

Resumo: Neste trabalho apresentamos uma tradução para a língua portuguesa, juntamente com uma introdução e notas, da Seção 5 do Capítulo V do *Kitab al-Nafs* “Livro da alma” de Ibn-Sina (Avicena). O texto árabe é acompanhado da tradução latina do século XII d.C.

Palavras-chave: Ibn-Sina, Avicena, intelecto, *O livro da alma*.

Abstract: This work presents a translation of Section 5 of Chapter V of the “Book of Soul”, by Ibn Sina (Avicene), into Portuguese. This translation is accompanied by an introduction and notes. The Arabic text is followed by the Latin translation of 12th century a. C.

Key words: Ibn Sina, Avicene, Intellect, *The Book of Soul*.

* UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Doutorando em História da Filosofia Medieval. Projeto FAPESP.
Orientação do Prof. Dr. José Carlos Estêvão.

O Intelecto Agente de Ibn-Sīnā *Kitāb annafs / O livro da alma, V, 5*

MIGUEL ATTIE FILHO*

O texto de Ibn-Sīnā (980 – 1037 d.C.) que ora apresentamos é a quinta seção do capítulo V extraído do *Kitāb annafs / O livro da alma* que, por sua vez, é o sexto livro da parte da Física, inserida em uma de suas obras de caráter enciclopédico – *Aššifā’ / A cura*. Esta não é um comentário aos antigos mas uma síntese ordenada das ciências racionais da época em quatro partes: Lógica, Física, Matemática e Metafísica. Iniciada no período em que Ibn-Sīnā esteve a serviço do príncipe Šams Addawlah em Ḥamadān e terminada 10 anos depois em Isfahān –quando, médico e filósofo, tinha por volta de 50 anos –é, pois, uma das obras de sua maturidade. Nessa época, seu discípulo Aljūzjānī pediu ao mestre que compusesse comentários sobre as obras de Aristóteles mas Ibn-Sīnā se recusou, preferindo compor uma obra abrangente, expondo os principais conhecimentos científicos e filosóficos de seu tempo e introduzindo suas próprias pesquisas e hipóteses pessoais.

O livro da alma, conhecido no Ocidente latino medieval como o *De anima de Avicena* ou a *Psicologia de Avicena*, foi um dos responsáveis pelo choque verificado na Europa a partir das traduções do árabe para o latim das obras de ciência e filosofia por volta do século XII d.C. Seu impacto é verificado não só pelo conteúdo de uma psicologia racional mas também porque apresentava, pela primeira vez, uma síntese do *De*

Anima de Aristóteles. É possível, a partir de sua dedicatória, situar a tradução latina do *Livro da alma* em Toledo entre 1152 e 1166 d.C. Aliás, a própria dedicatória da tradução se tornou uma fonte histórica importante ao fornecer detalhes do método de tradução:

“Eis, pois, este livro, traduzido do árabe conforme vossa orientação, eu dizendo cada palavra em língua vulgar e o arqui-diácono Domenico a transferindo e

convertendo em latim¹.” Os principais nomes envolvidos nesse processo são os de Domenico Gundissalinus e Avendauth, que assina a dedicatória. No entanto, em que medida esta etapa oral

era realizada, isto é algo que não se esclareceu e não se sabe se o tradutor arabofone conhecia ou não o latim e, se o tradutor latinista conhecia ou não o árabe.

De todo modo, a inserção das concepções a respeito da ciência da alma apresentadas por Ibn-Sinā ainda que determinantes para transformar a filosofia do Ocidente latino, estava atrelada a uma sólida tradição peripatética herdada. Nesse cenário, a questão do intelecto apresentada pelo filósofo no penúltimo capítulo da obra dedicado ao estudo das faculdades da alma humana não se isenta da história e se apóia na tradição de seus antecessores gregos e árabes. Remontá-la não nos cabe aqui. Entretanto, é oportuno lembrar que

o *De anima* de Aristóteles foi uma fonte primária importante. Mesmo que lacunar sobre alguns temas, suas indicações foram suficientes para germinar debates infindáveis no curso da História da Filosofia e não foram poucas vezes que seus sucessores fizeram crescer as discussões ao multiplicarem interpretações de algumas poucas e curtas passagens, mesclando afirmações grafadas pelo próprio Aristóteles com suas próprias concepções. Dentre tantas velas que o debate filosófico construiu, a questão do intelecto emerge, assim, desde a antiguidade tardia no cenário mais amplo da possibilidade de se fazer uma ciência da alma. Saber o que é, afinal, essa instância que move os corpos – sejam eles celestes ou terrestres – culmina na questão acólita da história da filosofia: o que é a alma humana? A constituição do caráter e dos limites de uma ciência da alma acompanha-se da classificação de suas atividades, como operam suas faculdades e no que isso implica quanto às ações humanas em sociedade. De modo geral, foi também este o desafio dos filósofos peripatéticos, dentre os quais encontra-se Ibn-Sīnā. Mas não bastou, na trilha da história, explicar o funcionamento da alma pois isso não era suficiente para afirmá-la como uma substância independente do corpo ou não. Seria preciso saber, ainda, se haveria alguma atividade que lhe fosse própria e, na hipótese de se confirmar que ao menos numa instância ela poderia operar sem a participação do corpo, chegar-se-ia nada menos

¹ O texto integral da dedicatória é reproduzido em Avicenna, 1968: *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. “Avicenna Latinus”, Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke. Introd. p.103s.

a estar a um passo de atribuir-lhe independência, em uma palavra, imortalidade. A tarefa, vê-se, não é nada fácil.

Em linhas gerais, nessa obra, guiou-se Ibn-Sīnā pelo princípio da classificação das faculdades da alma em três instâncias – já presente em Aristóteles: vegetal, animal e humana. Entendendo que, se da alma humana, a única que lhe distingue do grupo análogo das faculdades dos animais e dos vegetais é aquela pela qual pensa e entende, é imperioso que ela fosse por excelência a faculdade mais própria da alma humana. Esta é, pois, o intelecto. A pesquisa dirige-se, assim, para saber como opera o intelecto e quais suas relações com as outras faculdades e com outras instâncias da natureza. As bases para se discutirem tais questões, como assinaláramos, já estavam no *De Anima* de Aristóteles. A título de localização, pode-se mencionar III,5:

*“Como há em toda natureza, algo que é a matéria para cada gênero (que é em potência todos estes objetos) e algo distinto que é a causa e o elemento produtor, pelo fato de produzir todos os objetos, como a arte em relação ao seu material, é necessário que estas diferenças ocorram também na alma. E tal intelecto é o que, de um lado, se torna todas as coisas e, de outro lado, o que produz todas as coisas, assim como uma certa disposição < produz seus objetos >, a saber: a luz, pois em certo sentido, a luz também torna as cores em potência cores em ato.”*²

Amplamente fundamentada sobre a te-

oria do binômio potência e ato, Aristóteles aplicara, nesse caso, a máxima de que para que algo seja movido é necessário algo já em movimento que lhe seja causa. A consequência disto aplicado à inteligência conduz à afirmação de que, no caso da alma humana, para se efetuar a passagem da potência ao ato seria necessário um intelecto já em ato para causar a passagem. As linhas que Aristóteles dedica a isto são poucas mas determinantes para uma interpretação imanentista ou transcendentalista dos filósofos posteriores:

*“E este intelecto é separado, sem mistura e impassível, sendo por essência uma atividade. Com efeito, o agente e o princípio são sempre mais nobres do que o paciente e a matéria. A ciência em ato é a mesma que seu objeto; a ciência em potência é cronologicamente anterior ao indivíduo, mas em geral, não tem prioridade nem mesmo no tempo, e está excluído que ora pensa, ora não pensa. Somente quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno. Não nos lembramos < do que já sabemos >, porém, porque, de um lado, isto é incorruptível, mas o intelecto passivo é corruptível e sem ele não se pensa nada.”*³

É oportuno lembrar que, aos *falāsifah*, a fonte mais próxima e fiel sobre as quais se apoiaram veio das traduções de Ḥunayn

² Aristóteles, 1998: *De Anima*, III,5,10-15. Trad. M. Zingano. *Ração e sensação em Aristóteles*, São Paulo: L&PM ed, p.199s.; Cf. também Aristote, 1965: *De l’Ame*, tradução de Tricot, Paris: Vrin e Nuyens, 1973: *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain, pp. 305-309.

³ Aristóteles: *De Anima* III,5,15-25. Trad. M. Zingano. *Ração e sensação em Aristóteles*, op. cit.p.199s.

Ibn-Ishāq que, suplantando as tentativas isoladas e rústicas de tradução que o antecedeu implantou um método rigoroso e sistemático, vertendo ao árabe grande parte da obra de Aristóteles. No determinante trecho final, em sua breve alusão à separabilidade e à imortalidade dessa instância intelectual, fundamental para a construção de toda teoria do conhecimento e da definição do funcionamento da alma humana, assim o lemos:

“(...) e não digo que ele ora age e ora não age mas, por sua separação, continua a ser o que era e, com isso, torna-se espiritual e imortal.”⁴

Não é demais afirmar que este foi um dos mais significativos apoios sobre o qual se erigiu a tese da separabilidade do intelecto agente e é nesse sentido que o *De Anima* de Aristóteles é um ponto de partida singular na temática que envolve a *falsafah* em geral e Ibn-Sīnā em particular. Esse princípio ativo, que pós-Aristóteles passou a ser designado por “intelecto agente”, foi ponto de controvérsia entre os intérpretes do mestre grego. Mas sublinhe-se que tal terminologia foi posterior a Aristóteles, que não usou a denominação “intelecto paciente” e “intelecto agente” do mesmo modo como foi consignado por seus sucessores. Os dois

aspectos e princípios de potência e ato são indicados, sem dúvida, mas não sob esses termos. Sob a denominação de *intelecto paciente* / e de *intelecto agente* / subjaz, em Aristóteles, mais propriamente, o intelecto que se tornaria todas as coisas e o intelecto que produziria todas as coisas. “Nem uma nem outra das duas expressões é do próprio Aristóteles”⁵. Tricot assinala que o filósofo emprega uma vez apenas o termo e nenhuma vez o termo

.⁶ De todo modo, estabelecido o binômio em que se assentou a discussão, foi preciso determinar a localização dessa instância ativa do intelecto, melhor, o intelecto agente seria uma instância da própria alma humana ou lhe seria algo extrínseco? De acordo com a resposta que se dê a essa questão, as conseqüências para a autonomia do pensamento para cada um dos indivíduos passa a ganhar maior ou menor força. No próprio *De Anima*, não há indicações precisas de que esses dois elementos seriam propriedades ou potências da alma ou mesmo de se saber se este elemento atualizador seria algo intrínseco ou extrínseco à alma.

Não obstante nem e nem terem sido termos amplamente utilizados pelo mestre grego, foi a dupla noção do intelecto que se torna todas as coisas e do intelecto que produz todas as coisas que trouxe em si o germe dos debates posteriores que ocuparam pensadores desde a antigüidade tardia. Inte-

⁴ ed. A. Badawi , p.50.

⁵ Cf. Nuyens, *op.cit.* p. 301.

⁶ Cf. Tricot, *op.cit.*, p. 181,n.1.

lecto agente e paciente, ativo e passivo, em ato e em potência, na alma ou fora dela; inteligências separadas, impassíveis, divinas e o próprio conceito de Deus foram alguns dos termos que compuseram o cenário⁷. Numa certa geografia epistemológica, que tornou-se costumeira, ainda que não possa ser tomada de modo absoluto em interpretações mais acuradas, o lugar, a posição, as coordenadas do intelecto agente dividiram de modo abrupto – mesmo simplista – os autores, em princípio, em imanentistas e transcendentalistas. Alexandre de Afrodísia o teria identificado com Deus, Temístio mantivera-o como uma faculdade da alma, Teofrasto pareceu apontar uma simultaneidade e Alfārābī, a fonte temporal e doutrinariamente mais próxima de Ibn-Sīnā, alçou-o à décima esfera, a da Lua. O ápice medieval, inegável, foi a luta de Tomás contra os averroístas, quase assim, uma luta entre Deus e os homens para se saber: quem pensa, afinal? Ibn-Sīnā, tradicionalmente colocado no grupo dos transcendentalistas, está ao menos há um século dessa discussão mas sua posição não se faz sem problemas. O pano de fundo de seu sistema segue a descrição metafísica já presente em Alfārābī da processão das dez inteligências separadas a partir do Primeiro Existente, necessário por si, em sucessivas e interligadas conexões culminando na da esfera da Lua – sem alterações – até que essa faz proceder de si o mundo sublunar, matéria e forma. A partir daí, invertido o movimento, pela combinação

dos quatro elementos em ascendente complexidade, a natureza humana emerge com seu traço distintivo de apreender formas inteligíveis abstraídas de toda aderência material. Num tal sistema de mão dupla torna-se, portanto, forçosa a intervenção dessa última inteligência da qual tudo procede no mundo sublunar, em todos os movimentos sublunares, sem exceção. A lógica do sistema obriga, pois, a se pedir a intervenção contínua dos princípios da inteligibilidade por ela. Mesmo considerado no topo de seu traço mais distintivo o homem não se desliga, assim, do cosmos visível e invisível.

Para se avaliar adequadamente a importância de V, 5 é preciso ter em mente que, para Ibn-Sīnā no mais alto grau de sua essência, melhor, no que lhe há de mais próprio, a alma humana é conhecimento pelo intelecto. Em seu inerente movimento, a alma humana é entendimento e consciência de si, e conhecimento do que não é si, em si. Tal é a passagem do intelecto em potência ao intelecto em ato. Porém, em seu movimento, a alma humana não prescinde da conexão com os princípios da inteligibilidade presentes na inteligência da qual procede o mundo sublunar. Identificada com a décima inteligência, a da esfera da Lua, esta é, pois, a causa que faz passar o intelecto humano da potência ao ato por meio da comunicação das formas inteligíveis em ato que lhe são presentes. O intelecto agente é, pois, no *Livro*

⁷ Cf. Verbeke, *Introd. IV-V*, *op.cit.*, pp. 13-46 e 59-64.

da alma de Ibn-Sīnā, uma inteligência ativa, comum a todas as almas humanas.

Dentre as inúmeras implicações que o estudo da inteligência agente provoca, evidenciam-se mais fortemente as questões sobre sua relação com o intelecto humano. Uma passagem de M. Gardet é oportuna para exemplificá-las. Ao comentar os graus do intelecto em Ibn-Sīnā ele afirma: “quanto ao intelecto adquirido, puramente em ato, deve se entender do próprio inteligível, atualizado e infundido pela inteligência agente. Para Ibn-Sīnā, ao contrário de Alfārābī o intelecto adquirido não é o intelecto humano enquanto potência atualizada, mas recebido por ele.”⁸ Tal afirmação é exemplar para resumir o modo como a tradição latina medieval interpretou a teoria do conhecimento em “Avicena”, particularmente quanto ao papel do intelecto agente na aquisição das formas inteligíveis.

A tese positiva em que o inteligível é infundido no intelecto humano tornou-se interpretação corrente tendo a vantagem de resolver a questão da apreensão do inteligível deslocando-o, com razão, para a esfera da décima inteligência. No processo de aquisição do conhecimento pelo intelecto, a forma inteligível já pensada por uma inteligência separada seria, assim, comunicada diretamente ao intelecto humano. A discussão a respeito da atividade

e da passividade do intelecto humano contaria, desse modo, com a admissão apenas do segundo termo. No

entanto, tal solução não se faz sem problemas e tem a desvantagem, previsível, de levantar inúmeras outras questões sobre a natureza dessa operação. Uma delas – talvez a primeira – seria saber qual a natureza disso que se diz presente na inteligência agente. O que significa afirmar que seriam todas as formas em ato? E isso definido, perguntar-se-ia: de que modo, afinal, tais formas seriam infundidas no intelecto humano? Seria possível afirmar algum traço de atividade no intelecto humano na elaboração das formas inteligíveis? O que pode ser dito da alegoria do Sol como exemplo de comparação com a inteligência agente e do que se trata a iluminação inteligível proposta por Ibn-Sīnā? Seria possível haver nisso uma aproximação da inteligência agente com os princípios do mundo das idéias dos platônicos, e em que medida seria correto dizer que a inteligência é externa ao homem?

Não obstante o tratamento do tema estar presente em outras obras, a leitura de V, 5 coloca alguns obstáculos iniciais para uma admissão irrestrita do processo de infusão. Na outra direção, tangencia-se uma certa atividade do intelecto na elaboração das formas inteligíveis, ainda que, ao final, as receba da inteligência ativa. Há motivos que fazem emergir a necessidade de harmonia entre essas duas instâncias, notadamente porque em todo o desenvolvimento do *Kitāb annafs* há o viés insistente do próprio Ibn-Sīnā procurando harmonizar o binômio corpo-alma em toda sua

⁸ Cf. Gardet, L., 1951: *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: Vrin, p.115.

extensão. Os dois modos de entender a inteligência, como apontáramos acima, podem ser tomados como um dos pontos de tensão mais evidentes de seu sistema. Ao menos porque o ponto de chegada de todas as formas sensíveis adquiridas pelos sentidos externos e internos em conjunto é a instância na qual essas formas encontram-se estabilizadas na imaginação e na faculdade que conserva e se lembra, o que significa, por sua vez, que os movimentos empregados pela mais alta instância das faculdades animais da alma humana são os realizados pela estimativa ao combinar todos os elementos que estão nos referidos depósitos e promover julgamentos a respeito dessas formas. Esse, pois, é o limite das forças das faculdades animais no homem estabelecendo o limite da percepção particular proveniente dos sentidos. Diametralmente oposto, o outro ponto de chegada que o sistema de Ibn-Sīnā propõe – a aquisição do inteligível – poderia naturalmente provir do desenvolvimento que fôra dado a todas as demais faculdades. Afinal, tal desenvolvimento caracteriza ao longo de toda a obra um esforço sistemático em proceder a um *continuum* mantenedor da unidade em paralelo à afirmação de que o binômio corpo-alma funcionaria como duas substâncias. No entanto, há uma ruptura no processo pois as formas agora em questão não mais pareceriam ser uma continuidade do processo mas uma súbita intervenção em todo o funcionamento do que fôra até então preconizado. A hipótese de

que a afirmação de duas substâncias em contínua colaboração é incompatível com a tentativa de explicar tal convivência por um *continuum* de movimentos não estaria descartada a não ser pelo fato de que aproximar essas duas realidades é um dos fins que o *Kitāb annafs* persegue. Portanto, ao leitor atento de Ibn-Sīnā é quase inadmissível que possa haver uma interrupção brusca no processo do *continuum*. Tal interrupção, por hipótese, talvez seja um elemento externo ao seu modo de sistematização e que pode, por boas razões, ser pequenos desvios de uma interpretação que estivesse mais próxima aos veios próprios de Ibn-Sīnā.

A abertura de V,5 divide-se em três afirmações fundamentais. Na primeira afirma-se a necessidade causal e algumas das propriedades da inteligência ativa. A seqüência da passagem – que pode ser considerada como a segunda parte da abertura – faz uma sucinta, mas paradigmática, comparação entre o modo de operar da inteligência ativa em relação ao intelecto humano e o modo de operar da luz do Sol em relação à nossa vista. O que poder-se-ia dizer “a metáfora do sol” recoloca, assim, as questões sob nova perspectiva. Digamos que é difícil não aceitar que, à primeira vista, Ibn-Sīnā parece repeti-la como se estivesse simplesmente ecoando imagens solares e da luz como foram amplamente usadas na tradição filosófica. Remontar aos inúmeros casos em que a comparação do Sol com o entendimento se fez presente ao longo

da história não é o nosso objetivo aqui mas, antes, verificar que o exemplo é oportuno enquanto lança a pergunta a respeito da similitude ou dessemelhança entre sentir e entender em novo cenário. A terceira parte da abertura inclui as formas imaginativas no processo de aquisição das formas inteligíveis e estabelece a tríade principal sobre a qual se desenvolve todo o resto da seção, qual seja, intelecto humano, formas imaginativas provindas dos sentidos e inteligência agente.

É possível verificar que V, 5 desafia, em certo sentido, a doação das formas, enre-

dando-se três considerações básicas: ou o intelecto humano concebe a forma, ou a recebe ou a contempla. Ainda que

não fosse de todo lícito procurar explicar o que o próprio Ibn-Sīnā não explicou, vale frisar que em V,5 evidenciou-se a tentativa do nosso filósofo em harmonizar e reunir vários elementos que, ao final, talvez inclinem-se mesmo a oscilar como se fossem, ao mesmo tempo, um dos pontos mais fortes e mais frágeis do sistema. Uma solução que permite harmonia do sistema seria entender que o processo de inteleção, no *Kitāb annafs*, possui um traço de paralelismo e simultaneidade. A iluminação referida sendo, pois, entendida sob dois aspectos: uma sendo o caráter abstrato da inteligência ativa incidindo sobre as formas imaginativas estabilizadas na imaginação e, simultaneamente, a apresentação

da forma correspondente, em ato, à forma inteligível em potência nessas mesmas formas imaginativas quando o intelecto humano, após empregar o recurso da cogitativa, estivesse apto a recebê-la. O intelecto, assim seria, por um lado, uma atividade no emprego da cogitativa na busca do termo médio e, por outro lado, uma passividade ao receber a forma inteligível em ato correspondente à forma inteligível em potência naquelas formas imaginativas. As duas direções – atividade e passividade do intelecto – em simultânea presença aproximando as duas instâncias que se quer reunir abrem outras possibilidades de pesquisa não isentas de novos paradoxos.

De todo modo, prevalece a afirmação da intervenção de uma inteligência ativa comum operando como intelecto agente para cada um dos intelectos humanos. Nessa medida, se no *Livro da alma* é certo que a a inteleção é um processo que requer o consórcio do intelecto humano com a inteligência agente, esse caráter indica não só causa e dependência mas, também, um modo de continuidade. A continuidade, aliás, é algo já presente na constituição do mundo sublunar em vistas da inteligência agente. Aquele emana desta. Seguindo Alfārābī, Ibn-Sīnā também afirmou em sua *Metafísica*⁹ que a matéria é por ela emanada numa processão iniciada pelo Ser Necessário. A forma assinalada pela matéria também é causada pela inteligência agente e todas as formas existentes no mundo sublunar são desdobramentos proveni-

⁹ Cf. Avicenne, 1985: *La métaphysique du shifā*, Paris: J. Vrin, Livre IX. pp.111-189.

entes da luz da inteligência agente. Ora, sendo a intelecção um processo de distinção e unificação a partir dos elementos do mundo sublunar, comuns e incomuns, essenciais e acidentais de cada ente concreto, esta deve se realizar como um retorno por meio dos princípios das formas que existem na inteligência agente. Se é de lá que tudo emana, ao movimento da intelecção pelo homem, confere-se-lhe necessidade de intervenção. Na medida em que o mundo sublunar deriva da esfera da Lua, é forçoso que o entendimento de seus elementos mantenha-se firmemente atrelado à sua origem. O processo, portanto, envolveria e manteria unidos os três elementos: a origem da matéria, da forma e da intelecção. Os três formariam um amálgama inseparável e o universo do entendimento seria, assim, fechado em si mesmo. Nessa medida, afirmar que o “intelecto agente” estaria fora da alma humana, transcendente ou externo e separado são coisas a serem examinadas acuradamente. Dizer que o “intelecto agente” é uma inteligência separada vale no sentido de ser entendido como separada absolutamente da matéria e não da alma humana pois o termo “externo” em Ibn-Sīnā é equívoco. E no retorno da alma humana que é por meio do conhecimento, como não seria a inteligência ativa, comum intelecto agente, ela mesma a mais íntima e mesmo essencial? O máximo que se poderia conceder, nesse caso, é que ela fosse uma só para todos os homens. E se disséssemos que ela seria nos-

sa ligação interior com o universo talvez, ainda assim, não estivéssemos totalmente corretos porque cada alma, substância inteligente, que teve um começo no tempo acompanhada de seu corpo mas que jamais cessa de inteligir e que é nossa garantia de consciência individual permanente, nos diria que talvez não fosse de todo exato dizer que ela seria nossa ligação com o universo porque também nós somos, ainda, universo.

Pode se entender que V, 5 ao abrir-se como um ponto de toque entre a forma inteligível gnosiológica e a forma inteligível metafísica resta uma questão não resolvida sem deixar de ser um encontro rico entre a psicologia, a metafísica sob um exemplo da física propriamente dita. Mais do que isso, talvez um indicador claro da tentativa de aliar o modo como os árabes entenderam dois grandes sistemas, o platonismo e o aristoteleísmo, tarefa que teve na apócrifa *Teologia de Aristóteles* um grande guia. Como dissemos no início, a posição do intelecto agente definiu muitos dos caminhos da história da filosofia. Nesse sentido, a abertura de V, 5 parece conter um dos germes historicamente mais próximos da luta de Tomás contra averroístas. Ibn-Sīnā, como se estivesse na ante-sala, antecedeu essa disputa. Ao lermos V,5 Ibn-Sīnā está, por um lado, a um passo de dizer que o intelecto concebe por si próprio as formas inteligíveis a partir das formas imaginativas, mas não o diz; e, por outro lado, inclina-se a afirmar que, ao final das contas, é a inteligên-

cia ativa a pensar em nós, e não nós por meio dela. Mas isso ele também não diz. Afinal, a história não pode ser antecipada e V, 5 em suas poucas linhas é um retrato, um certo instantâneo de um rico momento da história da filosofia.

Para este estudo utilizamos a edição do texto árabe em Rahman, F., 1960: *Avicenna's De Anima, Being the Psychological part of Kitab Al-Shifa*.

London: Oxford University Press e a confrontamos, em alguns casos, com a edição anterior de Bakós, J., 1956: *Psychologie d'Ibn Sina*. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, que se acompanha de uma tradução francesa. Para o texto latino utilizamos Avicenna, 1968: *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. "Avicenna Latinus", Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke.

Seção 5

A RESPEITO DA INTELIGÊNCIA ATIVA EM NOSSAS ALMAS E DA INTELIGÊNCIA PASSIVA [QUE PROCEDE] DE NOSSAS ALMAS

Dizemos que a alma humana às vezes é inteligente em potência, depois torna-se inteligente em ato. Ora, tudo o que sai da potência ao ato sai, somente, por uma causa em ato que o tira de lá. Eis aí, pois, uma causa é o que faz nossas almas saírem, quanto aos inteligíveis, da potência ao ato. E sendo a causa em dar as formas inteligíveis, [esta] não é senão uma inteligência em ato na qual estão os princípios das formas inteligíveis abstratas; e sua relação com nossas almas é como a relação do Sol com nossa visão pois, do mesmo modo como o Sol é visto por si mesmo em ato e, por sua claridade em ato é visto algo que não está visível em ato, assim é o caso dessa inteligência em nossas almas. Desse modo, se a faculdade intelectual vê os particulares que estão na imaginação e brilha sobre eles a claridade da inteligência agente em nós, como mencionamos, eles se tornam abstraídos da matéria e das suas aderências, e se imprimem na alma racional (...)

فصل 5

(في العقل¹ الخيال² في أنفسنا والعقل المتفعل عن أنفسنا³)
 نقول إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما يخرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسبب بالنعن يخرجها، فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة إلى الفعل، وذاك هو السبب في إعطاء الصور العقلية فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة وسبب إلى نفوسنا نسبت الشمس إلى أعياننا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل وتبصر بورها بالفعل ما ليس مبعثرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا⁴، فإن القوة العقلية إذا اصلحت⁵ عمى الجزئيات التي في الخيال وأشرق⁶ عليها نور العقل بالفعل فيا الذي ذكرناه استخانت⁷ مجردة عن المادة وعلاقتها⁸ وانطبعت في الجسم الناطقة ...

V

CAPITULUM DE INTELLIGENTIA AGENTE IN NOSTRIS ANIMABUS ET DE PATIENTE EX NOSTRIS ANIMABUS

Dicemus quod anima humana est intelligens in potentia, deinde fit intelligens in effectu. Omne autem quod exit de potentia ad effectum, non exit nisi per causam quae habet illud in effectu et extrahit ad illum. Ergo est hic causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectu, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum.

Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas. Virtus enim rationalis cum considerat singula quae sunt in imaginatione et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab eius appendiciis et imprimuntur in anima rationali, (...)

não como se eles próprios [os particulares] passassem da imaginação para o nosso intelecto e nem como se as intenções imersas nas aderências [materiais] – e que em si mesmas [as intenções] e em vista de sua essência são abstratas – fizessem, elas próprias, um exemplar; mas no sentido de que sua consideração [do intelecto] predispõe a alma para que flua sobre ela o [caráter] abstrato da inteligência ativa, sendo que as cogitações e as meditações são movimentos que predispõem a alma na direção da recepção do fluxo, do mesmo modo como os termos médios são predisposições que levam na mais firme direção para assegurar a recepção da conclusão. E se a primeira é de uma maneira, a segunda é de outra maneira como contacta-lo-á. Assim, quando se dá para a alma racional um caso qualquer [em relação] a esta forma [inteligível] por meio da iluminação da inteligência ativa advém dela [inteligência ativa], nela [alma racional], algo do ponto de vista do seu gênero [da forma] e algo que não é do ponto de vista do seu gênero; do mesmo modo com o que se dá quando da luz sobre as [coisas] coloridas a se produzir dela [luz] na vista uma impressão que não engloba [as coisas coloridas] sob todos os pontos de vista.

... لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل متا ولا على أن المعنى المغمور في
العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد – يفعل مثل¹⁰ نفسه ، بل على معنى أن
مطالعتها تعد النفس لأن يفيعس عنها¹¹ مجرد من العقل المتعان¹² ، فإن الأفكار
والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول¹³ الفيض ، كما أن الحدود الوسطى
معدة بنحو أشد تأكيدا لقبول النتيجة و إن كان الأول على سبيل والثاني على سبيل
أخرى كما ستقف عليه، فتكون النفس الشاطقة إذا وقعت لها نسبة ما إلى هذه
الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث عنها فيها شيء من جنسها من وجه وليس
من جنسها من وجه كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات جعل في النضر منها أنسرا
ليس على جملةها من كل وجه، (...)

(...)non quasi ipsa mutantur de imaginatione ad intellectum nostrum, nec quia intentio pendens ex multis (cum ipsa in se sit nuda considerata per se), faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio.

Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeprant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies. Cum autem accidit animae rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentiae agentis, contingit in anima ex forma quiddam quod secundum aliquid est sui generis, et secundum aliud non est sui generis, sicut cum lux cadit super colorata, et fit in visu ex illa operatio quae non est similis ei ex omni parte.

... assim, as [formas] imaginativas que são inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato não por si próprias – ao contrário, pelo que se capta a partir delas – e, assim como as impressões das formas sensíveis vindas por meio da luz não são elas próprias essas formas mas algo distinto correspondente a elas e que se produz por meio da luz frente a frente, do mesmo modo a alma racional, na medida em que vê essas formas imaginativas e conecta-se nela a claridade da inteligência ativa impõe-se da conexão uma aptidão para que advenha nela [alma racional] da luz da inteligência ativa os [caracteres] abstratos dessas formas separada das misturas.

Sendo assim, a primeira [coisa] que caracteriza o intelecto humano é de sua ordem essencial e acidental e o que nele assemelham-se aquelas [formas] imaginativas e o que nele [elas] se diferenciam.

.. فالخيالات¹⁴ التي هو معقولات

بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها¹⁵ بل ما يلتقط عنها ، بل كما أن الأكر المتأدي بواسطة الضوء من الصور الخمسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها يتولد توسط الضوء في المقابل المقابل¹⁶ كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل انفعال ضربا من الاتصال استحدثت¹⁷ لأن تحددت فيها من ضوء العقل انفعال مجردات تلك الصور عنانثوانب¹⁸ ، فأول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف¹⁹ ، ...



Imaginabilia vero sunt intlligibilia in potentia et fiunt intelligibilia in effectu, non ipsa eadem sed quae excipiuntur ex illis; imno sicut operatio quae apparet ex formis sensibilibus, mediante luce, non est ipsae formae sed aliud quod habet comparisonem ad illas, quod fit mediante luce in receptibili recte opposito, sic anima cum coniungitur formis aliquo modo coniunctionis, aptatur ut contingant in ea luce intelligentiae agentis ipsae formae nudaе ab omni permixtione.

Primum autem quod percipit de eis humanus intellectus est id quod de eis est essenziale et accientale, et id cuius causa sunt similes imaginationes illae et differunt: ...

Assim, as intenções que não se diferenciam naquelas [formas imaginativas] tornam-se uma intenção única na essência do intelecto por analogia às [suas] semelhanças. Mas elas [intenções] naquelas [formas imaginativas], por analogia ao que se diferenciam tornam-se, no intelecto, intenções múltiplas pois o intelecto possui um poder, quanto às intenções, de multiplicar a unidade e de unificar a multiplicidade. Quanto a unificar o múltiplo, isso [é tido] sob dois aspectos: um deles em que as intenções múltiplas diferenciadas numericamente nas [formas] imaginativas, se não se diferenciam quanto à definição, tornam-se uma intenção única. E o segundo aspecto [é aquele] em que das intenções dos gêneros e das diferenças se compõe uma intenção única pela definição. E o modo da multiplicidade é no sentido inverso à esses dois aspectos [apresentados]. E isso [existe] dentre as particularidades do intelecto humano mas não quanto às demais faculdades. Pois elas [as demais faculdades] apreendem o múltiplo múltiplo, como ele é; e a unidade unidade, como ela é; e não é possível que elas apreendam a unidade simples mas a unidade enquanto um conjunto composto das coisas e de seus acidentes.

... فتصير المعاني التي لا

تختلف تلكها²⁰ معنى واحدا في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنها فيها²¹ بالقياس إلى ما تختلف به تصور معاني كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أما توحيد الكثير فمن وجهين، أحدهما بأن تصور المعاني الكثيرة المختلفة في التحيلات بالعدد إذا كانت لا تختلف في الحد معيني واحدا، والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأحاسيس والفصول معنى واحدا بالحد، ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى، فإنما تدرك الكثير كثيرا كما هو الواحد واحدا كما هو، ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من أمور وأنواعها ...

... sed intentiones quibus non differunt ipsae formae fiunt una intentio in essentia intellectus comparatione similitudinis; sed comparatione eius in quo differunt fiunt multae. Ergo intellectus habet potestatem multiplicandi de intentionibus quae sunt una, et adunandi quae sunt multae. Sed adunatio multorum fit duobus modis: uno, ut intentiones quae sunt multae et differentes dimensionibus in imaginationibus fiant una intentio, cum non differunt in definitione; alio, ut de intentionibus generum et differentiarum componatur intentio una in definitione; modi autem multiplicandi fiunt e converso istorum.

Isti autem modi sunt de proprio et humani intellectus, quas non habet alia virtus: aliae enim virtutes apprehendunt quod est multum, multum sicut est, et quod est unum, unum sicut est; cum autem apprehendunt unum quod est coniunctum compositum ex aliquibus et ex eorum accidentibus...

E não é possível que elas [as outras faculdades] separem os acidentes e os extraiam das essências. Assim, se o sentido apresenta uma forma qualquer à imaginação e, a imaginação, [apresenta-a] ao intelecto; o intelecto apreende dela [da forma] uma intenção. Mas ao apresentar-se a ele [intelecto] uma outra forma daquela [mesma] espécie – sendo outra somente numericamente – o intelecto não apreende dela, de modo algum, uma outra forma qualquer [além] da que apreendera, a não ser pelo aspecto do acidente que caracteriza essa [outra forma] e enquanto é esse acidente [caso] em que ele [o intelecto] a apreenderia ora [como] abstrato ora com o acidente. Por isso se diz que Zayd e ‘Amr possuem ambos uma única intenção quanto à humanidade não como se a humanidade conjunta às particularidades de ‘Amr fosse em sua determinação a [mesma] humanidade conjunta às particularidades de Zayd [ou] como se fosse uma essência única para Zayd e para ‘Amr assim como é [única] para a “amizade” ou “autoridade” ou para outras desse [gênero]. Contrariamente, a humanidade, quanto à existência, é múltipla.

... ولا يمكنها أن تفصل العرضيات وتترجمها²² من الذاتيات، فإذا عرض²³ الحس عن الخيال والخيال على العقل صورة ما أخذ²⁴ العقل منها معنى، فإن عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هي أخرى بالعدد لم يأخذ العقل منها أثبتة صورة ما غير ما أخذ إلا من جهة العرض الذي يخص هذا من حيث هو ذلك العرض بأن يأخذ مرة مجردا ومرة مع ذلك العرض²⁵، ولذلك يقال إن زيدا وعمروا²⁶ طمسا معنى واحد في الإنسانية ليس على أن الإنسانية المقارة²⁷ لخواص عمرو هي بعينها الإنسانية التي تقارن لخواص²⁸ زيد كأن ذاتا واحدا هي لزيد وعمرو كما يكون بالصدفة أو بالملك أو بغير ذلك، بل الإنسانية في الوجود منكثرة²⁹،...

... non possunt separare accidentalia eorum ab essentialibus eorum.

Cum autem aliquam formam representat sensus imaginationi et imaginatio intellectui, et intellectus excipit ex illa intentionem, si postea repraesentaverit ei aliam formam eiusdem speciei quae non est alia nisi numero, iam non excipiet intellectus ex ea aliam formam praeter quam acceperat ullo modo, nisi secundum accidens quod est illius proprium ex hoc est illud accidens, ita ut aliquando accipiat illam nudam, aliquando cum illo accidente. Et propter hoc dicitur quod Socrates e Plato sunt una intentio in humanitate, non quod humanitas quae est coniuncta proprietatibus Socratis ipsa eadem sit iuncta proprietatibus Platonis, quasi ambo haberent unam essentiam, sicut fit in amicitia et in aliis relationibus, sed quia humanitas multiplicata est in esse:

Pois não [há] uma existência para uma humanidade única na qual [houvesse] [algo] comum quanto à existência exterior de modo que ela [tal suposta existência] fosse em sua determinação uma [mesma] humanidade [de] Zayd e ‘Amr – e isso explicaremos na arte da sabedoria. Entretanto, o significado disso é que a precípua desta [forma humana] na medida em que toca a alma [já] é a forma da humanidade pois a segunda [forma humana] não fornece de modo algum [essas] coisas; melhor, a intenção impressa de ambas na alma humana é única [e] ela [a intenção] procede da primeira forma imaginativa e não é um efeito da segunda forma imaginativa. Desse modo, é possível a cada uma das duas [formas imaginativas] se antecipar na feitura dessa impressão em sua determinação na alma [mas] não do mesmo modo como [a forma particular] do indivíduo “homem” e “cavalo”. Essa...

E na situação em que o intelecto percebe as coisas que se precedem e se sucedem, inteligir [juntamente] com elas, o tempo, é uma necessidade – e isso não num tempo mas num instante pois o intelecto entende o tempo num instante. E quanto à sua [do intelecto] composição do silogismo e da definição esta é, pois, sem dúvida alguma, num tempo...

... لا وجود إنسانية

واحدة مشترك فيها في الوجود الخارج حتى تكون هي بعينها إنسانية زيد وعمرو³⁰ ،
وهذا نستبين في الصنعة الحكيمية³¹ ، ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد³²
النفس صورة الإنسانية فإن الثاني لا يعيد البتة شيئا، بل يكون المعنى المنطوق منها في
النفس واحدا هو عن الخيال الأول، ولا تأثير لنحوال الثاني، فإن كل واحد منهما
كان يجوز أن يسبق فيفعل هذا الأثر بعينه في النفس ليس كشخص إنسان وفرنس،
هذا³³ ومن شأن العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يفعل معها الزمان
ضرورة³⁴ ، وذلك لا في زمان بل في آن، والعقل يعقل الزمان في آن، وأما ترتيبه
القياس والحد فهو يكون لا محالة في زمان ، ...

Humanitas enim una non est un qua conveniant quae repraesentet esse extrinsecum, ita ut ipsa eadem sit humanitas Platonis et Socratis (hoc autem Declarabitur tibi in doctrina sapientiae).

Quod autem de hoc intelligitur hoc est: quod prima forma humana quae praecedit, ipsa prodest tantum animae ad cognoscendum formam humanam; secunda vero nihil prodest; intentio enim impressa animae una est, quae non est nisi imaginatio prima, et imaginatio secunda nihil operatur; potuit autem unaquaeque praecedere et operari illud idem in anima, non sicut hic homo singularis et hic equus. Intellectus autem cum apprehendit aliqua inter quae est prius et posterius solet cum illis intelligere tempus necessario, nec in tempore sed in momento. Intellectus enim intelligit tempus in conclusione et in terminis, et hoc subito.

Quod autem intellectus non potest formare ea quae sunt in ultimo intelligibilitatis et abstractionis a materia, hoc non habet ex aliquo quod sit in essentia illarum rerum nec ex aliquo quod sit in natura intellectus, sed ex hoc quod anima impedita est in corpore et ex corpore, et quod in multis eget corpore, sed corpus elongat eam a dignioribus suis perfectionibus; hoc enim quod oculus non potest intueri solem non habet ex aliquo quod sit in sole, nec hoc quod sol non appareat sed <...> ; cum autem aufertur de nostra anima ipsa aggravatio et impedimentum, tunc intelligentia animae de his est melior quam habet anima et quae est purior et delectabilior.

Sed quia noster sermo hic non est de anima nisi secundum quod est anima, scilicet secundum quod est iuncta huic materiae, ...;

... إلا أن تصوره³⁵ النتيجة والمحدود يكون دفعة³⁶ ، والعقل ليس محجور عن تصور الأشياء التي هي في عناية العقولوية والتحرير عن المادة لأمر³⁷ في ذات تلك الأشياء ولا الأمر في عريضة العقل بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن بالبدن³⁸ ، فحتاج في كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعتها البدن عن أفضل كمالاتها وليس العين إنما لا تطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر في الشمس وأنها غير جلية³⁹ بل الأمر في جيلة بنها، فإذا زال عن النفس ما هذا القصور⁴⁰ وهذا العوق كان تعقل النفس هذه أفضل التعقيلات للشمس وأوضحها وألذها⁴¹ . ولأن كلامنا في هذا الموضوع إنما هو في أمر النفس من حيث هي نفس وذلك من حيث هي مقارنة لهذه المادة ...

...salvo que sua [do intelecto] concepção da conclusão e do definido é súbita. Mas a insuficiência do intelecto que procede da concepção das coisas que estão no limite da inteligibilidade e da abstração a partir da matéria, não é [tal insuficiência,] por uma imposição no que diz respeito à essência dessas coisas e nem por uma imposição quanto à natureza do intelecto; mas por causa de que a alma está ocupada quanto ao corpo, com o corpo. E ela necessita do corpo para muitas coisas, [se bem] que o corpo a distancia das suas melhores perfeições. O olho não é capaz de olhar para o Sol não somente por causa de uma imposição no que diz respeito ao Sol e [por causa] que ele [o olho] [é] distinto da [natureza] do brilho, mas [também] por uma imposição quanto à compleição de seu corpo. E, na medida em que, se dissipasse de nossa alma esta imersão e este obstáculo, a alma inteligiria por isso as melhores intelecções para a alma, as mais lúcidas e as mais deleitáveis. Mas visto que nosso discurso quanto a esse tema é somente quanto ao que diz respeito à ordem da alma enquanto alma, e isto enquanto ela estiver em conjunto com essa matéria...

... assim, não nos é exigido [aqui] falar a respeito da ordem do retorno da alma – afinal, estamos falando a respeito da natureza – [mas] para que passemos [depois] para a arte da sabedoria na qual analisaremos as ordens separadas. E quanto à análise a respeito da arte natural, esta se caracteriza pelo que é conveniente às ordens naturais; sendo que tais ordens são as que possuem uma relação com a matéria e [com] o movimento. Mas [,voltando ao assunto,] dizemos que o modo de conceber do intelecto se diferencia de acordo com a existência das coisas. Assim, as coisas muito intensas – pela sua superioridade – às vezes restringem o intelecto quanto à sua percepção. E as coisas existentes muito sutis tais como o movimento, o tempo e a *hylé* – por serem sutis existencialmente – às vezes dificultam o seu [do intelecto] modo de conceber. E [mesmo] estando o intelecto em ato completo ele não concebe os inexistentes porque percebe-se o inexistente mediante [o fato de que] não se percebe a posse e, desse modo, o inexistente é percebido enquanto um inexistente; e o mal enquanto mal é algo em potência e um inexistente perfeito.

... فليس ينبغي لنا أن نتكلم في أمر معاد⁴² النفس – ونحن متكلمون في الطبيعة⁴³ – بل أن نتقل إلى الصناعة المحكمة وننظر فيها في الأمور المفارقة، وأما النظر في الصناعة الطبيعية فيختص بما يكون لائقاً بالأمور الطبيعية، وهي الأمور التي لها نسبة إلى المادة والحركة، بل نقول إن تصور⁴⁴ العقل يختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشياء القوية جداً قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشياء الضعيفة الوجود جداً كما في الحركة والزمان والهيولى⁴⁵ فقد يصعب تصورها لأنها ضئيلة الوجود، والأدنام⁴⁶ لا يتصورها العقل وهو بالفعل مطلقاً؛ لأن العدم يدرك من حيث لا يدرك المفككة⁴⁷، فيمكن مدرك العدم من حيث هو عدم والشئ من حيث هو شئ شيء هو بالقوة وعدم كمال⁴⁸ ...

... tunc non debemus loqui quid erit anima post mortem cum loquamur de natura, donec perveniamus ad doctrinam sapientiae et speculemur separatas, quia doctrinae naturalis non est proprium speculari nisi quod est rerum naturalium et quae habent comparisonem ad materiam et motum.

Sed dicemus quod formatio intellectus differt secundum esse rerum. Res enim subtilissimas aliquando non potest intellectus apprehendere, quia excedunt eum; quae vero sunt debilis esse, ut motus et tempus et materia, aliquando difficile est intelligi eo quod sunt debilis esse. Privationes quoque non apprehendit intellectus in effectu absolute; privationem enim apprehendit per hoc quod non apprehendit habitum eius, sed intellectus apprehendit privationem ex hoc quod ipse fuit habens privationem, malum vero ex hoc quod est malum et in potentia et est privatio parivationis: ...;

... e se um intelecto apreendesse-o [um inexistente perfeito] somente apreende-lo-ia porque ele [o inexistente] está em relação com ele [intelecto] em potência [o intelecto].

... فإن أدركه عقل فإنما يدركه ذاته بالإضافة إليه بالقوة ، والعقول التي لا يحاطها ما
 بالقوة لا تعقل العدم والشر من حيث هو عدم وشر ولا تصورهما ، وليس في الوجود
 شيء هو شر مطلقاً

... si apprehendit intellectus, non apprehendit nisi ex hoc quod est similitudo inter hunc et illa in potentia. Intelligentia enim cui nihil potentiae admixtum est, non intelligit privationem nec malum secundum quod est privatio et malum, nec formantur in ea, quia in eis quae sunt non est aliquod malum absolute.

Algumas dificuldades se apresentam no título desta seção. O termo *intelecto* é usado para traduzir a noção do movimento intrínseco a um princípio inteligente, isto é, o intelecto. No entanto, é distinta a forma de operar do intelecto humano em vistas das dez inteligências cósmicas separadas da matéria. Por isso, não obstante o termo ser o mesmo, há uma sutil distinção entre seu uso em referência às inteligências cósmicas e seu uso em vistas da faculdade intelectual no homem. Por essa razão, é possível espelhar tal distinção por uma dupla interpretação do termo. Assim, traduzimos *intelecto* por “inteligência” quando se tratar das inteligências cósmicas, isto é, quando se referir à inteligência da qual procedem nossas almas, e por “intelecto” quando se referir exclusivamente à faculdade intelectual da alma humana. A tradução latina seguiu essa distinção e ela nos parece oportuna para designar os conceitos em questão. Assim, a inteligência é entendida aqui como a própria substância inteligente e o intelecto como uma faculdade própria da atividade dessa inteligência. A alma humana, por sua vez,

também é uma substância inteligente e possui, portanto, uma faculdade intelectual, o intelecto. Como será afirmado em seguida, o movimento do intelecto “sai” da potência ao ato e, para tal, é necessário um intelecto já em ato que o mova. Três são os elementos que estão presentes: o que está em potência, o que está em ato e o que age para realizar a passagem. O título dessa seção coloca em evidência esses elementos. O termo seguinte (*intelecto*), por sua vez, pode ser traduzido tanto por agente como por ativo. A composição dos dois termos (*intelecto agente*), portanto, pode se combinar de quatro modos: intelecto ativo, intelecto agente, inteligência ativa ou inteligência agente. Partindo do argumento de que o intelecto para sair da potência ao ato necessita de uma instância em ato que o faça sair, essa instância, em nós, designamos como *intelecto agente* porque age e conclui o movimento da potência ao ato. Porém, essa função não é realizada exclusivamente pela alma humana mas pela atividade de uma inteligência única a todas as almas humanas. Essa inteligência é uma inteligência em perpétua atividade pois

emana ininterruptamente os princípios da inteligibilidade para os intelectos particulares de cada alma humana, assim como o Sol ilumina com sua luz os raios que tornam possível a visão em ato. Desse modo, temos que o “intelecto agente” em nossas almas é, na verdade, uma “inteligência ativa”, única e comum para todas as almas. Assim, intelecto agente e inteligência ativa seriam dois aspectos de uma mesma atividade: a primeira referindo-se ao caso particular de cada faculdade particular e, a segunda, como o aspecto comum de uma inteligência em atividade que independe da existência das faculdades humanas particulares. A preposição / “em” para designar a presença da inteligência ativa em nossas almas é significativa pois contrasta com a preposição / “de” no sentido de procedência para indicar a condição do aspecto passivo da inteligência em nossas almas. Cf. Goichon, *Lexique*, 225; Riet, *Lexique*, 250s. Para as citações seguintes dos referidos léxicos, apenas indicaremos: G. 225 e R. 250. Em G. 228/5 temos: “inteligência ativa ou intelecto agente”. O binômio ativo/passivo ou agente/paciente pode ser entendido do seguinte modo: a décima inteligência é sempre ativa. O seu caráter passivo só ocorre em função da alma humana. O aspecto passivo na alma humana é o intelecto material e o aspecto ativo na alma humana é o intelecto agente. Essa indicação levará a discussões posteriores, notadamente pelos averroístas latinos do séc. XIII d. C. a polemizarem a respeito do núcleo próprio da alma humana. Pois se o aspecto passivo e ativo da inteligência está em nossas almas, abre-se a possibilidade de se pensar que seria a inteligência por si a operar e a pensar em nós, o que comprometeria a autonomia da alma humana quanto aos inteligíveis. No entanto em Ibn-Sīnā isto não está presente pois a experiência com o corpo garante a permanência da substância inteligente da alma indivi-

dualizada mesmo após a dissolução deste.

2 Alguns termos derivados da raiz podem ser assim resumidos: , ato ou ação (*effectum*) G. 511 / *actio, actus* R. 479 / , paixão (afecção) G. 512 / ativo (adjetivo – efetivo) G. 513 / , passivo (adjetivo) G. 517/ , ativo, agente (adjetivo intensivo – mais no sentido daquilo que está em atividade.) G. 514/ *agens, efficiens* / que faz, eficiente; que age, agente G. 515/ *agens* R479/ paciente (passivo) G. 518/ *patiens* R. 479/ feito (efeito) G. 516.

3 . A tradução latina acompanhou o termo como “inteligência”, mas Bakós optou por traduzir como “intelecto”. Trata-se, porém, e mais propriamente, das consequências da atividade da “inteligência” em nossas almas. Em 55/08a a referência não deixa dúvidas de que se trata do modo como “a inteligência” se relaciona com nossas almas. A seqüência da argumentação se desenvolve no sentido de explicar como a “inteligência” em sua atividade ininterrupta toca nossas almas. Logo, o título quer indicar mais o caráter da atividade e da passividade da “inteligência” antes de analisar como essa atividade é vista do ponto de vista da alma humana como intelecto agente ou intelecto passivo. Deve-se verificar também se há algum aspecto ativo do intelecto humano. Pois se a alma é uma substância inteligente, pergunta-se: qual sua atividade ininterrupta? O título da seção pode ser entendido como sendo um estudo do aspecto ativo da inteligência em nossas almas, isto é, qual o efeito que a atividade ininterrupta dessa inteligência tem sobre nossas almas —ressalte-se que a atividade ininterrupta é iluminar, irradiar constantemente fluxos de matéria e imatéria. Quanto ao caráter imaterial, sua atividade é irradiar os princípios da inteligibilidade. E o aspecto passivo da inteligência visto que, na alma humana, é possível constatar esse caráter passivo, entendido como

potencial. A passividade, contrariamente à atividade, é um aspecto da inteligência visto na alma humana e, por isso a preposição / “de”.

4 A fonte remota da analogia é do próprio Aristóteles em *De anima*, III, 5, mas a fonte mais próxima na qual Ibn-Sīnā deve ter se baseado é Alfārābī. Em sua / Epístola sobre o intelecto, ao tratar da inteligência agente afirmando similaridades entre o modo de operar do órgão da visão, da luz e das cores, a fonte é clara:

“

/ (...) e assim como o Sol é aquele que faz com que o olho seja visão em ato e, os visíveis, visíveis em ato por meio da luz que os toca, do mesmo modo a inteligência ativa é aquela que faz com que o intelecto que está em potência [seja] intelecto em ato por meio disso que lhe toca desse princípio e, por isso, os inteligíveis em potência tornam-se inteligíveis em ato”. Cf.

ed. do texto árabe por Maurice Bouyges, Beirouth: Dar el-Machreq Sarl, 1986, p.27.

5 . A nota de Rahman apresenta a variação para . A raiz originária significa “aparecer”, “surgir” no sentido de os astros que se elevam no horizonte, em suma, do levante. A forma derivada, por extensão, significa “aprender”, “conhecer”. O termo sugere o jogo de relações da metáfora apresentada que relaciona a luz do Sol com a luz do conhecimento.

6 . A raiz significa “iluminar”, “brilhar” e evidencia novamente um vocabulário solar para tratar das coisas do intelecto.

7 . Goichon indica o termo com o

sentido da transformação sem perda substancial, uma alteração. Isso corrobora para entender que a passagem de um estado ao outro se faz por comunicações e transformações como se fossem dobras do real.

8 . O termo francês *attache* parece bem traduzir o sentido em questão. Não se trata da conexão ou da ligação mas sim da “aderência”, a ligação física e concreta.

9 ESTE É UM DOS TERMOS mais ricos e complexos no vocabulário de Ibn-Sīnā, usado pela primeira vez nesta passagem:

. As divergências de tradução e interpretação são constantes e derivam da impossibilidade de tomá-lo sempre num único e mesmo sentido, principalmente porque o termo é usado primariamente para designar uma apreensão específica da faculdade estimativa –tanto no animal como no homem– e para designar a apreensão pelo intelecto. A dificuldade está justamente em não haver concordância no uso de um termo que possa ser usado simultaneamente para os dois casos: animal e homem. O sentido corrente de *ma'nā* é, de fato, “noção, sentido ou significado” (Cf. Reig, D., 1987: *Dictionnaire Larousse arabe-français*. Paris: Larousse, p. 458), sendo o particípio passado do verbo

que é traduzido geralmente como “significar, querer dizer, concernir” (Cf. - Corriente, F. 1991. *Diccionario árabe-español*. Barcelona: Herder, p. 539). No vocabulário da lógica, sempre referente aos movimentos do intelecto, não haveria, pois, a dificuldade mencionada. No presente caso, a impossibilidade se dá pelo termo ser usado para designar a apreensão pela faculdade estimativa que está –na hierarquia das faculdades proposta por Ibn-Sīnā– em grau abaixo do intelecto. Também Goichon se embaraça nessa questão e (Cf. léxico item 469) traduz por “idéia” –Bakós a segue– afirmando

que este termo quase sempre designa o inteligível (apesar de que este convém mais a a e “idéia”) enquanto é empregado algumas vezes para um grau de abstração inferior ao intelectual; em seu mais baixo grau, significando a apreensão da estimativa. Sua própria argumentação inviabiliza, pois, o uso do termo “idéia”e, não obstante também o termo usado em outros estudos, o abandonamos. A mesma impossibilidade ocorre com os termos “noção”, “conceito” ou “significado” pois todos eles referem-se exclusivamente ao modo de concepção pelo intelecto, e são, nesse caso, sinônimos ds formas inteligíveis, o que não é sempre o caso referido por Ibn-Sīnā. Toda idéia, noção, significado ou conceito é um *ma^enā* mas a recíproca não se aplica: nem todo *ma^enā* é uma noção, conceito ou idéia. Para resolver isto poder-se-ia manter o original, criando-se um neologismo “*ma^enā*” ou adotar termos distintos para o caso da alma humana e o da alma animal, mas, ainda assim, nenhum dos termos parece adequado. Por ora, nesta tradução optamos por recuperar o termo latino “intentio” usado na tradução latina (Cf. léxico p. 419) e que, desde que reconduzido à sua raiz original, vai ao encontro da neutralidade da tradução por um único termo. A “intenção” aqui referida não é a intenção do movimento pelas faculdades práticas de buscar um fim determinado por uma ação ou desejo, mas o sentido e a direção que toda forma material, imaginativa ou mesmo estimativa possui, isto é, o sentido que aquela forma possui para aquela determinada faculdade que apreende. A idéia de “tender a” indica sentido e direção, mesmo significado mas não necessariamente sob uma implícita elaboração racional. A vantagem está em que, mantido o termo “intenção”, não se compromete o caráter da apreensão pela estimativa que é uma faculdade do âmbito animal. Assim, é

possível dizer que a ovelha apreende a intenção do lobo e que o intelecto apreende a intenção das formas imaginativas unificando-as numa única intenção. Subentendido está que cada um dos dois casos se realiza nos limites das próprias forças de cada faculdade, no primeiro caso, uma apreensão particular e, no segundo, universal. Nesse sentido, o termo sugere direção, movimento e ligação com outras formas, o que também é próximo do conceito referido em . Ganha-se também no sentido de se manter a vizinhança do termo na tradição latina e suas transformações até os dias atuais. Basta citar que sua derivação na filosofia moderna em “intencionalidade” tem aí sua origem, termo, aliás, que Edmund Husserl, por meio de Brentano, recuperou nos escritos medievais, notadamente os de Tomás de Aquino e que deve guardar em suas raízes aspectos do de Ibn-Sīnā.

¹⁰ O termo , aqui traduzido como “exemplar” remete-se semanticamente ao universo de termos com que Ibn-Sīnā faz referência às idéias platônicas, no sentido de cópia ou modelo. Goichon, item 660, registra “modelo” ou “exemplar” mas no plural indica tratar-se das idéias platônicas. Assim, por exemplo, o termo pode ser entendido como “idéia” no sentido platônico, e a passagem em questão indica a crítica ao sistema dos platônicos. Vale lembrar que a tradição do termo fez com que, por exemplo, modernamente significasse “idealismo”. Cf. Dic. El-Hélou, p. 209.

¹¹ A passagem pode ser interpretada de diversos modos pois a frase final do trecho tem sua tradução mais imediata como “para que brilhe sobre ela”. A referência imediata é a “ela”, alma, mas pode ser à faculdade do intelecto. Além disso, como na língua árabe todo plural irracional é tratado como singular feminino, existe, ainda, a possibilidade de

que a iluminação fosse sobre “eles”, ou seja, os particulares que foram referidos algumas linhas acima. Na nota à linha 40, Riet indica Gardet a respeito de “uma dupla claridade” do intelecto agente. O próprio Gardet, não obstante admitir a infusão de formas, alerta para que isso não seja tomado de modo absoluto: “Não se deve, como se faz às vezes, representar-se essa infusão de formas como um modo de fornecimento absolutamente extrínseco. Ela vem do exterior, certamente, mas por uma dupla claridade que, iluminando de uma parte a própria alma e, de outra parte, as formas inteligíveis envolvidas de matéria, imprime essas formas na alma, permitindo à alma que ela as veja tal como existem no intelecto agente.” (Gardet, *La pensée religieuse d’Avicenne*, p. 151.) Uma hipótese que pode ser levantada é entender que o processo de intelecção possuiria um traço de paralelismo e simultaneidade. A iluminação deveria ser entendida, ao menos, sob dois aspectos: primeiramente sendo o caráter abstrato incidindo sobre as formas imaginativas assim como faz a claridade sobre os objetos coloridos e, em segundo lugar e simultaneamente, a doação da forma pura, correspondente, em ato, à forma inteligível em potência nas formas imaginativas, quando o intelecto depois de suas considerações, estivesse apto a recebê-las. O intelecto seria, assim, por um lado, uma atividade ao empregar a faculdade cogitativa na busca do termo médio e, por outro, seria uma passividade ao receber a forma inteligível em ato correspondente à forma inteligível em potência nas formas imaginativas. A contemplação seria, nesse caso, a própria visão intelectual da forma inteligível. Esse grau é o entendimento, isto é, a conexão entre o intelecto e a inteligência por meio das formas imaginativas que procedem dos sentidos. Assim, ligam-se os três níveis simultaneamente, ou seja, as coisas, as formas imaginativas e os

princípios da intelecção. A alma humana, nesse grau, vê por meio do intelecto essa forma inteligível e a percebe interligada nos três níveis.

¹² Para que prevalecesse apenas o conceito de infusão de formas, essa afirmação caberia melhor como sendo “a forma pura” mas o texto diz apenas / o abstrato, o que indica também o caráter abstrato dos princípios inteligíveis.

¹³ O termo traduz-se como “recepção”, “aceitação”, “acolhimento”, G. 554, R. 496. Optamos como recepção mas não sem a ressalva de que em nenhum dos casos se trate de uma passividade absoluta mas de um certo assentimento para a conexão.

¹⁴ é em Goichon tanto “imaginação” como “fantasma” cf. G. 238, este último tendo sido a escolha de Bakós. A opção por [formas] imaginativas parece melhor na medida em que mantém a raiz original do termo. A edição latina R. 196 mantém variações dentro da mesma raiz e não aparece nenhuma vez o termo “fantasma”. Além disso, vale lembrar que no *Kitāb annafs*, Ibn-Sīnā usa o termo “fantasia” apenas uma única vez como sinônimo do sentido comum e não propriamente da imaginação. cf. Attie, *Os sentidos internos*, op. cit., p.162 .

Não obstante o termo “fantasma” vincular-se tanto à tradição aristotélica como à tradição latina posterior que transliterou o termo grego e, apesar de no caso árabe, tratar-se da mesma discussão, a manutenção do termo árabe dentro da sua própria raiz nos parece mais adequada nesse caso. Não há uma única forte razão para se manter o termo “fantasma”

¹⁵ Ibn-Sīnā repete que a passagem do particular ao universal não a um movimento exclusivo das formas imaginativas particulares. É preciso insistir que a alma humana não está

desvinculada dos princípios da inteligibilidade comum a todos os homens e que impregna todo o cosmos.

O contato com esses princípios é o contato do homem com a inteligência ativa. É somente em conexão com esses princípios que é possível o entendimento humano.

¹⁶ A expressão diz respeito ao fenômeno da percepção das formas sensíveis coloridas feita a partir dos três elementos que se colocam frente a frente, ou seja, os objetos coloridos, o órgão da visão e a claridade proveniente da luz. Assim, Ibn-Sīnā reforça que a apreensão das formas visuais é mediada pela claridade que toca os objetos coloridos e forma no humor cristalino duas imagens correspondentes à forma colorida externa ao órgão da visão. Tais imagens, como é descrito no capítulo dedicado ao estudo da visão, fundem-se numa só por trás dos olhos, e o pneuma adequado as transporta até o sentido comum e, fixada na imaginação, completa-se a percepção visual.

¹⁷ O termo é a conexão que se estabelece entre a inteligência agente e o intelecto humano. O resultado é o constante fluxo dos princípios da inteligibilidade mediante o amplo esquema que discutimos nessa seção. O maior ou menor grau de intensidade da conexão resulta no maior ou menor grau de facilidade para o aprendizado e para o entendimento. O verbo refere-se à aptidão que todo homem possui para o aprendizado e para o entendimento. É uma capacidade natural que predispõe todos a voltarem-se para a busca do conhecimento como a mais própria das funções da alma humana, como já destacamos.

¹⁸ A preposição nesse caso, foi entendida pelo tradutor latino e por Bakós no sentido de separação. Não propriamente que provém da mistura mas que, sendo

“proveniente de”, logo, separou-se de, ou seja, apartada. Já o termo indicaria imperfeição mas no sentido de misturado à particularidade, isto é, não é uma forma pura, abstraída de toda a matéria.

¹⁹ O trecho reforça que a capacidade de identificar o comum e o incomum nas formas imaginativas é papel do intelecto – apesar de colaboração da inteligência ativa – sendo justamente a diferença entre a forma inteligível universal e a forma imaginativa particular. Isso diferencia o intelecto de todas as outras faculdades.

²⁰ A passagem aqui traz dificuldades quanto à atribuição dos demonstrativos mas entende-se com mais propriedade que as intenções não possuem em si formas imaginativas mas são as formas imaginativas que possuem em si intenções em potência que são atualizadas pela faculdade estimativa ou pelo intelecto. A intenção está a meio caminho entre as formas imaginativas e o inteligível. Do mesmo modo que não é possível dizer que o conceito inteligível possui uma forma imaginativa mas, antes, sua própria forma inteligível, assim também as intenções, por estarem na escala de abstração num grau superior ao das formas imaginativas, não podem ter em si um grau de abstração inferior.

²¹ Aqui ocorre o mesmo caso de atribuição dos demonstrativos / *mas ela(s) nela(s)*. O trecho ganha sentido quando se entende que “mas elas [intenções] nelas [formas imaginativas]” e não o contrário. A tradução francesa é confusa nesse trecho.

²² Goichon apresenta o termo como sinônimo de , os dois significando abstração Cf. G, 692s. O segundo como uma operação própria do intelecto, e o primeiro como uma “operação no plano sensível análoga ao no plano intelectual”. Bakós segue-a traduzindo a passagem por “abstração”. O léxico latino, nessa passagem, assinala “separare” e não

entende o termo como sinônimo absoluto de “abstração”. No nosso entendimento, visto tratar-se de uma operação que não atinge o desnudamento completo dos acidentes e, visto que o uso do termo, aqui, aplica-se justamente para diferenciar, ainda que de modo sutil, a primeira da segunda operação, a tradução por “extrair” parece ser mais adequada.

²³ A raiz *tiraz* guarda o sentido do que é accidental. Por isso, entendido no sentido daquilo que ocorre, que tem lugar, que se dá contingencialmente. Mas também é aquilo que se estabelece, que se apresenta. Como o verbo não está na forma impessoal, não se entende que se trata de dizer “quando ocorre acidentalmente que venha do sentido à imaginação...” mas que o sujeito da ação é o próprio sentido. Sendo assim, trata-se de um movimento próprio dos sentidos que, em posse da forma qualquer referida, move-a na direção da imaginação pois essa *lhe* é superior e como bem assinalou Ibn-Sīnā quanto à hierarquia das faculdades, umas servem às outras. Por isso traduz-se aqui o termo como “apresentar”.

²⁴ como “apreensão” indica que o intelecto poderia funcionar como os sentidos externos que são afetados pelos seus sensíveis próprios. Mas no caso do intelecto essa apreensão, um tipo de passividade, não é o único atributo que *lhe* confere meios para inteligir mas conjuntamente com o seu aspecto de atividade próprio de busca do termo médio e, como fôra dito logo acima, ele tem o poder de unificar o múltiplo e multiplicar a unidade. O modelo de conhecimento pelo intelecto por ser o ponto de contato mais próprio do homem, inclina-se a harmonizar aspecto passivo e ativo para a resultante do entendimento.

²⁵ Uma vez que o intelecto apreende a forma inteligível –não por si e diretamente das

formas imaginativas, mas seguindo o processo descrito por meio da iluminação da inteligência ativa– ele não apreende novamente a forma que já adquiriu e que *lhe* é conectada quando for o caso que outra se *lhe* apresente novamente. Mas o intelecto também distingue a forma abstrata da forma abstrata com seus acidentes.

²⁶ Note-se que a tradução latina substitui o exemplo original das duas personagens por “Sócrates e Platão”.

²⁷ O sentido do termo *tiraz* é “aquilo que está em conjunto com”, que *lhe* está unido mas de modo inerente e que sem tal atributo, a coisa não seria definida em sua plenitude como sendo aquilo que é em sua existência. Dizer puramente “inerente” tem o inconveniente de que, com isso, se pressupõe que haja uma substância na qual essa certa propriedade estaria inerida, o que seria avaliar além do que está sendo exposto na passagem. Goichon Cf. 579 a 581 indica “junção”, “ligação” e “conexão”, indicando que o termo é usado analogicamente aos movimentos do silogismo por meio de seus termos.

²⁸ Entendido como o que é próprio da coisa, aquilo que *lhe* é característico. Considerando que este último designa melhor a noção daquilo que particulariza do que aquilo de que se tem posse. O termo “propriedade” é indicado G.217.

²⁹ Lendo com G. 616. Indica-se a discussão a respeito do tema que tanto envolveu os medievais árabes e latinos a respeito da noção de essência e de existência. Em princípio, a obra de Alfārābī pode ser tomada como um ponto de partida importante no período, reforçada pela sistematização de Ibn-Sīnā distinguindo, ambos, os dois modos de ser segundo o que a essência una se diferencia da existência múltipla. O modo de relação entre ambas foi tido, por vezes erroneamente, como sendo a existência um mero acidente da

essência. O tema é rico e permanece, porém, sem uma resposta definitiva para todos os casos. Ibn-Rušd criticou o que entendeu ser o modo de relação defendido pelos seus dois antecessores de língua árabe. No mundo latino, a discussão de Ibn-Rušd, voltada para seus antecessores, encontrou críticas na formulação posterior de Tomás de Aquino, principalmente em seu *O ente e a essência*.

³⁰ A passagem indica não haver uma forma única de “humanidade” na qual houvesse qualquer tipo de associação ou participação dos existentes concretos com essa suposta forma. Ibn-Sīnā parece, aqui, rejeitar a “teoria das idéias” dos platônicos. Ao afirmar que não há uma existência das formas inteligíveis fora dos indivíduos concretos ou de um intelecto que as apreenda, o elemento da forma separada com existência própria torna-se desnecessário para explicar o movimento do conhecimento pelo intelecto. Diferentemente do que defendem os platônicos, a alma conhece não porque se lembra das formas que vislumbrou antes de estar acompanhada de seu corpo e tampouco é capaz de apreender as formas de maneira isolada frente a frente com as coisas. Ao contrário, o intelecto humano precisa ser movido pela conexão com a inteligência ativa. Ambos podem entender as formas. Na inteligência ativa, as formas –ou os princípios das formas– existem separadamente não porque as formas existem em si mesmas mas porque são pensadas pelas inteligências separadas. Essa parece ser uma sólida diferença entre a teoria do conhecimento de Ibn-Sīnā –e uma das características da *falsafah* em geral– e dos platônicos na medida em que a ele não faz sentido a existência de formas inteligíveis separadas da matéria se não houver uma inteligência que lhes seja o suporte de suas próprias existências. Assim, desvia-se a base da teoria das formas para a própria inteligência. O final da passagem (55/58a)

caracteriza uma diferença importante a respeito do modo pelo qual são apreendidas tais formas e sua relação com o tempo nas inteligências separadas e por meio ordenado ao intelecto. Aqui vale lembrar que o grau do intelecto sagrado apontado anteriormente é o modo que mais se aproxima do modo pelo qual as inteligências separadas entendem: instantaneamente, de um só golpe, simultaneamente.

³¹ Trata-se da *Metafísica* da mesma obra enciclopédica *Aššifā*. Cf. Bakós n. 10 que lembra que Ibn-Sīnā ainda se refere a ela como “ciência divina” na introdução, “filosofia primeira” na seção 2 do cap. I, seguindo denominações de Aristóteles tais como *prwth filosofia* ou *filosofia Jeologich*.

³² O sentido literal é “na medida em que beneficia a alma”. Porém, no curso da argumentação, entende-se tratar-se do movimento de contato da alma com aquela forma particular determinada.

³³ Nesse ponto parece que o texto foi interrompido.

³⁴ Aqui estabelece-se uma fundamental diferença do modo de entender das inteligências cósmicas, e do intelecto humano. As primeiras não precisam seguir no tempo a ordem dos termos pois entendem, apreendem os inteligíveis instantaneamente e simultaneamente. De certo modo, a operação do intelecto humano é do mesmo gênero mas o procedimento do intelecto é a partir da ordenação e da sucessão dos inteligíveis, um a um, para que sejam adquiridos novos inteligíveis. O entendimento humano não é simultaneamente o entendimento de todos os inteligíveis mas varia segundo a força da conexão de cada intelecto com a inteligência agente. Por isso, o grau mais elevado –intelecto sagrado– é o que mais se aparenta com o modo instantâneo e simultâneo da apreensão dos inteligíveis pelas inteligências cósmicas caso em que a intuição

intelectual é mais intensa. De todo modo deve-se lembrar que em ambos os casos respeita-se a ordem lógica do silogismo como o fundamento de todo inteligir seja ele simultâneo e instantâneo, seja ele segundo a ordenação no tempo.

³⁵ Isto é, o seu modo de conceber, de formar. O termo deriva da mesma raiz de “forma”/ de onde deriva, também, o nome da “faculdade formativa”, sentido interno que fixa as formas sensíveis. Para Goichon G.374 aponta “conceito”, termo também atual no vocabulário árabe filosófico. A tradução latina adotou termos próximos à raiz árabe como “formar”, “informar” “formação” etc, o que parece mais de acordo com o termo original. O termo “concepção” vai ao encontro do sentido de “formar” na medida em que significa o modo como se concebe, como se forma. Nesse sentido ambos os termos parecem ser possíveis. Para se manter a proximidade original, poder-se-ia manter “formar” mas deve-se verificar que o termo está sendo usado como um movimento do intelecto e não da faculdade formativa. Isso cria um novo problema pois “formar” para a faculdade formativa é apreender os traços materiais, a forma sensível, contorno, figura, das coisas sensíveis. Nesse caso, faculdade formativa, forma e formar, estariam de acordo quanto ao mesmo sentido e âmbito do movimento de apreensão. Mas, como está sendo usado para designar a apreensão do intelecto e sendo que esta apreensão não é do mesmo modo da apreensão da faculdade formativa, logo, para diferenciá-las, parece mais adequado que se mantenha, quando tratar-se do intelecto, o termo “concepção”.

³⁶ O termo guarda sentido de impacto súbito, repentino. Fixa-se o sentido de que a apreensão pelo intelecto dá-se num estalo. Nessa passagem a tradução latina adotou o termo “subito” apesar de que a frase anterior foi assaz sintetizada pelo tradutor latino.

³⁷ O termo encontra-se em G.25 somente como sinônimo de “coisa” “algo”. Nessa frase, assim como em outras passagens os dois termos parecem intercambiáveis mas, com mais precisão deve tratar-se, aqui, como “imposição”, no sentido de determinação, mesmo ordem. Mais abaixo o termo aparece no sentido da “ordem” da alma, assim como existem as ordens dos vegetais e dos animais. Portanto, distingue-se pelo menos três sentidos na mesma passagem. Deve ser lembrado que a raiz árabe remete ao sentido de comando, ordem, prescrição, de onde, por exemplo deriva, inclusive o termo , ou seja, príncipe.

³⁸ O sentido da partícula parece indicar o decurso de tempo em que a alma está acompanhada de um corpo. Nesse tempo, não obstante a alma preparar-se cada vez mais intensamente para adquirir os inteligíveis ela, a alma, sofre as limitações da matéria corporal. Destaque-se aqui que o corpo não é tido aqui como um obstáculo para a alma no sentido comumente atribuído aos místicos, ou ascetas que o vêem como um elemento que dificulta o êxtase. O obstáculo aqui referido é o da corrupção ou da limitação dos órgãos do corpo que com o tempo ou pela sua compleição não conseguem acompanhar o que a alma lhes solicita. O sentido, pois, é mais médico do que místico.

³⁹ A passagem indica o termo “claridade” que G.106 traduz como “clarté” e “rayonnement”. A tradução francesa procurou se esquivar da definição do termo indicando que tal seria “quelque chose dans le Soleil” e a latina “nec hoc quod sol non appareat...”. De todo modo o termo deve ser comparado com os três termos usados por Ibn-Sinā no início do cap. III a respeito da luz e da visão no qual distingue os termos “luz”, “claridade” e “raio”. Visto que traduzimos por “claridade”,

entende-se aqui tratar-se de usar outro termo próximo: “brilho”.

⁴⁰ Os manuscritos, quanto a esse termo não coincidem e mesmo são díspares conforme aponta Bakós em sua edição do texto árabe. Rahman nada aponta mas a grafia do termo é confusa em sua edição. Bakós indica ao menos quatro variações mas a questão principal é quanto à última letra que poderia ser ou . O segundo caso é o que opta Bakós e a frase indica que quando esse “defeito” deixar a alma, então ela entenderá com mais perfeição. A edição de Rahman, opta pelo primeiro final que é o que parece fazer mais sentido. Em 55/12a Ibn-Sīnā usou o termo para referir-se à imersão das intenções nas aderências materiais. O termo não é estranho, pois, ao seu vocabulário. E ganha mais sentido quando se afirma que “na medida em que tal situação da alma acompanhada do corpo deixe de existir, então...” Ora linha acima Ibn-Sīnā afirmou que a alma precisa do corpo. Há inúmeras passagens da colaboração de ambos. O corpo não é visto aqui como um “defeito” mas um colaborador na aquisição do conhecimento pela alma.

⁴¹ O texto latino apresenta “post mortem” para . Riet, em nota à linha 19, observa que o termo árabe foi transliterado como “almahad” por André Alpago em sua tradução de um outro tratado de Avicena. Cf. também Riet p. 113, 45. O retorno da alma, isso é sua vida futura está no cap. 7 da *Metafísica da Al-Sifa*, Livro IX. A tradução francesa ao adotar “de l’état final de l’existence de l’âme” parece se distanciar do significado forte do termo. Goichon traduz por “vida futura” (cf. G. 471) e

por “escatologia” (cf. G. 453/12). É certo que trata-se do estado das almas separadas, após a morte do corpo, mas o sentido de “retorno” tem a vantagem de privilegiar o movimento como um contínuo que se estabelece a partir do começo da

alma com o corpo ainda no âmbito das ciências naturais. O tema a respeito do constitui-se num estudo à parte, como indica o próprio Ibn-Sīnā e, nesse caso, a tradução por “retorno” mantém neutralidade quanto a questões que ganham mais sentido apenas no interior do próprio tema.

⁴² Literalmente, “somos enunciadores (*mutakalimwīn*) a respeito da natureza”.

⁴³ A “concepção” do intelecto gera ambiguidade ao passo que “o modo de conceber” dirime-a. Trata-se sempre do modo pelo qual o intelecto concebe as coisas e não a concepção que se faz a respeito do intelecto. Talvez, por isso, não obstante ser um substantivo, a melhor tradução seria, pois, “modo de conceber”.

⁴⁴ Trata-se da transliteração do termo grego *hylé* / *hylé*. Em ambos os casos, trata-se da “matéria” mas optamos por deixá-lo transliterado pois Ibn-Sīnā assim o fez além do que usa o termo para designar a matéria. O termo em Goichon aparece como “matéria prima”, cf. G. 736.

⁴⁵ A dificuldade do texto latino é apresentada por Riet, remetendo ao léxico, e à sua *Introd.* pp. 93*- 94*. O indica mais precisamente “privação” mas por extensão indica-se “inexistência” e mesmo “não-ser”. Cf. G. 415 que bem observa que, ao tratar-se de oposição ao existente, define-se como inexistente e, pela mesma razão, mantivemos inexistente nessa passagem porque o termo ao qual se fez referência acima foi / existência. Mas logo abaixo a oposição se faz com o termo “posse” caso em que a melhor tradução seria “privação”.

⁴⁶ O sentido parece ser que a ausência é percebida pela ausência de algo. Logo, é o algo que fundamenta a ausência.

⁴⁷ O final da oração entendida como sendo o mal, inexistência e privação absoluta parece fazer mais sentido do que simplesmente entendê-lo como pura potência.