

SOBRE A SUBSTANCIALIDADE DA ALMA - PARTE 2¹

Meline Costa Sousa²

Resumo: Partindo da crítica levantada por Avicena no *Livro sobre a alma (Kitāb al-Nafs)* à definição de alma como substância enquanto perfeição primeira de um corpo natural, discutirei alguns pressupostos assumidos pelo filósofo durante o seu posicionamento. A argumentação apresentada em I.1 apenas se mostra clara em vista da adoção de um sentido específico para o termo ‘substância’ e se considerarmos que a busca pela substancialidade da alma se aplica somente à alma humana. Por fim, a análise que proponho se encerra com a defesa de que a alma humana não pode existir separada do corpo e que seu estudo compete à física.

Palavras-chave: Alma; Corpo; Substância; Acidente; Filosofia Árabe.

Abstract: From Avicenna's review of the definition of the soul as the first perfection of a natural body in his *On Soul (Kitāb al-Nafs)*, I will discuss some assumptions from which his position is built. The argumentation in his *On Soul* I.1 is clear only if we understand the meaning of the term 'substance' used by Avicenna and if we restrict the investigation about the substantiality of the soul to the human soul. At the end of my analysis, I shall argue that the human soul does not exist separated from the body and that its investigation competes to physics.

Keywords: Soul; Body; Substance; Accident; Arabic Philosophy.

¹ Cf. SOUSA (2016, p. 83-110).

² Doutora em Filosofia, Universidade Federal de Lavras - UFLA / Lavras-Minas Gerais, Brasil.
meline.sousa@dch.ufla.br/ <http://lattes.cnpq.br/4696576831955837>

Dentre os sentidos do termo alma (*nafs*) analisados por Avicena³ no *Livro sobre a alma* I.1⁴ (*Kitāb al-Nafs*), os quais discuti em outra ocasião⁵, perfeição (*kamāl*) seria, se comparado aos termos faculdade (*qūwa*) e forma (*ṣūra*)⁶, mais extenso ao se aplicar a todas as faculdades da alma⁷ e, além disso, não assumir qualquer identidade entre a alma e a forma do corpo⁸. Contudo, o termo não é suficiente para definir o que a alma é (*māhīya*) ou sua essência (*dhātiha*) na medida em que expressa certo tipo de relação entre alma e corpo. Segundo a formulação aviceniana da definição, a alma é "em nosso mundo, perfeição de um corpo natural⁹ no qual ela origina as suas segundas perfeições, fazendo uso dos órgãos nas atividades da vida" (*K. al-Nafs* I.1, p. 12; Bakosh, p. 10; McGinnis and Reisman, p. 178; Attie Filho, p. 39). Se dissermos que a alma é forma do corpo, estamos assumindo ser ela parte de um substrato e, se dissermos que ela é perfeição do corpo, não estamos assumindo ser ela parte de um substrato, mas parte de um composto na medida em que ela é a sua causal final¹⁰. Assim, porque o termo perfeição está vinculado ao termo corpo na proposição que indica a essência da alma, essa definição é incapaz de apresentar a sua substancialidade por não

³ Sobre a vida e obra de Avicena, cf. REISMAN (2013, p. 7-27); GUTAS (2013, p. 28-47; 2014 [1988]).

⁴ A partir de agora, a obra será citada como se segue: *K. al-Nafs* livro.capítulo, página da edição de Rahman; nome do tradutor, página da tradução.

⁵ Cf. SOUSA (2016, p. 83-110).

⁶ A alma é definida como forma enquanto causa formal responsável pela existência em ato do ser vivo; ela é definida como faculdade por ser princípio ativo, ou seja, causa eficiente do movimento do corpo; por fim, como perfeição enquanto causa final que leva à cabo a realização das características da espécie nos indivíduos. A extensão de perfeição é mais ampla que a de *ṣūra*, pois "toda forma é uma perfeição, mas nem toda perfeição é uma forma (*kullṣūrakamālwa-laisakullkamālṣūra*)". Avicena ilustra esta afirmação com o exemplo da relação entre o rei e a cidade e o piloto e o navio. Tanto o rei quanto o piloto são perfeições da cidade e do navio, respectivamente, embora nenhum deles coincida com a forma da cidade ou do navio. Cf. *K. al-Nafs* I.1, p. 6; Bakosh, p. 6-7; McGinnis and Reisman, p. 177; Attie Filho, p. 35.

⁷ A crítica aviceniana a esta posição, a qual se remete aos autores que tentaram identificar a alma com o princípio eficiente das ações que se dão no corpo, deve-se à sua insuficiência para o estabelecimento da unidade da alma. Como as faculdades se dividem em motoras, perceptivas, sensitivas, etc., identificar a alma com uma delas é restringi-la a uma destas atividades, tornando-se princípio para apenas um tipo de movimento do corpo.

⁸ Avicena se recusa a assumir que, do fato de a alma ser forma, decorra que ela seja uma substância devido à associação entre forma e matéria. A alma não está para o corpo assim como a forma está para a matéria, pois a alma tem certa independência do corpo, mas a alma não é independente da forma. Sobre o termo corpo, do ponto de vista da potência para receber a forma ou as formas, o corpo é chamado *hayūlāe* do ponto de vista da posse em ato dela, ele é chamado *mauḍū'*. Cf. *Física* I.2, §2, McGinnis, p. 15; *K. al-Nafs* I.1, p. 7; Bakosh, p. 7; McGinnis and Reisman, p. 177; Attie Filho, p. 38; BERTOLACCI (2012, p. 130; 135); MCGINNIS (2016, p. 122-3);

⁹ Sobre o corpo, cf. *Física* I.2, §2, McGinnis, p. 13-5; *Metafísica* II.2, p. 61-72; Bertolacci, p. 235-49; *Livro das definições* §6-8; 14; González y Cordero, p. 190-2; MCGINNIS (2013, p. 71-90).

¹⁰ Como reconhece Hardy (1996, p. 96-7), a partir da relação causal, são diferenciados estes três sentidos. Com respeito à matéria, a alma é dita forma ou causa formal; com respeito aotodo, ou seja, ao composto hilemórfico, é compreendida como a causa final ou perfeição que leva àcabo a realização das propriedades da espécie nos indivíduos e, em referência aomovimento peculiar a suas ações, é dita faculdade ou causa eficiente.

indicar a sua independência do corpo, apresentado, pelo contrário, a sua dependência; o que a tornaria "ontologicamente menos perfeita" (DRUART, 1987, p. 91).

Ao longo dessa discussão, Avicena vale-sedo termo substância (*jauhar*) em sentido específico, o qual é construído a partir da sua oposição ao acidente (*'araḍ*) em termos de condição de existência. Sobre os sentidos do termo substância¹¹ segundo a *Metafísica* II.1 (§2.1p. 58; Bertolacci, p. 229), trata-se de um tipo de existente que subsiste por si, sem ser parte de outro existente e sem estar vinculado a um substrato.

(...) toda substância é um corpo ou outra coisa. Se é outra coisa, ou é parte de um corpo ou não é, estando totalmente separada dos corpos. Se é parte de um corpo, ou é a sua forma, ou é a sua matéria. Se está separada e não é parte de um corpo, ou possui um certo vínculo com os corpos pelo fato de move-los, neste caso é dita alma. Ou é absolutamente avulsa da matéria dos corpos, neste caso é dita intelecto. (*Metafísica* II.1, §6, p. 60; Bertolacci, p. 234)

Segundo a passagem, a alma se encontra entre as substâncias que não são corpóreas nem são inerentes a um composto, tal como são a forma e a matéria¹². Assim, a alma seria independente dos corpos, embora mantenha um tipo de relação com eles dado o fato de ser a causa ativa dos movimentos que eles realizam (por exemplo, nutrição, sensação, deslocamento, etc.¹³). No entanto, aqui, há certa ambiguidade quanto ao tratamento da alma já que Avicena assume no *Livro sobre a alma* I.1 e V.4 que ela não mantém nenhum tipo de relação com o corpo. Para provar isso, em V.4 (p. 227-31; Bakosh, p. 161-4; McGinnis and Reisman, p. 195-8; Attie Filho, p. 235-9), são analisadas quatro modalidades hipotéticas de relação quanto à existência¹⁴: relação a *posteriori*; relação de concomitância essencial; relação de anterioridade no tempo e relação de anterioridade na essência.

No caso da relação a *posteriori*, a existência do corpo seria anterior à alma na medida em que ele seria causa da sua existência. Dadas as quatro espécies de causa, o corpo seria causa material, formal, eficiente ou final. Avicena considera essa hipótese falsa sob duas

¹¹"Substância é um termo que possui muitos sentidos. Chama-se substância a essência (*dhāt*) de toda coisa, como a humanidade ou a brancura; em referência a tudo que existe por si mesmo e que não precisa de da existência de outra essência para subsistir em ato, neste sentido: a substância subsiste por si mesma. (...) Se chama substância tudo que não se encontra em nenhum receptáculo". *Livro das definições* §15; González y Cordero, p. 193.

¹²Matéria e forma são consideradas os princípios internos dos existentes naturais: "Que forma e matéria devem ser identificadas com os princípios internos não é uma surpresa, pois forma e matéria, como foi indicado, correspondem às naturezas ativa e passiva e natureza são as causas inerentes à coisa." MCGINNIS (2016, p. 121).

¹³ Cf. *K. al-Nafs* I.5, p. 39-51; Bakosh, p. 27-35; McGinnis and Reisman, p. 179-86; Attie Filho, p. 63-72.

¹⁴Druart (2000, p. 267) organiza essas modalidades em três tipos: dependência mútua essencial e acidental, dependência por posterioridade e dependência por prioridade essencial.

perspectivas¹⁵, a dizer, a) uma da causalidade natural e b) outra da causalidade metafísica. A) Pelo fato de o corpo não ser uma causa para alma em nenhum dos quatro sentidos¹⁶ (material, eficiente, final e formal¹⁷), ou seja, porque que o corpo não é princípio dos movimentos realizados pelo composto animado em nenhum dos quatro sentidos, ele não seria uma causa natural para a alma. B) Pelo fato de corpo e alma serem originados ao mesmo tempo¹⁸, ele não seria causa da existência da alma.

Quanto à relação de concomitância essencial, a existência de um estaria condicionada à existência do outro. Uma das implicações que fazem o autor também descartar essa hipótese é que, nesse caso, nenhum dos dois seria substância¹⁹, mas acidentes um do outro. A terceira opção diz respeito à anterioridade no tempo da alma. Neste caso, a alma existiria antes do corpo; o que não é o caso já que, do ponto de vista da causalidade metafísica, ambos são concomitantes e nenhum é causa da existência do outro.

A última relação hipotética pressupõe a concomitância temporal entre alma e corpo, embora a alma fosse essencialmente anterior. O argumento aviceniano para também excluir esta modalidade de relação deve-se ao fato de qualquer alteração no posterior, ou seja, no corpo, decorrer de uma alteração no anterior, ou seja, na alma. Assim, do ponto de vista da causalidade natural, todas as mudanças pelas quais o corpo passa seriam causadas pela alma. No caso da morte do corpo, essa seria uma mudança que implicaria em uma mudança na alma. Contudo, essa mudança na alma não acontece, pois ela não é causa da morte do corpo. Como sugere Druart (2000, p. 268), o corpo possui, em si, as causas responsáveis pelas suas alterações (por exemplo, os humores).

Portanto, a alma não mantém nenhuma relação com o corpo dada a análise das quatro modalidades hipotéticas. No entanto, como isso seria possível já que, sem o corpo, algumas das faculdades da alma tornam-se inativas? Deste modo, quanto às faculdades vegetais e animais, isso parece não ser o caso já que, com a morte do corpo, as ações para as quais elas são princípio deixam de ser realizadas. Logo, a alma mantém alguma relação com o corpo.

¹⁵Segundo Druart (2000, p. 271), na "*Metafísica* VI.1, cuidadosamente se distingue originação e existência porque se deve evitar confundir causalidade natural, a qual lida apenas com as causas do movimento, com causalidade ontológica, a qual diz respeito às causas da existência (...)".

¹⁶O corpo não é a causa eficiente, final ou formal dada a impossibilidade de o composto material ser o princípio, perfeição ou forma para um existente imaterial. O corpo também não é a causa material, pois a alma não está impressa no substrato. Cf. DRUART (2000, p. 268-9).

¹⁷Sobre as causas, cf. BERTOLACCI (2002); MCGINNIS (2016, p. 121); LÓPEZ-FARJEAT (2016, p. 131-2).

¹⁸Sobre a originação simultânea da alma e do corpo, cf. DRUART (2000, p. 261-4); ABDULLAH (2007, p. 151-64).

¹⁹Cf. DRUART (2000, p. 268).

A solução para esta aparente contradição encontra-se nas passagens²⁰ em que Avicena nega que a alma racional humana (*al-nafs al-nāfiqa al-insāniya*), e não a alma em geral, mantenha uma relação de dependência com o corpo. Quanto à alma humana racional, a dizer, o intelecto (*'aql*)²¹, não se trata de uma relação em nenhum dos modos hipotéticos mencionados na medida em que ambos se originam de modo concomitante (juntos constituam uma substância animada racional²²) e que o intelecto tenha uma existência autônoma. O que significa que, embora a alma racional e o corpo façam parte de um composto, eles não necessitam um do outro para existir como intelecto e como corpo e, por isso, não são substrato (*mauḍū*)²³ um para o outro²⁴ nem mantém nenhum vínculo causal quanto à existência²⁵.

Assim, definir a alma como substância vai além da afirmação de ela não ser um acidente²⁶. Primeiro, aponta a independência ontológica da alma humana quanto ao corpo. Segundo, e em consequência do ponto anterior, porque a alma humana é independente, ela se mantém inalterada após a morte do corpo, garantindo, assim, a sua imortalidade. Como foi apontado, caso ela dependesse do corpo para existir como a forma depende da matéria, ela

²⁰ Cf. *K. al-Nafs* I.3, V.4, p. 27-8, 233; Bakosh, p. 20, 165; McGinnis and Reisman, p. 199; Attie Filho, p. 52, 240; *Metafísica* II.1, §6, p. 60; Bertolacci, p. 234.

²¹ Sobre os sentidos do termo intelecto assumidos pelos autores em língua árabe, cf. BLACK (2010, p. 320-8).

²² Para compreender melhor o que está em jogo, *i.e.*, a individuação da alma tendo em vista que, antes do vínculo com o corpo, ela não pode ser uma nem múltipla, é preciso recorrer à *Metafísica*, na qual Avicena trata da anterioridade da forma com respeito à matéria: "ou a relação entre [matéria e forma] é uma relação entre causa e efeito, ou a relação entre as duas é uma relação de duas coisas interdependentes na existência sem que uma seja causa ou efeito da outra, mas uma não existe a menos que a outra exista" (*Metafísica* II.4, §1.2, p. 81; Bertolacci, p. 262). Esta passagem, aplicada à relação entre corpo e alma, permite que se compreendam os dois tipos de relação mantidas entre eles. Em vista da originação do homem, "a relação entre as duas é uma relação de duas coisas interdependentes na existência, sem que uma seja a causa ou efeito da outra, mas uma não existe a menos que a outra exista" (*idem*). O corpo não é causa da existência da alma, nem a alma é causa da existência do corpo, o qual já possui uma forma. A existência deles, no mundo sublunar, é concomitante de modo que um não existe a menos que o outro também exista. O segundo tipo de relação entre alma e corpo parte do fato de a alma ser causa das ações que se realizam através dele. Caso não houvesse uma relação de causalidade entre alma e corpo, mesmo que ela se separasse, o corpo continuaria executando suas atividades como, por exemplo, o movimento e a sensação. No entanto, o corpo não pode ser causa agente para suas próprias ações já que, enquanto substrato da alma, está em potência para recebê-la e "é impossível que a essência de algo, enquanto ainda esteja em potência, seja a causa de outra coisa em ato" (*Metafísica* II.4, §2.2, p. 83; Bertolacci, p. 265). É preciso, antes, que haja uma causa, para o corpo, diferente do próprio corpo e que se encontra em ato. Sobre o papel da alma e do corpo na individuação, cf. DRUART (2000, p. 259-73); PICKAVE (2012, p. 339-64).

²³ Se o existente se encontra subsistindo em um substrato, ele não é uma substância. Cf. *Metafísica* II.1, §2.1, p. 57; Bertolacci, p. 228-9.

²⁴ Avicena assume que aquilo que existe por si pode ser entendido de dois modos. Um deles são os entes que existem em outros entes sem serem uma parte deles, embora não possam ser separados. A outra possibilidade são os existentes que não existem em outros existentes, os quais chama de substância. Cf. *Metafísica* II.1, §2.1, p. 57; Bertolacci, p. 229.

²⁵ Há uma relação causal entre eles do ponto de vista da conceitualização de formas inteligíveis.

²⁶ Acidente, aqui, é compreendido como aquilo que se acrescenta a um composto hilemórfico, cuja existência não depende disto que é acrescentado, dado que o composto já existe em ato e que o acidente lhe é acrescentado posteriormente.

deixaria de ser uma substância ao manter com ele uma relação causal de dependência quanto à existência²⁷, pois a sua existência estaria vinculada à existência do corpo, tornando-se, por isso, um acidente do corpo.

Dado o sentido de substância utilizado por Avicena para se referir à alma humana, a sua substancialidade não deve ser entendida em termos de separação²⁸ do corpo com respeito à existência, mas em termos de independência. Para um dado composto animado ser um homem, esse composto deve ser constituído pelo corpo e pela alma. Caso assumíssemos, hipoteticamente, que esses dois elementos existem separados, a unidade característica do homem estaria comprometida.

Uma possibilidade seria assumir a independência dos dois princípios que constituem o composto humano sem que eles estejam separados (caso contrário não seria um composto). Assim, o corpo seria independente da alma e a alma seria independente do corpo. Contudo, essa segunda alternativa se sustenta? No caso do corpo, para ele ser considerado uma substância independente da alma, ele precisaria subsistir por si mesmo e, conseqüentemente, realizar algum tipo de atividade autonomamente. Um cadáver humano (exemplo de corpo sem vida²⁹, ou seja, não vinculado a uma alma) subsiste por si mesmo³⁰. No entanto, ele não realiza nenhuma atividade de modo não acidental. O movimento de decomposição que se dá no cadáver não pode ser considerado uma atividade autônoma e não acidental, pois esse movimento não decorre do fato de o cadáver ser um corpo humano, mas da sua composição material. Na medida em que ele é composto dos corpos simples (fogo, água, terra e ar), são esses elementos que se movem, não o corpo humano, o qual apenas se move em decorrência do movimento desses elementos. Por isso, o seu movimento é acidental³¹. Portanto, a hipótese

²⁷ Belo (2007, p. 62) chama a atenção para o fato de que a matéria pode ser considerada um princípio material apenas após ser atualizada pela forma e, por isto, ela é dita um princípio acidental. A matéria se torna um princípio quando sai do estado de potência, que lhe é próprio, e passa ao ato quando recebe uma forma. Por isto, dado o composto hilemórfico, toda a sua potencialidade se deve à matéria que realiza a função passiva de receptáculo da forma. Sobre a dependência causal entre forma e matéria quanto à existência, cf. *Metafísica* II.4, §1-3.3, p. 80-7; Bertolacci, p. 261-70.

²⁸ Sobre a noção de separação em Avicena, cf. PORRO (2012, p. 289-99).

²⁹ Um existente é dito vivo quando capaz de realizar as ações que são próprias da espécie e que são determinadas para ele pela sua perfeição primeira.

³⁰ O que garante essa subsistência é a posse de uma forma, ou seja, a forma que torna a matéria daquele corpo apta para ser corpo de um homem e não, por exemplo, de um vegetal. Assim, o princípio que torna certa matéria um corpo humano é diferente do princípio que o torna um homem em ato: “Dizemos que é impossível esta matéria corpórea existir em ato livre da forma. O que imediatamente esclarece isto é o fato de termos apontado que, em toda existência, encontra-se uma coisa em ato perfeita e subsistente, mas também uma preparação para receber outra coisa, composta de matéria e forma (...)”. *Livro das ciências*, M. Aचना e H. Massé, p. 72.

³¹ Aristóteles, na *Física* II.1 198b8-31, usa esse raciocínio para distinguir o movimento dos artefatos do movimento das substâncias naturais.

da independência do corpo não se sustenta já que ele não realiza nenhuma atividade de modo autônomo e não accidental.

A alma racional, de acordo com Avicena, é uma substância que subsiste por si mesma, a qual não está impressa no corpo humano nem em qualquer outra coisa corpórea; é completamente separável e abstraída da matéria. Isso é estabelecido empiricamente, pelo conhecimento que a alma racional tem de sua própria existência, juntamente com a sua independência e substancialidade, no famoso argumento do homem voador. (GUTAS, 2012, p. 417)

No caso da alma, a sua independência, para ser comprovada, deve estar associada à capacidade de realizar ações que não dependam do auxílio do corpo e que, após a morte do corpo, ela continue realizando algum tipo de atividade de modo não accidental. A estratégia utilizada por Avicena no *Livro sobre a alma* I.1 para indicar a autonomia da alma quanto à realização de algum tipo de atividade que dependa do corpo é o experimento mental do homem suspenso no ar³². A constatação da independência da alma através desse experimento parece indicar que o tratamento da alma por si mesma não foi abandonado. Isso e a afirmação segundo a qual “não devemos falar sobre o que está relacionado ao retorno da alma já que falamos sobre a natureza, exceto se nos movermos para o domínio da sabedoria (*al-ṣinā‘ al-ḥikmatīya*) e lá examinemos que está separado” (*K. al-Nafs* V.5, p. 238; Bakosh, p. 169; McGinnis and Reisman, p. 201; Attie Filho, p. 245) apontam que Avicena exclui a investigação da alma enquanto uma substância separada do corpo.

A física (*tabī‘a*), ao abordar a alma humana enquanto substância, investiga a faculdade que é capaz de realizar as suas ações de modo independente e não da faculdade que existe separada do corpo. Que ela seja separável não significa que exista em ato separada no mundo sublunar, mas que, dada a morte do corpo, ela é capaz de retornar ao intelecto agente³³,

³²Então, nós dizemos: um de nós deve imaginar a si mesmo como se fosse criado de uma vez e perfeito, mas sua visão é impedida de ver as coisas externas, como se fosse criado suspenso no ar ou no vazio de modo que a resistência do ar não o tocasse, caso contrário ele o sentiria, como se seus membros fossem separados uns dos outros de modo que eles não se tocassem. Deve-se considerar, assim, se ele afirma a sua própria existência. Ele não hesitará em afirmar que ele mesmo existe, mas ele não afirmará nenhum dos seus membros, das suas entranhas, o coração ou o cérebro ou nenhuma coisa externa. Pelo contrário, ele afirmará a si mesmo sem afirmar seu comprimento, largura e profundidade. Se fosse possível para ele, nesse sentido, imaginar uma mão ou outro membro, ele não o imaginaria como parte de si mesmo ou como condição de si. Você sabe que o que é afirmado é diferente do que não é afirmado e o que é confirmado é diferente do que não é confirmado. Assim, o si mesmo cuja existência foi afirmada é específico a ele, pois é ele mesmo; diferente do seu corpo e membros que ele não afirmou. Assim, aquele que leva isso em consideração está em condição de tomar a existência da alma como algo diferente do corpo, enfim, como diferente de qualquer corpo; conhecer e estar ciente disto”. *K. al-Nafs* I.1, p. 15-6; Kaukua, 2015, p. 35; Cf. KAUKUA (2015, p. 30-7); ALWISHAH (2006); BERTOLACCI (2005, p. 616-8); BLACK (2008, p. 63-87); HASSE (2000, p. 80-91); HARDY (1996); MARMURA (1986, p. 383-95); MOREWEDGE (1972, 1995, p. 49-73, 183-218); SOUSA (2016, p. 93-7).

³³O intelecto agente é a última inteligência de uma sequência de dez inteligências que foram originadas via emanação a partir do Existente Necessário. Cf. DAVIDSON (1992); JOLIVET (1997, p. 569-82);

ganhando, assim, outro tipo de existência. A alma depende desta relação com o corpo não apenas para completar a individuação “no sentido numérico” (LIZZINI, 2010, p. 234), mas também para a realização da vida autêntica da alma no mundo sublunar: “A alma é uma substância que não depende do corpo nisto que concerne à sua natureza, mas depende dele nisto que concerne ao seu ganhar existência, sua individuação e seu aperfeiçoamento” (*idem*).

Uma dificuldade se apresenta quando Avicena exclui do âmbito de investigação das ciências naturais³⁴ a busca pela definição de alma enquanto substância³⁵:

Assim, a investigação sobre a alma acontece na ciência natural porque tal investigação, de um ponto de vista, acontece enquanto ela possui uma relação com a matéria e com o movimento. Contudo, é necessário devotarmos o nosso conhecimento da essência da alma a outra pesquisa. (*K. al-Nafs* I.1, p. 11; Bakosh, p. 9; Attie Filho, p. 39)

Sendo assim, tem-se a impressão de que a alma como substância não é objeto de discussão do *Livro sobre a alma*, um dos textos dedicados às investigações naturais. Lizzini(2010, p. 223-42), baseando-se no trecho acima, desmembra a questão acerca do estatuto da alma em um estudo pertence à física, em vista das faculdades vegetais e animais³⁶, e outro estudo pertencente à metafísica, em vista da faculdade racional³⁷. A investigação da alma humana compete à física na medida em que ela é considerada o princípio motriz “no corpo e para ele” (LIZZINI, 2010, p. 224) e à metafísica enquanto o que se busca é “a essência da alma ou isto que a alma é em si” (*idem*). Em geral, o *Livro sobre a alma* e os textos de psicologia tratam da alma com respeito à sua função de princípio vital dos corpos. Por sua vez, a “metafísica toma lugar da psicologia quando a alma é concebida em seu estatuto de substância [...] A alma racional é (ou vem a ser) uma substância separada da matéria e é à *Metafísica* que cabe estudar as coisas separadas da matéria” (*Ibidem*, p. 225). Ao cingir o estudo da alma em dois âmbitos cujos objetos são, de certo modo, opostos, pois, por um lado, ela é investigada em vista da relação com o corpo e, por outro, não em relação com o

RICHARDSON (2013, p. 220-39); VERZA (2010, p. 27-44); WISNOVSKY (2002, p. 97-123); LÓPEZ-FARJEAT (2016, p. 132-6).

³⁴ Cf. *K. al-Nafs*, p. 1-3; Bakosh, p. 3-4; Attie Filho, p. 31-2; ALFARABI, *Catalogo de lãs ciencias*; MARMURA (1980); EICHNER (2010); HALL (2004); LIZZINI (2006, p. 221-48); MCGINNIS (2007, p. 165-86); PORMANN (2013, p. 92-3).

³⁵ Para Hardy (1996, p. 96), Avicena, ao afirmar que a investigação da alma enquanto substância escapa à filosofia da natureza, está aplicando o preceito aristotélico segundo o qual “cabe ao físico (*τοδφυσικον*) teorizar acerca de um tipo de alma que não existe independentemente da matéria”. *Metafísica* VI 1026a5-6 *apud* HARDY (1996, p. 96).

³⁶ A faculdade vegetativa é responsável pela nutrição, reprodução e crescimento. A faculdade animal pelo movimento e sensação (interna e externa) e a faculdade racional, que se divide em prática e teórica, pelo conhecimento teórico e prático. Cf. *K. al-Nafs* I.5, p 39-51; Bakosh, p. 27-35; McGinnis and Reisman, p. 179-86; Attie Filho, p. 63-72; HASSE (2010); DIMARTINO (2008).

³⁷ Cf. GUTAS (2012, p. 417-25).

corpo, *i.e.*, por si mesma, é excluído da física o discurso acerca da alma enquanto uma substância³⁸.

À luz da doutrina da emanção (*fayḍ*)³⁹, Lizzini reconhece haver problemas na distinção entre as “partes da alma dotadas de um caráter físico e as partes da alma dotadas de um caráter metafísico” (ibidem, p. 238). Uma vez a alma humana tendo sido inserida na hierarquização implicada pela emanção, a qual parte do mais perfeito (Existente Necessário⁴⁰) até o menos perfeito (quatro elementos), esta “repartição” (idem) da alma não se mostra horizontal, colocando no mesmo plano física e metafísica, mas vertical e hierarquizada.

Nesta perspectiva vertical, a alma pertence à física enquanto permanece no mundo sublunar. Nela, cabe o seu estudo enquanto substância independente do corpo, embora, de certo modo, vinculada a ele quanto às funções vegetais e animais. Ao se tornar uma substância independente “participante do fluxo divino” (idem), seu estudo compete à metafísica, pois se trata de uma substância “em si eterna e separada como são as substâncias divinas” (ibidem, p. 239). Este aspecto da alma vinculado ao primeiro princípio não cabe à física, a qual trata da alma apenas como princípio do corpo natural e não como uma substância ao modo das inteligências celestes (ou intelectos separados)⁴¹.

Assim, tendo em vista a hierarquização dos existentes realizada pela emanção a partir do primeiro princípio, a distinção entre uma abordagem física e outra metafísica não seria uma simples distinção no plano horizontal, mas uma distinção que pressupõe a metafísica como superior⁴² à física. Porque o princípio da física é anterior a ela “em certo sentido ou

³⁸Lizzini se apoia nas obras aristotélicas (*De anima*, *De partibus animalium*) para excluir do âmbito físico o estudo da alma em si, tendo em vista o fato de Aristóteles sugerir que pertence à sabedoria o estudo da alma que se considera separada: “há uma parte dentre as nobres partes da alma, o intelecto, que a ciência da natureza não pode abordar”. *De partibus animalium* I 641a17-641b10 apud LIZZINI (2010, p. 228).

³⁹ Segundo Hasse (2013, p. 114), a emanção não diz respeito a nenhuma atividade da alma humana, mas consiste no fluxo eterno a partir do qual não apenas os intelectos se originam no mundo supralunar como também as formas passam a existir no mundo sublunar respondendo, por isto, à questão ontológica. Cf. JANSSENS (1997, p. 455-77); LIZZINI (2011); DAVIDSON (1992, p. 74-82).

⁴⁰ Cf. *Metafísica* VIII.4, 6 §1-1.3, 4, p. 343-4, 356-7; Bertolacci, p. 642-3, 662-3; JANSSENS (2016, p. 236-47);

⁴¹ Cf. *Metafísica* IX.3-4, §4, p. 401-3; Bertolacci, p. 734-8; *Livro das definições* §3; González y Cordero, p. 186; FARABI, *Epistolasull'intelletto*; ARIF (2009); LIZZINI (2016, p. 285-300); TWETTEN (2016, p. 156-67).

⁴² Na *Metafísica* I.2, 982a4-28 de Aristóteles, a superioridade da filosofia primeira ou sabedoria é justificada em analogia com o sábio: sábio é aquele que busca o conhecimento sem ter em vista outro fim que não o próprio conhecimento; este que deseja o conhecimento sem ter em vista outro fim deseja o conhecimento último, daquilo que é mais cognoscível em si; maximamente cognoscível são os primeiros princípios e causas, a partir dos quais se conhece todas as coisas; logo, o sábio busca o conhecimento dos primeiros princípios e causas. Sábio não é aquele que conhece todas as coisas, o que é impossível, mas o indivíduo que conhece os princípios de todas as coisas, a partir dos quais ele pode derivar outros conhecimentos. Trata-se de uma distinção

segundo certo ponto de vista (quer dizer, se alguém se limita ao mundo material) fala-se em física, mas, na realidade, ou de modo absoluto, pode-se falar apenas em metafísica” (ibidem, p. 240). Isso pois a teoria da emanção não explica apenas a origem das coisas no mundo, tanto supralunares quanto sublunares, mas também o funcionamento dos existentes sublunares, dentre eles a alma. Por ser forma e perfeição do composto vivo, ela depende de um princípio não natural (o intelecto agente), o qual não compete à física estudar, que garanta a sua união com o corpo.

A interpretação de Lizzini é pautada no fato de que o universo não pode ser entendido como divisível em duas partes não hierarquizadas: de um lado o âmbito físico e material e de outro o metafísico e intelectual. O primeiro não existe independente do mundo celeste que o rege e, por isto, aquele depende deste. Sendo assim, “porque a metafísica contém a física” (ibidem, p. 241) e a engloba, não há uma oposição entre elas, mas uma subordinação do menos perfeito ao mais perfeito enquanto este é o princípio e a origem da existência daquele.

A resposta que, imediatamente, apresenta-se à questão do estatuto epistemológico da alma é divisível: por um lado ou segundo certo ponto de vista, o estudo da alma pertence à Física e, por outro lado ou segundo outro ponto de vista, à Metafísica. Duas motivações complementares parecem conduzir a essa resposta. Primeiramente, o estudo da alma pertence à física em vista das potências da vida sublunar (vegetal e animal), e à metafísica quando se considera a condição da alma intelectual (...) Em efeito, enquanto tal, a alma humana é uma substância independente dos vínculos corporais e, neste sentido, a consideração filosófica que interessa é metafísica, (...) pois compete à metafísica tratar das substâncias separadas da matéria. (LIZZINI, 2010, p. 223-4; 231)

No entanto, é importante ter em vista que o fato de ser uma substância não promove a alma racional a objetivo de investigação metafísica, exceto se entendida como uma substância separada do corpo. Assim, dada a atividade do intelecto de inteligir a si mesmo sem o auxílio do corpo, é plausível admitir que ele, neste sentido, se destaque dos outros existentes sublunares, aproximando-se das inteligências celestes. Contudo, tendo em vista que, na maior parte dos homens, o intelecto depende dos sentidos para conhecer⁴³, é problemático pensar

qualitativa e não quantitativa. Segundo Bell (1998, p. 23), o homem sábio a) conhece todas as coisas para as quais está apto a conhecer; b) possui conhecimento de difícil aquisição; c) tem um conhecimento mais acurado das causas e é mais capaz de ensinar.

⁴³ Segundo Gutas (2013, p. 36), "o ponto de partida da lógica de Avicena é que todo conhecimento é formar conceitos por meio de definições, *i.e.*, aos moldes aristotélicos, dar-se conta do gênero e da diferença específica de alguma coisa, ou reconhecer a verdade de um enunciado categórico por meio de silogismos". Abdullah (2007, p. 152-3) reconhece que a alma é uma substância imaterial que está, de certo modo, ativamente conectada com o corpo. Na sua relação com o corpo, ela exerce o papel de agente para todas as ações e atividades perceptivas realizadas pelo homem. Assim, para conhecer, o homem se vale das atividades perceptivas, dentre elas, da sensação de modo a adquirir termos para formular definições e, em um segundo

que, no mundo sublunar, ele possa estar separado do corpo e ser independente em todos os sentidos (ontológico e gnosiológico). Por isto, não compete a outra ciência senão à física a sua investigação. As analogias propostas por Avicena entre o intelecto e as inteligências celestes não são suficientes para transferir o seu estudo para a metafísica já que a alma humana, em muitos momentos, depende do corpo e, por isso, não existe separada dele.

O que justifica Avicena continuar a investigação no *Livro sobre a alma* é que, mesmo que se pretenda constatar a sua substancialidade, a alma investigada ali é própria do mundo sublunar, caracterizada pela relação com o corpo. É justamente por isso que nenhum dos capítulos do *Livro sobre a alma* dedica-se à alma antes de ganhar existência enquanto alma individual ou depois da morte ao retornar para o intelecto agente. Como a física se dedica ao estudo dos compostos naturais e dos seus princípios, dentre eles a alma, a partir do momento em que ela deixa de ser um princípio para eles, seu estudo deve ser realizado na metafísica, cujo objeto de investigação é o existente enquanto existente e não o existente enquanto princípio de movimento.

Portanto, pode-se concluir que: a) a alma humana é uma substância; b) ela existe por si mesma e, conseqüentemente, é independente do corpo; c) ela não existe separada do corpo; d) é capaz de, em alguns momentos, agir por si mesma; e e) seu estudo compete à física.

momento, verificar a verdade ou falsidade desses enunciados. Cf. GUTAS (2012, p. 419-25); HASSE (2013); SOUSA (2015).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1) Edição do *Livro sobre a alma*

IBN SINA. *Kitāb al-Nafs*. Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

2) Traduções do *Livro sobre a alma*

AVICENA. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho. São Paulo: Editora Globo, 2011.

AVICENNE. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Ed. et trad. J. Bakós. Praga: Académie Tchèque des Sciences, 1956.

MCGINNIS, J., REISMAN, D. C. (Eds). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2007, pp. 175-209.

3) Outras referências

ABDULLAH. W. S. W. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam&Science*, 5, 2, 2007, p. 151-64.

ADAMSON, P. (Ed). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (Eds). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

ALFARABI. *Catalogo de las ciencias*. Trad. A. G. Palencia, Madrid: CSIC, 1953.

ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*. Ph.D Thesis, University of California, 2006.

ARIF, S. The Universe as a system: Ibn Sina's Cosmology Revisited. *Islamand Science*, 7, 2, 2009, p. 127-45.

ATTIE FILHO, M. *O intelecto em Ibn Sina (Avicena)*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

AVICENA. El libro de las definiciones. Parte 1. Trad. Ángel Poncela González y Jaime Coullaut Cordero, *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, 17, 2010, p. 181-94.

AVICENNA. *Libro della Guarigione. Le Cose Divine*. Trad. A. Bertolacci. Torino: UTET, 2008.

AVICENNE. *Le livre de science*. Trad. M. Agha et H. Massé. Paris: Les Belles Lettres/Unesco, 1986.

AVICENNE. *Livre de La genese et dure tour*. Trad. A. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.

AVICENNE. *Livre des dé finitions*. Trad. A. M. Goichon, Paris: L'Institut Français d'Archéologie Orientale 1933.

BADAWI, A. *Aristotal isfi al-nafs*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1954.

BELL, I. H. *Metaphysics as an Aristotelian Science*. Dissertation, University of Toronto, Toronto, 1998.

BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005, p. 522-614.

BERTOLACCI, A. The Doctrine of Material and Formal Causality in the *Ilahiyyat* of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'*. *Quaestio*, 2, 2002, p. 125-54.

BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows, IV.1*. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, 2008, p. 63-87.

BLACK, D. *The nature of intellect*. In: PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 320-33.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

DI MARTINO, C. *Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 2008.

DRUART, TA. Substance in Arabic Philosophy: Al-Farabi's Discussion. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61, 1987, p. 88-96.

DRUART, TA. The Human Soul's Individuation and its Survival after the Body's Death: Avicenna on the causal relation between body and soul. *Arabic Sciences and Philosophy*, 10, 2000, p. 259-73.

EICHNER, H. Al-Farabi and Ibn Sina on 'Universal Science' and the System of Sciences: Evidence of the Arabic Tradition of the Posterior Analytics. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21, 2010, p. 71-95.

FARABI. *Epistola sull'intelletto*. Trad. F. Lucchetta, Padova: Editrice Antenore, 1974.

GOICHON, A. M. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.

GUTAS, D. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World*, 102, 2012, p. 417-25.

GUTAS, D. *Avicenna's philosophical project*. In: ADAMSON, P. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 28-47.

GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: E. J. Brill, 2014 [1988].

HALL, R. E. *Avicenna on Natural Philosophy and the Exact Sciences*. In: MCGINNIS, J. (Ed.). *Interpreting Avicenna: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Leiden: E. J. Brill, 2004.

HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*. Ph. D. Thesis, University of Chicago, 1996.

HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute, 2000.

HASSE, D. N. *The Soul's Faculties*. In: PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (Eds.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010, p. 305-19.

JANSSENS, J. *Creation and Emanation in Ibn Sina*. *Documenti e Studi sulla Radizione Filosofica Medievale* 8, 1997, p. 455-77.

_____. *Metaphysics of God*. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016, p. 236-47.

JOLIVET, J. *Étapes dans l'histoire de l'intellect agent*. In: HASNAWI; ELAMRANIJAMAL; AOUAD (Eds.). *Perspectives arabes e médiéval essur la tradition scientifique et philosophique grec que*. Peeters, 1997, p. 569-582.

LINDBERG, D. *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Edizioni di Pagina, 2011.

_____. *L'âme chez Avicenne: quelques remarques autour de son statut épistémologique et de son fondement métaphysique*. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 21, 2010, p. 223-42.

_____. *Human Knowledge and Separate Intellect*. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016, p. 285-300.

_____. *L'Epistola sulla divisione delle scienze di Avicenna: alcune note sulla definizione e la collocazione Del La profetologia e della psicologia*. In: STURLESE et alii (Eds.). *Ad ingeniacuitionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*. Brepols, 2006, p. 221-48.

LOPEZ-FARJEAT, L. X, TELLKAMP, J. A. (eds). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: Vrin, 2013.

LÓPEZ-FARJEAT, L. X. *Causality in Islamic Philosophy*. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016, p. 131-40.

MARMURA, M. Avicenna's Flying Man in Context. *Monist*, 69, 1986, p. 383-95.

MARMURA. *Avicenna on Causal Priority*. In: MOREWEDGE (Ed.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. Delmar: Caravan Books, 1999, p. 65-83.

_____. Avicenna on the Division of the Sciences in the *Isagoge* of his *Shifa'*. *Journal of the History of Arabic Sciences*, 4, 1980, p. 239-251.

MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.

_____. Logic and Science: The role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy. *Documenti e Studi sulla Filosofia Medievale*, 17, 2007, p. 165-86.

PICKAVE, M. *On the Latin Reception of Avicenna's Theory of Individuation*. In: HASSE, D. N.; BERTOLACCI, A. (Eds.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, p. 339-64.

PORMANN, P. E. *Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses*. In: ADAMSON, P. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 91-108.

PORRO, P. *Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas*. In: HASSE, D. N.; BERTOLACCI, A. (Eds.) *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012, p. 275-307.

REISMAN, D. *The life and times of Avicenna. Patronage and learning in medieval Islam*. In: ADAMSON, P. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 7-27.

RICHARDSON, K. Avicenna's Conception of the Efficient Cause. *British Journal for the History of Philosophy*, 21, 2, 2013, p. 220-39.

SOUSA, M. C. As definições de alma segundo o *Kitab al-Nafs* de Avicenna: os limites de três definições em vista da sua substancialidade. *Analytica*, 20, 1, 2016, p. 83-110.

_____. Os processos de aquisição dos termos do silogismo segundo a investigação noética de Avicenna. *Kriterion*, 131, 2015, p. 25-44.

TAYLOR, R. C.; LOPEZ-FARJEAT, L. X. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, 2016.

_____. *Primary and Secondary Causality*. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylorand Francis, 2016: 225-35.

TELLKAMP, J., LÓPEZ, X. F. (Eds). *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*. Paris: J. Vrin, 2013.

TWETTEN, D. *Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion*. In: TAYLOR, R.; LÓPEZ-FARJEAT, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York: Taylor and Francis, 2016, p. 156-67.

VERZA, T. M. Avicena e a concepção comum de causa eficiente na *Metafísica. Analytica*, 14, 2010, p. 27-44.

WISNOVSKY, R. (Ed). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.

_____. *Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology. Quaestio 2, 1*, 2002, p. 97-123.