex hoc quod intelligit necessitatem sui

A passagem do existencialmente necessário à primeira inteligência, se faz, pois, por via da inteligibilidade de si. No caso em questão, porém, a instância da primeira inteligência dobra-se sobre si mesma tal como o faz o existencialmente necessário, mas a consciência da consciência de si já é uma segunda instância, que permite distinguir entre o contingente de si mesma e o necessário do princípio primordial. O processo de desdobramentos de instâncias cósmicas inteligentes se multiplica a partir desse primeiro estabelecimento da primeira inteligência abarcando todas as esferas celestes observáveis.

<p>فيكون إذن العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته, وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى, وكمالها وهي النفس.</p>	<p>Portanto, a partir da primeira inteligência, enquanto ela entende o primeiro, segue-se a existência de uma inteligência abaixo dela; e, enquanto ela entende sua essência, [segue-se] a existência da forma da esfera extrema, e sua perfeição que é a alma.¹²⁵</p>
---	---

O movimento que é repetido no desdobramento das esferas é devido integralmente ao princípio de inteligibilidade que o princípio primordial tem de si mesmo. As outras esferas são decorrentes desse primeiro ato de consciência de si. As outras inteligências são, portanto, necessárias por outro, na medida em que são instâncias de consciências de si superpostas umas sobre as outras. O que as constituem como inteligências é a necessidade de consciência de si do existencialmente necessário que elas entende; o que as constituem como dotadas de alma é a necessidade da consciência de si mesmas. Desse modo, pelo desejo, movem-se as esferas celestes atribuída a tais instâncias inteligentes, inteligíveis e inteligidas.

<p>ولأن تحت كل عقل فلما بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه, فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود.</p>	<p>E visto que sob cada inteligência há uma esfera celeste com sua matéria e sua forma – que é a alma – e uma inteligência abaixo dela, haverá, pois, sob cada inteligência três coisas na existência.¹²⁶</p>
--	--

A afirmação de que sob cada inteligência há uma matéria e uma forma não deve ser confundida com a matéria elemental e com suas respectivas formas que estão sob a

esse a primo quod est intellectum per se <...> (...)” Cf. RIET: IX,4,482. A tradução latina interrompe-se, omitindo o fechamento da passagem.

¹²⁵ MADKUR: IX,4,406 / ANAWATI: IX,4,141. “Igitur ex prima intelligentia, in quantum intelligit primum, sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea, et in quantum intelligit seipsam, sequitur ex ea forma caeli ultimi et eius perfectio et haec est anima.” Cf. RIET: IX,4,483.

¹²⁶ MADKUR: IX,4,406 / ANAWATI: IX,4,141. “Sub unaquaque autem intelligentia est caelum cum sua materia et sua forma, quae est anima et intelligentia inferius ea. Igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse (...)” . Cf. RIET: IX,4,483.

esfera lunar. Matéria e forma no caso do mundo sublunar incluem os quatro elementos, coisa inexistente para a matéria das esferas. A sequência, pois, das esferas celestes aliadas a instâncias inteligíveis necessárias, coloca o processo em rota de desdobramento sucessivo e ininterrupto. Para cada nova inteligência necessariamente deve haver uma outra nova instância que dela se desdobre e gera, por sua vez, uma nova instância. Ora, pode ir o processo ao infinito? Ibn Sīnā segue Al-Fārābī e estanca o processo numa última esfera, a da Lua.

وكذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب المعنى إلى غير النهاية حق يكون تحت كل مفارق مفارق.

O mesmo caso [se dá] de inteligência em inteligência, e de esfera celeste em esfera celeste, até chegar à inteligência ativa que rege nossas almas. Não é necessário que a intenção siga ao infinito, de modo que houvesse sob todo separado um [outro] separado.¹²⁷

Ora, é observável que as esfera não são em número infinito. Embora, hipoteticamente pudessem ir ao infinito, a observação do cosmos em suas esferas celestes, mostra que o processo de desdobramentos das inteligências é interrompido na esfera da Lua. Esta esfera, igualmente detém os princípios das demais, entende o primeiro, entende a si, é movida por uma alma que é sua forma e possui sua matéria própria. O conjunto das esferas chega ao número de dez, iniciando na esfera das estrelas fixas, passando pelas esferas dos planetas e culminando na esfera da Lua.

وكان عددها عشرة بعد الأول: أولها العقل الحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوات، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفاض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرض، ونحن نسميه العقل الفعال.

E que seja dez o número depois do primeiro. A primeira delas é a inteligência motriz imóvel, que move a esfera do corpo extremo. Depois uma semelhante a ela para a esfera das fixas; depois uma semelhante a ela para a esfera de Saturno; e assim por diante, até a inteligência que flui sobre nossas almas. É a inteligência do mundo terrestre e nós a chamamos “inteligência ativa.”¹²⁸

¹²⁷ MADKUR: IX,4,407 / ANAWATI: IX,4,141. “Similiter est dispositio in intelligentia et intelligentia, et in caelo et caelo, quousque pervenitur ad intelligentiam agentem quae gubernat nostras animas. Non oportet autem eu hoc procedat in infinitum, ita ut sub unoquoque separato sit separatum.” Cf. RIET: IX,4,484.

¹²⁸ MADKUR: IX,3,401 / ANAWATI: IX,3,135. “(...) et tunc earum numerus erit decem post primum. Primum autem earum est intelligentia quae non movetur, cuius est movere sphaeram corporis ultimi. Deinde id quod sequitur est quod movet sphaeram fixarum. Deinde sequitur quod movet sphaeram Saturini. Similiter est quousque pervenitur ad intelligentiam a qua fluit super nostras animas, et haec est intelligentia mundi terreni, et vocamus eam intelligentiam agentem.” Cf. RIET: IX,3,475s.

Aqui encerra-se a processão das inteligências. Todas as esferas mencionadas estão vinculadas a uma instância de inteligibilidade própria, simultaneamente distinta do primeiro, mas ligada ao primeiro. A unicidade da existência se mantém assim, intacta por meio da multiplicidade estabelecida no interior da unidade. A unidade da consciência de si do princípio primordial alia os elementos múltiplos. Isso só é possível na medida em que a existência é uma só. Isso vale, também para as inteligências celestes, afinal, *والجميع يشترك في مبدأ واحد / tudo está associado, num único princípio.*¹²⁹

II.3 O doador das formas

Em certa medida, observar as esferas celestes é observar o aspecto visível sob o qual os vários níveis de auto-consciência das inteligências, a partir do existencialmente necessário, se apresenta. Não se trata de um cosmos dualista e tampouco com duas processões distintas em que, uma delas, teria de proceder necessariamente – já que, logicamente, a inteligência deve apreender a si como inteligente – e, de outro lado, uma ordem cósmica estruturada em esferas concêntricas sob as quais giram os céus e os planetas, presente aos nossos sentidos. Trata-se de uma mesma e única manifestação, apreendida, por nós, sob dois de seus aspectos: de um lado aprendemos sua essência intelectual – e isso fazemos por meio de nosso intelecto – e, por outro lado, aprendemos seu aspecto visível por meio dos sentidos. A processão iniciada com a máxima de que o existencialmente necessário é pura inteligência e dele procedem as demais instâncias inteligentes sob a forma de níveis distintos de auto-consciência não tem, no centro do sistema, um núcleo que irradia para a periferia do sistema as demais inteligências. O movimento é ao contrário. A processão se faz para dentro do sistema, algo que pode ser descrito, assim, como uma intra-emanção. Afinal, *فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد. / tu já sabes que do um, enquanto um, só pode existir, a partir dele, o um.*¹³⁰

A processão das inteligências com seu correlato visível sob a forma de esferas cósmicas é um sistema simultaneamente metafísico e cosmológico estruturado

¹²⁹ MADKUR: IX,4,408 / ANAWATI: IX,4,143. “(...) universitas autem eorum communicat in uno principio.” Cf. RIET: IX, 4, 486.

¹³⁰ MADKOUR: IX,4,405 / ANAWATI: IX,4,140. “(...) nosti etiam quod ex uno, secundum quod est unum, non est nisi unum.” Cf. RIET: IX,4,481.

no interior de si mesmo. Não é o caso de haver uma entidade absolutamente transcendente ao sistema, que tivesse uma existência separada e auto-suficiente, estruturando fora de si um cosmos ordenado. Não se trata, pois, de haver um existente necessário por si mesmo, independente e à parte que criasse o sistema cósmico como algo distinto de si mesmo. Aqui, estamos distante de uma geografia metafísica dualista que opusesse Deus e o mundo como dois elementos distintos no qual o segundo estivesse submetido ao primeiro ou que o segundo pudesse ser destruído e, ainda assim, o primeiro manteria sua existência intacta. A existência, ao contrário, é uma só. No interior dessa unidade desdobra-se a multiplicidade de existentes na qual incluem-se as inteligências e suas respectivas esferas. Por essa razão, na medida em que se queira traçar uma geografia – ou uma geometria – da metafísica e da cosmologia aqui pretendidas por Ibn Sīnā, não seria adequado que o existencialmente necessário fosse colocado fora do sistema com uma condição de existente por si sem a processão da multiplicidade de existentes e, tampouco, que houvesse uma dualidade entre Deus e mundo. O sistema deve permanecer fechado sob si mesmo, necessário em sua unidade e necessário em sua interna multiplicidade. O existencialmente necessário é aquele que abarca todas as esferas manifestas. A primeira inteligência, a esfera das estrelas fixas, as outras esferas e inteligências intermediárias até chegar à décima esfera – a da Lua – são concêntricas à Terra e envoltas pela primeira manifestação auto-consciente do existencialmente necessário. Este, é tal como o suporte sob o qual se dá a manifestação.

O existencialmente necessário, nessa medida, é inteiramente imanente ao sistema. A atribuição de transcendência a ele só pode ser entendida a partir de sua radical imanência. Ou seja, o existencialmente necessário, enquanto permanece como princípio imanente de toda manifestação, simultaneamente, transcende-as todas. Isso porque, por um lado, o existencialmente necessário, enquanto princípio que funda e estrutura a existência de todos os existentes, forçosamente é imanente a tudo; e, por outro lado, enquanto o existencialmente necessário está além do conjunto dos existentes manifestos na existência, forçosamente é transcendente a tudo. Nessa medida, o binômio transcendente-imanente, na filosofia de Ibn Sīnā não pode ser tomado de modo absoluto, na medida em que são dois aspectos de um mesmo. Os limites dos binômios num sistema desse tipo repousam invariavelmente na unidade manifesta sob vários aspectos e, dos quais,

podemos nomear alguns extremos. Assim, corpo-alma, matéria-imatéria, externo-interno devem ser compreendidos não de modo dualista e radical, mas como instâncias limites de um mesmo. O mesmo se dá com a unidade da existência. A existência funda-se sob algo que lhe é necessário. O existencialmente necessário faz proceder de si, e em si, os múltiplos existentes. É disso que se trata.

Se tomarmos, então, o sistema do modo como foi descrito, devemos verificar como se dá a manifestação do mundo sublunar na existência, pois é este um dos limites da processão. Abaixo da esfera da Lua, os movimentos inteligíveis não se processam mais sob o mesmo modo instantâneo e imediato das inteligências cósmicas. A partir da esfera da Lua, não há necessariamente um outro âmbito de auto-consciência unitário manifesto do mesmo modo das anteriores. É observável que, num determinado limite, a manifestação repetitiva se estanca e, sob a esfera da Lua, manifestam-se outros tipos de existentes. Todos eles estão, nesse caso, vinculados a um outro tipo de existente que não foi manifesto nos casos anteriores, ou seja, o aparecimento da matéria elemental e suas respectivas combinações. Não coube a Ibn Sīnā discutir o porquê a natureza não repetiu o mesmo esquema de uma outra inteligência cósmica única a partir da esfera da Lua, talvez porque seria observável que assim é. Basta, pois, que se constate que, a partir da esfera da Lua, os existentes tomam contornos de outra ordem que não a ordem cósmica, para que se afirme novas manifestações na existência. Vejamos como Ibn Sīnā abre a seção 5 do Capítulo IX, fazendo alusão a isto.

فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود اسطقسات، وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مبادئها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغيير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها.

*Quando se finda o número de esferas celestes, decorre, depois delas, a existência dos elementos. Isso porque, os corpos elementais são geráveis e corruptíveis. Ora, é necessário que o princípio deles seja algo suscetível, que receba [várias] espécies da alteração e do movimento, e que aquilo que é pura inteligência não seja a causa única da existência deles.*¹³¹

Vale notar que, a partir, do fluir da décima inteligência incluem-se os elementos, isto é, os quatro elementos então conhecidos: água, terra, fogo e ar. A frase seguinte que afirma que *ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها، وصور يختلف بها / tais elementos*

¹³¹ MADKOUR: IX,5,410 / ANAWATI: IX,5,145. “Post assignatum numerum sphaerarum caelestium, secutum est necessario esse elementorum; corpora autem elementaria sunt generata corruptibilia. Unde oportet ut principia eorum propinqua sint res recipientes manerem varietatis et motus, et ut id quod est intelligentia pura non sit causa esse eorum sola (...)”. Cf. RIET: IX,5,488.

compartilham uma matéria, enquanto por meio de suas formas, se diferenciam¹³² indica que a matéria dos quatro elementos possui características próprias que levam os corpos a serem gerados e, depois, corrompidos. Ora, os quatro elementos não se encontram no mundo supra-lunar e os corpos que lá estão – tais como planetas e estrelas fixas – são feitos de um outro tipo de matéria não sujeita à geração e à corrupção. No entanto, muitas vezes Ibn Sīnā, alude aos corpos do mundo sublunar a partir de sua conformação material. É preciso, pois, ter em mente que a alusão à matéria sublunar geralmente diz respeito aos quatro elementos, isto é a matéria elemental. Assim, quando afirmamos em nosso anterior pesquisa a respeito do intelecto no *Livro da alma* que o intelecto é imaterial, isto só pode ser tomado, no sentido de que ele não é composto da matéria elemental, melhor, dos elementos corruptíveis do mundo sublunar. É apenas nesse sentido que pode ser tomada a afirmação de que o intelecto não teria corpo e nem estaria num corpo. Ser incorpóreo só pode ser tomado como sinônimo de ser imaterial se a matéria, nesse caso, estiver sendo entendida como material elemental. A seqüência das passagens faz referência contínua ao termo “matéria”, entendido, portanto como a matéria presente nos quatro elementos, à matéria elemental, tal como, aliás, Ibn Sīnā, refere-se à formação do *جسم عنصري* / *corpo elemental*¹³³. Feita tal observação, passemos, agora, a verificar o modo pelo qual é referido o fluir da matéria elemental e das formas, por exemplo, nesta passagem:

فيجب أن تكون العقول المفارقة بل آخرها الذي يليها هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل على جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو العقول رسم الصور على جهة التفعيل.	É necessário, pois, que das inteligências separadas – melhor, a última delas que está mais perto de nós – flua, em associação com os movimentos celestes, alguma coisa na qual se encontre um traço das formas do mundo inferior, do ponto de vista da paixão; assim como, nessa inteligência – ou inteligências – esteja o traço das formas, do ponto de vista da ação. ¹³⁴
---	--

Assim, procede das inteligências separadas, em conjunto, e portanto da existência como um todo, a matéria elemental. Na passagem acima, está descartada que é apenas

¹³² MADKOUR: IX,5,410 / ANAWATI: IX,5,145. “Haec autem elementa habent materiam in qua conveniunt et formas quibus differunt (...)” Cf. RIET: IX,5,488.

¹³³ MADKOUR: IX,5,411 / ANAWATI: IX,5,146. “(...) corpore elementari (...)” Cf. RIET: IX,5,489.

¹³⁴ MADKOUR: IX,5,410 / ANAWATI: IX,5,145. “Oportet igitur ut illud sit una de intelligentis separatis, sed ultima earum quae sequitur nos, et ipsa est a qua, propter consortium motuum caelestium, fluit aliquid in quo est descriptio formarum mundi inferioris secundum modum patiendi, quemadmodum in illa intelligentia et in allis intelligentiis est descriptio formarum secundum modum agendi (...). Cf. RIET: IX,5,489.

a décima inteligência que produz a matéria elemental e as formas, porque ela não teria mais como fazer proceder outra inteligência. A manifestação da matéria elemental está associada ao conjunto da existência. No fundo de toda manifestação plural está a unidade que lhe conduz de modo intrínseco. O modo de processão das formas e da matéria elemental não é um procedimento isolado entre a décima inteligência e o mundo sublunar, alterando de modo exclusivo o *modus operandi* auto-consciente do existencialmente necessário em suas múltiplas manifestações inteligentes. A manifestação da matéria elemental e de suas respectivas formas, no mundo sublunar, está radicalmente ligada ao movimento do conjunto metafísico e cósmico, tanto pelo aspecto dos movimentos intrínsecos das inteligências como pelo movimento aparente dos astros. Assim, permanece mantido o binômio metafísica-cosmologia em compasso com o binômio intelecto-matéria elemental, sem que haja uma ruptura no encadeamento e no modo de manifestação das inteligências.

Assim, a existência dos quatro elementos no mundo sublunar tal como se observa, exige a presença da forma que lhes constitui como sínolo. Na medida em que o engate necessário entre as inteligências as atrela umas às outras – sem interrupção e sem ultrapassamento de uma sobre as outras – o cosmos se apresenta em sucessivas dobraduras da existência manifesta nos diversos modos dos existentes. Assim, nada mais natural que a partir do fluir da matéria elemental procedente da instância que imediatamente lhe antecede, fluam também – desse mesmo âmbito – as formas que constituem os existentes nessa outra instância da manifestação da existência. No âmbito da décima inteligência tais formas estão em ato, ao passo que no âmbito dos existentes materiais elementais tais formas estão em potência. Nessa caso, os existentes são formas particulares, próprias àquela determinada matéria elemental. *فاض عن هذا المفارق صورة خاصة, وارتسمت في تلك المادة.* Assim, a partir daquele separado flui uma forma particular que se imprime naquela matéria¹³⁵. É sob essa visão de apropriação da forma pela matéria elemental produzida no mundo sublunar que é possível entender em qual medida o “doador das formas” – *Dator formarum* – pode se constituir como noção da instância da existência a partir da qual fluem os princípios de forma e matéria elemental constitutivos do mundo sublunar.

ومخصصات المادة معداتها, والمعد هو الذي يحدث | *Ora, os especificadores da matéria são seus*

¹³⁵MADKOUR: IX,5,411 / ANAWATI: IX,5,146. “(...) tunc ab hoc separato fluet forma propria et describetur in illa materia.” Cf. RIET: IX,5,489.

عنه في المستعد أمر ما, تصير مناسبتة لذلك الأمر
 لشيء بعينه أولى من مناسبتة لشيء آخر, ويكون
 هذا الإعداد مرجحا لوجود ما هو أولى فيه من
 الأوائل الواهبة للصور.

preparadores, pois o preparador é aquele a partir do qual ocorre no preparado uma certa coisa, de modo que a relação deste com qualquer coisa determinada, por definição, tem prevalência sobre outra coisa. E tal preparação faz prevalecer a existência disso que é prioritário de estar nele, a partir dos princípios doadores de formas. ¹³⁶

Tal preparação referida na passagem, não é outra coisa que a adaptação perfeita a uma coisa determinada que é aquilo para o que ele é preparada. Ibn Sīnā alude ao exemplo da água que se coloca para ferver. A forma aquosa presente na água em estado natural é substituída por uma outra forma, na medida em que a água é aquecida e o calor extrínseco passa a se reunir a ela.

ولأن المادة ليست تبقي بلا صورة, فليس قوامها
 عما ينسب إليه من المبادئ الأولى وحدها, بل عنها
 وعن الصورة.

Na medida em que a matéria não pode permanecer sem forma, então, sua estrutura não pode somente provir unicamente a partir dos princípios primordiais relacionados a ela, antes a partir destes [princípios] e a partir da forma. ¹³⁷.

Numa passagem mais adiante, há uma outra referência ao termo “doador das formas” indicando que é a partir dos movimentos da matéria elemental que as formas são determinadas, em cada caso.

فإذا استعد نال الصورة من واحب الصور, أو يكون
 ذلك كله يفيض عن جرم واحد, وأن يكون هناك
 سبب بوجب انقسامها من الأسباب الخفية علينا.

Assim, quando [a matéria] estiver predisposta, ela recebe a forma do doador das formas, ou bem isso tudo flui a partir de um corpo único e que [basta] haver aqui em baixo uma causa que precipita uma distinção de causas que nos permanecem escondidas ¹³⁸.

A última afirmação não deixa de por um limite no entendimento a respeito do qual se procura a causa ou as causas pelas quais toda a manifestação dos existentes se dá.

¹³⁶ MADKOUR: IX,5,411 / ANAWATI: IX,5,146. “Appropriatores vero materiae sunt eius preparatores; preparator vero est ille a quo fit in praeparato quiddam cuius comparatio convenientior est ad illud quam ad aliquid aliud; erit autem hic praeparatio eligen esse id quod est sibi dignius primis datoribus formarum.” Cf. RIET: IX,5,490.

¹³⁷ MADKOUR: IX,5,411s. / ANAWATI: IX,5,146. “Sed quia materia non remanet sine forma, tunc non est eius existentia ex hoc solo quod comparatur ei de primis principiis solummodo, sed ex hoc solo quod comparatur ei de primis principiis solummodo, sed ex hoc quod est ex seipsa et ex forma.” Cf. RIET: IX,5,490.

¹³⁸ MADKOUR: IX,5,412 / ANAWATI: IX,5,147. “(...) cum sit apta, recipit illas formas a datore formarum, vel ut hoc totum fluat ab uno corpore, sed sint ibi comparationes quae faciunt debere esse diversitates a causis occultis in eam.” Cf. RIET: IX,5,493. Anawati interpreta que o corpo aqui referido seja o corpo de uma esfera, o que faz sentido.

Assim como no *Livro da alma*, Ibn Sīnā reconhece limites para o intelecto humano, ainda que o entenda como a perfeição da alma humana. Mas voltemos à questão da apropriação das formas. Nessas passagens, a noção do doador das formas poderia se aproximar da noção de criação aos moldes de um Deus criador - ou aos moldes de um Demiurgo, próximo a sistemas platônicos. Não parece ser possível reduzir a noção do “doador das formas” a nenhuma das duas, sem deixar alguma particularidade de lado. A insuficiência talvez provenha do fato que o sistema de Ibn Sīnā não é dualista, assim como não há matéria pré-existente a ser moldada por alguma outra instância que moldasse e imprimisse formas à matéria. A manifestação da matéria elemental é uma das instâncias da manifestação do existencialmente necessário que deve ser tomada simultaneamente e em conjunto com as manifestações das inteligências já descritas. Não há anterioridade entre manifestações das inteligências e manifestação da matéria elemental. Simultaneidade e imediatidade são pertinentes nesse caso. Tal como o movimento auto-consciente do aspecto inteligente do existencialmente necessário resulta em formas intelectuais em ato presentes nas outras instâncias inteligentes, assim também, o movimento da matéria elemental e suas transformações só são possíveis porque a tais movimentos estão atreladas formas sucessivas que permitem a constatação de suas alterações. O cosmos não é isolado do cosmos. A alteração da matéria elemental necessariamente deve se inscrever em alguma instância que permite a incorporação de sua nova forma, já alterada. É nesse sentido que é possível entender o que significa no sistema de Ibn Sīnā a “doação das formas”. Não se trata de uma informação ou de uma formatação por parte de uma inteligência criadora ou por parte de um Deus criador que tivesse como propósito preencher o mundo sublunar com inúmeros existentes em suas mais variadas formas e, tampouco, que fosse o caso de formatações e informações aleatórias que se impregnasse na matéria elemental. Ao contrário, é a determinação da combinação dos elementos que acarreta uma determinada forma para cada caso. O processo não se dá a partir de uma chuva de formas vindas de uma instância superior que determinasse a forma na matéria, mas é a matéria elemental que, desde que se imprima uma necessidade de alteração, incorpora uma determinada forma, ou a abandona. Embora isso possa parecer pueril, tal distinção torna-se fundamental, na medida em que se verifique que o limite extremo oposto à inteligibilidade é a manifestação da matéria elemental. Ora, se os movimentos inteligíveis das esferas determinassem as formas na matéria

elemental, então esta, como um todo, estaria submetida integralmente àqueles movimentos e princípios. Por outro lado, se tomarmos os binômios como manifestações extremas e radicais de um mesmo, não pode haver tal submissão em caráter absoluto, mas adaptação e correlação entre ambos. Assim como, no caso do homem, corpo e alma não são duas instâncias na qual o primeiro se submete ao segundo, mas ambos estão em ininterrupta interpenetração, inteligências cósmicas e matéria elemental igualmente devem estar em constante interpenetração. Isso explica o porquê um ato isolado de aquecimento da água atrai uma determinada forma. Nos demais casos, o processo parece ser idêntico. Desde que dada a manifestação da matéria elemental, é o arranjo desta que determina a forma a ser incorporada. Assim, pode se vislumbrar no sistema de Ibn Sīnā os dois extremos limites sob os quais o movimento todo se propõe a cobrir: num extremo a inteligência e, no outro, a matéria elemental. Ambos são existentes e, portanto, permanecem dentro da unidade da existência. Esta, por sua vez, é suportada por aquilo que lhe é necessário. Assim, o existencialmente necessário mantém-se como o fundo sob o qual os extremos da manifestação do mesmo ocorrem. Com isso, ficam prejudicadas as interpretações que tomam o sistema de Ibn Sīnā em duas partes, isto é, uma primeira parte que alude à processão das inteligências a partir da necessidade intrínseca ao existencialmente necessário e, uma segunda parte, que trata do surgimento da matéria sublunar. Não há dois momentos separados por regras distintas, mas um só e mesmo acontecimento simultâneo e imediato da manifestação dos existentes plurais no interior da unidade da existência, tornada assim por aquilo que nela não pode deixar de ser. Nessa medida, a manifestação das almas humanas e suas respectivas faculdades se mantém dentro do mesmo movimento iniciado pela auto-consciência do existencialmente necessário. A inteligência ativa – isto é o *Dator formarum* – ocupa, assim, uma dupla função em relação às almas humanas: tanto está na raiz do processo dos movimentos da matéria elemental que permitem a manifestação das almas humanas, como está na raiz do processo de seus respectivos aperfeiçoamentos, por meio da atualização dos inteligíveis.

II.4 Almas humanas e inteligência ativa

A décima inteligência está associada à esfera da Lua. Na medida em que esta é a que está mais próxima de nós, é a partir dessa inteligência, pois, que o

intelecto humano pode, inicialmente, ser analisado em sua passagem da potência ao ato. O número das inteligências, associado aos movimentos de suas respectivas esferas, estabelece uma estrutura cósmica concêntrica, tendo ao centro o mundo sublunar com a manifestação da matéria elemental. Todo o sistema está envolto pela primeira inteligência. Retomemos a passagem que o resume.

وكان عددها عشرة بعد الأول: أولها العقل الحرك
الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم
الذي هو مثله لكرة الثوات، ثم الذي هو مثله لكرة
زحل، وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفاض على
أنفسنا، وهو عقل العالم الأرض، ونحن نسميه
العقل الفعال.

E que seja dez o número depois do primeiro. A primeira delas é a inteligência motriz imóvel, que move a esfera do corpo extremo. Depois uma semelhante a ela para a esfera das fixas; depois uma semelhante a ela para a esfera de Saturno; e assim por diante, até a inteligência que flui sobre nossas almas. É a inteligência do mundo terrestre e nós a chamamos “inteligência ativa.”¹³⁹

Vale notar que a estrutura de funcionamento das inteligências, associadas às esferas, cria uma tríplice dinâmica que faz a ligação entre o existencialmente necessário, a inteligência em questão e o movimento das esferas. Para tal, Ibn Sīnā se vale das noções de corpo, alma e inteligência, associando-as às esferas.

إذن لكل فلك نفس محرقة تعقل الخير، ولها
بسبب الجسم تخيل، أي تصور للجزئيات وإرادة
للجزئيات.

Portanto, para cada esfera celeste há uma alma motriz que entende o bem e que, por causa de seu corpo, possui o imaginar, isto é, concepção dos particulares e vontade dos particulares.¹⁴⁰

A afirmação de que as inteligências separadas são dotadas de imaginação poderia parecer contraditório, já que tal faculdade associada às almas humanas está estabelecida num determinado órgão corporal e corruptível, devido à matéria elemental. No caso da imaginação vinculada à inteligência há uma diferença fundamental, visto que nesta não há um órgão determinado para lhe fazer as funções. O corpo da esfera em questão particulariza a faculdade da imaginação, e sua incorruptibilidade garante que associe formas particulares de maneira permanente. Talvez para garantir que as inteligências tem conhecimento dos particulares é que Ibn

¹³⁹ MADKUR: IX,3,401 / ANAWATI: IX,3,135. “(...) et tunc earum numerus erit decem post primum. Primum autem earum est intelligentia quae non movetur, cuius est movere sphaeram corporis ultimi. Deinde id quod sequitur est quod movet sphaeram fixarum. Deinde sequitur quod movet sphaeram Saturini. Similiter est quousque pervenitur ad intelligentiam a qua fluit super nostras animas, et haec est intelligentia mundi terreni, et vocamus eam intelligentiam agentem.” Cf. RIET: IX,3,475s.

¹⁴⁰ MADKOUR: IX,3,401 / ANAWATI: IX,3,135. “Igitur unicuique caelo est anima movens quae intelligit bonitatem et, propter corpus, habet imaginationem, scilicet formare particularia et habet voluntatem particularium.” Cf. RIET: IX,3,475.

Sīnā afirma que elas são dotadas de imaginação, visto que, enquanto inteligência, conhecem de modo universal. Nessa medida, a inteligência ativa liga-se a três níveis de intelecção: tanto entende o primeiro, como entende a si mesma, como entende aquilo que dela flui para o mundo sublunar. Concepções universais e particulares estão, com a introdução da imaginação em sua estrutura, contempladas, assim, em toda sua extensão.

A partir da manifestação da matéria elemental, a combinação dos elementos em seus inúmeros modos, faz com que se manifestem variadas espécies de alma. No *Livro da alma*, já havia sido estabelecido que, de acordo com o modo como tais elementos se combinam, temos a manifestação de uma determinada espécie de alma: vegetal, animal ou humana. Ora, na complexificação das combinações, a alma humana é a que possui o grau mais elevado na hierarquia das faculdades, na medida em que se inclui, nela, o intelecto. A determinação da ocorrência das almas humanas não é, portanto, uma determinação do fluir desta ou daquela alma que, por sua vez informaria esta ou aquela matéria elemental. Ao contrário, é a combinação dos elementos da matéria elemental que faz manifestar naquela matéria específica uma determinada espécie de alma. Com isso, na medida em que se considere que a matéria elemental é um dos extremos da existência, a diversidade de suas combinações não tem na alma humana seu primeiro estágio. Antes, outras combinações mais simples antecedem a alma humana em grau de complexificação, ou seja, as misturas que fazem manifestar as almas animais ou as vegetais – sem contar as misturas dos elementos que são próprias aos corpos inanimados. O desenho que se forma tem no limite, pois, a matéria elemental tomada em seus quatro elementos. Depois, as combinações mais simples que manifestam estruturas minerais; depois, as combinações que manifestam as estruturas vegetais; depois, as animais e, por último as estruturas que permitem a manifestação da alma humana. Desse modo, a alma humana – diferenciada pela associação da incorporeidade do intelecto a uma porção específica da matéria elemental – já se constitui num, digamos, anúncio de retorno ao mundo inteligível.

ومما لا شك فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة,
تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا نفسد بل تبقي
(ū) ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأول

O que é indubitável a esse respeito é que há inteligências simples, separadas, que ocorrem concomitantemente à ocorrência dos corpos humanos: elas não se corrompem, antes permanecem (ū) elas ocorrem, portanto,

بتوسط | *causadas do primordial, por um intermediário.*¹⁴¹

Embora a causa próxima da ocorrência das almas humanas seja a combinação dos elementos, a causa remota e fundante dessa manifestação é o existencialmente necessário. Na mesma e única existência, pois, em que a autoconsciência do existencialmente necessário ocorre, também ocorre a manifestação das almas humanas, desde que dadas as condições de mistura dos elementos materiais no mundo sublunar. No entanto, como o cosmos aviceniano não estabelece bruscas oposições e tampouco propõe saltos entre os existentes, as almas humanas estão em estreita ligação com a instância que imediatamente lhes antecede, isto é a inteligência ativa da esfera lunar. Isso não significa, contudo, que as almas humanas não estejam em relação e em íntima presença da primeira inteligência e, conseqüentemente do existencialmente necessário. A simultaneidade é, novamente, uma ferramenta providencial para entender como é possível que a hierarquia das inteligências não cria uma ruptura no interior da alma humana. Nesta, encontram-se todos os elementos – próximos e remotos – que lhe fornecem estatuto existencial, embora isso não se faça de modo brusco. Uma metafísica e uma cosmologia que funcionam como em dobraduras na existência permitem identificar, também, tais elementos em cada um dos existentes. فليس هذه الأنفس الأرضية أيضا كإئنة عن المعلول الأول بلا توسط علة / Assim, essas almas terrestres igualmente não são engendradas a partir do primeiro causado, mas [com] a intermediação de uma outra causa existente.¹⁴²

Assim como a alma humana, acompanhada de seu corpo, está em íntima relação com a matéria elemental que possibilitou sua manifestação, assim também o intelecto – em conexão com os princípios de inteligibilidade presente no cosmo – coloca o homem alinhado com a inteligência imediatamente mais próxima a ele. Essa manifestação em dupla direção funda-se inteiramente numa existência única, sustentada, por sua vez, naquilo que nela não pode deixar de existir. Assim, na estrutura da alma humana encontram-se os princípios de todos os elementos físicos e metafísicos que estruturam a existência, e seu necessário suporte. Não aparece, pois, que a relação entre a inteligência ativa e o intelecto humano seja dada como algo

¹⁴¹ MADKOUR: IX,4,409 / ANAWATI: IX,4,143. “Non est autem dubium hic esse intelligentias simplices separatas quae fiunt cum factura corporum humanorum, quae non corrumpuntur sed permanent (...) Sed, quia fiunt, sunt causatae primi mediante aliquo.” Cf. RIET: IX,4,487.

¹⁴² MADKOUR: IX,4,409 / ANAWATI: IX,4,143. “Igitur hae animae terrenae non fiunt a causato primo absque mediante alia causa iam essente.” Cf. RIET: IX,4,487.

extrínseco a todo o sistema, mas que esta relação tem, na base, o sistema inteiro e unitário da existência. Desse modo, o princípio do intelecto humano deve estar em estreita relação com os princípios da inteligibilidade sob o qual as inteligências se dirigem, isto é, voltar-se ao primeiro mantendo a consciência de si mesmas. Pode-se afirmar que a consciência de si, afirmada na alegoria do homem suspenso no espaço, no *Livro da alma*, repete um dos atributos presentes nas inteligências cósmicas. Em segundo lugar, a direção da completude da alma humana se faz na direção da aquisição dos inteligíveis. O corpo e todas as faculdades vegetais e animais contribuem para isso. É esse, pois, o grau mais elevado da alma humana, ou seja, dirigir-se à inteligência, e ao prazer que disso decorre.

فنقول يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذّة
وخيرا يخصها وأذى وشرا يخصها.

*Dizemos, pois: é necessário que tu saibas que há para cada faculdade anímica um prazer e um bem que lhe são próprios e um prejuízo e um mal que lhe são próprios.*¹⁴³

Ora, assim como o bem para a faculdade concupiscível é dado a partir do contato estabelecido com os cinco sentidos, o prazer da irascível é dado pelo êxito, o da memória pelo fato de recuperar coisas aparentemente perdidas no passado – e seus respectivos prejuízos dados pelo contrário disso – deve-se saber, então, qual é o desiderato que leva o intelecto humano a encontrar o seu bem e o seu respectivo contrário. Afinal, ao chegarmos até este ponto de nosso estudo, podemos dizer que a direção da alma humana é realizar suas faculdades em toda sua plenitude e, dado que o intelecto, é a faculdade mais própria da alma humana, é a ela que todas as demais faculdades devem concorrer para seu aperfeiçoamento. Tal resposta encontra-se melhor elaborada na Seção 7 do Capítulo IX.

فنقول إن النفس الناطقة كمالها الخاص بما أن
تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام
المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من
مبدأ الكل سالكة إلى الجوهر الشريفة الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالأبدان، ثم
الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى

Dizemos, pois: a perfeição própria à alma racional é tornar-se um mundo intelectual no qual se delineie a forma do todo e a sistematização inteligível [que está] no todo e o bem que flui principiado da origem do todo, conduzindo-se até as substâncias nobres espirituais absolutas; depois àquelas espirituais dependentes de certo modo dos corpos; depois aos corpos celestes por meio de suas

¹⁴³ MADKOUR: IX,7,423 / ANAWATI: IX,7,157. “Dico autem oportere ut scia quod omnis virtus animalis habet delectationem et bonum quae sunt sibi propria, et habet nocumentum et malum quae sunt sibi propria (...)”. Cf. RIET:IX,7,507.

تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله.	configurações e suas faculdades; e assim por diante, até que ela aperfeiçoe em si mesma a configuração da existência inteira. ¹⁴⁴
----------------------------------	--

Esta passagem não deixa de se constituir num ponto determinante de nosso trajeto, na medida em que responde questões que levantamos no início, notadamente no que diz respeito às relações entre a inteligência ativa e o intelecto humano. Primeiramente, observamos que a relação entre o intelecto humano e a inteligência ativa não pode ser tomada de modo isolado como um ponto fora do sistema, separando a alma humana do conjunto da existência. É preciso ter em mente, antes, que tudo o que se disser a respeito do modo como a inteligência ativa e o intelecto humano operam está intrinsecamente fundado em todas as manifestações anteriores das demais instâncias inteligíveis a partir da primeira inteligência e, portanto, ligada diretamente ao existencialmente necessário. Adotar as estruturas construídas rigorosamente em etapas por Ibn Sīnā não pode significar perder de vista o caráter unitário e simultâneo que seu sistema propõe. Em outras palavras, podemos dizer que, embora, todas as passagens encontradas na metafísica sejam dadas passo a passo, argumento a argumento, de modo estrutural e sistemático, o resultado se configura num universo de simultaneidade, manifesto a um só tempo e espaço. Tudo se dá e permanece reunido numa mesma existência, sustentada por um princípio único e dado de modo simultâneo e imediato. Ainda que o modo de inteligir dos intelectos humanos não seja o mesmo modo pelo qual as inteligências separadas o fazem – na medida em que estas tem todos os inteligíveis inteligidos instantaneamente – o modo de existir dos intelectos humanos se guia por essa perfeição.

A passagem acima bem mostra que ao intelecto cabe compreender as questões da existência em toda sua extensão. Buscar compreender o fundamento da existência, o modo como está estruturada, reunindo o conjunto de tudo aquilo que pode inteligir em seu próprio intelecto faz do caminho intelectual a via mais adequada para que a alma humana se aperfeiçoe. Nesse cenário, a relação entre a inteligência ativa e o intelecto humano ultrapassa um nível de relação exclusiva entre uma inteligência estática que forneceria formas inteligíveis a um intelecto destituído de

¹⁴⁴ MADKOUR: IX,7,426 / ANAWATI: IX,7,159. “Dico igitur, quod sua perfectio animae rationalis est ut fiat saeculum intelligibile, et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto, et bonitas fluens in omne, et ut incipiens a principio totius procedat ad substantias excellentiores spiritales absolute, et deinde ad spiritales pendentes aliquo modo ex corporibus, et deinde ad animas moventes corpora, et postea ad corpora caelestia, et ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositiones et vires eorum, quosque perficiatur in ea dispositio esse universitatis (...)” Cf. RIET: IX,7, 510s.

todas elas, mas imprime na alma humana uma relação direta com o princípio de inteligibilidade que perpassa todo o cosmos. Ainda que seja a inteligência ativa a responsável pelas formas inteligíveis, ela assim o faz como um intermediário, e não como o termo ao qual se dirige o intelecto humano. O termo ao qual se dirige o intelecto humano é o mesmo ao qual se dirige a inteligência ativa e todas as outras inteligências a partir do existencialmente necessário. Sendo assim, a relação última do intelecto humano vincula-se ao próprio princípio da existência que dá forma a todo o conjunto dos existentes. Mesmo que seja mantida a hierarquia das inteligências cósmicas, o intelecto humano as tem como intermediários para auxiliá-lo em sua chegada ao entendimento. Numa palavra, ascender à compreensão da existência e aos limites dessa compreensão. Ainda na seção 4, do Capítulo IX, Ibn Sīnā nos fornece uma imagem paradigmática sobre a perfeição buscada pelo intelecto, em particular, e pela alma humana como um todo.

فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله
مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق
والجمال الحق المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله
وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره.

*Ele [intelecto] se transforma, então, num mundo inteligível correspondente a todo o mundo existente, observando aquilo que é a beleza absoluta, o bem absoluto, o belo e o verdadeiro absoluto, unindo-se a ele, esculpindo-se por meio do símile e da configuração [do mundo existente], marchando em sua senda, e tornando-se sua substância.*¹⁴⁵

Tal propósito só pode ser realizado, na medida em que o intelecto procure a atualização das formas inteligíveis, a partir da iluminação da inteligência ativa. Esta, como a instância intermediária mais próxima ao intelecto, juntamente com as faculdades animais e vegetais da alma humana cria um conjunto de condições que deve culminar na intelecção das formas inteligíveis presentes na constituição da existência como um todo. Realizar um mundo intelectual que corresponda ao mundo da existência não constitui uma separação radical entre duas instâncias, tal como se tivéssemos um mundo real e um mundo de representações do real. Estamos muito longe disso. A estrutura intelectual criada, ao contrário, faz a alma humana submergir no fundamento da existência, alia-se a ela, funde-se nela, sem no entanto perder sua individualidade. Assim, no extremo limite da perfeição do intelecto individual

¹⁴⁵ MADKOUR: IX,7,426 / ANAWATI: IX,7,159. “(...) et sic transeat in saeculum intellectum instar esse totius mundi, cernens id quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute et décor verus, fiat unum cum ea, insculpta exemplo eius et dispositione eius, et incedens secundum viam eius, conversa in similitudinem substantiae eius.” Cf. RIET: IX,7,511.

encontra-se o todo da existência. O sistema aviceniano, neste ponto, poderia inspirar vôos místicos, mas não permitiria que se entendesse que o intelecto humano – logo, a alma como um todo – fosse tragado, fosse absorvido e se perdesse no universo inteligível cósmico. A individuação radical das almas humanas já foi bem estabelecida no *Livro da alma*, inclusive quando se dá a separação entre a alma e o corpo. Aliás, é devido à experiência única daquele intelecto com aquele determinado corpo que tal individuação deve permanecer. Seríamos, assim, imortais pelo intelecto, mas imortais individuais pelo corpo. Na medida em que a perfeição do mundo inteligível não é alcançada por todas as almas humanas de modo equivalente, nem sequer a separação da alma do corpo parece constituir um obstáculo para a busca da perfeição. Assim, inteligentes, individuadas e em contínua atualização dos inteligíveis, nem mesmo a própria morte parece se constituir num obstáculo à filosofia de Ibn Sīnā. Ainda na seção 7 do Capítulo IX, ao mencionar a questão da separação da alma do corpo, encontramos a seguinte afirmação

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا
من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل
الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها
مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد وعرض للحالة
الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر وطالع
اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل
الحال الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة،
وهو أجل من كل لذة وأشرف.

*Assim, quando a potência intelectual atingiu na alma um certo grau de perfeição, isso lhe permite – uma vez que tenha se separado do corpo – de terminar a perfeição completa que é seu propósito. Tal como um dormente a quem se faz degustar os alimentos mais deliciosos mas ele não sente e, então, quando seu torpor desaparece, instantaneamente, ele tem um imenso prazer. Esse prazer [intelectual] não é, de modo algum, do gênero do prazer sensorial e animal; antes um prazer que se afigura à condição natural que as substâncias vivas puras possuem; o mais sublime de todos os prazeres, e o mais nobre.*¹⁴⁶

A passagem confirma, assim, afirmações encontradas no *Livro da alma*, e que já foram objeto de nosso estudo interior. Na medida em que não há memória intelectual, mas somente o hábito da conexão entre o intelecto e a inteligência ativa, e na medida

¹⁴⁶ MADKOUR: IX,7,428 / ANAWATI: IX,7,161. “Cum autem virtus intelligibilis fuerit consecuta veritatem termino perfectionis, secundum quod sibi est possibile, tunc, cum separata fuerit a corpore, perficietur in ea perfectione quam sibi possibile est consequi, ad similitudinem paraytici cui, cum praesentatur cibus concupiscibilis et compellitur gustare cibum delectabilem, ipse non sentit, si vero removetur paralysis ab eo, statim speculatur maximam delectationem. Sed illa delectatio non est de genere delectationis sensibilis et animalis ullo modo; immo est delectatio conveniens dispositioni naturali quae est substantiis vivis puris, et est excellentior et nobilior omni delectatione.” Cf. RIET: IX,7,514.

em que os inteligíveis estão presentes em graus distintos para cada um dos intelectos, a alma humana está destinada – tanto com o corpo como quando deixá-lo – a inteligir incessantemente. O desenho do homem aviceniano, assim se conforma aos propósitos da filosofia, ou seja, a busca contínua do entendimento. Esse processo de reversão ao qual está sujeita a alma humana, desde que se encontra a meio caminho entre dois extremos da existência – matéria elemental e inteligibilidade – mantém o desenho das duas faces da alma como um paradigma que se confirma em toda essa análise que fizemos até aqui. Outros aspectos do retorno da alma humana aos princípios da existência, é o que devemos, pois, fazer a seguir.

II.5 O retorno e a perfeição da alma racional

O último capítulo da *Divina*, isto é, o Capítulo X é dividido em cinco seções. As quatro últimas dizem respeito à formação da cidade, ao modo como o legislador deve proceder, quais são seus paradigmas e atributos. Outras questões, tais como a constatação da profecia, o significado dos cultos e sua utilidade, a formação da cidade a partir dos núcleos familiares, o papel dos dirigentes, temas políticos e econômicos são também aí explorados. A eles, nos deteremos em nossa próxima seção. Por ora, cabe perguntar o porquê – e por quais caminhos – seguiu Ibn Sīnā para chegar a encerrar a *Divina* com questões políticas. Vimos, inicialmente, que o estudo da metafísica partiu de uma ontologia, gradualmente derivando em questões teológicas, cosmológicas e, agora, ao final, tangenciando questões políticas. Pode se observar que a unidade do sistema, proposta inicialmente, permanece intacta, na medida em que tais variações de temas se mantêm como aspectos de um projeto totalizante do conhecimento. Finalizar a metafísica com questões a respeito da sociedade humana sinaliza que, para que os homens saibam o que devem fazer nesta vida, é preciso que tenham conhecimento do cosmo e de seus movimentos, das inteligências e de seus atributos. Aliás, projeto semelhante é encontrado em *A cidade virtuosa* de Al-Fārābī, mas em ordem inversa, ou seja, para fundamentar a questão política, os primeiros capítulos dizem respeito à metafísica. Em ambos os casos, o termo ao qual vincula-se o propósito humano é a busca da verdadeira felicidade. Ao vislumbrarem a unidade e as diversas manifestações dos existentes, os homens podem entender – ao menos parcialmente – em que parte do todo se encontram e quais as ações adequadas à sua natureza. Aos filósofos e dirigentes da cidade cabe auxiliar o

conjunto da sociedade a realizar sua meta. Para Ibn Sīnā, por essa razão, talvez, a *Divina*, seja o selo da sabedoria, um veículo que permite o trânsito por todas as áreas do saber, de modo integrado e unificado. Mas voltemos, agora, ao tema do retorno da alma humana, recapitulando alguns passos da construção do sistema aviceniano, para na próxima seção retomarmos o papel da sociedade dos homens.

Sequer seria preciso admitir que um sistema integrado e unificado devesse possuir elementos de comunicação internos que permitissem seu funcionamento de maneira sustentável. Aludimos ao modo como a unidade do existencialmente necessário parece dobrar-se sobre si mesma, fazendo derivar em seu interior a multiplicidade dos existentes, numa imanente intra-emanção, na qual a multiplicidade é circunscrita na unidade. Nessa rota de processão a partir da necessária consciência de si, o atributo da inteligência se mantém como um dos extremos fundantes do movimento, ao passo que a matéria elemental se mantém como sendo um outro extremo. Os dois extremos, por assim dizer, englobam dois limites do mesmo. Simultaneamente tem-se, assim, o cosmo estruturado em seus dois extremos. O movimento do sistema se faz a partir daquilo que é anterior e posterior a um determinado existente, ou seja, os existentes intermediários a outros existentes são responsáveis por comunicações entre os diversos níveis, sejam tais intermediários inteligências, almas ou corpos. É nessa medida que os extremos citados – inteligência e matéria elemental – estão em mútuo contato, não diretamente, mas pela mediação dos existentes que são manifestos e estão interpostos entre eles. O circuito do sistema cósmico-metafísico proposto por Ibn Sīnā necessita de início e fim, de unidade e multiplicidade, de inteligência e matéria elemental, como binômios de um mesmo que está em perpétua interação. Dessa maneira, os níveis diversos dos existentes são meramente estágios, etapas de um todo unificado. Não há, como já vimos, o caso de um existente isolado da hierarquia e da dinâmica do sistema como um todo. Descabida premissa interromperia a cadeia de dobraduras da existência em suas diversas manifestações. Os limites, é bem verdade, embora não se toquem diretamente, o fazem por meio dos existentes intermediários, garantindo a dinâmica da unidade.

Dessa maneira, a processão iniciada com o forçoso e voluntarioso desdobrar da intelecção que o existencialmente necessário tem de si, não é feita numa direção única de afastamento do princípio até chegar à matéria elemental, estancando-

se aí de maneira absoluta. O processo é simultâneo e reverso, na medida em que a matéria elemental possui combinações que se complexificam ininterruptamente, a ponto de atrair estruturas anímicas e intelectivas, como é o caso das almas dos vegetais, dos animais e do homem. Esse ir-e-vir do sistema é o elo que permite as intercomunicações das diversas partes do todo unificado. Desse modo, cada gênero e cada espécie de existente inclui-se no conjunto, tanto a partir de sua natureza própria como em sua condição individuada. O retorno a que se pode fazer referência, nesse caso, pode ser compreendido, então, ao menos de duas maneiras: tanto como um determinado ponto de retorno do sistema em seu conjunto – representado por aquele determinado gênero de existente – ou como sendo o retorno um caráter individual daquele existente. Vejamos, então, como a abertura da Seção 1 do Capítulo X parcialmente intitulada *في المبدأ والمعاد* / *A respeito da origem e do retorno*¹⁴⁷ permite a preparação dessas questões, uma vez que estas se relacionam aos movimentos nos quais está vinculado um dos elementos do sistema que interessa em nossa investigação, ou seja, a alma humana.

فلوجود إذا ابتداء من عند الأول لم يزل كل تال
منه أدون مرتبة من الأول. ولا يزال يخط درجات،
فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي
تسمى عقولا، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي
تسمى نفوسا، وهي الملائكة العملة، ثم مراتب
الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن
يبلغ آخرها.

*Desse modo, a existência quando se inicia a partir do primeiro, é inferior na ordem em relação ao primeiro, e não cessa de diminuir em escalas. A primeira é a escala dos anjos espirituais isentos de matéria, chamados inteligências; depois os graus dos anjos espirituais chamados almas. Tais são os anjos operativos, depois os graus dos corpos celestes cujos alguns são mais nobres do que outros, até que se atingir o último [grau].*¹⁴⁸

Essa descrição, que inicia o capítulo, nada mais faz do que reproduzir de maneira sintética, mesmo simplificada, os graus da processão iniciada a partir da inteligibilidade que o existencialmente necessário tem de si próprio. Os graus aqui descritos incluem as inteligências, as almas e os corpos das esferas. Note-se, porém, que a sinonímia entre inteligências e anjos – e entre almas e anjos – não modifica a

¹⁴⁷ MADKOUR: X,1,435 / ANAWATI: X,1,169. “Capitulum de principio et de promissione generaliter (...)” Cf. RIET: X,1,523.

¹⁴⁸ MADKOUR: X,1,435 / ANAWATI: X,1,169. “Postquam autem esse coepit a primo, tunc quicquid consequitur aliud est inferius in ordine suo priore nec cessat descendere per gradus. In hoc autem primus gradus est angelorum spiritalium spoliatorum qui vocantur intelligentiae. Post haec est ordo angelorum spiritalium qui vocantur animae, et hi sunt angeli administratores. Postea est ordo corporum caelestium, ex quibus aliud est nobilis alio sic usque perveniatur ad ultimum eorum.” Cf. RIET: X,1,522.

estrutura desenvolvida anteriormente. Não se trata aqui de se buscar uma explicação filosófica para a existência de anjos, ao contrário, trata-se de dizer que o rigor dos raciocínios entabulados ao longo da *Divina* podem ser ilustrados pelo termo em questão. Ibn Sīnā não parece em nenhum momento mostrar que a revelação possui uma estrutura filosófica que pode demonstrá-la, mas inversamente, indicar que alegorias, imagens e outros recursos da revelação podem ilustrar conclusões rigorosas do pensamento filosófico. O último grau referido na passagem acima, indica a décima inteligência ativa, isto é o nosso intelecto agente. A continuação do processo assim é indicada por Ibn Sīnā:

ثم بعدها يتدنى وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فيلبس أول شيء صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون أول الوجود فيها أخس وأدون مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس مافيه المادة ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية، ثم النباتات، وأفضلها الإنسان، وبعده الحيوانات ثم النبات.

Depois desses, começa a existência da matéria receptiva para as formas geráveis corruptíveis, cobrindo primeiramente as formas dos elementos, avançando gradativamente, pouco a pouco, de modo que a primeira existência nela é mais baixa e inferior do que aquela que lhe segue. O último grau que lá se encontra é a matéria, depois os elementos, depois os compostos minerais, depois os vegetais, e o mais excelente dentre eles – o homem – que tem abaixo de si os animais e, depois, os vegetais.¹⁴⁹

O limite estabelecido para o movimento originário de todo o sistema parece bem claro na passagem, enquanto finda-o com o extremo da matéria elemental. Se quisermos geometrizar o plano proposto, teríamos, então, no centro do sistema – em seu último grau de manifestação – a matéria elemental como sendo o extremo da origem iniciada a partir da inteligência que o existencialmente necessário tem de si. Os dois extremos originários do cosmo físico e metafísico, teriam, assim, uma dupla manifestação – inteligência e matéria elemental – na unidade da existência. O fato simultâneo da manifestação é descrito passo a passo, como bem o faz Ibn Sīnā, embora o caráter imediato e instantâneo da manifestação seja sua fundamental condição. Admitido isto, tudo o que for posterior à manifestação da inteligência e da matéria elemental deve ser considerado, seja do ponto de vista lógico ou ontológico,

¹⁴⁹ MADKOUR: X,1,435 / ANAWATI: X,1,169. “Posto autem incipit esse materiae recipientis formas generatas corruptibiles, quae primo investitur formis elementorum, et deinde gradatim informatur formis aliorum. Primum igitur esse quod est inter illa est id quod vilius et inferius est eo quod sequitur; quod autem est vilius inter ea est materia, postea elementa, deinde composita congelata, postea vegetabilia, deinde animalia bruta, postea homo. Ex his autem nobilior est homo, et postea animalia, deinde vegetabilia.” Cf. RIET: X,1,522s.

diríamos, como um “retorno”. Ou seja, um movimento que parte do limite extremo da matéria elemental e dirige-se de volta à inteligência.

No âmbito do próprio sistema, “retorno” é o termo que significa a dinâmica que faz o todo integrar-se e adquirir sentido. Uma pura manifestação, ainda que extremada por um aspecto inteligente de um lado e por um aspecto material dos quatro elementos de outro, não possui sentido algum se ficar mantida em repouso absoluto. O final da estrutura, representado pela manifestação da matéria elemental, deve necessariamente seguir suas novas combinações e por em movimento o conjunto inteiro. Isso, porém, é algo distinto do primeiro curso de manifestações, já que se constitui num movimento que se dobra sobre um dos limites já manifestos. As combinações dos quatro elementos já não se constituem em algo originário. As combinações são feitas a partir da matéria elemental. Inteligências, almas, corpos e matéria elemental são constituintes originários do cosmo, de acordo com o que foi proposto por Ibn Sīnā. A complexificação seguinte se faz a partir desses elementos originários descritos. Por esse motivo, deve ser considerado que há diferença entre a manifestação dos elementos originários até chegar à matéria elemental e a combinação dos elementos manifestos a partir da matéria de volta à inteligência. Entre os dois estágios há diferença quanto à suas condições intrínsecas. Embora estejam todos dentro da unidade da existência, estão em diferentes situações. Assim como a processão parte da inteligência em direção à matéria, do mesmo modo, a complexificação indicada por Ibn Sīnā, retomando a direção contrária, parte da matéria em direção à inteligência. Na ordem da complexificação afirma-se primeiramente os minerais, depois os vegetais, depois os animais e, por fim o homem.

No âmbito do próprio sistema, nada impede, portanto, que se entenda “retorno” como sendo um termo que designa a dinâmica que é posta a partir dos elementos originários que o constituem. Agora, do ponto de vista particular do existente enquanto tal – dentro de seu gênero e espécie – pode adquirir um outro significado complementar. Afinal, cumprir uma certa determinação no conjunto do sistema somente é possível se um determinado existente estiver de acordo com a natureza de sua existência e realizar o seu próprio retorno. Ou seja, de que vale a cadeia do ir-e-vir aqui descritos por Ibn Sīnā, se aquele determinado existente não evidenciar sua própria natureza e cumpri-la em toda sua extensão? O conjunto só entra em movimento de retorno pelo retorno particular de cada um dos elementos.

Nessa medida, “retorno”, pode significar nada além do que a realização da própria natureza da coisa em questão. Se assim for, faz sentido que não se espere dos minerais que voem, nem das plantas que se locomovam, nem dos animais que intelijam, mas que cumpram sua natureza dentro dos limites de sua existência e, dessa maneira, cumpram o retorno do sistema como um todo ao cumprir seu próprio retorno, realizando sua própria natureza. Ora, se assim for, que se cumpra, pois, o retorno que é próprio ao homem, isto é, a medida e o aperfeiçoamento de sua natureza.

No caso da alma humana, essa estrutura de retorno descrita nesse movimento de complexificação confirma a direção contida no *Livro da alma*. Retornar, nesse caso, significa realizar sua própria natureza, em toda sua extensão. Se é verdade que a alma humana está estruturada em três níveis de operação – vegetal, animal e humana – então, sua extensão inclui o ato completo de todas as faculdades referentes a cada um desses níveis. Cabe ao homem, contudo, dirigir-se ao aperfeiçoamento de sua alma como um todo e, isso, somente se realiza com a atualização do intelecto. Para tal é que concorrem todas as demais faculdades, e não o contrário. Para o homem, “retornar”, significa “compreender”. Entender é seu ato mais extremo e é desse modo que ele cumpre sua natureza. Por meio do estabelecimento dessa premissa, Ibn Sīnā pode espelhar, portanto, a metafísica na sociedade humana.

<p>وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل, ومحصلا للأخلاق التي تكون فضائل عملية, وأفضل هؤلاء هو المستعد المرتبة النبوة.</p>	<p><i>E o mais excelente dos homens é aquele que aperfeiçoou em si mesmo o intelecto em ato, resultando na ética – que são as práticas excelentes. E o mais excelente dentre eles é quem está predisposto ao grau da profecia.</i>¹⁵⁰</p>
--	--

Com essa afirmação, Ibn Sīnā praticamente finaliza o laço entre metafísica e política. A argumentação que pretende conduzir o homem ao seu mais próprio grau de complementação, que é a atualização dos inteligíveis, já fora muito bem explorada no *Livro da alma* e é aqui completada. Lá, já havíamos discutido o modo como se dá a atualização dos inteligíveis por meio da conexão com os princípios de inteligibilidade presentes na inteligência ativa. Ora, a passagem da potência ao ato, manteve-se universal para toda a espécie humana. No entanto, o grau e a velocidade da conexão, representada pela variação da intuição intelectual (*hads*), quando levado ao extremo, explica como ocorre a atualização das formas inteligíveis no caso dos profetas, no

¹⁵⁰ MADKOUR: X,1,435 / ANAWATI: X,1,169. “Sed ex hominibus olle est nobilior cuius anima fit intelligentia in effectu et acquirit mores qui sunt honestates practiae; ex his autem ille excellentior est qui est aptus ad ordinem prophetiae (...)” Cf. RIET: X,1,523.

caso dos sonhos e no caso das visões. Tais acontecimentos estiveram longe de se mostrar fora da natureza humana, ao contrário, foram admitidos como faculdades humanas intensificadas pela compleição daquela determinada alma humana. O grau do intelecto sagrado, já estruturado no *Livro da alma*, vem ao encontro da ligação que se estabelece entre a metafísica e a política. A passagem citada acima estatui os graus de atualização das formas inteligíveis para a diversidade dos homens. Os homens não são iguais do ponto de vista da intensidade da intelecção, embora todos atualizem formas inteligíveis. Por outro lado, embora o grau do intelecto sagrado – no qual as formas inteligíveis são atualizadas mais rapidamente – seja uma das características da profecia, nem toda alma humana que esteja no grau do intelecto sagrado é, necessariamente, a alma de um profeta. Mas é à profecia – que somente pode ser adquirida por meio do intelecto sagrado – que Ibn Sīnā faz referência como uma das condições que estatuem o laço entre a metafísica e a política. Ora, por que a menção somente a esse resultado da atualização do intelecto sagrado e não aos outros que, necessariamente, não são alcançados pelos profetas? Uma resposta possível é a de que os profetas – diferentemente de outros homens – acabam, em larga medida, por conduzir a sociedade, sendo, em última análise, também seus legisladores. A aproximação de metafísica e política, nesse caso, não é feita para justificar a profecia, mas para mostrar que a profecia segue um dos modos de operar do intelecto mantendo-se, assim, o fundamento do intelecto também na revelação. A condução das relações propostas por Ibn Sīnā seguem mantendo a premissa de se ler o livro da natureza antes de se ler o livro da revelação. O segundo confirma o primeiro, e não o contrário.

Nessa medida, abre-se a possibilidade de se especular a respeito da sociedade dos homens, conforme faremos em nossa próxima seção. Por ora, bastou-nos estabelecer que a possibilidade de adentrar as questões políticas e sociais está intimamente ligada com a noção de retorno. Vincular “retorno” e “perfeição da alma racional”, como fizemos no título desta nossa seção, justificou-se visto que a dinâmica do sistema em seu conjunto e a dinâmica da completude da alma humana em sua particularidade fundem-se numa mesma condução. Assim, retornar é voltar-se aos princípios de inteligibilidade – como dissemos – e, nessa rota, a conexão com a inteligência ativa é o ícone maior que permite tal completude. Dessa maneira, até este ponto de nossa pesquisa, podemos constatar que as indicações contidas no *Livro da*

alma confirmam-se amplamente, enquanto interligam de modo completo as estruturas das inteligência cósmicas e a estrutura do intelecto humano. Resta-nos verificar, agora, quais as direções propostas para o homem em sociedade, nesta que é uma das etapas de seu retorno, tanto individual como do ponto de vista de sua espécie.

II.6 O papel da sociedade dos homens

Embora não seja nosso desiderato tratar de questões políticas de modo detalhado, cumpre, ao menos, traçarmos algumas relações que nos interessam do ponto de vista da questão do intelecto. Pode se afirmar que o Capítulo X, o derradeiro da *Divina*, é dedicado inteiramente às questões políticas. Isso não é feito, porém, por meio de uma construção argumentativa extensa, como é comum ao nosso autor. Bem sabemos que Ibn Sīnā pouco escreveu a esse respeito, embora seus escritos ultrapassem a casa dos duzentos títulos. Vale lembrar que a gama de assuntos abordados por ele abarca praticamente todas as ciências conhecidas da época, mas poucas páginas foram dedicadas à política. Por outro lado, na prática, Ibn Sīnā não descuidou dos assuntos ligados a isso. Aliás, sua vida foi muito movimentada por essas questões, trabalhando ativamente como vizir dos príncipes locais, estando vinculado intimamente a assuntos gerais da administração e da condução da sociedade.

De toda maneira, a colocação do tema ético-político na *Divina*, ao mesmo tempo que pode ter um sentido de continuação com as questões metafísicas – como aludimos na seção anterior – tem, também, um certo caráter de texto à parte do conjunto. Uma referência oportuna a esse respeito, pode ser encontrada na abertura da *Al-Šifā'* onde Ibn Sīnā aludiu que, ao final da *Divina*, incluiria algo a respeito da ciência ética e política. Vejamos:

<p>ثم ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه إلى جمل من علم الأخلاق والسياسات، إلى أن أصنف فيها كتاباً جامعاً مفرداً</p>	<p><i>Finalizei o livro com a Ciência que diz respeito à Metafísica segundo suas divisões e seus aspectos, fazendo nele menções à Ciência Ética e à Política para, para compor, a partir delas, uma coletânea separada.</i>¹⁵¹</p>
---	---

¹⁵¹ ابن سينا , /الشفاء , المنطق 1-1

Uma primeira interpretação para essa passagem é que, talvez, Ibn Sīnā tenha pretendido escrever posteriormente um tratado à parte a respeito dessas questões, já que não o fizera até aquele momento e, aqui na *Divina*, estaria fornecendo apenas algumas indicações sobre o assunto. Afinal, o Capítulo dedicado a isto é pouco mais do que 7% da *Divina*. Contudo, ainda que prevaleça essa interpretação, a afirmação de que a partir das menções à ética e à política se pretende compor uma coletânea separada não invalida que seu estudo deva, necessariamente, vir após o estudo mais completo da metafísica.

Na prática, é possível verificar que o final do Capítulo IX e o início do Capítulo X estão em continuidade: a última seção do Capítulo IX trata do retorno e dos diversos modos de operação da alma humana, e a primeira seção do Capítulo X inicia-se retomando o tema da origem e do retorno de modo resumido para, em seguida, adentrar nas questões políticas. Desse modo, a primeira coisa que se pode observar é que pode haver dependência conceitual da política à metafísica. Não que a metafísica inclua – em sentido absoluto – a política, pois segundo a divisão das ciências, ética e política são ciências práticas, enquanto a *Divina* é a ciência teórica superior. O sentido seria outro, ou seja, que a metafísica irrompe na ética e na política, na medida em que são esses os lugares do homem, enquanto alma acompanhada de seu corpo.

O modo de exposição seguido por Ibn Sīnā nesse capítulo difere dos anteriores. Dada a amplitude do tema, nota-se a ausência de uma discussão mais detalhada a respeito dos conceitos e das assertivas que seguem, assim, se sobrepondo. É nesse sentido, aliás, que essa parte do *Divina* pode ser tomada como um indicador sumário para uma composição futura que não se realizou. De toda maneira, o principal objetivo de nosso trabalho já se estabeleceu ao longo das últimas seções – notadamente na última – em que o binômio origem-retorno forneceu as relações do intelecto humano com a inteligência ativa incluindo o laço entre a metafísica e a política. Por essa razão, procuraremos finalizar este capítulo inventariando as indicações grafadas por Ibn Sīnā nessa parte de sua obra, mais a título de complementação das conclusões que já obtivemos nas seções anteriores do que a título de novas investigações, acompanhando, assim, um certo caráter apenso e suplementar ao final da *Divina*.

Quanto à primeira abordagem a respeito das condições que permitem o estabelecimento da sociedade, a descrição contida no Capítulo X é sucinta e direta. Inicia-se do seguinte modo:

<p>ونقول الآن: إنه من المعلوم أن الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته.</p>	<p>Dizemos agora: é sabido que o homem se distingue dos demais animais na medida em que sua vida não é boa se estiver isolado, solitário [como] uma pessoa sozinha, incumbida de si mesma, de todas as ocupações, sem companheiro que a ajude nas necessidades que precisa.¹⁵²</p>
--	---

A continuação dessa passagem segue afirmando que o homem realiza sua natureza na atividade coletiva, em que um fornece alimentos para um outro que, por sua vez, fará a costura para um terceiro que, então, fará o pão para o primeiro e, assim, sucessivamente, o trabalho coletivo torna necessária a fundação das cidades. ولهذا ما

اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات / É por isso que exige-se o contrato das cidades e das sociedades.¹⁵³

Essa posição é semelhante à descrição contida no Capítulo IV do *Livro da alma* no que concerne ao intelecto prático. Recordemo-la, pois, para verificar semelhanças entre as duas passagens e, principalmente, entre a ciência da alma e metafísica. No *Livro da alma*, por meio da constatação de que a organização social humana possui certas peculiaridades, Ibn Sīnā infere a existência da faculdade prática, capaz de dirigir as demais faculdades do corpo para manter a sobrevivência de duas coisas: tanto do organismo no qual ela se encontra – fazendo-o se alimentar, crescer e se desenvolver – como a sobrevivência daquele organismo frente ao meio no qual ele se encontra. Assim, a faculdade prática, designada pelo intelecto prático, opera recolhendo os dados trazidos das demais faculdades, distribuindo funções a elas para manter o conjunto do vivente em perfeito funcionamento. Ora, o intelecto prático não opera de modo soberano, embora possua certa autonomia. Os princípios aos quais o intelecto prático está subordinado encontram-se no intelecto teórico. Todas as faculdades trabalham, assim, para o aperfeiçoamento do intelecto teórico, inclusive o intelecto prático. Este encontra-se entre dois mundos: o mundo dos sentidos e o mundo da intelecção, fazendo a conexão entre ambos. O paradigma usado por Ibn

¹⁵² MADKOUR: X,2,441 / ANAWATI: X,2,175. “Dico autem iam notum esse quod homo differt a ceteris animalibus in hoc quod vita eius decora non esset, si unus solus esset; non enim aulus posset sufficere gubernationi sui ipsius sine consortio alicuius adiuvantis se in necessitatibus suorum negotiorum.” Cf. RIET: X,2,531.

¹⁵³ MADKOUR: X,2,441 / ANAWATI: X,2,175. “(...) et ob hoc etiam fuit necessarium vinciri civitates et congregationes.” Cf. RIET: X,2,531.

Sīnā na constituição dos dois níveis de intelecção foi o das duas faces da alma: uma dirigida aos princípios inteligíveis presentes em ato na inteligência ativa e, a outra face, voltada para o corpo e para a matéria elemental. O ir-e-vir dos dados entre o sensível e o inteligível tem, portanto, no intelecto prático um importante intermediário. No entanto a preeminência é sempre da direção dos princípios supremos sobre a direção da operação prática.

O que pode ser observado na *Divina* é que paradigma semelhante pode estar sendo usado por Ibn Sīnā na relação entre metafísica e política. Isto é, a sociedade dos homens que toma o âmbito da excelência prática deve operar em função da ordenação dos princípios da metafísica que está no âmbito da excelência teórica. Nisso desenha-se o papel da sociedade dos homens em função do retorno da alma humana. Ou seja, o retorno da alma humana ao seu princípio originário nada mais é do que elevar a atualização dos inteligíveis ao mais alto grau de apreensão. Retornar é – como já afirmamos – compreender os princípios e as formas inteligíveis, tal como estão na inteligência ativa, ainda que não sejam realizados pelo mesmo meio de operação, como é bem descrito nessa passagem:

علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات، وأما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلي.	Sabemos que as almas celestes e aquilo que está acima dela conhecem os particulares. O que está acima delas, contudo, tem o conhecimento dos particulares de modo universal. ¹⁵⁴
---	--

Embora operem de modo distinto, intelecto humano e inteligência ativa voltam-se aos mesmos conteúdos, universais e particulares. O que as difere é o sentido imediato da inteligência ativa e o modo sucessivo e ordenado do intelecto humano. No caso da alma, pois, o âmbito do intelecto prático deve auxiliar o âmbito do intelecto teórico a se aperfeiçoar e, em seguida, na ação dirigida pelo intelecto prático ao corpo e à sociedade estão presentes o entendimento alcançado pelo teórico. Nisso cria-se um processo de ir-e-vir ininterrupto. No caso da metafísica há algumas semelhanças: o último grau das ciências teóricas é a *Divina* e o tema tratado em seguida às questões metafísicas é a política, ou em outros termos, o estágio que sucede a ciência teórica superior é a ciência prática – tal como ao intelecto teórico segue o intelecto prático, ou em outros termos, o estágio que sucede a apreensão dos inteligíveis universais é a

¹⁵⁴ MADKOUR: X,1,437 / ANAWATI: X,1,171. “(...) et ex his nosti quod animae caelestes et quod est supra eas sicut particularia. Eius autem quod est supra eas cognitio de illis est modo universali (...)” Cf. RIET: X,1,525.

aplicação prática singular. No quadro de ambos permanece o paradigma de dois extremos de um mesmo: intelecto teórico e intelecto prático são duas faces de uma mesma alma, assim como metafísica e política são duas faces de um mesmo saber. Desse modo, seguimos sem rupturas. Nem na alma e nem no cosmo. Tudo permanece no interior do um, mantendo-nos, assim, múltiplos na unidade, seja de si, seja do cosmo ou seja do conhecimento que se tem de ambos. Tomada essa direção, fica assegurado também que, nesse sentido, a leitura do *Livro da alma* e da *Divina* está intrinsecamente relacionada, complementando-se.

Um dos itens que também permite essa ligação e complementação incide, como já frisamos na seção anterior, sobre o conceito de intelecto sagrado. O ápice da realização dos inteligíveis no intelecto humano, de acordo com o *Livro da alma* é o grau do intelecto sagrado, próprio, inclusive aos profetas-legisladores. A Seção 2 do Capítulo X discute a questão da profecia e o papel da oração. Nessa questão estão envolvidos três níveis de conhecimento: a ciência física, que estuda a alma e o intelecto humano; a ciência metafísica que estuda as inteligências cósmicas; e a ciência prática que estuda a sociedade dos homens. Na medida em que a profecia está na base da legislação que dirige a sociedade na qual Ibn Sīnā viveu, e que a profecia é um modo de apreensão dos inteligíveis conforme descrito no *Livro da alma*, e que as formas inteligíveis apreendidas desse modo são as formas presentes nas inteligências das esferas cósmicas, então, a sociedade dos homens está permeada de ciência prática, física e metafísica. Ciência prática porque a política e a ética derivam, no caso dele, do livro revelado que, por sua vez, só tem legitimidade na medida em que deve estar de acordo com os princípios inteligíveis supremos; ciência física porque a operação é realizada pela alma humana por meio da conexão entre intelecto e inteligência; e metafísica porque, em última análise, os princípios que dirigem a ciência prática emanam da ciência teórica superior.

Não nos cabe aqui inventariar e estabelecer uma discussão a respeito do modelo político apresentado por Ibn Sīnā no Capítulo X. Nosso objetivo deve se fixar e findar em procurar estabelecer as razões pelas quais é possível relacionar metafísica e política. Podemos verificar que Ibn Sīnā seguiu de perto a obra de Al-Fārābī *Opiniões dos habitantes da cidade excelente*. Esse texto do segundo mestre antecedeu Ibn Sīnā e parece ter fornecido as principais bases que puderam aliar a *República* de Platão ao caso particular do Islã. O filósofo-rei de Platão e parte das

estruturas da cidade encontradas na *República* – e que já haviam sido aproveitadas por Al-Fārābī – se mantém nesse último capítulo da *Divina*. وجود الإنسان الصالح لان يسن. *Que possa existir homem virtuoso capaz de legislar e de ser justo, isso é possível, como já vimos.*¹⁵⁵ Ibn Sīnā segue a estrutura apresentada por Al-Fārābī, assegurando que o bom legislador é aquele que adquire as formas inteligíveis presentes na inteligência agente, ora por meio de símbolos, ora por meio de alegorias, ora por meio de parábolas, etc. A estrutura política em questão se mantém dentro do limite de aliar elementos da profecia e aquisição inteligível. Aquele que ascende à luz da sabedoria, deve retornar e indicar aos demais qual o caminho a ser seguido. Para tal, o legislador deve estabelecer os princípios para a sociedade seguir, procurando elementos simbólicos que possam ser entendidos sem maiores dificuldades.

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه.

*Do mesmo modo é necessário a ele estabelecer para eles a questão do retorno, de um jeito que possam conceber e apaziguar suas almas. Que ele lhes dê exemplos de felicidade e infelicidade que eles compreendam e concebam.*¹⁵⁶

Vale notar que no papel do legislador incluem-se elementos inteligíveis e imaginativos e, por isso, aqui se relacionam inteligíveis e símbolos. Na medida em que o grau de perfeição da alma humana é maior ou menor em intensidade em cada uma das faculdades, e na medida em que, para a maioria dos homens, as formas presentes na faculdade imaginativa são mais fáceis de serem apreendidas e transmitidas do que as formas inteligíveis, é natural que o homem que alcança a atualização das formas inteligíveis no grau de intelecto sagrado, possa transmitir essas formas inteligíveis por meio de símbolos, ou seja, formas imaginativas. Desse modo aquele que ouve, vê ou imagina uma parábola, uma alegoria ou uma imagem recolhe em seu espírito o efeito benéfico daquela forma inteligível, trazido intrinsecamente na forma imaginativa apresentada. Tal modo de compreender os níveis de símbolos e formas inteligíveis é, também, uma das discussões que Ibn Rušd (Averróis) entabulou posteriormente em seu *Tratado Decisivo*, conceituando, a partir disso, três níveis psicológicos encontrados nos homens – retórico, dialético e demonstrativo – e os dois

¹⁵⁵ MADKOUR: X,2,442 / ANAWATI: X,2,176. “Esse vero hominen aptum ad instituendum et exsequendum iura, possibile est, sicut nos iam diximus (...).” Cf. RIET: X,2,532.

¹⁵⁶ MADKOUR: X,2,443 / ANAWATI: X,2,176. “Similiter etiam oportet ut affirmet eis id quod dicitur de promissione taliter ut possint imaginare eius qualitatem, et quiescant in eo animae eorum, et ut felicitatis et terroris inducat exempla per quae ipsi intelligunt et imaginant de eis. Cf. RIET: X,2,535.

níveis estabelecidos no livro revelado, ou seja, o sentido oculto e o sentido literal. Mas, retornemos ao modo como Ibn Sīnā reproduz a estrutura da cidade apresentada na Seção 4, guardando semelhanças com Platão:

<p>فيجب أن يكون القصد الأول للسان في وضع للسنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة: المدبرون والصناع والحفظة.</p>	<p><i>É necessário que o primeiro propósito do legislador, ao estabelecer as leis, seja ordenar a cidade em três partes: os administradores, os artesãos e os guardiões.</i>¹⁵⁷</p>
--	--

As conseqüências que se apresentam após a divisão da cidade em três níveis, incluem as tarefas apropriadas para cada uma das divisões. Guardar a cidade, estabelecer as funções administrativas, regular os ofícios de modo a que nenhum habitante da cidade fique ocioso; buscar os melhores meios de troca, cuidar dos doentes e outras determinações que devem fazer parte dos objetivos do legislador. Ibn Sīnā também fornece algumas explicações a respeito da regulamentação do casamento, das tarefas domésticas, do encargo da educação das crianças e das pensões alimentares. De modo geral, tais determinações são atreladas à *sunna*, reconhecendo-se assim que, no momento histórico-geográfico em questão, tal conjunto de regras forneceria os princípios da estrutura social. As regras sucessórias, por sua vez, são mencionadas na Seção 5, devendo, segundo ele, constar da legislação a partir das indicações feitas pelos mais antigos:

<p>ثم يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه، وان لا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنه عارف بالشرعية حتى لا أعرف منه، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع.</p>	<p><i>Depois, é necessário que o legislador prescreva que seu sucessor seja obedecido e que a designação do califa deva ser feita por ele ou pelo consentimento dos antigos, afirmando publicamente, próximo ao povo, que ele tem o autonomia política; que ele tenha uma ótima inteligência e nobres virtudes: coragem, temperança e organização. Que ele conheça a shary'a mais do que qualquer outro. Tal reconhecimento dos antigos deve ser manifesto, tornado público, e é preciso que o acordo a seu respeito seja unânime.</i>¹⁵⁸</p>
--	--

¹⁵⁷ MADKOUR: X,4,447 / ANAWATI: X,4,181. “Oportet ut instituendo legem haec sit prima intentio, scilicet ordinare civitatem in tres partes, dispositores et ministros et legis peritos (...)” Cf. RIET: X,4,542.

¹⁵⁸ MADKOUR: X,5,451 / ANAWATI: X,5,185. “Post hoc, oportet ut propheta constituat sibi successorem de genere suo, sed cum consensu maiorum et vulgi, et ut talem eligat qui bene regere possit, et sit prudens et honestorum morum, scilicet audax et mansuetus et peritus gubernandi et peritus legis, quo nullus sit peritior, et hoc sit manifestum omnibus.” Cf. RIET: X,5,548.

Ibn Sīnā ainda faz referência a preferir que a sucessão fosse estabelecida por meio de textos para evitar divisões e querelas de dissensão. A sequência da exposição segue menos uma estrutura argumentativa e mais um inventário de regras, diretrizes, conselhos e admoestações a respeito do papel e da importância do califa. Nesse sentido, aqui já estamos distante do papel universalista pregado inicialmente na metafísica e aplicamos seus resultados numa determinada condição particular geográfica e histórica, circunscrita ao tempo e ao espaço vividos por Ibn Sīnā. Mas de que outro modo poderia ser? Afinal, o caráter universal da ciência teórica superior tem a função de ser paradigma para os casos representados pelo caráter particular da ciência prática. Estruturas políticas, circunstâncias sociais e costumes locais assim o são por estarem no âmbito da particularidade que os caracteriza.

No âmbito das virtudes práticas, Ibn Sīnā encerra o Capítulo X aludindo à necessidade de se fazer valer a coragem, a temperança, a justiça e a sabedoria, ao mesmo tempo em que se procure refrear a cólera, a inveja e outras disposições oriundas das faculdades irascível e concupiscível. A estrutura do homem aviceniano se mantém, ou seja, para que o homem cumpra sua natureza humana, isto é, para que retorne ao princípio do qual se originou, é necessário que as faculdades superiores controlem as faculdades inferiores. Em outras palavras, é necessário que as faculdades inferiores sirvam as faculdades superiores objetivando a aquisição das formas inteligíveis. No âmbito de cada ser humano, acatar as regras e os costumes locais em vista do bem são suficientes para que o homem se ponha a caminho de retorno, ainda que não especule a respeito disso. Na medida em que a legislação procura direcionar sua alma em vista do bem comum, coibindo os excessos das faculdades mais baixas e valorizando as virtudes provenientes das faculdades mais altas, a cidade com sua legislação coloca os homens mais próximos da direção que sua natureza humana deve cumprir. O bom e verdadeiro legislador só pode assim o ser, na medida em que adquiriu as formas inteligíveis presentes na inteligência agente e as comunicou em forma de legislação para os demais. No entanto, a legislação em vigor só pode ser legítima na medida em que esteja de acordo com os princípios inteligíveis que podem ser adquiridos a qualquer tempo por qualquer um, melhor, por aqueles que estiverem aptos para tal. Estes, na medida em que auxiliam os demais a se colocarem a caminho de realização de sua própria natureza são importantes na constituição da sociedade como um meio pelo qual cada homem inicia seu retorno. O

papel da sociedade dos homens é, assim, colocá-los a caminho da realização de sua própria natureza, isto é de retornarem à sua origem, ou seja, compreenderem a si, ao mundo e ao cosmo. A completude da alma humana, porém, só pode ser realizada nos dois âmbitos aos quais ela está vinculada: intelecto prático e teórico. Embora, a virtude prática seja excelente, é o aspecto teórico que realiza a alma humana em sua totalidade. Desse modo, as virtudes práticas que são próprias ao intelecto prático devem somar à atualização das formas inteligíveis próprias ao intelecto teórico. Assim, ao seguir realizando as duas faces da alma, o homem dirige-se à felicidade.

ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وسجاعة,
ومجموعها العدالة, وهي خارجة عن الفضيلة
النظرية, ومن اجتمعت له معها الحكمة النظرية
فقد سعد

No topo dessas virtudes está a temperança, a sabedoria e a coragem – e a reunião delas que é a justiça – extrínsecas às virtudes especulativas. E naquele que, a essas virtudes, reúne-se a sabedoria especulativa, esse é feliz.¹⁵⁹

¹⁵⁹ MADKOUR: X,5,455 / ANAWATI: X,5,189. “Caput autem harum honestatum sunt sapientia, temperantia, fortitudo, et harum collectio est aequitas, quae est praeter nobilitatem speculativam. In quocumque autem convenerit cum illis sapientia speculativa, hic iam factus est felix (...). Cf. RIET: X,5,552.

CONCLUSÃO

Para finalizar este trabalho, podemos estabelecer ao menos três aspectos apontados em nossa apresentação e introdução que merecem destaque. O primeiro deles diz respeito à relação entre o *Livro da alma* e a *Divina*; o segundo diz respeito às relações entre o intelecto humano e a inteligência ativa do ponto de vista da metafísica e, a terceira, concerne ao estabelecimento do vocabulário de uma metafísica árabe.

Quanto ao primeiro ponto, pudemos confirmar a estreita relação – e mesmo dependência – que há entre o *Livro da alma* e a *Divina*. O fato de ambos fazerem parte de uma mesma composição enciclopédica não seria suficiente para estabelecer que princípios e paradigmas de um e de outro devessem necessariamente ser os mesmos. No entanto, a leitura atenta e minuciosa torna-os, não apenas tributários das mesmas fundações, mas também os coloca como elementos complementares e sedimentares da construção de um sistema filosófico unificado, como frisamos ao longo desta pesquisa. Nesse sentido, a envergadura do sistema aviceniano irremediavelmente levará à leitura de ambos os textos para que se afigure aos olhos do leitor o mínimo dos traços fisionômicos de sua estrutura global. Por essa razão, as indicações que nos levaram da leitura do *Livro da alma* até a leitura da *Divina* confirmaram as hipóteses de dependência e complementação que inicialmente tínhamos apontado.

Quanto ao segundo ponto – as relações entre o intelecto humano e a inteligência ativa – ora, isto vem em seguimento ao caráter da dependência formal de ambos os textos. Iniciamos o trajeto desta pesquisa ilustrando – em nossa introdução – como a abertura da Seção 5 do Capítulo V do *Livro da alma* continha uma série de problemas que obrigavam a que se buscasse suas respostas no interior da metafísica. Por um lado, muitas das respostas que buscávamos foram encontradas, enquanto procuramos compreender o funcionamento global do existencialmente necessário e das inteligências ativas, particularmente a inteligência da esfera lunar. Num sentido amplo, portanto, confirmamos o viés de leitura que havíamos desenvolvido em nossa pesquisa anterior – O intelecto no *Livro da alma* – em seus pontos mais tensos e perturbadores enquanto não seguirem o que poder-se-ia chamar de uma leitura usual

de “Avicena”. Assim, em seus traços mais característicos, a ciência da alma e a metafísica também foram complementares à nossa leitura e à nossa análise. Devemos lembrar, porém, que isso foi realizado, fundamentalmente, a partir da leitura dos Capítulos I, VIII, IX e X da *Divina*. Num sentido estrito, queremos dizer, portanto, que alguns aspectos que podem elucidar outras questões suscitadas a partir da leitura da Seção 5 do Capítulo V do *Livro da alma* podem compor uma nova pesquisa em confronto com os capítulos da *Divina* que não foram objeto deste nosso presente estudo. Essa possível nova pesquisa seria, pois, uma sequência natural que podemos seguir a partir de agora. Elementos tais como a substância e acidente; a determinação de gênero, espécie e natureza comum; a refutação da doutrina das idéias platônicas etc. podem compor, assim, um novo cenário de pesquisa que em conformidade com aquilo que foi por nós, até aqui, verificado.

Quanto ao terceiro e último item que devemos aludir nesta conclusão – a verificação de um vocabulário para a construção de uma metafísica árabe – cabe indicarmos, pois, a partir dele, uma segunda via de pesquisa que se constitui naturalmente a partir do que já construímos até aqui. Em boa hora, vale registrar que desde a leitura do *Livro da alma* havíamos insistido na revisão de alguns termos-chave do vocabulário usualmente estabelecido para a *falsafa* em geral e para os termos de Ibn Sīnā em particular. O uso de termos tais como “intenção” em lugar de “idéia”; “constatação” em lugar de “prova”; a distinção entre “intelecto” e “inteligência” foram alguns casos que compuseram diferenças de tratamento e conceituação que propuséramos em nossa pesquisa anterior. No presente trabalho, utilizamos o mesmo critério de fixação dos termos a partir da tradução direta do árabe, procurando neutralizar incidências de cosmovisões pré-concebidas do sistema aviceniano. O resultado, dessa vez, mostrou-se satisfatório e mesmo surpreendente, capaz de alterar significativamente alguns conceitos básicos da metafísica árabe. O estabelecimento da distinção entre “facticidade” e “ipseidade”, a partir de raízes aparentemente idênticas; a adoção do binômio “existência-existente” em lugar do ambíguo termo “ser”; a identificação de que o termo existência não foi resultado da impossibilidade da língua árabe em estabelecer o termo “ser” mas sim uma das opções disponíveis para Al-Fārābī e Ibn Sīnā que o adotaram apenas por essa razão, já que havia construções a partir do verbo *kāna* que indicavam um vocabulário mais propriamente do “ser” e não da “existência”, termos coexistentes, por exemplo na

Filosofia Primeira de Al-Kindī; a fixação do termo “existencialmente necessário” como um conceito filosófico incluído no rigor da argumentação apresentada na *Divina* e não meramente um “outro nome” ou um “nome filosófico” para Deus etc., foram alguns dos exemplos de uma mínima revisão do vocabulário para uma metafísica árabe. Isso nos leva, pois, a conjecturar que a sequência natural dessa revisão é a construção de um vocabulário da metafísica árabe mais amplo, que inclua os principais conceitos desenvolvidos ao longo das obras dos principais filósofos no período clássico da *falsafa*. Assim, entendemos que as variantes contidas nesses autores ao redor dos principais conceitos da metafísica – quer tenham sido adotados do vocabulário grego quer tenham sido criados no interior da *falsafa* – pode se constituir novamente, a partir de uma nova leitura dessas obras, de acordo com o critério que temos estabelecido até aqui.

Dessa maneira, do ponto de vista formal, encerramos este trabalho indicando o caminho que podemos seguir, principalmente, a partir de um novo detalhamento dos processos de intelecção presentes nos capítulos intermediários da *Divina* e da continuidade da pesquisa para revisão e estabelecimento do vocabulário de uma metafísica árabe no interior da *falsafa*. Por outro lado, registramos que o caminho que seguimos até aqui, nos proporcionou estabelecer relações entre a concepção do homem aviceniano e a concepção do cosmos aviceniano, interligando-os de tal modo a ser possível verificar como um se projeta no outro, como um espelha o outro, chegando também a um de nossos objetivos propostos inicialmente.

Assim, entre aquilo que nos alcança e aquilo que nos resta sempre alcançar, que siga, pois, a caravana!

Bibliografia fundamental:

IBN SINA/ابن سينا. "الشفاء الإلهيات ابن سينا". *Al- Šifā'*. Edição do texto árabe por MADKOUR, I.

_____ / كتاب النفس - ابن سينا. Edição do texto árabe por RAHMAN, F. *Avicenna's De Anima, Being the Psychological part of Kitab Al-Shifa*. London: Oxford University Press, 1960.

_____ كتاب النفس - ابن سينا. Edição do texto árabe acompanhado de uma tradução francesa por BAKÓS, J. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Praga: Académie tchecoslovaque des sciences, 1956.

_____ *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus I-II-III*. "Avicenna Latinus", Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke. 1972.

_____ *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. "Avicenna Latinus", Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke. 1968.

_____ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*. "Avicenna Latinus", Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke.

_____ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina V-X*. "Avicenna Latinus" Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke. 1980.

_____ *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-X Léxique*. "Avicenna Latinus" Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke, 1983.

_____ *La métaphysique du Shifa*. Traduction G. Anawati. Paris: J. Vrin, 1985.

_____ *A origem e o retorno*. Tradução Jamil Ibrahim Iskandar. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

_____ *Le Récit de Hayy Ibn Yaqzan*. Trad. A. M. Goichon. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.

_____ *Livre des directives et remarques*. Trad. avec introduction et notes par A. M. Goichon. Paris: J. Vrin, 1951.

AL-FARABI كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة / *Kitāb 'arā' ahl 'al-madīna al-fāḍila*.

Beirute, 1996.

_____ *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*. Paris: Vrin, 1990.

_____ *Philosophy of Plato and Aristotle*, tradução e introdução po Muhsin Madhi. New York, The Free Press of Glencoe, 1962. (reed. Cornell Univ.Press, 1969).

_____ *Trait é des opinions des habitants de la cité idéale*. Trad. Tahani Sabri. Paris: J. Vrin, 1990.

ARISTOTLE. *The Works os Aristotle*. Translated into english by David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.

ARISTOTE. *De L'âme*. Trad. Par J. Tricot . Paris: J. Vrin, 1965.

ARISTÓTELES *De Anima* / في النفس لأرسطوطاليس , بدوي , ١٩٨٠ Edição árabe por Abdurrahman Badawi: Le Caire: 1954.

IBN RUSHD, (AVERRÓES), *Traité Decisif – L'accord de la religion et de la philosophie*. Trad. Léon Gauthier. Paris: ed. Sindbad, 1988.

_____ *Sobre Filosofia e Religião*. Selección de textos Rafael Ramón Guerrero. Navarra: 1998.

_____ *Tahafut al-Tahafut* .London: University Press, 1987.

_____ *Epitome De Anima* كتاب النفس . Ed. Salvator Nogales. Madrid: Inst. Hispano-Arabe de cultura, 1985.

Bibliografia de apoio:

AFNAN, S. *Avicenna: His Life and Works*. Londres:, 1958.

ANAWATI, G. C. *Études de philosophie musulmane*. Paris: J.Vrin, 1974.

_____. “Essai de bibliographie avicennienne”. *Revue Thomiste*. Paris: vol. 51, pp. 407-440, 1951.

AL-JABRI, M.A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Unesp, 1997.

ARBERRY, A.J. *Avicenna on Theology*, London: Hyperion Press, 1951.

ARKOUN, M. *La pensée arabe*. Paris: PUF, 1996.

ARISTÓTELES–PSEUDO, *Teologia*. Trad.y notas Luciano Rubio. Madrid: Ed. Paulinas, 1978.

ATTIE Fš, M. *Os Sentido Internos em Ibn Sina –Avicena* – Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____ *Falsafa, a filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

- _____. “O intelecto no *Livro da alma* de Ibn Sīnā (Avicena).” Tese de doutorado. São Paulo. FFLCH – USP, 2004.
- BADAWI, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: J. Vrin, 1972.
- _____. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1987.
- _____. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.
- BRAGUE, R. “Sens et valeur de la philosophia dans les trois cultures médiévales.” in *Miscellanea Medievalia/ Was ist philosophie em Mittelalter ?* Berlin: Walter de Gruyter, 1998.
- CARDAILLAC, L. (org). *Toledo, séculos XII-XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- CARRA DE VAUX, B. *Avicenne*. Paris: Félix Alcan, 1900.
- _____. *Les penseurs de l’Islam*. Paris: Geuthner, 1984.
- CHATEAU, J. *Les grandes psychologies dans l’antiquité*. Paris: J.Vrin, 1978.
- CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- CRUZ HERNANDEZ, M. *Filosofia hispano-musulmana*. Madrid, 1957.
- D’ALVERNY, M.T. *Avicenne en occident*. Paris: J.Vrin, 1993
- DE LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: J.Zahar, 1990.
- _____. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- _____. *La philosophie médiévale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Les Editions du Cerf, 1989.
- FOREST, A. *La Structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d’Aquin*. Paris: J.Vrin, 1956.
- GARDET, L. *Études de Philosophie et Mystique comparés*. Paris: Vrin, 1972.
- GILSON, E. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GILSON, E. “Les sources gréco-arabes de l’augustinisme avicennisant” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1929 - 30, pp. 5-158, vol. 4
- _____. “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 1927, pp. 89-149, vol. 2.
- GOHLMAN, W.E. *The life of Ibn Sina*. New York: State University of New York Press, 1974.
- GOICHON, A. M. *La philosophie d’Avicenne et son influence en Europe médiévale* Paris: Librairie d’amérique et d’orient, 1940.

- _____. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouve, 1938.
- _____. “ L’unité de la pensée avicennienne”. *Archives Internationales d’Histoire des Sciences*. Paris: n.º 20 - 21, 1952, pp. 290 - 308.
- GUERRERO, R.R. *Obras filosóficas de Al-Kindi*
_____. *Avicena*. Madrid: Ed. del Orto, 1994.
- GOMES, P. *A filosofia árabe-portuguesa*. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.
- HERNANDEZ, M.C. *História del pensamiento en el mundo islámico*- Três volumes-. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- HARVEY, E. R. *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*. London: The Warburg Institute, University of London, 1975.
- HAMELIN, O., *La Théorie de l’Intellect d’après Aristote et ses Commentateurs*. Paris: J.Vrin, 1953
- JAEGER, W. *Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica. México, 1995.
_____. *La Teología de los primeros filósofos griegos* . México: FCE,1992.
- JANSSENS, J. L. *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970 - 1989)*. Leuven: University Press, 1991.
- JOLIVET, J. & RASHED, R. *Etudes sur Avicenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984.
_____. *Philosophie médiévale arabe et latine*. Paris: Vrin, 1995.
- JOURNET, C. “Les maladies des sens internes”. *Revue thomiste*. Paris: 1924, pp. 36-50, v. 29.
- LABARRIÈRE, J. L. “De la phronesis animale”. *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Séminaire du CNRS, 1987. Paris: Ed. du CNRS, 1990, pp. 405 - 428.
- MAHLOUBI, B. *La notion d’imagination chez Avicenne*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1991.
- MOREWEDGE, P. *Essays in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: The state university of New York at Oneonta, 1995.
- MUNK, S. *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris: J.Vrin, 1988.
- MAHLOUBI, B. *La notion d’imagination chez Avicenne*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 1991.
- MICHOT, J. *La destinée de l’homme selon Avicenne* Louvain, 1986.
- MOREAU, J. *Aristote et son École*. Paris: PUF, 1962.

- NUYENS, F. *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*. Louvain, 1973
- SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: PUF, 2000.
- SORABJI, R. *Aristotle Transformed*. London: Redwood Press, 1990.
- STORCK, A. "Les modes et les accidents de l'être". Tese de doutorado. Université François Rabelais Tours. França. 2001.
- VAN RIET, G. *Philosophie et religion*. Louvain: Universitaires de Louvain, 1970.
- VVAA, *The History of Islam*. London: Cambridge University Press, 1970.
- V.V.A.A., "Le sensible: transformations du sens commun - d'Aristote à Reid". *Revue de Métaphysique et de Morale* 96, n.4 (octobre - décembre) Paris: Armand Colin, 1991.
- VVAA, *L'Islam: La Philosophie et les Sciences*. Paris: Unesco, 1986.
- WOLFSON, H.A. "The internal senses in latin, arabic and hebrew philosophic texts", in *Studies in the history of philosophy and religion*. London: Harvard University Press, 1979, pp. 250-314.
- ZINGANO, M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.