

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O INTELLECTO HUMANO E O INTELLECTO AGENTE NO LIVRO SOBRE A ALMA V DE AVICENA*

ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HUMAN INTELLECT AND THE AGENT INTELLECT IN AVICENNA'S ON SOUL V

Meline Costa Sousa
<http://orcid.org/0000-0001-9820-4738>
meline.sousa@ufla.br
Universidade Federal de Lavras, Brasil

RESUMO *O propósito do texto é investigar se a relação entre o intelecto humano e o intelecto agente, apresentada por Avicena no Livro sobre a alma V (Kitāb al-Nafs), comprometeria a autonomia epistemológica do intelecto humano. Partindo de uma discussão prévia¹ acerca da atividade colaborativa entre a alma racional e os sentidos internos, a análise que se segue é inteiramente devotada a apresentar os limites da interação causal entre os dois intelectos. Para isso, é necessário compreender o tipo de causalidade realizado pelo intelecto agente a partir da analogia com o sol e a visão tal como Avicena a emprega.*

Palavras-chave *Filosofia Medieval, Filosofia Árabe, Avicena, Intelecto.*

* Artigo submetido em 03/01/2020. Aprovado em 13/03/2020.

1 Neste artigo, continuo uma discussão iniciada em outra ocasião (Sousa, 2015, pp. 25-44). Aqui, serão apresentados novos argumentos contrários à atribuição da causalidade eficiente do conhecimento ao intelecto agente, os quais partem da análise da analogia com o sol e a visão.

ABSTRACT *The aim of the following lines is to investigate whether the relation between the human and the agent intellect found in Avicenna's On Soul V (Kitāb al-Nafs) could compromise the epistemological autonomy of the human intellect or not. Since I have already discussed the collaborative activity between the rational soul and the internal senses, the following analysis is entirely devoted to the limits of the causal interaction between both intellects. Finding these limits requires understanding the type of causality performed by the agent intellect from Avicenna's use of the analogy between the sun and the vision.*

Keywords *Medieval Philosophy, Arabic Philosophy, Avicenna, Intellect.*

Introdução

Tendo em vista o *corpus* aviceniano², há diferentes obras³ nas quais Avicena reconhece a existência de um intelecto agente tomado como causa da atualização do intelecto humano. A distinção entre esses dois tipos de intelecto constrói-se, no *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)⁴, a partir do pressuposto aristotélico (*Física* II.1 193a29-31; *De anima* III.5 430a10-6)⁵, segundo o qual todas as substâncias naturais são compostas de um princípio em potência e outro princípio em ato. A relação entre eles é descrita em termos causais: todo movimento da potência ao ato deve-se a uma causa ou princípio em ato; o intelecto humano passa da potência ao ato; logo, há uma causa ou princípio em ato para essa passagem. O intelecto agente é apontado como esse princípio em ato responsável pela atualização do intelecto humano.

Contudo, diferentemente de outras interpretações (por exemplo, de Temístio⁶), Avicena (*idem*) não considera tratar-se de dois princípios imanentes

2 Cf. Gutas, 2014 [1988], p. 165.

3 Cf. *Compêndio sobre a alma* (*K. fi-l-Nafs*, trad. Gutas, 2014 [1988], p. 84); *Livro das definições* (*K. al-Hudūd*, trad. Gonzalez y Cordero, 2010, p. 188); *Livro sobre a alma* (*K. al-Nafs* V.5, 1959, pp. 234-5; trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242); *Observações e advertências* (*Išārāt wa-l-Tanbīhāt*, trad. Inati, 2014, p. 105).

4 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242. Os títulos das obras de Avicena serão citados em português acompanhados do título original em árabe. Nas referências ao *Livro sobre a alma*, será levada em consideração a paginação referente à edição de Rahman (1959) seguida, na nota de rodapé, pela paginação das traduções de Bakoš (1956), McGinnis e Reisman (2007), e Attie Filho (2011). A transliteração dos termos em árabe acompanha o padrão do Deutsche Morgenländische Gesellschaft.

5 A passagem indicada é o único momento do *De anima* no qual Aristóteles trata, em detalhes, da distinção entre o intelecto que vem a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas. Cf. *De an.* III.5 430a10-25, ed. árabe Badawi, 1954, p. 74; ed. grega Ross, 1961, pp. 133-4; trad. dos Reis, 2006, p. 116.

6 Alguns estudiosos (cf. TODD, 1990, p. 102, n. 113) reconhecem ser a crítica de Temístio direcionada a Alexandre de Afrodisias, o qual teria identificado o intelecto agente com deus. Para Blumenthal (1987, p. 94),

à alma humana na medida em que o intelecto agente é uma substância ontologicamente independente do homem. O modo utilizado para descrever a relação causal entre essas duas substâncias distintas é a analogia com o sol e a visão⁷.

1. A analogia segundo o *Livro sobre a alma* V.5

Encontra-se, em diferentes textos da antiguidade (por exemplo, na *República*⁸ de Platão e no *De anima*⁹ de Aristóteles), o uso da relação entre o sol e os sensíveis como metáfora para explicar a relação entre o intelecto e os inteligíveis. Deixando de lado as peculiaridades dessas ocorrências antigas¹⁰, dada a complexidade da discussão, focarei apenas no modo pelo qual Avicena transforma os termos envolvidos nessas relações.

No *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)¹¹, a analogia entre o sol e a visão é utilizada como um modo de elucidar a relação entre o intelecto agente (*'aql al-fa'āl*) e o intelecto material (*'aql hayūlānī*). Os primeiros passos do raciocínio¹² estabelecem a diferença entre um momento no qual as almas humanas são inteligentes em potência e outro momento no qual elas se tornam inteligentes em ato. Aqui, são unificados dois momentos do raciocínio aristotélico (*De anima* III.5 430a10-18) ao serem vinculadas, logo no início

o intelecto em ato mencionado por Aristóteles em III.5, segundo a leitura de Alexandre, é a causa suprema de todas as coisas, ou seja, "identifica-se com o primeiro movente aristotélico". Ao comparar a interpretação da passagem 430a10-25 proposta por Temístio com a interpretação proposta por Alexandre, Todd (1990, p. 32) afirma que Temístio rejeitou a identificação do intelecto produtivo (ou agente) com deus tal como proposto por Alexandre no *De intellectu*. Ver, Sousa, 2021, pp. 78-94.

7 Farabi (*A Cidade virtuosa* IV.13 §2, trad. Belo, 2018, p. 139) já explora esse raciocínio.

8 Segundo a *República* VI 508b-c (trad. Prado, 2006, p. 259): "[...] Deves pensar que eu afirmo que o sol é o filho do bem, aquele que o bem engendrou como análogo a si, cuja relação no mundo inteligível com a inteligência e as coisas inteligíveis é a mesma que o sol tem, no mundo visível, com a vista e as coisas visíveis."

9 Ver nota 5.

10 Sobre a analogia com o sol na *República*, ver Denyer, 2007, pp. 284-309; Brisson, 2001, pp. 55-85; Calabi, 2003, pp. 327-54. Sobre a analogia com o sol no *De anima*, ver Blumenthal, 1996, pp. 312-24; Ivry, 2001, pp. 59-77; Jolivet, 1997, pp. 569-82; Caston, 1999, pp. 199-227.

11 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

12 Segundo Avicena (*K. al-Nafs* V.5, 1959, pp. 234-5; trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242): "[Primeiro passo] Dizemos que as almas humanas são inteligentes em potência e, em seguida, tornam-se inteligentes em ato. Tudo que passa da potência ao ato deve-se a uma causa em ato que o faz passar da potência ao ato. [Segundo passo] Assim, há uma causa que faz nossas almas passarem da potência ao ato com respeito aos inteligíveis. [Terceiro passo] Se a causa diz respeito à doação de formas inteligíveis, então ela não é outra coisa que um intelecto em ato ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis que estão separados e [quarto passo] a sua relação com as nossas almas é uma relação semelhante à relação entre o sol e a nossa visão. Do mesmo modo que o sol, por si mesmo, é visível em ato, e por sua claridade é visto em ato o que não é visível em ato, é a relação deste intelecto com as nossas almas."

da passagem, a alma humana e as formas inteligíveis¹³, indicando tratar-se da alma racional. Em seguida, estabelece-se a existência necessária de uma causa responsável pela passagem da potência ao ato: “há uma causa (*sabab*) que faz nossas almas passarem da potência (*quwwa*) ao ato (*fi 'l*) com respeito aos inteligíveis (*ma 'qūlāt*)” (*K. al-Nafs* V.5, 1959, p. 234)¹⁴.

Sobre as características desta causa, ela é descrita como “um intelecto em ato (*'aqlā bi-l-fi 'l*) ao qual pertencem os princípios das formas inteligíveis (*mabādi' al-ṣuwar al-'aqliyya*) que estão separados (*muḡarrada*)” (idem). A faculdade inteligível da alma humana está em potência para receber os inteligíveis e depende, a fim de chegar ao ato, do intelecto agente (uma inteligência celeste) possuidor, em ato, dos princípios das formas inteligíveis.

Embora não seja explicitado, nesta passagem, o estatuto ontológico desta causa, partindo da discussão metafísica¹⁵, é possível reconhecer que o agente e o paciente são substancialmente diferenciados. A faculdade inteligível da alma humana está em potência para receber os inteligíveis e depende, a fim de chegar ao ato, do intelecto agente. No quarto e último passo, a explicação do modo pelo qual essa atualização se dá depende da analogia com o sol e a visão. Tal como a luz fornecida pelo sol faz com que a faculdade da vista¹⁶ veja as cores ao torná-las iluminadas, quando o intelecto agente ilumina o intelecto humano (e/ou a imaginação?)¹⁷, este último é capaz de abstrair completamente as formas.

Segundo Sebti (2006, p. 14), a analogia com a luz exerce um papel importante na compreensão da teoria noética aviceniana, em especial, no modo pelo qual o intelecto agente se relaciona com o intelecto material já que este é uma potência que, a fim de se atualizar, necessita da intervenção de um princípio autônomo e substancialmente separado: do mesmo modo que o sol é luminoso em si e fonte de luz para os existentes no mundo, o intelecto agente

13 Com respeito às formas, elas distinguem-se em três tipos: forma sensível, forma imaginada e forma inteligível. O exemplo fornecido por Avicena nas *Observações e advertências (Iṣārāt wa-l-Tanbihāt*, trad. Inati, 2014, p. 98) é o do indivíduo Zayd, o qual pode ser visto, e, na ausência do seu substrato, imaginado. O terceiro tipo de forma é a forma inteligível como, por exemplo, quando a partir de Zayd forma-se, no intelecto, o conceito de humanidade que pode, igualmente, ser aplicado a todos os outros indivíduos da espécie humana. Sobre os variados sentidos de forma, ver Goichon, 1938, p. 185.

14 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, p. 166; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

15 Na passagem em questão (ver nota 12), Avicena não menciona que o intelecto agente não é uma faculdade da alma humana, mas a décima inteligência celeste emanada, a qual corresponde ao intelecto da esfera da lua. Há, portanto, nesta passagem, um pressuposto metafísico (ver, Avicena, *Ilāhiyyāt* IX.4, p. 409, trad. Bertolacci, 2008, pp. 748-9).

16 Sobre a teoria aviceniana da visão, cf. McGinnis, 2013, pp. 41-57; Hasse, 2000, pp. 107-26.

17 Isso será discutido adiante.

é inteligível em si e fonte de inteligíveis para os intellectos humanos¹⁸. No caso da visão, o que se torna visível são as cores, no caso da intelecção, a forma completamente abstraída da matéria e dos acidentes que a acompanham.

Contudo, se nos valermos apenas desta passagem, não fica claro o que seria iluminado pelo intelecto agente. A resposta encontra-se na sequência do *Livro sobre a alma V.5*:

As coisas imaginadas que são inteligíveis em potência transformam-se em inteligíveis em ato, não em si mesmas, mas aquilo que é coletado delas: do mesmo modo que o efeito resultante das formas sensíveis por intermédio da luz não é, ele mesmo, aquela forma, mas outra coisa relacionada com ela, originada no que é suscetível à recepção, por intermédio da luz recebida. Assim se dá com a alma racional. Quando ela olha para aquelas formas imaginadas e chega até ela a luz do intelecto agente por uma espécie de conjunção, elas são preparadas de modo que se originem nela, a partir da luz do intelecto agente, as abstrações destas formas das misturas. (*K. al-Nafs V.5*, 1959, p. 235; trad. Bakoš, 1956, p. 167; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243)¹⁹

Como indicado no trecho acima, a luz do intelecto agente chega à alma racional no momento em que o intelecto humano se volta para as “coisas imaginadas que são inteligíveis em potência” (idem). Essas formas inteligíveis em potência vêm a ser formas em ato no intelecto se realizadas duas condições: 1) se o intelecto agente, por meio da sua luz, iluminar as formas particulares na imaginação e 2) se a alma racional (o intelecto humano) voltar-se para elas a fim de abstrair o que há de comum nas formas particulares. Sobre esta segunda condição, Hasse (2000, pp. 176, 185) afirma que o inteligível apenas se apresenta para o intelecto humano quando a alma deseja percebê-lo e, por consequência, abstrai-lo. Neste novo contexto apresentado pela passagem supracitada, *i.e.*, durante o detalhamento da relação entre os intellectos em vista do processo de abstração (*fayḍ*)²⁰, reaparece o recurso da analogia com o sol.

18 Cf. McGinnis, 2013, p. 53

19 فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا أنفسها بل ما يلتقط عنها، بل كما أن الأثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن تحدثت فيها من ضوء العقل الفعال مجريات تلك الصور عن الشواذب

20 O conceito de emanação (*fayḍ*) na filosofia aviceniana pode ser abordado do ponto de vista ontológico ou epistemológico. Lizzini (2011, p. 315) os distingue como a “esfera do ser/existir e a esfera do pensar” ou “momento noético e ontológico da emanação”. Do ponto de vista ontológico, a emanação é o modo pelo qual Avicena, seguindo o caminho iniciado por Farabi (ver a *Cidade virtuosa* II.3 §1-10, trad. Belo, 2018, pp. 97-99), explica a origem dos existentes, com especial atenção à origem dos intellectos celestes, dentre eles, do intelecto agente. Do ponto de vista epistemológico, cujo enfoque está nos elementos necessários para o intelecto humano produzir conhecimento, o intelecto agente volta, novamente, à tona. Uma das funções atribuídas a ele é o fornecimento de determinados tipos de formas inteligíveis para o intelecto material. Para mais informações sobre a abstração, ver Taylor, 2016, pp. 273-84; Hasse, 2000, p. 185.

Para Hasse (2000, p. 185), a abstração das formas particulares é outro termo a ser considerado na analogia, o qual se equipararia à visão. Assim como a iluminação do sol possibilita a reprodução, na faculdade da vista, de um similar (*mitl*) das cores dos objetos, a luz do intelecto agente permite a reprodução, na faculdade inteligível, de um similar abstrato da forma particular imaginada; ou seja, uma forma inteligível. Em ambos os casos, a completude da atividade depende de um ato voluntário: a faculdade da vista precisa voltar-se para o objeto colorido e a faculdade inteligível voltar-se para as formas imaginadas.

Reconhece-se, portanto, que os pontos centrais da comparação entre a visão e a intelecção são: a) a dependência de um terceiro elemento na relação entre aparato visual-coisas visíveis e intelecto humano-formas inteligíveis, a dizer, a luz do sol e a luz (ou emanção) do intelecto agente; b) a produção, no olho e no intelecto, de uma forma diferente da forma percebida, à qual Avicena se refere como um similar; c) aquilo que é iluminado é um terceiro elemento distinto do sol e do aparato visual, o qual consiste na cor em potência que existe no objeto iluminado; no caso do intelecto, este terceiro elemento são as formas materiais na imaginação chamadas de inteligíveis em potência; d) tal como sugerem Hasse (2000, p. 186) e McGinnis (2013, p. 54), a necessidade de um movimento preparatório para que a visão e a cognição aconteçam. O intelecto humano precisa voltar-se para a faculdade imaginativa assim como os olhos precisam direcionar-se para o objeto colorido.

Neste sentido, a analogia parece ressaltar que aquilo que é produzido no intelecto é diferente da forma material armazenada nos sentidos internos²¹. Não se trata de as formas particulares se transformarem em formas inteligíveis e migrarem para o intelecto, pois elas e os inteligíveis em ato não são idênticos, mas resultantes daquilo que “é coletado (*laqaṭa*) delas” (*K. al-Nafs* V.5, 1959, p. 235)²².

Alguns estudiosos²³ levaram esta analogia ao extremo a ponto de considerarem ser todo o conhecimento emanado. Neste caso, o intelecto agente

21 Os sentidos internos (*al-ḥawāss al-bāṭina*) são cinco, os quais se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro. São eles: o sentido comum (*al-ḥiss al-muštarak*), a imaginativa (*al-ḥayāl*) ou faculdade formativa (*al-muṣawwira*), a imaginação (*al-mutaḥayyila*), no homem chamada de cogitativa (*al-mufakkira*), a faculdade estimativa (*al-wahm*), e a memória (*al-ḡākira*), caracterizados por as formas materiais e as intenções percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente. Cf. *K. al-Nafs* I.5; II.2, 1959, pp. 42-3; 58-61; trad. Bakoš, 1956, pp. 30-1; 41-3; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 181-2; trad. Attie Filho, 2011, pp. 66-67; 78-81. Ver ainda Di Martino, 2008, pp. 24-7; Hasse, 2010, pp. 305-19; Pormann, 2013, pp. 91-108.

22 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, p. 167; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243.

23 Segundo Hasse (2000, p. 183), trata-se de “uma doutrina padrão da psicologia de Avicena que as formas inteligíveis fluam ou emanem do intelecto agente sobre o intelecto humano”. Davidson (1992, pp. 77-8) nega a

seria o princípio em ato por meio do qual o homem conhece e o intelecto humano o princípio material receptor do conhecimento. Embora essa interpretação já tenha sido questionada em outra ocasião²⁴, visto excluir a possibilidade de o conhecimento ser uma atividade própria do homem, há ainda algumas questões a serem discutidas. A primeira dificuldade diz respeito à compreensão da função argumentativa da analogia. Ainda que haja uma relação causal entre os intelectos, tal como há entre o sol e a visão, o modo pelo qual o intelecto agente exerce esta causalidade é diferente do modo pelo qual o sol a exerce. Como a ação de conhecer é completamente diferente da ação de ver devido à natureza destas faculdades e do conteúdo percebido por elas, a analogia nada esclarece acerca do que é conhecer. Além disso, não fica claro o papel de cada uma das partes (do intelecto agente e humano) no processo de aquisição dos inteligíveis.

É necessário, portanto, investigar: a) se a teoria aviceniana no *Livro sobre a alma V* assume ser o intelecto humano autônomo para conhecer e b) qual seria o papel do intelecto agente na atualização do intelecto material. Caso a teoria aviceniana pressuponha a autonomia epistemológica do intelecto humano, qual tipo de causalidade o intelecto agente realizaria?

2. Primeira questão: o intelecto humano é autônomo para conhecer?

A fim de investigar esse ponto, cabe analisar, ainda que de modo breve²⁵, a relação entre a faculdade inteligível e o corpo. O debate sobre a autonomia do intelecto humano envolve duas perspectivas (ontológica e epistemológica), as quais, embora distintas e plurais, em certo sentido, estão diretamente relacionadas. Na medida em que a atividade realizada por uma substância se vincula ao tipo de existência que lhe é própria, a investigação do modo pelo qual o intelecto humano conhece depende da compreensão do tipo de existência que ele possui e em qual sentido²⁶ ele é dito uma substância.

Um viés da perspectiva ontológica, conhecido como a investigação acerca da substancialidade da alma, volta-se para a relação entre o intelecto e as

utilidade da analogia com a luz do sol e a visão por considerar que o pensamento é completamente emanado do intelecto agente.

24 Cf. Sousa, 2015, pp. 34-40.

25 Para uma análise mais detalhada do debate acerca da substancialidade da alma, ver Sousa, 2016, pp. 83-110; 2019, pp. 80-95.

26 Segundo a definição de substância do *Livro das definições (K. al-Hudūd §15*, trad. González e Cordero, 2010, p. 193): "Substância é um termo que possui muitos sentidos. Chama-se substância a essência (*dāt*) de toda coisa, por exemplo, 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".

faculdades corpóreas da alma em vista da sua existência e atividade. No caso da perspectiva epistemológica, o debate volta-se para a relação entre o intelecto humano e outras substâncias, como o intelecto agente, em vista dos processos pelos quais o homem conhece o mundo. A partir destas duas perspectivas, pode-se falar de uma autonomia ontológica do intelecto, a qual diz respeito à independência da alma racional quanto ao modo de existir, ou de uma autonomia epistemológica do intelecto, a qual diz respeito à independência do homem quanto ao modo de conhecer.

O debate²⁷ sobre a substancialidade da alma racional demonstra que ela não depende do corpo como seu substrato e que existem, para ela, algumas ações próprias, a dizer, o autoconhecimento²⁸ e o conhecimento. Assim, a autonomia ontológica da alma racional é salvaguardada pela sua própria natureza e atividade. Embora a alma mantenha uma “interação originária” (López-Farjeat, 2016, p. 170) com o corpo e seja o “princípio das suas operações” (idem), ela não se vale de nenhum membro corpóreo como instrumento. Por isso, no *Livro sobre a alma* I.1 (1959, pp. 15-16)²⁹, Avicena não argumenta em favor da substancialidade da alma racional por meio de nenhum raciocínio que parta da relação causal entre alma e corpo; o que implicaria a dependência entre eles³⁰. Como afirma Druart (2000, p. 260), a alma humana é dotada de uma existência autônoma que não pode ser demonstrada por meio da definição de alma como forma (*šūra*) ou perfeição (*kamāl*) do corpo. A saída³¹ para apontar a substancialidade da alma racional é o experimento mental³² do homem suspenso no ar³³.

27 Cf. Alpina, 2018, pp. 187-224; Kaukua, 2015, pp. 43-61; Kukkonen, 2014, pp. 433-459; Black, 2008, pp. 63-87; Druart, 2000, pp. 259-73; Hasse, 2000, pp. 80-91; Lizzini, 2010, pp. 223-42.

28 Literalmente, a expressão utilizada por Avicena (*K. al-Nafs* I.1, 1959, pp. 15-16; trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; trad. Attie Filho, 2011, pp. 41-42; trad. Kaukua, 2015, pp. 33, 35) é “constatação da própria existência” ou “constatar a existência de si mesmo”.

29 Cf. *K. al-Nafs* I.1, trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; Attie Filho, 2011, pp. 41-42; Kaukua, 2015, pp. 33, 35.

30 Avicena (*Ilāhiyyāt* II.1, p. 60, trad. Bertolacci, 2008, p. 234) se recusa a assumir que, do fato de a alma ser forma, decorra que ela seja uma substância dada a existência concomitante da forma e da matéria.

31 Segundo Alpina (2018, p. 190), a passagem da investigação sobre a alma em vista da categoria da relação para a investigação da alma humana ela mesma ou em vista da categoria da substância dá-se através do experimento mental. A transição da busca pela existência da alma enquanto uma entidade relativa ao corpo, em outras palavras, enquanto parte constituinte de um fenômeno natural, para a busca pela essência do princípio ativo que possibilita esse fenômeno, envolve o homem voador. Contudo, essa passagem não diria respeito a toda espécie de alma, mas apenas à alma humana na medida em que é a única espécie que comporta uma abordagem em si mesma já que ela mantém uma estabilidade frente às alterações sofridas pelo corpo.

32 A expressão experimento mental não é utilizada por Avicena. Segundo Kukkonen (2014, pp. 434, 444), os experimentos utilizados por Avicena consistem em cenários hipotéticos produzidos pela faculdade estimativa. Sobre os problemas em torno deste método, ver Adamson e Benevich, 2018, pp. 150-52; Kaukua, 2015, pp. 35-37.

33 Segundo Avicena (*K. al-Nafs* I.1, 1959, pp. 15-16; trad. Bakoš, 1956, pp. 12-13; trad. Bertolacci, 2005, pp. 616-18; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 178-79; trad. Attie Filho, 2011, pp. 41-42; trad. Kaukua, 2015, pp.

Por meio desse recurso indicativo, descrito como uma constatação (*it̄bāt*)³⁴, a análise da natureza da alma conduz à conclusão que ela não é uma faculdade, nem uma forma nem uma perfeição do corpo, mas uma substância imaterial que goza “da independência do corpo para atingir o autoconhecimento” (DRUART, 2000, p. 262). Se a alma dependesse do corpo para realizar todas as suas ações, ou seja, não possuísse nenhuma atividade própria, ela não seria capaz de conhecer nem sobreviveria após a corrupção do corpo. Assim, a alma é concebida como uma substância imaterial³⁵, individuada e, conseqüentemente, independente.

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)

Por meio do experimento mental, constata-se que a alma racional é a) uma substância que subsiste por si mesma, b) separável do corpo e abstraída da matéria e c) não depende do corpo para realizar a sua mais própria ação, a dizer, reconhecer a existência de si mesma (ou autoconhecimento). A negação do vínculo essencial entre alma e corpo parte da possibilidade de o indivíduo constatar a própria existência ainda que não constate a presença do corpo: “Portanto, o si (*dāt*) que constatou sua existência (*it̄bāt wuḡūdahā*) tem a propriedade de ser distinto do seu corpo (*ḡism*) e dos seus membros que não foram constatados” (*K. al-Nafs* I.1, 1959, p. 16)³⁶. Dada a natureza do conteúdo inteligido (as formas inteligíveis) e a incorporeidade da faculdade que entende (o intelecto), se “somos capazes de conhecer, não podemos ser divisíveis e,

33, 35; Adamson e Benevich, 2018, pp. 148-49): “[...] Então, dizemos que é preciso que um de nós imagine alguém criado instantaneamente e perfeito, porém cujos olhos não vejam as coisas externas, e criado fluando no ar ou no vazio de modo que não se choque com ele o ar, o que o levaria a sentir, e independente dos seus membros de modo que não se encontrem nem se toquem. Ele, então, deve constatar a existência de si mesmo e não duvidaria ao constatar que ele mesmo existe, embora não constate com isso qualquer membro externo ou órgão interno, como coração, cérebro ou qualquer coisa externa, mas constata a si mesmo sem afirmar possuir comprimento, largura e profundidade. Se fosse possível que ele, nesta condição, imaginasse uma mão ou outro membro, não os imaginaria como partes de si, nem como condições para si. Você sabe que aquilo que é constatado é distinto do que não se constata e o que é alcançado é distinto do que não se alcança. Portanto, o si que constatou sua existência tem a propriedade de ser ele mesmo distinto do seu corpo e dos seus membros que não foram constatados.”

34 Kaukua nega que seja algum tipo de reflexão (2015, pp. 63, 89-91), de percepção (ibidem, p. 60), ou de intelecção (ibidem, pp. 60, 99). Adamson e Benevich (2018, p. 149) reconhecem que se trata de uma intuição.

35 Segundo Kaukua (2015, p. 44), se um agente é capaz de entender, ele deve ser incorpóreo.

36 Cf. *K. al-Nafs* I.1, trad. Bakoš, 1956, p. 13; trad. Bertolacci, 2005, p. 618; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 179; trad. Attie Filho, 2011, p. 42; trad. Kaukua, 2015, pp. 33, 35.

assim, não somos corpóreos” (Kaukua, 2015, p. 43). O conhecimento que a alma tem de si mesma ou de sua quiddidade (*māhiyya*) decorre de uma “configuração própria” (*ibidem*, p. 51) que é diferente para cada alma.

Quando Avicena interpreta o princípio ativo do *De anima* III.5 430a10-25³⁷ como uma substância diferente da substância humana, a autonomia epistemológica do intelecto humano parece estar comprometida. Porque o intelecto agente é causa da atualização do intelecto humano, separá-lo do homem poderia, de algum modo, comprometer a passagem da potência ao ato. Contudo, do ponto de vista da causalidade natural³⁸, a relação entre intelecto agente e intelecto humano é diferente da relação entre alma e corpo. Há, para o intelecto humano, uma autonomia com respeito a ação que não se aplica às outras faculdades da alma vegetal e animal³⁹, as quais não agem sem o corpo. Diferentemente, o intelecto humano, sem o auxílio do corpo, é capaz de se autoconhecer.

Outro argumento para o fato de a relação corpo-alma ser diferente da relação intelecto agente-intelecto humano é o tipo de vínculo existente entre eles. No caso do composto corpo-alma não existe, no âmbito sublunar, uma alma sem corpo ou um corpo sem alma, havendo um vínculo originário entre eles quanto à existência. Contudo, no caso dos intelectos, eles não formam nenhum tipo de composto na medida em que são duas substâncias autônomas: “[...] a substância da alma humana (*jaūhar al-nafs al-insānīa*) está disposta para obter um tipo de perfeição por si mesma (*al-istikmāl bi-dātihu*), pois o que é superior nela não necessita do que é inferior. Esta disposição que pertence a ela (*al-isti’dād li-hu*) deve-se a uma coisa chamada intelecto teórico (*al-aql al-naẓar*)” (*K. al-Nafs* V.1, ed. Rahman, 1959, p. 208)⁴⁰. Assim, ser uma substância ontologicamente independente, tal como o intelecto humano, implica em aperfeiçoar-se ou possuir uma “operação natural” (Gutas, 2012b, p. 404) que o intelecto está, originariamente, apto a realizar sendo, ele mesmo, a causa eficiente.

37 “Em muitos dos nossos livros está a demonstração da substancialidade da alma e, em particular, no nosso comentário ao livro de Aristóteles *De anima*. Neste livro, sobre tal argumento, limitaremos-nos a demonstrar que a alma humana, que é chamada racional, não está impressa na matéria nem subsiste no corpo [...]” (Avicena, *Epistola sobre a vida futura*; trad. Lucchetta, 1969, p. 152)

38 Druart (2000, p. 271) propõe a distinção entre causalidade natural e causalidade ontológica: na “*Metafísica* VI.1, cuidadosamente se distingue origem 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 [...]”.

39 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, ed. Rahman, 1959, p.39-51; trad. Bakoš, p. 27-35; trad. McGinnis e Reisman, 2007, pp. 179-86; trad. Attie Filho, 2011, pp. 63-72.

40 Cf. *K. al-Nafs* V.1, trad. Bakoš, 1956, p. 148; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 187.

No entanto, mantém-se a dificuldade relativa ao modo pelo qual o intelecto agente, um dentre os intelectos celestes, exerce o papel de causa para uma das faculdades da alma humana. Do ponto de vista epistemológico, segundo Lizzini (2011, p.13; 315), a emanação é fluxo de formas do intelecto agente para os intelectos humanos, as quais são “intelecção e conhecimento se recebidas pelo intelecto material e revelação se recebidas pelo já refinado intelecto material do profeta” (ibidem, p.14). Para a estudiosa (ibidem, p.13), a analogia entre o intelecto agente e o sol se torna mais compreensível quando se considera o fato de o intelecto agente ser o doador de formas (*dator formarum*)⁴¹, ou seja, a matriz das formas tanto para os corpos no mundo quanto para o intelecto humano. Como é o intelecto agente que cria, no mundo sublunar, as formas materiais, seria apenas com a sua ajuda que o intelecto humano conseguiria abstraí-las completamente na medida em que cairia sobre elas a luz do intelecto agente.

3. Segunda questão: se a atividade de conhecer é própria do intelecto humano, qual tipo de causalidade o intelecto agente realizaria?

É de se notar que Avicena (*K. al-Nafs* V.5, ed. Rahman, 1959, p. 235)⁴² recusa a tese de que a alma adquire todas as formas inteligíveis ao se unir com o intelecto agente. Se eles, de algum modo, se fundissem, imediatamente o intelecto humano tornar-se-ia conhecedor de todas as coisas já que todas as formas se encontram, em ato, no intelecto agente. Toda a dificuldade surge ao se tentar esclarecer esta interação para além da analogia e dos termos metafóricos (luz, iluminar, etc.).

Diferentemente da posição de Lizzini apresentada acima, a qual explica a relação causal entre os intelectos a partir da teoria da emanação, Gutas (2012b, p. 411) reconhece que o conceito de emanação dos inteligíveis não tem lugar na epistemologia aviceniana, mas apenas na sua cosmologia⁴³. A emanação estaria voltada para resolver o problema ontológico, ou seja, seria útil para justificar a origem da existência das substâncias, mas não para explicar o ato de conhecer do homem. Segundo o estudioso (GUTAS, 2012a, p. 420), a relação entre intelecto agente e humano é descrita de dois modos: do ponto de vista do intelecto agente ou do ponto de vista do intelecto humano. No primeiro caso,

41 Para Davidson (1992, p.78), a doutrina da emanação realizada pelo intelecto agente é “uma doutrina da causalidade”.

42 Cf. *K. al-Nafs* V.5, trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 200; trad. Attie Filho, 2011, p. 243.

43 A cosmologia árabe se vale do sistema de esferas celestes, as quais são organizadas em uma hierarquia decrescente de perfeição. Sobre a cosmologia na tradição árabe, ver Twetten, 2016, pp. 156-67; López-Farjeat, 2019, pp. 13-32.

do ponto de vista do intelecto agente, o processo de fluxo das formas é chamado de emanção divina. No segundo caso, do ponto de vista do intelecto humano, o processo é descrito como intuição (*hads*) ou instrução (*ta'lim*)⁴⁴ do termo médio⁴⁵ conforme às disposições próprias da alma racional.

Gutas (2012b, p. 413) leva ao extremo sua posição a ponto de negar qualquer papel da emanção das formas e, conseqüentemente do intelecto agente, na produção de conhecimento. O intelecto agente, enquanto depósito dos inteligíveis, seria “completamente passivo” (*idem*), pois a intuição dos termos médios do silogismo se daria segundo a demanda da alma humana. Valendo-se do vocabulário emanacionista, Avicena teria chamado a intuição do termo médio do silogismo de “entrar em contato com o intelecto agente” (*idem*) ou “fluxo divino” (*idem*), restringindo o intelecto agente exclusivamente à função de “iluminar” (*ibidem*, p. 413): “quando o intelecto humano realiza todos os seus procedimentos lógicos e abstrai os universais [...] e constrói silogismos [...] o conceito inteligível ou termo médio chega até ele” (*ibidem*, p. 412). Assim, não haveria um papel ativo para a emanção nem para o intelecto agente no ato de conhecer se levarmos em conta que, durante o conhecimento, o intelecto humano precisa, voluntariamente, intuir o termo médio do silogismo.

Na medida em que há uma relação entre os dois intelectos no que diz respeito aos termos médios, a solução para o problema relativo a essa interação não pode ser pensada em vista da emanção, tal como propõe Lizzini, mas da intuição, tal como propõe Gutas. Resolver-se-ia, neste sentido, o problema da autonomia epistemológica do intelecto humano e, assim, o intelecto agente ocuparia somente a função de causa eficiente da emanção dos termos médios do silogismo. Já que a alma racional é uma substância, ela possui uma atividade própria e, se esta atividade é conhecer, outra substância não poderia ser a causa eficiente da sua atividade própria. A saída para reconhecer a autonomia epistemológica depende do fato de o intelecto humano ser o princípio ativo ou a causa eficiente do próprio conhecimento e não o intelecto agente: “[...] não

44 O intelecto pode adquirir o termo médio de dois modos: instrução/aprendizado ou intuição. Por um lado, o intelecto adquire o termo médio por si mesmo, o que é próprio da intuição; por outro, caso o intelecto não seja capaz de adquirir por si mesmo e precisa de um mestre que lhe forneça o termo médio, ele é obtido por instrução. Neste caso, é necessário um mestre que, após ter adquirido o termo médio do silogismo por intuição, ensina-os aos seus alunos de modo que eles não precisem intuí-los. Porque é fornecido por outro homem, aquele que é ensinado não adquire por si mesmo o termo médio. No entanto, isto não dispensa a estrutura silogística peculiar ao conhecimento. Segundo Gutas (2001, pp. 4-5), as considerações avicenianas da intuição são inspiradas nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles.

45 A intuição enquanto processo através do qual o homem conhece foi objeto de discussão de outro artigo. Assim, para mais informações sobre o papel do termo médio no silogismo e como a alma o adquire, cf. Sousa, 2015, pp. 31-34.

é possível afirmar que esta faculdade, *i.e.*, a inteligível seja passiva (*qābila*) e não ativa (*lā fā'ila*)” (*K. al-Nafs* V.2, 1959, p. 216)⁴⁶.

Como sugere Houser (2016, p. 222), a causalidade eficiente⁴⁷ funciona de modo diferente se considerada sob a perspectiva de diferentes disciplinas: o metafísico não entende por eficiente apenas o princípio do movimento, como o faz o filósofo natural⁴⁸, mas também o princípio que doa existência (âmbito metafísico). Para o intelecto agente ser considerado causa eficiente do conhecimento humano (âmbito da filosofia natural), é necessário que ele seja a causa eficiente natural da atualização do intelecto humano. Não basta, portanto, que ele seja causa da existência do intelecto humano, ou a causa eficiente metafísica, mas, para entrar no âmbito da causalidade natural, ele deveria ser também causa eficiente do conhecer, ou a causa eficiente natural do conhecer.

Sobre a causalidade eficiente natural, na *Física* (I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 64), Avicena menciona o exemplo do médico, o qual é causa eficiente da saúde do paciente ao curar a sua doença:

atualização = passar de doente a saudável

médico = causa eficiente natural do passar de doente a saudável

Porque o médico é o princípio responsável pelo início do movimento que se dá no doente, *i.e.*, o movimento de tornar-se saudável, ele é classificado como o princípio ativo ou causa eficiente dessa mudança qualitativa. Aplicando o exemplo do médico à relação entre intelecto agente e intelecto humano, primeiramente, é necessário estabelecer a mudança para a qual o intelecto agente é causa eficiente. Se a causa eficiente é responsável pela atualização, o intelecto agente seria causa do intelecto humano passar da potência ao ato:

atualização = intelecto humano passar da potência ao ato

intelecto agente = causa eficiente do intelecto humano passar da potência ao ato

46 Cf. *K. al-Nafs* V.2, 1959, p. 216; trad. Bakoš, 1956, p. 153.

47 Na *Física* (I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 64), Avicena descreve a causa eficiente como o princípio do movimento de outro existente, focando na ideia de que se trata de duas substâncias diferentes. Verza (2010, pp. 29-30) chama a atenção para a distinção entre as causalidades eficiente e final naturais e metafísicas tal como exposto, por Avicena, na *Física* I.2: “Para Avicena, o paradigma da causalidade não consiste na produção do movimento ou mudança na categoria da substância, mas no conferir existência, constituindo-se, assim, as causas final e eficiente as causas próprias da metafísica, as causas que competem ao metafísico examinar”. Cf. Bertolacci, 2012, pp. 27-43; Colish, 1975, pp. 296-306.

48 A investigação natural tem em vista os princípios dos movimentos (quantitativo, qualitativo, local, geração/corrupção) dos compostos hilemórficos.

No entanto, poder-se-ia questionar o que significa, para o intelecto humano, passar da potência ao ato. Seguindo a primeira interpretação apresentada⁴⁹, passar da potência ao ato seria conhecer. Consequentemente, o intelecto agente seria causa eficiente do conhecimento quando emana formas inteligíveis para o intelecto humano. Assim, receber essas formas é o mesmo que conhecer tal como receber a cura é o mesmo que tornar-se saudável:

atualização = intelecto humano passar da potência ao ato = conhecer
 intelecto agente = causa eficiente do conhecer

Diferentemente, se assumirmos que passar da potência ao ato não é conhecer, o intelecto agente não seria causa eficiente natural do ato do intelecto humano de conhecer. A passagem supracitada do *Livro sobre a alma* V.5 (1959, pp. 234-5)⁵⁰, na qual Avicena explica a relação causal entre os dois intelectos pela analogia com o sol, não identifica o a atualização do intelecto humano com o ato de conhecer. Em outros capítulos do *Livro sobre a alma* V⁵¹, Avicena esclarece melhor o que significa conhecer pelo pensamento⁵²: “a atividade mais própria do ser humano é [...] alcançar o conhecimento das coisas desconhecidas por meio do assentimento (*taṣḍīq*) e da conceitualização (*taṣawwur*) a partir dos inteligíveis que são conhecidos” (*K. al-Nafs* V.1, 1959 p. 206)⁵³. A fim de conhecer, o intelecto precisa conceitualizar outras formas inteligíveis (termos menor e maior), articulá-las em enunciados e verificar a verdade ou falsidade do conteúdo conceitualizado⁵⁴. Como debatido em outra ocasião⁵⁵, há diferentes tipos de formas inteligíveis que ocupam papéis diferentes nas etapas através das quais o intelecto conhece. Em outras palavras, trata-se de um processo mais complexo que não se reduz apenas à recepção de formas emanadas do intelecto agente:

49 Cf. Lizzini, 2011, p. 13. Segundo Davidson (1992, p. 93), “[...] Pensamentos inteligíveis emanam diretamente do intelecto agente e não são abstraídos de modo algum.”

50 *K. al-Nafs* V.5, trad. Bakoš, 1956, pp. 166-7; trad. McGinnis e Reisman, 2007, p. 199; trad. Attie Filho, 2011, p. 242.

51 Cf. *K. al-Nafs* V.1, V.6, 1959, pp. 206, 243.

52 Avicena (*K. al-Nafs* V.6, 1959, p. 243; trad. Bakoš, 1956, p. 172; trad. Black 2013, p. 77; trad. Attie Filho, 2011, p. 249) distingue entre o conhecimento produzido pelo pensamento e o conhecimento simples ou imediato. Aqui, tem-se em vista o conhecimento decorrente do pensamento, na medida em que ele envolve o raciocínio silogístico e as atividades da percepção sensível.

53 وأخص الخواص بالإنسان [...] والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية [...]

Cf. *K. al-Nafs* V.1, trad. Bakoš, 1956, p. 146; trad. McGinnis and Reisman, 2007, p. 186; trad. Attie Filho, 2011, p. 214.

54 Cf. Black, 2013, pp. 59-81.

55 Sobre o silogismo, ver Street, 2013, pp. 48-70.

Uma coisa pode ser conhecida de dois modos. No primeiro, ela é apenas conceitualizada, como quando pertence a ela um nome que é pronunciado. Assim, a intenção chega à mente, à qual não cabe verdade ou falsidade como, por exemplo, quando se diz homem ou faça assim [...]. O segundo modo, o qual se dá em conjunto com a conceitualização, é o assentimento. Por exemplo, quando se diz que todo branco é um acidente. A partir disto, não resultou para você apenas a conceitualização da intenção deste enunciado, mas também você assentiu que é assim. Quando você duvida se é assim ou não, você já conceitualizou o que foi dito, pois você não duvida acerca do que não está conceitualizado nem é conhecido, embora ainda não tenha sido assentido. Assim, todo assentimento acontece junto com a conceitualização, mas não o contrário [...]. O assentimento se dá quando acontece na mente a relação da forma com as coisas em si de modo que [a forma] seja correspondente [às coisas em si]. (Avicena, *al-Mantiq, al-Madhal* I.3, eds. Nawati et al., p. 17.7-17)⁵⁶

Resumidamente e de modo genérico, pode-se dizer que o conhecimento, na maior parte dos casos (com algumas exceções⁵⁷), decorre da conceitualização de formas acompanhada da verificação da verdade ou falsidade do enunciado produzido. Para McGinnis (2010, p. 29), a conceitualização diz respeito ao conhecimento do significado de um termo sem envolver qualquer tipo de inferência, enquanto o assentimento envolve não apenas a conceitualização dos termos, da qual decorre uma inferência, como também a correspondência entre a proposição na mente e a coisa no mundo. Assim, a verdade ou falsidade da proposição é verificada e assentida tendo em vista os entes e seus concomitantes essenciais e acidentais.

Partindo dessa compreensão mais detalhada do conhecimento, o ato de conhecer realizado pelo intelecto humano mostra-se como uma atividade própria do homem. Voltando à questão do tipo de causalidade realizado pelo intelecto agente, de acordo com a interpretação alternativa⁵⁸, o intelecto agente não seria princípio ativo nem do processo de conhecer, nem do processo de

56 كما أن الشيء يعلم من وجهين: أحدهما أن يتصور فقط حتى إذا كان اسم فلفظيه، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا، فإنك إذا وقفت على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنت تصوره. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلا: إن كل بياض عرض، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط، بل صدقت أنه كذلك. فاما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال، فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد، وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يولف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها،

57 Não se enquadra nesta descrição de conhecimento o caso do profeta e dos princípios do conhecimento. Cf. Arif, 2000, pp. 95-126; Black, 2013, pp. 59-81.

58 Segundo Hasse (2013, p. 109): "os intérpretes modernos da epistemologia e psicologia de Avicena estão divididos sobre sua teoria do conhecimento intelectual. Aqueles que enfatizam as características neoplatônicas da posição de Avicena dizem que todo conhecimento intelectual advém da emanação do intelecto agente, o qual se identifica com o último intelecto celeste. Aqueles que enfatizam as características aristotélicas da filosofia de Avicena argumentam que, para o filósofo, o conhecimento intelectual depende das capacidades humanas de abstrair, pensar e intuir".

intuir formas inteligíveis. O papel realizado por ele diria respeito apenas à emanação das formas inteligíveis que são intuídas pelo intelecto humano:

atualização = passar da potência ao ato = intuir formas inteligíveis
intelecto agente = causa eficiente da emanação de formas inteligíveis

Nessa perspectiva, o intelecto agente não seria a causa eficiente natural do conhecimento, mas apenas a causa eficiente metafísica da emanação de formas. É possível assumirmos que o intelecto agente realiza algum tipo de causalidade eficiente natural se, e somente se, adotarmos a distinção entre causa eficiente primária e causa eficiente auxiliar ou remota⁵⁹. Nesse caso, enquanto uma causa eficiente remota, o intelecto agente auxilia a causa eficiente primária a alcançar seu fim, embora ele mesmo não tenha em vista este fim. Assim, o intelecto agente seria a causa eficiente remota do conhecimento ao assegurar, por meio do incessante processo de emanação, a possibilidade de o intelecto humano intuir as formas inteligíveis e compor silogismos conforme a sua própria demanda. Como o fim da atividade do intelecto agente não é conhecer, mas emanar formas para o mundo sublunar, acidentalmente, ele colabora com a atividade de conhecer. Diferentemente, o intelecto humano tem como causa final o conhecimento, sendo a própria alma racional a causa eficiente desta atividade. O papel do intelecto agente, do ponto de vista da causalidade eficiente natural, restringir-se-ia a auxiliar acidentalmente a alma racional ao fornecer certas formas inteligíveis segundo a demanda e vontade humanas.

Conclusão

Como foi apresentado, o debate sobre a substancialidade da alma racional permite afirmar a sua autonomia ontológica e, embora de forma limitada, fornece alguns elementos para se pensar também a autonomia epistemológica. A autonomia ontológica vincula-se ao fato de a alma racional não realizar todas as suas atividades em dependência do corpo como se ele fosse, para ela, um substrato (o que é indicado quando o homem voador constata a sua própria existência). Os elementos fornecidos pela perspectiva ontológica do debate para se pensar a perspectiva epistemológica restringem-se à substancialidade da alma racional e à sua autonomia frente ao corpo. Na medida em que o intelecto

59 Cf. *Física*, I.10, trad. McGinnis, 2009, p. 65.

é uma substância dotada de uma atividade própria (conhecer) que não se realiza no corpo, de certo modo, ele poderia ser dito autônomo e independente para conhecer. Contudo, para se alcançar uma compreensão completa desta autonomia, é preciso esclarecer, ainda, a relação entre o intelecto humano e o intelecto agente. Tendo isso em vista, poder-se-ia questionar o tipo de causalidade exercido pelo intelecto agente frente à autonomia do intelecto humano. Neste sentido, a resposta ao problema da autonomia epistemológica do homem depende, antes, da delimitação do papel do intelecto agente na produção de conhecimento. Apenas após identificarmos o tipo de causalidade envolvido na relação entre os intelectos, é possível afirmar ou não a independência do intelecto humano.

Assim, parte considerável das dificuldades que orbitam em torno dessas questões surge do modo pelo qual o próprio Avicena, no *Livro sobre a alma* V.5, apresenta os intelectos e da tentativa, por parte dos estudiosos, de esclarecer esta interação para além da analogia e dos termos metafóricos (luz, iluminar, etc.). As naturezas dos intelectos e as suas atividades põem restrições para a analogia com sol (e com médico). Nenhuma destas analogias, especialmente no caso da analogia com o sol e a visão, elucida completamente a relação mantida entre eles.

Em resposta a essas dificuldades, buscou-se mostrar, contrariamente à primeira interpretação discutida, que o intelecto agente não é causa eficiente natural do conhecimento, mas apenas causa eficiente remota ou auxiliar da atualização do intelecto humano ao emanar formas. Com respeito ao ato de conhecer, a relação entre esses intelectos, por meio da emanação-intuição, deve ser compreendida com cautela: como não há, por parte do intelecto agente, emanação de conhecimento, mas apenas de formas que se tornam inteligíveis segundo o uso que o intelecto humano faz delas, o intelecto agente apenas contribui enquanto uma causa eficiente accidental. Sua finalidade diz respeito ao âmbito metafísico (causa da existência das formas), não natural (causa de movimento). Ao fazer parte do gênero dos intelectos celestes que, pelos variados graus de emanação, participam do processo de origem das formas e da multiplicidade, a finalidade primeira do intelecto agente revela-se na sua dimensão metafísica (âmbito da filosofia primeira).

Referências

- 1) Edição do *K. al-Nafs*
 IBN SINA. “Kitāb al-Nafs”. Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

2) Traduções do *K. al-Nafs*

- 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 Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- MCGINNIS, J., REISMAN, D. C. (eds.). “Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources”. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., pp. 175-209, 2007.

3) Outras referências

- ADAMSON, P. (ed). “Interpreting Avicenna”. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- ADAMSON, P.; BENEVICH, F. “The Thought Experimental Method: Avicenna’s Flying Man Argument”. *Journal of the American Philosophical Association*, 2018, pp. 147-64.
- ALFARABI. “A cidade virtuosa”. Trad. C. Belo, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- ALPINA, T. “The Soul of, The Soul in Itself, and the Flying Man Experiment”. *Arabic Sciences and Philosophy*, 28, 2, 2018, pp. 187-224.
- ARIF, S. “Intuition and its Role in Ibn Sina’s Epistemology”. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, 5, 1, 2000, pp. 95-126.
- ARISTÓTELES. “De anima”. Trad. M. C. G. dos Reis, São Paulo: Ed. 34, 2006.
- ARISTOTLE. “De anima”. Ed. David Ross, New York: Oxford University Press, 1961.
- AVICENNA. “Libro della Guarigione. Le Cose Divine”. Trad. A. Bertolacci. Torino: UTET, 2008.
- _____. “The Physics of The Healing”. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- _____. “Ibn Sina’s Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics. An analysis and Annotated Translation”. Trad. S. C. Inati, New York-Chichester-West Sussex: Columbia University Press, 2014.
- AVICENNE. “Livre des Définitions”. Ed. Trad. A. M. Goichon. Caire: Institut Français d’Archeologie Orientale du Caire, 1963.
- BADAWI, A. “Aristutalis fi al-nafs”. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1954.
- BERTOLACCI, A. “The doctrine of Causality in the *Ilāhiyyāt* of Avicenna’s *Kitāb al-Shifā’*”. *Quaestio*, 2, 2002, pp. 125-154.
- BLACK, D. “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows”. In: S. Rahman, T. Street, H. Tahiri (eds.), 2008, pp. 63-87.
- _____. “Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power”. In: J. Tellkamp; X. F. López-Farjeat (eds.), 2013, pp. 59-81.
- BLUMENTHAL, H. J. “Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the *De Anima*”. London: Cornell University Press, 1996.
- BRISSON, L. “Comment rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible chez Platon?”. In: J. F. Pradeau (ed.), 2001, pp. 55-85.
- CALABI, F. “Il sole e la sua luce”. In: M. Vegetti (ed.), 2003, pp. 327-54.

- CASTON, V. "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis*, 44, 3, 1999, pp. 199-227.
- DAVIDSON, H. A. "Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect". New York: Oxford University Press, 1992.
- DENYER, N. "Sun and Line: The Role of the Good". In: G. Ferrari (ed.), 2007, pp. 284-309.
- DI MARTINO, C. "Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin". Paris: J. Vrin, 2008.
- DRUART, T.A. "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, pp. 259-73.
- FERRARI, G. (ed.). "The Cambridge Companion to Plato's *Republic*". Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- GOICHON, A. M. "Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina". Paris: Desclée de Brower, 1938.
- GUTAS, D. "Avicenna and the Aristotelian Tradition". Leiden: E. J. Brill, 2014 [1988].
 _____. "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition". *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 83, 2004, pp. 77-88.
 _____. "Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul". *The Muslim World*, 102, 2012a, pp. 417-25.
 _____. "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology". In: R. Wisnovsky (ed.), 2001, pp. 1-38.
 _____. "The Empiricism of Avicenna". *Oriens*, 40, 2012b, pp. 391-436.
- HASNAWI, A., ELAMRRANI-JAMAL, A., AOUAD, M. (eds.). "Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque". Louvain-Paris: Peeters, 1997.
- HASSE, D. N. "Avicenna's *De anima* in the Latin West". London/Turin: The Warburg Institute, 2000.
 _____. "Avicenna on Abstraction". In: R. Wisnovsky (ed.), 2001, pp. 39-82.
 _____. "The Soul's Faculties". In: R. Pasnau; C. Van Dyke (eds.), 2010, pp. 305-19.
 _____. "Avicenna's Epistemological Optimism". In: P Adamson (ed.), 2013, pp. 109-119.
- HOUSER, R. E. "Essence and Existence in Ibn Sina". In: R. Taylor; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 212-224.
- IBN SINA. al-Šifā', al-Maṭṭiq, al-Madḥal. Eds. G. C. Anawati, M. al-Ḥuḍayrī, F. al-Ahwānī, Cairo: al-Maṭba'a al-amīriyya, 1952.
- IVRY, A. "The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator". *Oriens*, 36, 2001, pp. 59-77.
- JOLIVET, J. "Étapes dans l'histoire de l'intellect agente". In: A. Hasnawi; A. Elamrrani-Jamal; M. Aouad (eds.), 1997, pp. 569-582.
- KAUKUA, J. "Self-Awareness in Islamic Philosophy. Avicenna and Beyond". Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- KUKKONEN, T. "Ibn Sina and the Early History of Thought Experiments". *Journal of the History of Philosophy*, 52, 3, 2014, pp. 433-59.
- LIZZINI, O. "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, pp. 223-42.
- _____. "Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna". Bari: Edizioni di Pagina, 2011.
- _____. "Human Knowledge and Separate Intellect". In: R. Taylor; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 285-300.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X. "Body, Soul and Sense in Nature: The Physiology of Perception". In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 168-82.
- _____. "Cosmología, biología y origen del alma en al-Fārābī y Avicena". *Ideas y Valores*, 68, 169, 2019, pp. 13-32.
- LÓPEZ-FARJEAT, L. X.; TELLKAMP, J. A. (eds). "Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century". Paris: J. Vrin, 2013.
- MCGINNIS, J. "Avicenna". New York: Oxford University Press, 2010.
- _____. "New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennan Theories of Vision, Cognition and Emanation". In: L. X. López-Farjeat; J. A. Tellkamp (eds.), 2013, pp. 41-57.
- PASNAU, R.; VAN DYKE, C. (eds.). "The Cambridge History of Medieval Philosophy". New York: Cambridge University Press, 2010.
- PLATÃO. "A República". Trad. A. L. A. de A. Prado, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PORMANN, P. E. "Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses". In: P. Adamson (ed.), 2013, pp. 91-108.
- PRADEAU, J. F. (ed.) "Platon. Les forms intelligibles". Paris: PUF, 2001.
- RAHMAN, S., STREET, T., TAHIRI, H. (eds.) "The Unity of Science in the Arabic Tradition. Logic, Epistemology, and The Unity of Science". Dordrecht: Springer, vol. 11, 2008.
- SEBTI, M. "L'analogie de la lumière dans la noétique d'Avicenne". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 73, 2006, pp. 7-28.
- SHROEDER, F. M., TODD, R. B. (eds). "Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect". Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.
- SOUSA, M. C. "As definições de alma segundo o *Kitab al-Nafs* de Avicena: os limites de três definições em vista da sua substancialidade". *Analytica. Revista de Filosofia*, Vol. 20, Nr.1, 2016, pp. 83-110.
- _____. "Os processos de aquisição dos termos do silogismo segundo a investigação noética de Avicena". *Kriterion*, vol.56, n.131, 2015, pp. 25-44.
- _____. "Sobre a substancialidade da alma - Parte 2". *Revista Reflexões*, ano 8, Nr. 14, 2019, pp. 80-95.
- STREET, T. "Avicenna on the syllogism". In: P. Adamson (ed.), 2013, pp. 48-70.
- TAYLOR, R. "The Epistemology of Abstraction". In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 273-84.

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

TWETTEN, “Arabic Cosmology and the Physics of Cosmic Motion”. In: R. Taylor, R.; L. X. Lopez-Farjeat (eds.), 2016, pp. 156-67.

VEGETTI, M. (ed.). “Platone, La Republica, Livri VI-VII”. Napoli: Bibliopolis, vol. V, 2003.

VERZA, T. M. “Avicena e a concepção comum de causa eficiente na *Metafísica*”. *Analytica*, Vol. 14, Nr. 2, 2010, pp. 27-43.

WISNOVSKY, R. (ed.). “Aspects of Avicenna”. Princeton: Princeton Press, 2001.

