

MIGUEL ATTIE FILHO

فلسفة

FALSAFA

A Filosofia entre os Árabes

**São Paulo
2001**

terrestre, inseparável da cosmologia se apresenta mais como uma justificação amplamente argumentada da felicidade como o objetivo primeiro e último da vida humana. Assim, a cidade terrestre não tem um fim em si mesmo que não seja o de ser um caminho para a felicidade suprema. Nesse sentido universal, a cidade ideal se estende por toda a terra habitada pelos homens.

5.3 Ibn Sīnā, o sistematizador

Aproximadamente após trinta anos da morte de Al-Fārābī, nasceu Abu ‘Ali Al-Ḥussayn Ibn ‘Abd Allāh Ibn Al-Ḥasan Ibn ‘Ali Ibn Sīnā no ano de 980 d.C./ 370 H. próximo a Bukhara, na região do Kurassan¹⁸⁵. Ibn Sīnā ficou conhecido no Ocidente como Avicena. Talvez mais do que nenhum outro, esse filósofo teve o perfil do homem universal medieval versado em todos os saberes. Com Ibn Sīnā chega-se não só ao apogeu da *falsafa* como também a um dos zênites da história da humanidade. Seu nome ultrapassando, assim, os limites da própria *falsafa*, foi colocado ao lado dos maiores nomes da história. Três aspectos levaram a esse quadro: o primeiro foi por Ibn Sīnā ter recolhido grande parte das ciências e da filosofia de sua época; o segundo, por ter sistematizado e reelaborado esse conjunto, resultando numa abordagem própria e renovadora; e o terceiro diz respeito a sua presença marcante nos destinos da filosofia e das ciências posteriores.

Ibn Sīnā esteve presente de modo decisivo tanto nos caminhos do pensamento islâmico como nos caminhos do pensamento dos medievais do Ocidente latino os quais, por sua vez, fizeram ecoar muitas teses avicenianas até o interior da modernidade. Por essa razão, o seu lugar na história da filosofia é impar. Para que ocupasse esse lugar de destaque, bastaria apontar o papel de sistematização e de confluência que ele operou em sua obra a partir de toda tradição anterior das ciências, da medicina e da filosofia. Mas, na medida em que reuniu a essa tradição anterior uma série de novos elementos vindos de suas próprias reflexões, de suas experiências e de sua prática médica, a sua importância foi muito além dessa síntese de grande envergadura dos conhecimentos dos que o antecederam. Ibn Sīnā tornou-se um novo ponto de partida e uma nova referência de grande parte de toda a tradição que lhe foi posterior tanto no Oriente como no Ocidente. Nesse sentido, a sua obra é o que

¹⁸⁵ Região da antiga Pérsia, atual Uzbequistão.

poderíamos chamar de um *carrefour*, um ponto de encontro onde, por um lado, muito do que havia sido desenvolvido antes tendeu a encontrar um lugar seguro e, por outro lado, o lugar de onde muito do que veio a se criar depois dele teve suas obras como ponto de partida.

Gênio precoce que aliava um esforço sem limites para aprender tudo o que lhe caía às mãos, Ibn Sīnā foi um auto-didata na maior parte de sua vida e abarcou os principais conhecimentos de sua época. Ao mesmo tempo, tornou-se um dos mais notáveis médicos que se teve notícia e ocupou cargos administrativos junto aos soberanos de seu tempo sem deixar de escrever, simultaneamente, muitas páginas por dia. Seria um engano imaginar que nosso filósofo, em seu mergulho ao conhecimento e ao estudo, fosse uma figura recolhida que passou a vida em taciturnas práticas ascéticas. Ao contrário, a vida de Ibn Sīnā foi um brinde à própria vida: mulheres, vinho e música foram ingredientes que o acompanharam por todo o tempo. Uma vida vivida intensamente em uma completa agitação, em meio aos afazeres junto aos príncipes, à medicina e à composição de suas obras. Como disse Guerrero, “desse poeta, músico, filósofo, médico, matemático e, inclusive gramático, que foi Abu ‘Ali Ibn Sīnā se poderia esperar tudo: desde sofrer perseguição e ser encarcerado até ser chegado ao vinho por ser este um poderoso reconstituente das forças corpóreas e intelectuais.”¹⁸⁶ Muitos escritos e histórias fabulosas foram atribuídas ao sábio Ibn Sīnā mas, por sorte, boa parte de sua vida nos é conhecida – e repetidamente citada – devido a uma curta autobiografia que foi posteriormente completada pelo seu mais fiel discípulo chamado Al-Jūzjānī. Vejamos alguns dos principais acontecimentos que nos são conhecidos mas, antes disso, tenhamos em mente uma breve cronologia de sua vida segundo uma divisão de seis principais períodos que permitem reconstruir, em parte, seu trajeto e as datas de suas principais composições. A divisão é a seguinte:

- Iš Período: estada em Bukhara
- IIš Período: viagens
- IIIš Período: estada em Jurjān
- IVš Período: estada em Al-Ray
- Vš Período: estada em Hamadan
- VIš Período: estada em Isfahan

¹⁸⁶ GUERRERO, *Avicena*, op. cit., p. 21.

Seu pai era originário de Balkh mas, antes mesmo do nascimento de Ibn Sīnā, já havia se transportado para a cidade de Kharmathān, na província de Bukhara, onde se casou e passou a ocupar alguns cargos administrativos na região. Foi nessa cidade que nasceu Ibn Sīnā e, depois, seu irmão. Aos dez anos já sabia o Alcorão de cor “de modo que era objeto de imensa admiração.”¹⁸⁷ Ainda jovem, foi iniciado nos estudos de filosofia, jurisprudência, lógica, matemática, geometria e física sob a orientação de um mestre local chamado Al-Natīlī. Ibn Sīnā relata que estudou por si mesmo os *Elementos* de Euclides e o *Almagesto* de Ptolomeu e que era capaz de resolver todas as questões referentes a estas ciências sem que Al-Natīlī o pudesse mais acompanhar. Então, Ibn Sīnā passou a se aprofundar no conhecimento da física e da metafísica e assim – nos diz – “as portas da ciência começaram a se abrir para mim.”¹⁸⁸ Enquanto isso, decidiu também aprender a arte da medicina pois não a considerou muito difícil e passou a ler todos os livros referentes a essa arte que lhe chegavam às mãos. Em pouco tempo, os médicos da região vieram aprender medicina com o jovem Ibn Sīnā que tinha, nessa época, apenas dezesseis anos.

Durante aproximadamente um ano e meio, dedicou-se incansavelmente, dia e noite, ao estudo da lógica e das outras partes da filosofia. De sua própria pena sabemos que através da construção de silogismos, nosso filósofo conseguia avançar no conhecimento procurando respostas a todo o tipo de questão que se-lhe apresentava. Além disso, sua autobiografia também testemunha sua piedade: “todas as vezes que um problema me embaraçava, e que eu não podia encontrar o termo médio de um silogismo, me retirava à mesquita, orando, e invocava o Criador de Tudo até que ele me revelasse a solução daquele fato difícil e obscuro.”¹⁸⁹ Em outras vezes, enquanto estudava até tarde da noite, Ibn Sīnā confessa que acabava caindo em sono profundo mas continuava de tal modo envolvido com as questões que estava estudando que muitas soluções lhe chegavam através de sonhos. Com tal persistência, aliada à excelente memória e inteligência, Ibn Sīnā tornou-se mestre incontestável em lógica, física e matemática antes mesmo dos vinte anos.

O seu contato com a metafísica também é frequentemente citado pelo modo curioso pelo qual se desenrolou. Ele próprio narra que, nessa época, lhe chegou às mãos o livro da *Metafísica* de Aristóteles sobre o qual, imediatamente, se debruçou

¹⁸⁷ IBN SINA, *Autobiografia*, tradução em BADAWI, op. cit., p. 596.

¹⁸⁸ BADAWI, op. cit., p. 597.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 597.

em leituras mas estas se mostravam infrutíferas: “eu reli o livro da *Metafísica* por quarenta vezes de modo que o aprendi de cor. Porém não podia compreender o que havia em seu interior e nem o intuito de seu autor.”¹⁹⁰ Ocorreu porém, que no dia seguinte, estando num mercado de livros, um vendedor lhe ofereceu insistentemente um livro de Al-Fārābī intitulado *Do Propósito do Livro da Metafísica*. Ibn Sīnā acabou comprando-o por uma ninharia e levou-o para casa afoito em conhecer o seu conteúdo. Rapidamente leu o livro do velho Al-Fārābī e teve imediatamente a perfeita compreensão dos objetivos de Aristóteles. Em sinal de agradecimento ao Deus Altíssimo, Ibn Sīnā saiu às ruas para distribuir esmolas aos pobres. Essa curiosa passagem fez pensar que as dificuldades a que se referiu Ibn Sīnā poderiam ser devido ao próprio vocabulário filosófico na metafísica que consistiu um obstáculo a ser superado pela língua árabe que teve que adequar e, até mesmo, inventar termos que ainda não existiam para poder expressar os novos conceitos provindos da filosofia grega. Muitos dos novos termos e das adaptações da língua árabe, Al-Fārābī, havia explicado em algumas de suas obras como nessa que foi citada por Ibn Sīnā.

Ainda durante o primeiro período, o príncipe de Bukhara, Nuḥ Ibn Manṣūr, foi acometido de uma doença que embaraçou os médicos que o acompanhavam. Por não poderem curá-lo, Ibn Sīnā, já renomado nessa época, juntou-se a eles e ajudou na cura de Manṣūr passando, dali em diante, a prestar seus serviços ao príncipe. Não tardou muito para que Ibn Sīnā passasse também a frequentar a imensa biblioteca de Nuḥ Ibn Manṣūr a qual abrigava várias salas, cada uma acolhendo um determinado assunto. Lá, Ibn Sīnā relata que leu o catálogo dos livros dos antigos referente à filosofia e às ciências gregas e passou a estudar todas as obras que lhe interessaram, amadurecendo sobremaneira seus conhecimentos. Nessa época, Ibn Sīnā, contava somente dezoito anos.

Três anos mais tarde Ibn Sīnā começou a escrever seus primeiros tratados atendendo a pedidos dos que os cercavam. Os temas desses primeiros escritos eram variados e se compunham de resumos explicativos a respeito das ciências em geral, comentários a alguns livros de filosofia e alguns escritos sobre moral. Porém, nessa mesma época houve um acontecimento que alterou os rumos de sua vida: Ibn Sīnā perdeu seu pai e seguiu, então, em pequenas viagens através de cidades próximas

¹⁹⁰ Ibid., p. 598.

se estabelecendo, ao final desse período, na cidade de Jurjān onde conheceu Al-Jūzjānī, seu discípulo e biógrafo.¹⁹¹

Em Jurjān, um amante das ciências e da filosofia, chamado Al-Širāzī, adquiriu para Ibn Sīnā uma casa ao lado da sua e lá, o mestre passou a compor outras obras. Desse período destacam-se alguns escritos sobre lógica, um resumo do *Almagesto* e o início de sua grande enciclopédia médica, o *Canon de Medicina*. Antes de se fixar de modo mais permanente em Hamadan, Ibn Sīnā passou, ainda, de Jurjān a uma outra cidade próxima chamada Al-Ray onde ficou a serviço de uma senhora e de seu filho Majd Al-Dawlah que, acometido por uma profunda melancolia, foi curado de modo prodigioso por Ibn Sīnā.

Em seguida, Ibn Sīnā se transferiu para Hamadan e ocupou o cargo de vizir junto ao príncipe Šams Al-Dawlah. Nesse período, Al-Jūzjānī lhe pediu que compusesse alguns comentários sobre as obras de Aristóteles mas Ibn Sīnā se recusou e preferiu escrever um obra própria de grande envergadura, expondo de modo sistemático os principais conhecimentos científicos e filosóficos de seu tempo aliados às sua idéias e às suas experiências pessoais. Essa composição é sua obra *Al-Šifā` / A Cura* dividida em quatro partes: Lógica, Matemática, Física e Metafísica. Nesse tempo Ibn Sīnā acumulava as funções de vizir ao mesmo tempo em que escrevia aproximadamente cinquenta páginas por dia sem consultar nenhum livro, conforme nos relata Al-Jūzjānī:

“Ele havia escrito o primeiro livro do *Canon*, e todas as noites seus discípulos se reuniam em sua casa. Alternávamos na leitura: enquanto eu lia a *Al-Šifā`*, algum outro lia o *Canon*. Quando terminávamos, diferentes classes de cantores se faziam presentes e a sessão de bebidas com seus utensílios era preparada da qual participávamos. A instrução tinha lugar à noite, devido à escassez de tempo livre durante o dia por causa do serviço do mestre ao príncipe.”¹⁹²

Com a morte de Šams Al-Dawlah, seu filho Tāj Al-Mulk assumiu o poder em Hamadan. Nessa época Ibn Sīnā escreveu ao príncipe de Isfahan ‘Alā’ Al-Dawlah com o intuito de prestar-lhe serviços mas quando Tāj Al-Mulk soube dessa correspondência, mandou prender (!) Ibn Sīnā que acabou permanecendo no cárcere

¹⁹¹ Até este ponto, todas as informações foram fornecidas pelo próprio Ibn Sina. O que vem a seguir foi relatado pelo próprio Al-Jūzjānī.

¹⁹²GOHLMAN, W. E. *The life of Ibn Sina*. New York: State university of New York press, 1974, pp. 55 - 56.

por aproximadamente quatro meses. Mesmo na prisão, Ibn Sīnā compôs o tratado *Hayy Ibn Yaqzān* escrito em linguagem simbólica. Libertado da prisão, Ibn Sīnā seguiu para Isfahan sendo bem recebido pelo príncipe ‘Alā’ Al-Dawlah com quem havia se correspondido anteriormente. Na nova corte, Ibn Sīnā tornou-se um sábio respeitado, afirmando-se como um mestre incontestável em todas as ciências. Nesse período, ele terminou sua obra maior *Al-Šifā’*, compôs a *Al-Najāt / A Salvação* e também o *Dāneš Nama / O Livro das Ciências* – uma das poucas obras que escreveu em persa e não em árabe – Al-Juzjani relata que “o mestre era forte em todas suas faculdades, sendo a sexual a mais vigorosa e dominante de suas faculdades concupiscíveis, e ele a exercia frequentemente”.¹⁹³

Durante uma viagem em companhia do príncipe, Ibn Sīnā foi acometido por fortes cólicas que o obrigaram a voltar para Isfahan para tentar um auto tratamento. Numa nova viagem com o príncipe, Ibn Sīnā sofreu novamente fortes dores que o obrigaram a voltar definitivamente a Isfahan. Nos relata Al-Jūzjānī que, depois de tentar um novo auto tratamento, o mestre acabou por se render dizendo “o governador que governa o meu corpo, já é incapaz de governar e agora o tratamento não beneficia mais”¹⁹⁴. Ibn Sīnā ainda permaneceu assim doente por mais alguns dias mas não teve mais forças para resistir e acabou falecendo. Tinha, então, 58 anos de idade. Sua tumba se encontra em Hamadan.

Numa vida bastante agitada, vivida plenamente, dado à bebida, ao amor e à música, ele não poupou suas forças e alcançou uma envergadura filosófica e científica de grande excelência. A extensão de sua obra e a longevidade de sua influência tanto na história do pensamento do Oriente como do Ocidente leva qualquer menção de poucas páginas ao inteiro fracasso. No entanto, apenas a título de ilustração, algumas indicações podemos fornecer.

Na arte médica, Ibn Sīnā figurou entre os maiores médicos da história da medicina, pertencendo à tradição herdada dos gregos através dos árabes pela qual foram difundidas muitas teorias de Hipócrates e de Galeno. Sua obra *Al-Qanūn fi al-Tib / Cânon da Medicina*, uma síntese dos conhecimentos médicos de sua época e de suas próprias experiências, foi adotada nas universidades européias até o séc. XVI d.C., – portanto, por mais de quinhentos anos após sua morte – como texto de base para o ensino médico.

¹⁹³ Ibid., p. 82s.

¹⁹⁴ Ibid., p. 89.

Na área da filosofia suas principais fontes foram as obras de Aristóteles e as teses de Al-Fārābī. Deste herdou principalmente a doutrina cosmológica com a vasta descrição metafísica e sistemática do mundo, a hierarquia das inteligências e a emanção das esferas do Ser Necessário até o mundo sublunar, ligando o pensamento plotiniano da emanção à doutrina aristotélica do intelecto. A excelência simultânea nas duas áreas do conhecimento, isto é, medicina e filosofia, é um guia importante quando se quer compreender as relações que Ibn Sīnā estabeleceu entre as teorias médicas e as filosóficas.

Devido a extensão de sua obra, geralmente, os estudos a esse respeito ora privilegiam seu aspecto médico e científico, ora seu aspecto lógico e filosófico, ora seu aspeto poético e simbólico e ora seu aspecto religioso. No entanto, Ibn Sīnā possui uma integração de todos esses elementos não só em sua obra, regida de modo harmônico, mas também em sua própria vida temperada de plurais facetas. Seu sistema e suas grandes teses são repetidamente expostas em várias obras e variam em extensão, desenvolvimento e posição mas não parecem apresentar alterações radicais ao longo de sua vida.

Sua obra é bastante extensa. Na autobiografia de Ibn Sīnā, Al-Jūzjānī cita 45 títulos, mas depois da morte do mestre a lista foi crescendo até chegar a 276 títulos no catálogo de Anawati¹⁹⁵. Nessa última classificação figuram uma grande gama de assuntos tais como filosofia geral em 24 títulos; física em 26 títulos; 33 sobre psicologia; 43 títulos de medicina; lógica em 22 títulos; 15 sobre matemática, música e astronomia; 32 sobre metafísica; 32 tratados alegóricos; 11 títulos sobre moral, economia e política; 6 títulos sobre a exegese do Alcorão; 22 cartas pessoais e 3 títulos sobre lingüística.

Dentre todas elas, a *Al-Šifā`*, escrita em árabe, é a mais completa obra de Ibn Sīnā. Segundo a divisão de sua vida nos seis grandes períodos citados anteriormente, essa obra estaria situada nos dois últimos períodos, isto é, nas suas estadas em Hamadan e posteriormente em Isfahan. “A obra, iniciada em Hamadan, foi terminada 10 anos depois em Isfahan, quando Ibn Sina tinha 50 anos.”¹⁹⁶ Portanto, esta seria uma das obras da sua maturidade. De caráter enciclopédico, a *Al-Šifā`* apresenta-se como um conjunto ordenado que agrupa grande parte das ciências

¹⁹⁵ ANAWATI, op. cit., pp. 407-440. Alguns títulos talvez possam se referir à uma mesma obra. Cf. GUERRERO, *Avicena*, op. cit., p. 21

¹⁹⁶ MADKUR, I. B. “Al-Shifa - O universo em um livro.” *Revista O Correio da Unesco*. Rio de Janeiro: ano 8, nº12, 1980, p. 22.

conhecidas em seu tempo e não se assemelhando em nada a um comentário aos antigos, mas sim uma nova síntese, na qual Ibn Sīnā introduz suas próprias pesquisas e hipóteses pessoais. A envergadura dessa obra, com tal soma de assuntos filosóficos, permitiu que Madkur afirmasse que “não encontramos nenhum livro de filosofia que se assemelhe a ela”¹⁹⁷. Poucos livros exerceram em determinado período da história uma influência tão grande quanto a *Al-Šifā'*, um marco da história da ciência e da filosofia em que há um certo afinamento, uma reunião, na qual tudo o que fôra produzido nesse âmbito tende a repousar, como síntese dentro de seus limites e, por outro lado, muito do que veio a ser realizado depois, parte, também, dessa síntese, então realizada. “Nessa obra-prima de Avicena aparece o duplo aspecto da personalidade do autor: influência recebida e reação pessoal; simples assimilação e contribuição original.”¹⁹⁸ No prólogo, o filósofo declara a intenção de reunir os conhecimentos essenciais da filosofia e das ciências da época:

“Nosso objetivo neste livro – esperamos que nos seja concedido tempo suficiente para terminá-lo e que a ajuda de Deus nos acompanhe para compô-lo – é registrar nele a quintessência dos fundamentos que verificamos nas ciências filosóficas atribuídas aos antigos, fundadas na especulação ordenada e comprovada, e os fundamentos descobertos pelas inteligências que se ajudam entre si para perceber a verdade (...) Procurei registrar nele uma grande parte da arte [da filosofia]. (...) Esforcei-me em ser muito breve e me esquivar absolutamente das repetições. (...) Nos livros dos antigos não se encontra nada que não tenhamos levado em conta e não tenhamos incorporado neste nosso livro. Se não se encontrar no lugar em que usualmente os estabelecemos, será encontrado em outro lugar que me pareceu mais conveniente.”¹⁹⁹

Ibn Sīnā, mantendo um perfil aristotélico, divide as ciências em teórica e prática. A ciência teórica se subdivide em três níveis – superior, média e inferior –. A superior é a filosofia primeira, ciência divina ou metafísica. A média é o saber matemático: aritmética, geometria, astronomia, ótica e música teórica. A terceira é a física ou ciência da natureza. A ciência prática compreende a ética e a política. Na *Al-Šifā'*

¹⁹⁷ Ibid., p.22.

¹⁹⁸ Ibid, p. 28.

¹⁹⁹ *Al Shifa*, Lógica, 1, Introdução, ed. árabe, pp. 9-10 in GUERRERO, R. R. *Avicena* Madrid: Ediciones del Orto. 1994, pp.53-54. Há também uma tradução deste trecho in MADKUR, I. B. “*Al-Shifa* - O universo em um livro.” *Revista O Correio da Unesco*. Rio de Janeiro: ano 8, nº12, 1980, p. 22.

assim encontramos essa divisão a partir das quatro partes: Lógica; Física; Matemática e Metafísica:

A Lógica está disposta em nove livros:

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

A Física se dispõe em oito livros:

- | | |
|--------------------------------|----------------|
| 1) A Física propriamente dita, | 5) Os Meteoros |
| 2) O Céu e o Mundo, | 6) A Alma |
| 3) A Geração e a Corrupção, | 7) As Plantas |
| 4) As Ações e Paixões, | 8) Os Animais |

A Matemática é disposta em quatro livros:

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

E, finalmente a Metafísica que se apresenta em dez livros.

Uma das discussões que dividiu – e ainda divide (!) – estudiosos de Ibn Sīnā refere-se a uma possível doutrina esotérica e mística de nosso filósofo que se oporia ao conteúdo da *Al-Šifa'* e de outras obras escritas ao estilo dos peripatéticos. A quantidade e diversidade dos temas que expõe em seus livros, os escritos em linguagem simbólica e algumas de suas próprias afirmações contribuíram para isso e, como há obras tanto no estilo peripatéticos como no estilo simbólico, impor-se-iam, assim, muitas dificuldades para se expor seu verdadeiro pensamento. No próprio prólogo da *Al-Šifa'* Ibn Sīnā declarou:

“Além desses dois livros tenho outro.(...) é o meu livro sobre *A Filosofia Oriental*. Por outro lado este outro livro (*Al-Šifa'*) é mais detalhado e está mais de acordo com os companheiros peripatéticos. Quem quiser a verdade sem rodeios deverá se dirigir àquele outro livro (*A Filosofia Oriental*); quem quiser a verdade de maneira que se

produza uma certa satisfação aos companheiros(...) não necessita do outro livro, então que se dirija a este (*Al- Šifa'*)”²⁰⁰.

Essa declaração suscitou uma série de problemas. O primeiro deles é que o título da obra que poderia ser lido tanto como “filosofia oriental” como “filosofia iluminativa”. Não é demais lembrar que na língua árabe as vogais breves não são expressas por meio de letras do alfabeto, mas por meio de sinais diacríticos que geralmente não são anotados na escrita. No caso em questão, a grafia مشرق (mšrq) pode ser vocalizada de duas formas distintas: مشرق / mašriq que significa “oriente” ou مشرق / mušriq que significa “iluminado”²⁰¹. A segunda leitura poderia indicar um caráter místico em suas doutrinas. O segundo problema é que a obra a que Ibn Sīnā se refere, isto é, *A Filosofia Oriental* foi, em sua maior parte, perdida. Só chegou até nós uma pequena parte da lógica.

No entanto os fragmentos que chegaram da chamada *Filosofia Oriental*, intitulados como *Lógica dos Orientais* não confirmaram uma doutrina esotérica. A *Filosofia Oriental* é um tratado completo de filosofia em três partes: Lógica, Física e Metafísica que segue o mesmo plano das obras anteriores não se tratando, pois, nem de mística e nem de filosofia esotérica. Uma leitura dos fragmentos mostra, também, que não há sentido em supor que houvesse nesse tratado uma “filosofia oriental” original de Ibn Sīnā que fora perdida e que se oporia a todo o desenvolvimento da filosofia peripatética encontrada em suas outras obras. No prólogo da *Al-Šifa'*, o que esteja indicado, talvez, seja apenas uma distinção quanto ao modo com que apresenta sua doutrina: ou ao modo comum dos peripatéticos ou de um modo pessoal sem a preocupação com o método anterior.

Por outro lado, os defensores da tese de uma doutrina esotérica em Ibn Sīnā entenderam, ainda, que esta não deveria ser procurada especificamente na obra denominada *Filosofia Oriental* mas que a sua “filosofia oriental” estaria dispersa ao longo dos escritos de linguagem simbólica. No entanto, Badawi lembra que o próprio

²⁰⁰ GUERRERO, R.R. *Avicena*. Madrid: Ediciones del Orto, 1994, p.55. Para um aprofundamento da discussão do caráter destas duas obras que dividiu boa parte dos estudiosos, remetemos a GOICHON, A. M. *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. Paris, 1940, pp. 1-53; CORBIN, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986, Cap. V, item 4-Avicenne et le avicennisme-, pp. 238-247; e BADAWI, A. *Histoire de la Philosophie en Islam*. Paris: J.Vrin, 1972, p. 609-610.

²⁰¹ Badawi refere-se ao “magistral artigo de Nallino” que demonstra definitivamente que o título deve ser lido como filosofia “oriental” e não “iluminativa”.

Ibn Sīnā se quando refere à “filosofia oriental”, está sempre se referindo a um livro e que, quando divide os filósofos em orientais e ocidentais entende que os primeiros são os peripatéticos de Bagdá e os segundos os comentadores gregos de Aristóteles e nada além disso.

Como bem observou Guerrero, deve se levar em conta que o pensamento de Ibn Sīnā se assentou sobre dois pilares: um proveniente da Grécia e outro da tradição da antiga Pérsia. “ O dinamismo interno de seu pensamento, o esforço que o levou a construir seu sistema, foi o resultado de uma constante e contínua preocupação por um conhecimento intelectual, intuitivo e experimental ao mesmo tempo.”²⁰² Permitindo-se usar uma dupla linguagem seus escritos visariam, assim, atingir leitores de culturas e de entendimento diferenciados. Tal perfil eclético explicaria os textos que escapam à linguagem filosófica e que poderiam, erroneamente, levar a crer tratar-se de doutrina esotérica. Conhecendo-se sua exposição lógica e filosófica verifica-se que “ainda que lidos em chave mística e simbólica, como relatos visionários, tais textos apenas expõem sua doutrina em outro estilo literário.”²⁰³

Os textos escritos em linguagem simbólica parecem se diferenciar apenas no tipo de linguagem, configurando-se em belas metáforas que, por sua vez, podem ser reconduzidas às demonstrações lógicas que se encontram nas obras de caráter científico e filosófico. Essa possibilidade dificultou, portanto, que a abordagem de um caráter puramente místico em Ibn Sīnā fizesse sentido. Dupla linguagem não significa dupla doutrina. Mesmo quando ele se refere a um tipo de ascese, esta só pode ser entendida a rigor como uma ascese da parte mais nobre da alma: o intelecto. Nesse sentido, o máximo que se poderia conceder seria entendê-la como uma razão mística ou uma mística racional.²⁰⁴ “Avicena não foi um místico, nem um esotérico que escreveu em linguagem cifrada para iniciados. Só se preocupou pelas mesmas questões que ocuparam os demais filósofos.”²⁰⁵

As primeiras traduções, de partes de sua obra foram feitas para o latim, entre os séculos XII e XIII d.C./ VI e VII H. notadamente na Espanha, que teve na cidade de Toledo um importante centro. Essas traduções representaram muito pouco do total de sua obra, o que fez o Ocidente medieval latino conhecer apenas uma pequena parte da *Al-Šifa*. Não obstante algumas dificuldades de identificação dos

²⁰² GUERRERO, op. cit., p. 23.

²⁰³ Ibid., p. 23

²⁰⁴ BADAWI, op. cit., p. 662.

²⁰⁵ Ibid 24.

tradutores e até mesmo da qualidade das primeiras traduções de sua obra, estas foram suficientes para despertar o espírito dos ocidentais medievais para novas considerações de toda ordem, tornando-as referência, praticamente, presente em todas as formulações medievais posteriores. Ibn Sīnā, ao mesmo tempo, trouxe a ciência dos antigos de maneira reformulada e mais completa através de suas próprias contribuições. Sua filosofia, conhecida principalmente pela *Metafísica*, os tratados *Do Céu*, *Dos Animais*, *Sobre a Geração e a Corrupção*, *Da Alma*, além de fragmentos de lógica e das ciências naturais (*Física*), foi um grupo de escritos que, nas palavras de Goichon, se comportou como o “primeiro conjunto de doutrinas verdadeiramente constituído que chegava ao ocidente”²⁰⁶. No كتاب النفس / *Kitāb al-Nafs / O Livro da Alma* (Livro VI da parte da Física da *Al-Šifā'*), nosso filósofo desenvolve sua doutrina que, iniciada pelos princípios aristotélicos na afirmação da alma como uma forma do corpo, termina por se aproximar de certa inspiração neoplatônica de perfil espiritualista. Ao longo desse tratado, Ibn Sīnā classificou e estudou as faculdades anímicas e, a partir dessas relações, procurou explicar inúmeras afecções da alma como, por exemplo, a melancolia, a tristeza, a alegria, a raiva entre outras; temática estudada, hoje em dia, pela psicologia moderna. Em razão desse amplo desenvolvimento, algumas vezes encontramos referências a Ibn Sīnā quanto à sua “psicologia” e particularmente a esse tratado, que ficou conhecido como “A Psicologia de Avicena”. O *Livro da Alma* foi importante na história do pensamento não só pelo seu próprio conteúdo mas também porque apresentava, pela primeira vez, uma síntese do *De Anima* de Aristóteles, tendo causado grande impacto sobre a teologia cristã medieval. Muitos nomes da escolástica universitária cristã tais como Alberto Magno, Rogério Bacon, Tomás de Aquino e Duns Scot procuram referências nas obras de Ibn Sīnā, o citam frequentemente e, em muitos casos, apóiam-se nele.

A guisa de resumo e, sem entrar em detalhes em cada um dos temas que compõe sua filosofia, pode-se dizer que as contribuições de Ibn Sīnā estenderam-se praticamente a todos os ramos da filosofia desde a lógica até a metafísica. Em linhas gerais, Ibn Sīnā se amparou em muitas das teses estabelecidas por Al-Fārābī. Este foi o caso de sua visão cosmológica que seguiu o ritmo das emanações das dez inteligências a partir da distinção entre o ser necessário por si e o ser necessário por outro. A lógica ocupou um lugar central no desenvolvimento de seu pensamento. A esta dedicou

²⁰⁶ GOICHON, *La philosophie d'Avicenne*, op. cit., p. 90.

quase a metade de sua obra *Al-Šifā'*. Na metafísica, considerou o ser enquanto ser o objeto próprio dessa ciência e elaborou sua doutrina a partir do estabelecimento da distinção entre ser necessário por si, ser possível por si e necessário por outro. Nesse sentido a metafísica de Ibn Sīnā adquiriu um sentido “onto-teo-lógico”. Nela encontram-se quatro vias que indicariam a existência de Deus. Também a ele se deveu um aprofundamento significativo na distinção entre essência e existência e na preeminência da primeira noção. Na doutrina dos universais distinguiu três modos: sua existência nas coisas particulares, no intelecto e em si mesma a que chamou de natureza comum. Além disso, Ibn Sīnā criticou e refutou a doutrina das idéias segundo os platônicos.

Todos esses – e muitos outros temas – formaram um conjunto harmônico e vigoroso em suas obras. Limitemo-nos à algumas palavras a respeito de um dos pontos altos de seu pensamento referente à sua psicologia, ou seja, seu estudo sobre a alma. De modo bastante original sua doutrina a esse respeito não se confunde com nenhuma outra praticada por seus predecessores fossem árabes ou gregos. Suas idéias a respeito da alma no *Kitāb al-Nafs / O Livro da Alma* não obstante ser construída a partir dos elementos aristotélicos e neoplatônicos, apresentaram traços originais que a destacaram sobremaneira de outras teorias do mesmo período, procurando manter-se em perfeita harmonia com a cosmologia herdada de Al-Fārābī e com suas experiências médicas que se apresentam como sustentáculos empíricos às suas teses.

A constatação da existência da alma é a primeira coisa de que se ocupa Ibn Sīnā indicando que sua existência pode ser constatada através da observação dos corpos que não são apenas sólidos, mas que são organismos que possuem sensibilidade, movimento, crescimento, nutrição e outras atividades que fazem daquele corpo um ser vivo e não um sólido sem vida. Na medida em que há corpos que não são dotados dessa características anímicas, forçosamente o corpo enquanto tal, não pode ser o princípio de tais movimentos, restando, então, que devam existir princípios além da própria corporeidade que sejam os responsáveis por tais movimentos. É justamente isso, que é o princípio do qual procedem essas ações espontâneas, que chamamos alma.

Sendo assim, na medida em que é certo que a alma faz parte do composto do ser vivo, Ibn Sīnā aplica as categorias aristotélicas de ato e potência para definir como ela participa dessa constituição. Se a alma fosse uma potência como a

matéria corpórea, deveria haver algum ato que realizasse o acabamento daquele determinado corpo nesta ou naquela espécie. Ora, mas como é a própria alma que realiza esse acabamento na matéria ela é, pois, o ato que faz com que determinada matéria seja um vegetal um animal ou, então, um homem. A atualização e o acabamento que a alma confere à matéria permite, pois, que ela seja definida como uma forma em relação àquela determinada matéria que ela toma por receptáculo passando a constituir as suas próprias faculdades pelas quais opera e dirige o ser vivo para cumprir os atos referentes à vida.

Mesmo que, por vezes, haja referência ao termo “alma” no sentido do conjunto das faculdades que ela forma no corpo – tais como as ações de crescimento, geração e nutrição, movimento, sensibilidade e inteligência – sua melhor denominação é ser uma “perfeição”. E, mesmo quando há referência ao termo “alma” no sentido de que ela é uma forma – relativamente à matéria que ela tomou por receptáculo, sendo que, desse modo, o composto matéria e forma se torna uma substância²⁰⁷ vegetal ou animal –, ainda assim é preferível para Ibn Sīnā que chamemos a alma de “perfeição”. O termo “perfeição”, denota que a alma realiza na matéria o acabamento do gênero pela atualização da espécie através dos seres particulares. Assim, quando se diz “perfeição” estão incluídas as duas idéias, isto é, “forma” e “faculdade”.

Porém, não obstante o fato de chamá-la de perfeição ser o mais apropriado, ainda é preciso verificar que o sentido de “perfeição” pode ser entendido em dois níveis: no primeiro refere-se ao acabamento realizado na matéria e, no segundo, refere-se ao exercício das próprias faculdades. Portanto, a alma, em vista da atualização da espécie é uma perfeição primeira; tratando-se do exercício, das paixões e ações vindas da espécie dessa coisa, é uma perfeição segunda. Ora, mas como a perfeição segunda não pode existir sem a primeira, pode-se afirmar, finalmente, que o que mais caracteriza a alma, – visto ser a definição mais geral que abarca todas as outras – é ser perfeição primeira: “a alma que encontramos é, então, perfeição primeira de um corpo natural, provido de órgãos, que pode realizar os atos da vida.”²⁰⁸ Essa definição aproxima-se bastante da definição dada por Aristóteles no *De anima* em que afirma a alma como a forma de um corpo natural tendo a vida em potência, e também como enteléquia primeira de um corpo natural organizado.²⁰⁹

²⁰⁷ Trata-se do *συνολον* de Aristóteles. Cf. Bakós n. 2.

²⁰⁸ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. J. Bakós. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956, p. 10.

²⁰⁹ ARISTÓTELES *De anima* II 412 a 20 e II 412b5.

Porém, a matéria que a alma toma por receptáculo não é um estado qualquer da matéria mas somente quando esta se apresenta segundo uma determinada mistura dos elementos da natureza adequada para que a alma nela se manifeste. Isso não deve ser tomado no sentido de que essa mistura resultasse num corpo que fosse a causa da alma, mas é a própria alma que, a partir de tal mistura passa a formar o corpo com os seus órgãos e suas faculdades para executar os atos da vida. Nessa medida, não é o corpo com seu equipamento que é simplesmente forjado por si mesmo e entregue à alma sem que essa intervenha em sua constituição, pois a alma não organiza algo que lhe fôra dado com uma certa organização precedente. A alma vem ao ser simultaneamente com a mistura adequada dos elementos. A alma vem ao ser juntamente com a mistura que lhe é adequada e passa a formar o organismo corporal que só é o que é graças à alma e, se ele é equipado para servir de instrumento no exercício das atividades da vida, ele também o deve à alma. Por isso, pode-se dizer que a alma constitui o seu próprio sujeito de inerência em ato e, por essa razão, é a perfeição de um sujeito que é constituído por ela. Do contrário, deveria ter havido uma outra perfeição primeira que o tivesse atualizado, o que não pode ser, pois isso foi realizado justamente por ela. Se assim não fosse, a alma sobreviria a um sujeito já formado e ela só poderia ser uma propriedade accidental.

A alma para Ibn Sīnā não é, pois, um acidente do corpo mas é uma substância que vem à existência juntamente com a matéria que lhe é adequada. Uma boa imagem disso, usada por Ibn Sīnā é o conceito da alma como artesã, pois ela, ao realizar na mistura que ela tomou por receptáculo, a confecção de todos os seus elementos vitais, é a artesã da espécie, atualizando o gênero naquela matéria específica, tornando-a animada: “Logo, a alma é então a perfeição de um sujeito de inerência, e esse sujeito subsiste pela perfeição. A alma é, além disso a que aperfeiçoa a espécie, ela é a artesã desta.”²¹⁰

Assim, Ibn Sīnā procura ultrapassar a definição da alma como forma do corpo, faculdade ou perfeição e a define como uma substância que se manifesta segundo faculdade, forma e perfeição: “a alma é uma perfeição como substância e não inere.”²¹¹ Desse modo, a alma, emergindo no ser juntamente com o corpo, não morre com a morte desse porque, sendo uma substância simples e imaterial não está sujeita à

²¹⁰ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit., p. 23.

²¹¹ فالنفس اذن كمال كالجوهر وليس يلزم Cf. RAHMAN: I,3,32. Em BAKÓS: I, 3, 23, “Donc l’ame est perfection comme substance, non comme accident.”

corrupção como o corpo. Em outras palavras, a alma não precede o corpo mas desde que vem à existência juntamente com ele, jamais cessa, mesmo quando do desaparecimento deste. Do mesmo modo que não foi gerada pelo corpo, não perece quando este se corrompe. Ibn Sīnā crê poder demonstrar a substancialidade da alma também pelo que se passa com o ser vivo quando de sua morte: se a alma se separa do corpo na hora da morte, este não permanece mais da mesma espécie, revestindo-se de uma outra forma; ora, se a alma não interviesse na organização do corpo, não haveria razão para que essa estrutura se perdesse depois da morte; não tendo sido produzida pela alma, ela poderia se manter mesmo ao se separar dela, mas isto não ocorre justamente porque “ a matéria animada só é o que é por uma mistura própria e por uma disposição própria, sendo que a matéria só resta existente em ato nessa mistura própria enquanto a alma permanece nela, pois é a alma que a coloca nessa mistura.”²¹²

A divisão proposta por Ibn Sīnā quanto à alma e suas faculdades acompanha Aristóteles na clássica divisão segundo as espécies vegetal, animal e humana. Em sentido absoluto as faculdades da alma podem ser estabelecidas segundo as três espécies, havendo também o caso de ser possível utilizar-se os termos por analogia. No primeiro caso está a alma vegetal, definida como perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos, enquanto nasce, cresce e se nutre; referindo-se, portanto somente ao próprio vegetal. No segundo caso encontra-se a alma animal, definida como perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos, enquanto apreende as coisas particulares e se move voluntariamente; referindo-se, portanto, somente ao animal em sentido próprio. O terceiro caso é o da alma humana, definida como perfeição primeira de um corpo natural munido de órgãos, enquanto se lhe atribui a execução dos atos que se fazem por escolha refletida e por invenção efetuada com discernimento, e também enquanto apreende as coisas universais. Em sentido analógico pode se fazer referência às funções vegetativas da alma do animal, e às funções vegetativas e animativas da alma do homem. Segundo essa divisão, verifiquemos a classificação das faculdades da alma.

A alma vegetal possui três faculdades: a nutritiva, a do crescimento e a da geração. A primeira delas é responsável pela assimilação de corpos distintos daquele no qual ela está transformando-o em algo semelhante ao seu próprio corpo. A segunda faculdade, isto é a do crescimento, aproveitando a transformação efetuada

²¹² IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit., p. 20.

pela nutritiva faz o corpo crescer proporcionalmente em altura, largura e profundidade. A terceira, e última faculdade da alma vegetal, é a responsável pela geração, e age tomando uma parte potencialmente semelhante ao corpo no qual está proporcionando através de uma mistura adequada um outro corpo semelhante, em ato, ao seu.

No caso da alma animal, Ibn Sīnā estabelece uma ramificação básica em duas faculdades: a motora e a perceptiva. A faculdade motora é entendida segundo duas categorias: a pura excitação ao movimento pelo desejo e pelo apetite e o movimento efetivo realizado pelo corpo. A faculdade do desejo enquanto pura excitação opera segundo duas direções básicas, isto é, ou de aproximação em direção ao que foi desejado como útil ou necessário e, nesse caso, chama-se faculdade concupiscível ou, então, de desejo de afastamento e fuga em direção contrária ao que foi considerado prejudicial e, nesse caso, chama-se faculdade irascível. Essas duas faculdades motoras, enquanto pura excitação, têm apenas a função de estimar o que se lhe apresenta, funcionando por atração e repulsa, excitando os músculos e os tendões para que efetivamente ajam segundo o conjunto anatômico apropriado e terminem por concretizar o que foi desejado. No caso da aproximação, provinda da excitação da concupiscível, pode haver, por exemplo, contração de músculos, puxamento de tendões e de ligamentos dos membros na direção do princípio ou do objetivo em questão. No caso de afastamento, provindo da irascível, os músculos podem se relaxar e os nervos se esticar em comprimento, colocando os tendões e os ligamentos em oposição à direção do princípio em questão.

O segundo grupo de faculdades da alma animal refere-se à percepção e é dividida por Ibn Sīnā em duas categorias: os sentidos externos e o sentidos internos. Os sentidos externos são os cinco tradicionalmente conhecidos: a visão – localizada no nervo²¹³ ótico que é a faculdade responsável pela percepção das formas impressas no humor cristalino que provém das imagens dos corpos coloridos; a audição – faculdade estabelecida nos nervos dispersos na superfície do canal auditivo que percebe uma forma qualquer que chegue à rede nervosa através da agitação do ar chegando ao canal auditivo onde as ondas desse movimento relativo ao nervo se tocam e, então, escuta-se; o olfato – faculdade estabelecida nas duas protuberâncias da parte anterior do cérebro que tem por função perceber os odores que se encontram misturados ao ar; o paladar – faculdade estabelecida no nervo estendido sobre o corpo da língua que percebe os

²¹³ Note-se que todas as localizações nervosas das faculdades não se encontram em Aristóteles, visto que ele não tinha conhecimento algum da existência dos nervos. (Cf. Bakós n.183).

gostos dissolvidos dos corpos quando estão contíguos à língua e, por fim, o sentido do tato, que é uma faculdade estabelecida nos nervos da pele e da carne de todo o corpo, tendo por função perceber tudo o que toca o corpo.

No caso dos sentidos internos, vale destacar o amplo desenvolvimento que Ibn Sīnā dedica a este grupo de faculdades que está a meio caminho entre a sensação e a intelecção. Essas faculdades – em número de cinco – são as responsáveis por realizar um processo de abstração que é mais perfeito do que o dos sentidos externos mas ainda imperfeito em vistas daquele realizado pelo intelecto. Primeiramente, deve se ter em mente uma distinção fundamental para se entender o funcionamento dos sentidos internos. Essa distinção se refere ao que Ibn Sīnā chamou de apreensão das formas e apreensão das idéias: ²¹⁴ “quanto às faculdades que percebem interiormente, algumas são faculdades que percebem as formas das coisas sensíveis, e outras percebem as idéias das coisas sensíveis.” ²¹⁵ A diferença entre esses dois modos de percepção é que a percepção da forma é realizada em conjunto com algum dos sentidos externos enquanto a percepção da idéia, diferentemente, é realizada de modo imediato pelo sentido interno. O exemplo clássico usado por Ibn Sīnā foi repetido incansavelmente pelos pensadores do Ocidente latino medieval e consiste no seguinte: a ovelha percebe a “forma” do lobo, isto é, sua configuração, seu aspecto e sua cor; com certeza o sentido interno da ovelha também percebe essa forma do lobo, mas, primeiramente, ela é percebida somente pelo seu sentido externo. Por outro lado, a “idéia” é a coisa que a alma percebe do sensível sem que o sentido externo a tenha percebido anteriormente. Por exemplo: a ovelha percebe no lobo a idéia de inimigo ou a idéia que torna necessário o medo e a fuga para longe dele sem que o sentido externo perceba isso de modo algum; logo, isso que o sentido externo capta primeiramente e, depois o sentido interno percebe, chama-se propriamente de forma; e isso que a faculdade interna percebe à exclusão dos sentidos externos, chama-se idéia.

Os sentidos internos ou faculdades perceptivas internas são em número de cinco: o sentido comum, a formativa, a imaginativa, a estimativa e a memória.²¹⁶ Um dos exemplos que Ibn Sīnā se utiliza para mostrar a necessidade de haver uma

²¹⁴ صورة /ma'ana e معنى /sura

²¹⁵ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit., p.30.

²¹⁶ Ibn Sina usa mais de um nome para definir cada um dos sentidos internos. Cf. ATTIE, *Os Sentidos* op. cit., anexo. Note-se que, apesar de Ibn Sina utilizar os mesmos nomes que se encontram em outros autores, notadamente em Aristóteles, as funções não são as mesmas.

instância interna distinta dos sentidos externos consiste na percepção de uma gota de chuva que cai. Ora, uma gota que cai, naturalmente é percebida por nós como se descrevesse uma linha reta mas, nesse caso, os sentidos externos não podem nos fornecer a percepção de uma linha reta pois eles percebem apenas o que é dado num determinado instante. Quando o sentido externo apreende a gota de chuva a cada instante, segundo a posição que ela ocupa, não pode apreender a continuidade entre uma posição e as posições anteriores. Para que tal percepção ocorra, isto é, para poder apreendê-la como uma linha reta é necessário a conservação das posições anteriores no momento da apreensão da posição atual, o que requer necessariamente a intervenção dos sentidos internos.

Os cinco sentidos internos são localizados por Ibn Sīnā nas câmaras cerebrais e possuem funções distintas. O primeiro deles é o sentido comum que está localizado no primeiro ventrículo do cérebro e funciona como um receptáculo geral para as formas que chegam indistintamente através dos cinco sentidos externos. Seu papel, dentre outros, é o de receber as formas provindas da realidade externa para dentro do cérebro. Em seguida está a faculdade formativa que também se localiza na extremidade do ventrículo anterior do cérebro e opera em conjunto com o sentido comum enquanto tem por função conservar o que este recebeu dos cinco sentidos particulares. Tais formas permanecem no cérebro após o distanciamento das coisas sensíveis. Assim, se estabelece a continuidade entre a realidade externa e a realidade interna: num primeiro estágio, os sentidos externos apreendem os sensíveis particulares – isto é, a visão apreende a cor; a audição o som; etc. – num segundo estágio essas formas são recebidas no cérebro, pelo sentido comum; depois, são estabilizadas pela faculdade formativa que as mantém fixadas no interior do primeiro ventrículo cerebral. Em sua natureza, o sentido comum possui certa maleabilidade para receber as formas e atua como a água que é capaz de receber um determinado traçado mas não é capaz de conservá-lo. Por isso, a conservação é feita num segundo estágio de recepção.

Ora, mas como é da nossa natureza compor formas que estão estabilizadas com outras, é preciso que haja uma faculdade que realize essa função. Essa é, pois, a faculdade imaginativa que está estabelecida no ventrículo médio do cérebro perto do lóbulo médio do cerebelo entre ambos os hemisférios tendo por função unir e separar à vontade as formas que estão estabilizadas na formativa. Assim, somos capazes de compor novas formas que necessariamente não existem na realidade externa. Desse modo se estabelece, além da continuidade das formas da realidade

exterior para a interior, também a criação de novas formas interiores através da composição da imaginativa. No caso do homem, em vista da conjugação que essa faculdade pode ter com a razão, ela é denominada cogitativa e é a responsável pela união e separação das formas que possibilitam a cogitação.

Mas, como Ibn Sīnā havia alertado, há percepções que não são propriamente “formas” das coisas mas são “idéias” das coisas – como no caso da ovelha que percebe o perigo que o lobo significa – Para isso é necessário uma outra instância que perceba essas idéias não sensíveis presentes nas coisas sensíveis particulares. Essa é a faculdade estimativa, que se localiza na extremidade do ventrículo médio do cérebro. Por último, funcionando como um depósito para as idéias apreendidas pela estimativa, encontramos a memória que se localiza no ventrículo posterior do cérebro. A sua relação com a estimativa é do mesmo tipo da relação da formativa com o sentido comum pois a memória e a formativa são depósitos, isto é, faculdades de conservação enquanto a estimativa e o sentido comum são faculdades de recepção, sendo que a imaginativa é responsável pela composição das formas. No caso das idéias que estão na memória, estas também podem ser combinadas. Entretanto isso não é feito pela imaginativa pois esta não tem acesso às idéias mas somente às formas. A composição das idéias é realizada pela própria estimativa que tem acesso ao depósito das idéias e atua como se fosse a própria imaginativa para operar as funções de união e separação das idéias. No animal, a estimativa opera como se fosse uma inteligência animal. De todo modo, a articulação e a dinâmica dos sentidos internos a partir desse estabelecimento primário de suas funções ganha dimensões bastante complexas na medida em que umas se combinam com outras e, assim, Ibn Sīnā crê poder explicar o funcionamento de inúmeras afecções da alma como, por exemplo, a tristeza, a ira e outras do mesmo tipo.

No caso da alma humana, Ibn Sīnā utiliza-se de uma alegoria para indicar que é possível ao homem constatar a existência de sua própria alma. Essa via de indicação ficou conhecida como a alegoria do “homem suspenso no espaço”.²¹⁷ Nela, Ibn Sīnā propõe que concebêssemos um homem que houvesse sido criado de uma só vez em toda sua perfeição. No entanto, embora criado perfeito, este homem teria sua vista velada e estaria totalmente privado de seus sentidos, de modo que nada pudesse sentir. Ele estaria caindo de cima abaixo num vácuo absoluto de maneira que

²¹⁷ Esta alegoria também é referida “cogito” de Ibn Sina, no qual o homem, sem a intermediação do corpo, se percebe existente e pensante.

sequer o ar o poderia tocar. Além disso, os seus membros estariam separados e não poderiam se encontrar. Ora, nessas circunstâncias em que nenhuma realidade externa lhe fosse percebida, pergunta-se Ibn Sīnā: seria possível que tal homem afirmasse sua existência, apesar de não poder afirmar a existência de nenhum de seus membros, nem suas entranhas, nem seu cérebro e seu coração, e nenhuma das realidades exteriores? A resposta dada por Ibn Sīnā, é positiva pois, mesmo destituído da apreensão de sua realidade corporal e das realidades exteriores a ele, ainda assim, tal homem, de modo imediato, seria capaz de afirmar-se como existente justamente pela existência da alma nele. Para Ibn Sīnā isso se apresenta como uma evidência e, tal evidência de si mesmo, alcançada de modo intuitivo e imediato, dispensa nosso filósofo de uma argumentação exaustiva pois, por si só, ela é suficiente para que todo e qualquer homem possa constatar a existência de sua própria alma. Vejamos como Ibn Sīnā termina esta alegoria, chamando a atenção para tal evidência:

فإن الذات التي اثبت وجودها خاصة له على
انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم
يثبت ، فاذا المتنبه له سبيل الى ان ينتبه على
وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير الجسم وانه
عارف به مستشعر له وان كان زاهلا عنه
يحتاج ان يقرع عصاه .

Sendo assim, a essência cuja existência foi constatada possui uma propriedade na medida em que ele [esse homem] é distinto de seu corpo e de seus membros que não eram constatados. Desse modo, aquele que afirma, possui um meio para o afirmar, em virtude da existência da alma, como algo distinto do corpo, ou melhor, não-corpo. Assim, esse homem conhece isso e o percebe, e se ele disso se esqueceu, seria necessário adverti-lo.²¹⁸

Uma das melhores imagens da alma humana que nos fornece Ibn Sīnā é a de que ela possui duas faces: “a nossa alma possui duas faces: uma face voltada para o corpo (...) e uma face voltada para os princípios supremos.”²¹⁹ Seguindo essas duas direções, Ibn Sīnā distingue as faculdades da alma humana em “faculdade que age e faculdade que

²¹⁸ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, edição do texto árabe por RAHMAN, F. *Avicenna's De Anima*, Being the Psychological part of Kitāb Al-Shifa. London: Oxford University Press, 1960.

RAHMAN: I,1,16 / BAKÓS: I,1,13. A sentença final “يحتاج ان يقرع عصاه” significa literalmente “seria necessário bater nele com uma bengala (!)”.

²¹⁹ Cf. RAHMAN: I,5, 47 IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit.,p.33.

conhece sendo que cada uma das duas faculdades chama-se intelecto por homonímia ou equivocidade.”²²⁰ Assim, temos duas faculdades: o intelecto prático e o intelecto teórico. Sendo uma substância simples e una, mas que se relaciona com duas realidades distintas – uma que está acima e outra abaixo dela –, a alma humana possui estas duas faculdades que tornam possível a conexão entre ela e cada um dos dois lados. Pelo lado inferior “nascem os hábitos morais e do lado superior nascem as ciências”.²²¹ Acompanhando essa imagem, vejamos como Ibn Sīnā nos informa do papel da filosofia:

“A filosofia tem como fim informar acerca das verdades de todas as coisas na medida do possível ao homem. As coisas existentes, por sua vez, ou existem sem depender de nossa vontade ou, então, existem por nossa vontade e atividade. Ao conhecimento das coisas que pertencem à primeira divisão chama-se filosofia teórica; ao conhecimento das coisas que pertencem à segunda divisão chama-se filosofia prática. O fim da filosofia teórica é aperfeiçoar a alma pelo conhecer; o fim da filosofia prática é aperfeiçoar a alma, não pelo simples conhecer, mas por conhecer o que há de ser feito e fazê-lo. Assim, o fim da teórica é a aquisição de uma opinião que não é prática, ao passo que o fim da prática é conhecer uma opinião que é prática.”

Na direção e comando do corpo está o intelecto prático que dirige o homem nos seus atos particulares tais como as ações morais e políticas, a criação das artes e outras ações realizadas em sociedade. Na outra direção, o intelecto teórico busca a aquisição do conhecimento e das verdades supremas. Se, por um lado, o intelecto prático deve seguir pelo intelecto teórico, por outro lado, ele deve dirigir todas as outras faculdades da alma e não se deixar dirigir por elas pois, se isso acontecer, corre-se o risco de se criar hábitos morais vis por uma inversão na hierarquia das faculdades. Assim, o intelecto prático governa o corpo mas não o faz de modo totalmente independente do intelecto teórico pois este, em conexão com o lado superior e sob os influxos da

²²⁰ I, 5, 31. Também podem ser chamadas de faculdade prática e faculdade especulativa, ou ainda, intelecto prático e intelecto teórico. Em Aristóteles são o intelecto teórico e o intelecto prático. O fim do intelecto prático é a ação, dirigida ao bem prático e o contingente; enquanto o fim do intelecto teórico é o necessário, isto é, o verdadeiro e o falso. O verdadeiro sendo absoluto, o bem relativo. (Cf. Bakós n.210) . Note-se, ainda, que sendo faculdades da alma humana, não há uma localização física. Deve se ter em mente que Ibn Sina acompanha em linhas gerais a divisão estabelecida por Al-Farabi mas não totalmente.

²²¹ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit., p.33.

inteligência agente (العقل الفعال), recebe e adquire constantemente o efeito disso que está acima dele para que a ação humana se guie pela verdade, em vista do bem.

Focalizando as primeiras definições a respeito do intelecto teórico – no *Kitāb al-Nafs* –, Ibn Sīnā o define como “uma faculdade que tem a função de receber a impressão das formas universais abstraídas da matéria.”²²² O intelecto teórico possui diversas relações com essas formas na medida em que passa da potência ao ato. Segundo esses dois extremos – potência e ato –, Ibn Sīnā estabelece uma gradação no interior do intelecto humano para representar os diferentes níveis em que se dá a apreensão dos inteligíveis desde o seu grau mais comum – encontrado em todos os homens –, até o seu mais alto grau – o limite do entendimento humano –, encontrado em alguns poucos homens. Os graus são os seguintes: intelecto material, intelecto em hábito, intelecto em ato, intelecto adquirido e, por fim intelecto sagrado. Inicialmente, Ibn Sīnā distingue níveis de potencialidade para, em seguida, relacioná-los com os distintos graus do intelecto.

A potência no seu sentido mais radical deve ser entendida como uma aptidão total e absoluta da qual não é possível que algo resulte em ato como, por exemplo, a potência de escrever que há numa criança de pouca idade. Num segundo sentido já nuançado, a potência pode ser entendida de maneira mais desenvolvida como, por exemplo, quando a criança já se inicia nas letras e já conhece a pena e o tinteiro. Num terceiro sentido, a potência pode ser entendida como uma aquisição já completa que pode ser usada a qualquer instante sem que haja a necessidade de uma nova aquisição bastando que se decida a agir ou não como, por exemplo, a potência do escriba perfeito na arte, quando se decide ou não a escrever. Tais níveis de potência, Ibn Sīnā denomina: potência material; potência possível e perfeição da potência. Esses três níveis de potencialidade, assim estabelecidos, indicam os graus com que o intelecto apreende os inteligíveis distinguindo-se, inicialmente, três níveis na intelecção, como se fossem três intelectos ou três faculdades intelectivas, ou ainda graus diferenciados de apreensão por parte do intelecto teórico.

No primeiro caso, “o intelecto se encontra frente aos inteligíveis em um estado de potencialidade absoluta”.²²³ Esse é o intelecto material (العقل الهولاني) e seu nome se deve justamente pela semelhança que guarda com a

²²² RAHMAN I, 5, 48.

²²³ GUERRERO, R. R. *Avicena*. Madrid: Ed. del Orto, 1994, p. 46.

matéria prima que não possui por si uma forma, mas é sujeito de inerência para toda forma. Na medida em que esse nível do intelecto ainda nada recebeu da perfeição que existe em relação a ele, mantém-se em potência absoluta, é individualizado e pertence a cada um dos membros da espécie humana. No segundo grau, ocorre que no intelecto material já estão presentes os primeiros inteligíveis, isto é, os primeiros princípios como, por exemplo, que o todo é maior que a parte, que duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si, dos quais e pelos quais se chega aos inteligíveis segundos. Esse segundo grau se chama intelecto em hábito (*العقل بالملكة*), e pode se dizer em ato em relação ao primeiro. No terceiro caso, a relação se dá conforme o que se chamou de perfeição da potência sendo que os inteligíveis segundos estão em ato como se estivessem armazenados e, quando quiser, o intelecto considera novamente essas formas. Esse grau se denomina intelecto em ato (*العقل بالفعل*). Em sentido restrito esses são os três graus do intelecto teórico e, de certo modo, talvez bastasse, no estabelecimento dos meios pelos quais se dá o processo de apreensão dos inteligíveis abstraídos da matéria, esse itinerário ritmado através dos três graus do intelecto humano assim definidos: material; em hábito; em ato. Entretanto, Ibn Sīnā apresenta mais dois graus que devem ser entendidos em sua relação com a inteligência agente. São eles: o intelecto adquirido (*العقل المستفاد*) e o intelecto sagrado (*القدسي*) (*العقل*).

Antes de mais nada, deve se ter em mente que, no processo de passagem da potência ao ato, é preciso que haja um intelecto sempre em ato que opere essa passagem. Ibn Sīnā, – seguindo Al-Fārābī – também entende que esse intelecto sempre em ato que opera a passagem da potência ao ato no intelecto humano é uma das inteligências separadas, – mais precisamente a décima inteligência pura e separada da matéria – que ilumina o intelecto humano para que este consiga a abstração destituída de todo laço material. Vejamos uma das passagens a esse respeito:

“Às vezes a relação é uma relação do que está em ato absoluto. Isso consiste em que a forma inteligível está presente no intelecto enquanto este o considera em ato; então ele conhece em ato e sabe que o conhece em ato. O que veio então ao ato nele chama-se intelecto adquirido; e ele só se chama intelecto adquirido porque nos será claro

em breve que o intelecto em potência só passa ao ato por causa de uma inteligência que está sempre em ato, e quando o intelecto em potência se une por um certo modo de junção a esta inteligência que está em ato, uma espécie das formas que são adquiridas do exterior se imprime nele. Esses são ainda os graus das faculdades que se chamam intelectos especulativos e, no intelecto adquirido está completado o gênero animal e a espécie humana que pertence a ele; e aí a inteligência humana já está assimilada aos princípios primeiros de toda existência.”²²⁴

Assim, o intelecto adquirido pode ser entendido, num primeiro sentido do seguinte modo: “toda vez que ele quiser, ele pode se conectar à inteligência agente por um modo de conexão na qual é concebido nele esse inteligível, sem que este inteligível esteja presente em seu espírito e seja sempre concebido em ato em seu intelecto, não como este inteligível era antes da instrução.”²²⁵ Ou seja, atualizado um inteligível, a alma como se soubesse a via pela qual pode acessá-lo na inteligência agente novamente tal inteligível, o faz. Isso não significa que a alma o deva conhecer novamente mas sim que o pode acessar novamente, pois tal inteligível em ato já fora adquirido. Assim sendo, o que fora atualizado e fora denominado, a princípio, de intelecto em ato, só o é em relação ao primeiro aprendido, mas não o é em vistas do uso deste inteligível. Sendo assim, o que se chamou de intelecto em ato tornar-se-ia intelecto em potência em vista da atualização que faz do uso do inteligível sempre em ato que está na inteligência agente. É por isso que nos diz Ibn Sīnā: “este modo de intelecto está em ato por uma atualização, mas ele é a potência que vem ao ato na alma para que a alma conheça por si o que quer conhecer, pois quando a alma quer, ela é conectada – à inteligência agente – e nela desborda a forma inteligível; e essa forma é, na verdade, o intelecto adquirido, enquanto que essa potência é o intelecto em ato em nós enquanto ele tem a conhecer. E quanto ao intelecto adquirido, ele é o intelecto em ato enquanto é uma perfeição.”²²⁶

O intelecto adquirido pode ser entendido no sentido de que o conhecimento consiste na atualização provocada por uma forma inteligível vinda do exterior e dele deve se entender o próprio inteligível, atuado e infundido pela

²²⁴ IBN SINA, *Kitāb al-Nafs*, trad. Bakós, op. cit., p.I, 5, 34.

²²⁵ Ibid, V, 6, 247.

²²⁶ Ibid, V, 6, 247 – 248.

inteligência agente.²²⁷ Assim, a diferença que se estabelece entre o intelecto em ato em nós e o intelecto adquirido, é que este último é a perfeição da conexão entre o intelecto em ato e a inteligência agente. Assim, “enquanto o intelecto em ato é uma faculdade, o intelecto adquirido é uma perfeição”.²²⁸ Esta perfeição significa que a atualização dos inteligíveis no homem é, de certo modo, sempre potência pois só pode ser assegurada pelo desbordar constante da luz da inteligência agente no intelecto do homem para que este seja capaz de atingir a abstração última e perfeita dos inteligíveis sem nenhuma ligação com a matéria.

Não é demais lembrar que Ibn Sīnā estabelece quatro graus de abstração: pelos sentidos externos, pela faculdade formativa, pela estimativa e pelo intelecto. No último caso, o homem não tem condições de realizar isoladamente o processo de abstração absoluta a não ser pelo desbordar da luz da inteligência agente que lhe é externa e está localizada na esfera da Lua. O grau do intelecto adquirido sublinha a dependência da esfera sublunar à esfera lunar ao mesmo tempo que liga a o homem ao cosmos – que tem a inteligência como princípio – de modo inequívoco, através de sua mais alta faculdade: o intelecto. De certo modo, a condição de atualização dos inteligíveis na alma do homem já estava garantida no estabelecimento do último nível de seu intelecto – o intelecto em ato –, mas o intelecto adquirido sublinha a intervenção inexorável da iluminação da inteligência agente nesse processo de apreensão. Por isso, a cada vez que o inteligível, já conhecido, ressurgue na alma, ocorre essa conexão da forma sempre em ato da inteligência agente com o intelecto humano. Numa metáfora poderíamos dizer que estaríamos diante da própria visão do toque de luz da forma inteligível sempre em ato da inteligência agente com o intelecto humano que, tocado, passa ao ato e conhece, então, tal inteligível. Como disse Gardet, “é o intelecto humano que totalmente iluminado pela inteligência agente, separada, torna-se espelho perfeito das formas inteligíveis.”²²⁹ Com certeza não se trata de uma volta ao conhecido no sentido da reminiscência mas, com mais propriedade, trata-se de um retorno ao princípio conhecido.

Nesse sentido, pode se entender que o intelecto adquirido, em última análise, é comum a todos os homens pela própria realização da intelecção. No entanto,

²²⁷ GARDET, L. *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: Vrin, 1951, p. 115: “Para Ibn Sīnā, ao contrário de Al-Fārābī, (...) o intelecto adquirido não é o intelecto humano enquanto potência atualizada, mas é recebido por este último.”

²²⁸ GOICHON, A.M. *Introduction a Avicenne – son épître des définitions*. Paris: Desclée, 1933. p. 46.

²²⁹ GARDET, op. cit. p. 115

ao se afirmar que “é comum a todos os homens” com isto não se afirma que o grau em que ele se dá seja o mesmo para todos os homens. Por exemplo: nos homens comuns, o aprendizado é um meio para a apreensão dos inteligíveis e, portanto, para a atualização do intelecto. Ibn Sīnā observa que no exercício do aprendizado há distintos graus de aptidão entre os alunos: uns são mais rápidos na apreensão do conhecimento, enquanto outros são mais lentos. Essa aptidão – chamada por Ibn Sīnā de “intuição intelectual” (حدس / *hads*)²³⁰ – não sendo observada de modo equânime em todos os homens, é passível de ser classificada segundo sua variação, podendo ser mais ou menos ativa.

Desse modo, admitindo-se que a variação dos graus da aptidão para a recepção dos inteligíveis tem sua causa na variação da intensidade da intuição intelectual, não é difícil perceber que Ibn Sīnā não encontra nenhum obstáculo para afirmar que tal aptidão levada a um grau extremo, torna o homem que a possui, um homem com qualidades bastante distintas das qualidades do homem comum. Dessa maneira, abre-se a possibilidade de haver uma conexão entre o intelecto humano e a inteligência agente sem que o aprendizado ou outro meio utilizado pelo homem comum seja o meio com que tal homem se conecte com as formas inteligíveis. Resume Ibn Sīnā:

“Essa aptidão aumenta, às vezes, num certo homem de modo que, para se conectar à inteligência agente, ele não tem necessidade de muitas coisas, nem de educação, nem de ensinamento; ao contrário, ele é forte na aptidão. É por essa razão que a segunda aptidão vem ao ato nele, melhor, como se ele conhecesse toda coisa por si mesmo. E esse é o mais alto dos graus desta aptidão. E essa disposição da inteligência material deve ser chamada inteligência sagrada, mas essa disposição é do gênero da inteligência hábito, salvo que a inteligência sagrada é muito elevada. Ela não é disso que todos os homens possuem em comum.”²³¹

²³⁰ GOICHON, A.M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée, 1938 pp. 65 – 66, o termo حدس *hads* é definido como “intuição intelectual” – em oposição à “intuição sensível” – . A *hads* é entendida como um tipo de lampejo de compreensão que se produz no espírito, em que se descobre subitamente uma verdade até então não percebida. Este caráter repentino da *hads* não exclui um certo tipo de movimento para atingir o termo médio quando o problema é colocado ou para se atingir o termo maior quando o termo médio é obtido. No entanto, não se trata do movimento progressivo mais próprio da cogitação que caberia melhor ao termo فكرة /*fikra* (idéia - reflexão) que é um movimento deliberado de busca.

²³¹ RAHMAN V, 6, 248.

Assim, o intelecto sagrado se apresenta não como um intelecto no mesmo sentido da tríplice classificação inicial – material, em hábito e em ato – mas como um grau extremo de conexão, aliás, o mais alto grau possível no processo de apreensão das formas inteligíveis pelo homem, formas já presentes na inteligência agente. Neste sentido também o intelecto sagrado se dá segundo as mesmas condições do intelecto adquirido, sendo apenas de maior alcance. Em certo sentido, os dois se aproximam bastante e Goichon²³², ao analisar a hierarquia das faculdades apresentadas por Ibn Sīnā, chegou mesmo a identificá-los como sinônimos.

No intelecto sagrado deve-se ter em conta que seu modo de apreensão difere do aprendizado convencional porque é atualizado de modo imediato, isto é, sem ensinamento ou paulatino aperfeiçoamento do entendimento. Por outro lado, a apreensão pelo intelecto sagrado continua mediada pela intuição intelectual e pelo silogismo. A referência a esse tipo de conhecimento imediato deve ser entendido no sentido de que ele se dá sem a mediação da instrução convencional de transmissão dos termos da proposição através de um mestre ou de um aprendizado comum mas, o processo permanece mediato enquanto se realiza, necessariamente, através dos elementos do silogismo por meio da intuição intelectual. Nesse processo, a inteligência agente pode infundir tanto o termo médio que movimenta o silogismo permitindo a conclusão, ou então, infundir a própria conclusão. Numa primeira afirmação, Ibn Sīnā faz uma distinção entre dois modos de apreensão das formas inteligíveis ao dizer que o termo médio pode vir de dois modos à alma: ou pela intuição intelectual – em que a alma descobre por si mesma o meio termo – ou pelo ensinamento. Ora, mas não são também os princípios do ensinamento intuições intelectuais descobertas pelos mestres dessas intuições intelectuais? Portanto, todo o conhecimento só pode se dar por meio da intuição intelectual, seja ela mais lenta ou mais rápida, seja ela já conhecida por alguns ou não.

No que tange ao *Kitāb Al-Nafs* parece bastante clara a distância de um sistema de iluminação mística em Ibn Sīnā, a não ser que o entendamos como uma espécie de iluminação racional que opera por silogismos. Nessa medida, todo conhecimento das formas inteligíveis, inclusive o do intelecto sagrado, é intuição

²³² GOICHON, op. cit. p.45 “ A hierarquia das forças compreende 26 graus, desde a mais alta forma da inteligência até as qualidades dos corpos simples. O intelecto adquirido ou intelecto sagrado é servido por todas as outras; abaixo dela vem o intelecto em ato, servido pelo intelecto em hábito, servido, ele mesmo, pelo intelecto em potência (...) em homens raros, enfim, cuja preparação chega à perfeição, o intelecto adquirido merece ser chamado sagrado.”

intelectual através do silogismo. Em suma, podemos entender o intelecto sagrado como um largo espectro do intelecto adquirido mas, pela sua intensidade que não se encontra no homem comum, Ibn Sīnā o nomeia intelecto sagrado. Não se trata de haver modificação da qualidade entre os dois, mas de intensidade. Não sendo comum a todos os homens, o intelecto sagrado, é característico apenas dos que possuem raras qualidades na alma. Estas, por sua vez, são refletidas em sua conduta. Os atos desse homem são guiados por essa régia conexão e sua faculdade prática, recebendo esses influxos, é dirigida por tais princípios e não o guiam as faculdades hierarquicamente mais baixas da alma, como por exemplo, os sentidos externos, os sentidos internos, as faculdades motoras, os desejos e as faculdades vegetais. O contato desse homem de alma nobre com a inteligência agente é mais intenso e mais constante, sem que com isso transgrida qualquer premissa do entendimento natural da faculdade teórica da alma racional. Na medida em que todo o entendimento somente é possível pela cadeia do silogismo, Ibn Sīnā ao salvaguardar tais princípios e não pedindo jamais que os abandonemos para entendermos os fatos surpreendentes realizados por alguns homens, fundamenta logicamente a possibilidade de haver tal caso:

فيكون إذا ان يكون شخص من
الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء
وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى
ان يشتعل حدسا ، اعنى قبولاً لها
من العقل الفعال في كل شيء
وترتسم فيه الصور التي في العقل
الفعال إما دفعة وإما قريباً من
دفعة ارتساماً لا تقليدياً بل بترتيب
يشتمل على الحدود الوسطى (...)
وهذا ضرب من النبوة بل أعلى
قوى النبوة ، والأولى ان تسمى هذه
القوة قوة قدسية ، وهي أعلى
مراتب القوى الإنسانية .

Ocorre, então, dentre os homens um indivíduo com a alma fortificada por uma grande pureza e pela estreita junção com os princípios intelectuais, até que se inflame de uma intuição intelectual, quero dizer, recebendo os princípios intelectuais da inteligência agente em todas as coisas, e que nele se imprimem as formas que estão na inteligência agente, seja de um só golpe, seja quase de um só golpe, não de uma maneira figurativa, mas sim seguindo uma ordenação que inclui os termos médios (...) e isso é um tipo de profecia, ou melhor, a mais alta das faculdades da profecia. E esta faculdade é a mais digna de ser chamada faculdade sagrada, e ela é o mais alto grau das faculdades humanas.²³³

²³³ RAHMAN, V, 6, 250. A referência final de que isto é “um modo” de profecia nos leva a perguntar quais seriam, então, os outros. A título de indicação deveríamos nos remeter aos capítulos precedentes do Kitab al-Nafs em que encontramos mais dois modos de profecias ligados a duas outras faculdades da