

ASPECTOS DA *METAFÍSICA* DE IBN SINA (AVICENA)Miguel Attie Filho^{1*}

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 atestar que a sempre citada “*Metafísica da Al-Shifa*” não é propriamente o título dessa obra de Ibn Sina. Deste modo se abre o quarto tomo: *Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso Graças a Deus, senhor dos mundos. Que sua benção esteja sobre o profeta escolhido, Muhammad, e sobre os generosos membros de sua família. Parte treze do livro A Cura, a respeito da divina.*²

Os manuscritos latinos geralmente intitularam o texto de Ibn Sina de *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*. A referência à “filosofia primeira” justifica-se na medida em que o título da primeira seção faz referência explícita à *falsafat-al-wula*, isto é, “filosofia primeira”. A menção à “ciência divina”, por sua vez, remete 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 grafado, simplesmente, como *Metaphysica*. 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 Sina. Por razões históricas, é entendível, desse modo, que se possa fazer uso do termo “metafísica” para designar o livro em questão. Por outro lado, não é adequado usar “metafísica” para designar a ciência à qual Ibn Sina faz referência. Os dois termos que ele usa são suficientes para defini-la: “filosofia primeira” ou “ciência divina” – aliás, tal como o fez Aristóteles. Contudo, se essa breve indicação pode apontar caminhos de inserção do termo “metafísica” para designar o título do quarto tomo da *Al-Shifa*, ainda assim, a faz somente do ponto de vista dos caminhos da

¹ Professor de Filosofia e História do Pensamento Árabe - Universidade de São Paulo.

² IBN SINA. *Al-Shifa*. Edição do texto árabe por MADKOUR Cairo; ANAWATI *La métaphysique du Shifa*. Traduction G. Anawati. Paris: J. Vrin, 1985. As demais citações fazem parte do primeiro capítulo da *Metafísica*.

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

tradição latina. Outra questão, portanto, é saber se o próprio Ibn Sina, fez 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: (...) *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.*⁴

Em seguida, nosso autor narra que foi a uma feira e comprou um livro que o ajudou a resolver a questão, Ibn Sina o nomeia: *é o livro de Abu Nasr Al-Farabi 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 “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 *ta meta ta physica*. O conceito de *mâ ba ‘ad attaby‘iat* expressa literalmente “o que está depois da física”⁵. Note-se, porém, que o termo não aparece substantivado, como um nome próprio mas refere-se ao “livro daquilo que está depois da física”. Essa observação, ainda que pudesse parecer ingênua, é relevante se confrontada, por exemplo, com a referência feita à chamada *Teologia de Aristóteles*. Nesta, não se seguiu o mesmo padrão para se identificar o livro em questão, pois o termo “teologia” apareceu na *falsafa* como um nome próprio transliterado de maneira substantivada: *‘Atulugia Aristatalis*, tratamento distinto, portanto, do que ocorreu no caso da *Metafísica*⁶. Outro dado importante é que na mesma passagem – duas palavras antes de “metafísica” – Ibn Sina grafou */ 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

⁴ GOHLMAN, W. *The life of Ibn Sina*, N.York: State University of New York Press, 1974, pp.33.35. Esta edição de Gohlman traz a autobiografia na íntegra, em texto bilingüe, árabe-inglês.

⁵ *Ibid*, pp. 32 s. e notas 28 e 30 às pp. 122 nas quais coloca em dúvida que o livro de Al-Farabi mencionado pode não ter sido um pequeno opúsculo de mesmo nome, mas sim o *Kitâb al-huruf*, no qual a *Metafísica* de Aristóteles é analisada mais detalhadamente.

⁶ Cf. ATTIE F., *FALSIFA*, p.51s. para mais detalhes de transliteração de termos gregos e árabes concernentes à metafísica.

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 Sina. Para confirmarmos isso basta nos dirigirmos ao tomo quatro da *Al-Shifa* e constatarmos que essa parte não é designada por “metafísica”, mas por “ciência divina”, no título, e por “filosofia primeira” no título da seção, como vimos.

Não obstante o termo não traduzir o título do texto árabe, referir-se a esta parte da obra como sendo a *Metafísica*, acabou por se tornar moeda corrente entre os pesquisadores, mantendo-se até os dias atuais. Só parece ser possível, assim, usar o nome *Metafísica*, por razões históricas, para designar a obra em questão, na medida em que foi consagrada 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 com as ressalvas e as explicações acima, entendendo ser mais adequado, contudo, que a referência à essa parte da obra de Ibn Sina seja feita simplesmente como a *Divina*.

A primeira edição da *Metafísica da Al-Shifa*⁷ 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-Shifa*, 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 Sina, tais como Mulla Awliya’ e Mulla Sulayman.

Em 1950, época da celebração do “Milênio 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. Esta edição da *Metafísica* do Cairo terminada nos anos 60 é o texto base, em árabe, que aqui utilizamos; a propósito, o

⁷ Cf. ANAWATI, G. C. “Essai de bibliographie avicennienne”. *Revue Thomiste*. Paris: vol. 51, p. 417, 1951. Para as partes da *Al-Shifa* que foram editadas em árabe ou parcialmente traduzidas para outros idiomas, Cf. JANSSENS, J. L. *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*. Leuven: University Press, 1991, pp. 3 – 13. Na classificação proposta por Anawati, a *Al-Shifa* 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.

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*⁸ – a primeira tradução para uma língua moderna foi entabulada pelo alemão Max Horten em 1907.⁹ 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 árabo-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.

O tratado de Ibn Sina alinha-se e dá continuidade à tradição peripatética em vista dos problemas colocados – e muitas vezes não respondidos – por Aristóteles em seus escritos. Dentre eles, destaquemos que a questão metafísica implica, antes de tudo, a verificação das condições de possibilidade para se determinar o caráter de uma nova ciência, sem que ela seja reduzida a nenhuma das outras. Tomada a classificação das ciências, de acordo com Ibn Sina, em suas divisões principais – a Lógica como ciência instrumental e o conjunto das ciências inferiores e intermediárias¹⁰ – nosso autor se põe a verificar se haveria um campo de investigação que não pudesse ser referido em nenhuma das ciências previamente

⁸ 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*.

⁹ *Die Metaphysik Avicennas: das Buch der Genesung des Seele*, Leipzig 1907. Cf. Introd. Anawati, p. 26.

¹⁰ Não nos deteremos neste artigo a analisar a classificação das ciências em Ibn Sina. Em sua divisão principal a classificação estatui o campo das ciências práticas e o campo das ciências teóricas. A Lógica é tomada como uma ciência instrumental. No campo das práticas incluem-se a Política, a Ética e a Economia. O campo das ciências teóricas é dividido em três partes: a ciência inferior designada pela Física – seguindo o memorial de Aristóteles – a ciência intermediária, designada pela Matemática (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia) e a ciência superior, designada pela Divina.

estabelecidas. Desse modo, Ibn Sina 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, isto é, procurar definir qual é o campo de investigação, o objeto de estudo – diríamos modernamente – dessa ciência.

No primeiro caso, Ibn Sina 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. *Tu já ouviste dizer que haveria uma Filosofia Verdadeira e uma Filosofia Primeira e que ela forneceria o meio de verificar os princípios das outras ciências e que ela, na verdade é a Sabedoria.* Nesta primeira afirmação, aplicam-se três denominações distintas – Filosofia Verdadeira, Filosofia Primeira e Sabedoria – como denominações formais a respeito do que é preciso deliberar para resolver, assim, o primeiro problema apontado. Em seguida, Ibn Sina passa das denominações para alguns atributos que circundam o campo dessa ciência. Diz ele: *Tu escutaste, por vezes, que a Sabedoria é a ciência mais nobre do mais nobre conhecido. Outras vezes, que ela é o mais verdadeiro e o mais preciso conhecimento. Outras vezes, enfim, que ela é a ciência das causas primeiras do todo.* As três atribuições referidas – a ciência mais nobre, o mais verdadeiro 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 para os quais essa ciência se dirige. As definições, presentes em tais afirmações, embora válidas, são tomadas por Ibn Sina como insuficientes e fragmentadas, impossibilitando que se esclareça qual seria a relação entre elas, sejam as denominações das ciências ou sejam suas propriedades. *Tú não sabes, porém, o que seria tal Filosofia Primeira e o que seria tal Sabedoria; e sequer se as três definições e propriedades pertenceriam a uma mesma disciplina ou a disciplinas diferentes, cada uma delas trazendo o nome “Sabedoria”.*

A impossibilidade de se 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 nobre 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 comum, dirigidas ao mesmo sujeito. Isso

somente seria possível se houvesse uma determinação anterior na ordem das coisas que as englobasse, e as estabelecesse como um desdobramento posterior ou, ao contrário, se elas forem entendidas como ciências distintas. A resposta de Ibn Sina a essa questão é categórica: *Agora, nós te mostraremos que a ciência que buscamos é a Filosofia Primeira, e que ela é a Sabedoria absoluta e que as três propriedades que descrevem a Sabedoria, são propriedades de uma mesma disciplina.*

Ora, define-se aqui, portanto, qual é o projeto de Ibn Sina 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 nobre, o mais verdadeiro conhecimento e a ciência das causas primeiras – são componentes de uma mesma e única ciência. Nessa medida, a 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 Sina atribui a eles na passagem. Dessa maneira, a primeira resposta que se buscava foi encontrada: as diversas denominações que esta ciência superior recebeu são propriedades distintas de uma mesma ciência, não se trata de ciências distintas, no máximo aspectos de uma única ciência.

A importância da postura de Ibn Sina 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 ficara estabelecido no *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 na qual Ibn Sina refere-se à leitura da *Metafísica* de Aristóteles na qual registrou, inicialmente, não compreender “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 Sina, a solução encontrada é unificadora, por meio da sinonímia e da ramificação de seus atributos. No entanto, 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 sujeitos distintos, isto é, um para a Filosofia Primeira, outro para a Filosofia Verdadeira e outro para a Sabedoria, voltamos à impossibilidade de englobá-las sob

uma mesma denominação. Englobá-las pela 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.

Ibn Sina alude, inicialmente, à possibilidade de que o sujeito dessa ciência seria Deus. Agora, se Deus for considerado o sujeito da *Divina*, qual seria o propósito da investigação? Conhecer sua essência, seus atributos, seus atos ou outra coisa? *Sabe-se que cada ciência tem um sujeito que lhe é próprio. Procuremos agora o sujeito desta ciência. Qual seria? Seria a facticidade¹¹ de Deus? – que Ele seja exaltado – ou não seria isso? Seria isso, então, algo que se investiga nessa ciência? 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 desde quando Deus é um dado factual? A afirmação de Ibn Sina é categórica, e descarta Deus como sujeito da *Divina*. Dizemos, pois: não é possível que isso seja o sujeito, na medida em que o sujeito de toda ciência é alguma coisa cuja existência é admitida nessa ciência – e o que se busca são somente seus modos. Aprendeu-se isso alhures. Ora, a existência de Deus – que Ele seja exaltado – não pode ser admitida nesta ciência como sujeito, mas ela é aí investigada.*

Assim, o caminho da argumentação, reconduz à questão da facticidade de Deus. Se cada ciência tem seu sujeito dado, e seus princípios estabelecidos pela ciência que lhe é superior, então, como poderia Deus ser um dado para esta ciência se sua facticidade não pode ser admitida de modo imediato? Mas, por outro lado, como não seria esta ciência a arena de investigação a seu respeito? 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*

¹¹ O termo árabe em questão é *'innyia*. Nesse sentido, talvez, o termo *ecceitas* que muitas vezes é dado como sinônimo de *haecceitas* – notadamente na filosofia de Duns Scott, depois recuperado por Heidegger – tenha aí sua origem, visto que a construção *ecceitas* diverge do radical de *haecceitas*. No primeiro caso, o termo *ecce* significa, “eis aí”, muito próximo ao sentido que damos em “facticidade”, ao passo que *haecceitas* deriva de *haec* que significa “isto”, mais próximo à segunda vocalização, isto é, *anyia* 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 dois conceitos árabes aqui apresentados, então, conclui-se que “ecceidade e hecceidade” significam, na raiz, coisas diferentes.

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 Sina, 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 Sina 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*. *Se assim não fosse seria necessário ou que ela [existência] fosse admitida nesta ciência e investigada em outra, ou então que ela fosse admitida nesta ciência e não investigada em outra. Ora, as duas suposições são falsas.*

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, físicas, matemáticas ou lógicas. *Não há ciência, nas ciências filosóficas, fora dessa divisão e em nenhuma delas busca-se estabelecer a existência de Deus – que ele seja exaltado – isso aliás, não seria possível.* 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, *resta que sua investigação seja feita somente nesta ciência.* Nessa medida, Deus não pode ser o sujeito da metafísica, mas a metafísica investiga coisas 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. *Tal investigação se faz sob um duplo ponto de vista: estuda-se ou do ponto de vista de sua existência, ou do ponto de vista de seus atributos. Ora, se a pesquisa de sua existência se faz nesta ciência, é impossível que ela seja o sujeito dessa ciência, pois a nenhuma ciência é dado estabelecer a existência de seu sujeito.*

A segunda possibilidade descartada por Ibn Sina 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, tendo a causa eficiente função

desencadeadora dos eventos. A negativa de Ibn Sina, também quanto a serem as causas 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 possam as causas estarem 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 Sina não o aceita como suficiente para ser estabelecido como o sujeito dessa ciência, afinal como estabelecer uma relação causal necessária? Como que antecipando noções *humeanas* da ciência como hábito, nos diz Ibn Sina: *Quanto aos sentidos eles apenas conduzem a uma concomitância. Ora, não é porque duas coisas se encontram necessariamente uma delas seja a causa da outra. A alma é persuadida a isto em razão do hábito daquilo que chega aos sentidos e à experiência.*

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 poderíamos estruturar as demais questões pertinentes à sua essência, qualidades, etc? O estabelecimento do sujeito da metafísica encontra-se, ainda, no Capítulo I, em suas seguintes seções 2, 3 e 4. As razões que definem o sujeito da metafísica são tomadas a partir do elemento comum que possa nomear todas as derivações e particularidades que a isso concerne, além do que sua facticidade seja evidente. Eis, pois, a afirmação de Ibn Sina: *o único sujeito comum entre eles, no qual estão todos os modos e acidentes é o existente. Alguns entre eles são substâncias, outros são quantidades, outros são outras categorias. É impossível que haja outra noção testificada que os englobe todos dois que não seja a noção de existência. (...) aparece assim, claramente desse conjunto que o existente enquanto existente é algo de comum a todas essas coisas e que é preciso fazer dele o sujeito dessa disciplina.*

Temos aqui, assim, a determinação do sujeito da metafísica: o existente enquanto existente. Há dois níveis da argumentação que podem ser verificados. O primeiro diz respeito à descrição da série de elementos que não são estudados em nenhuma das ciências anteriores. A segunda 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. E, por outro lado, substância, medida, qualidade, posição, unidade são, antes de tudo, existentes. Por ambas as vias, a noção de existente põe termo à questão unificadora do sujeito da metafísica.

No entanto, ao final da passagem, há a inserção de uma outra noção mais geral que engloba os existentes: a própria existência. Essa aparente derivação sobre o mesmo tema tem consequências no avanço do estudo da *Divina*, anunciando que a metafísica de Ibn Sina, é certo, inicia-se pela rota segura da análise do existente, mas passa gradativamente à análise da própria 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 ao âmbito da política, para apontar qual é o caminho que devem seguir os homens em sua comunidade. O trabalho de unificação na base do sujeito da metafísica, arrisca-se a costurar seus desdobramentos, abarca áreas diversas de investigação que, posteriormente na história da filosofia foram fragmentadas e separadas. No caso de Ibn Sina é possível dizer que sua metafísica deriva, no mínimo, em uma ontologia, uma teologia, uma cosmologia e uma política.

Nesse ponto de determinação do sujeito da metafísica, a partir do binômio existente-existência, estamos no coração da questão. A 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 Sina 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, assim, 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 aplaina o terreno das primeiras dúvidas surgidas a respeito da *Divina*, a afirmação do sujeito da metafísica 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 aprimoramento da tradição anterior e a projeção de seu projeto próprio. No primeiro instante, Ibn Sina unifica 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. O propósito da metafísica está de acordo com o propósito das outras ciências e ambos estão de acordo com o propósito da alma humana. Para tal aproximação é preciso que *tu saibas a partir de agora que todas as ciências tem em comum um mesmo propósito que é a aquisição da perfeição em ato da alma humana, preparando-a para a felicidade do outro mundo*. 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 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.