

AS FACULDADES IMAGINATIVA E ESTIMATIVA

Meline Costa Sousa¹

RESUMO: Avicena (980-1037) investiga as faculdades da alma, dentre elas a imaginativa e a estimativa, em várias de suas obras, dentre elas, o *Livro sobre a alma* (*K. al-nafs*). Em vista de distingui-las, são estabelecidos alguns critérios de diferenciação dos sentidos. Como apontar-se-á, a defesa da existência de um propósito fundamental não é suficiente para explicar as ações das faculdades da alma, pois outros dois elementos estão envolvidos: a posse de um órgão apropriado e a alteração causada pelo objeto peculiar a cada faculdade. Em seguida, após reconhecer os tipos de ações realizadas pelos sentidos internos, no caso, pelas faculdades estimativa e cogitativa, discutirei algumas dificuldades em torno das suas atividades próprias.

Palavras-chave: Faculdades da alma; Avicena; Filosofia Medieval.

ABSTRACT: Avicenna analyses the soul's faculties especially the imaginative and estimative faculties in some texts as the *Book on the soul* (*K. al-nafs*). For distinguishing them, the text presents some criteria. As I am going to show, pointing the existence of a fundamental aim is not enough to explain the activities of the soul's faculties. There are other two elements we must consider: the existence of an appropriated organ and the alteration caused by their proper content. After recognizing the kinds of action performed by the estimative and cogitative faculties, I am going to discuss some difficulties related to their actions.

Keywords: Soul's faculty; Avicenna; Medieval Philosophy.

A partir da genealogia das faculdades fornecida no final do *K. al-nafs* I.5²,

¹ Doutoranda do curso de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. Bolsista CAPES. Email de contato: melinecostasousa1@gmail.com.

² “Agora, considere e tenha em vista o caso dessas faculdades, como algumas delas lideram as outras e como algumas delas servem outras. Mostrou-se que o intelecto adquirido é o líder e o todo o serve. Ele é o grau máximo. Em seguida, o intelecto em ato é servido pelo intelecto em hábito e o intelecto material, enquanto houver disposição nele, serve o intelecto em hábito. Em seguida, está o intelecto prático que os serve porque o vínculo corporal, como ficará claro depois, aperfeiçoa o intelecto teórico, beneficia-o e purifica-o. O intelecto prático é o regente deste vínculo. Em seguida, o intelecto prático é servido pela estimativa. A estimativa é servida por duas faculdades: uma faculdade que a sucede e outra faculdade que a antecede. A faculdade que a sucede é a faculdade que preserva o que a estimativa realizou, *i.e.*, a memória (*dākira*). A faculdade que a antecede é o conjunto das faculdades animais. Em seguida, duas faculdades diferentes [que realizam] duas apreensões servem a imaginativa. A faculdade apetitiva serve-a pela obediência, pois a [imaginativa] estimula a [apetitiva] ao movimento [por] uma espécie de estímulo. A faculdade [retentiva] serve-a apresentando-lhe as formas armazenadas

Avicena reconhece e relaciona todas as faculdades que foram classificadas (*muqusima*) ao longo da mesma seção. Aqui, o raciocínio é conduzido de modo semelhante à primeira constatação da existência da alma em I.1³. Partindo do que é evidente, isto é, do fato de a alma possuir ações (*af‘āl*) que se diferenciam sob vários aspectos (*wujūh*)⁴, Avicena conclui que isto se deve às suas faculdades. Poder-se-ia dizer, então, que são tantas as faculdades quantas são as ações?

Porque “ocorre à faculdade uma efetuar atos mais vigorosos e mais fracos, ora de acordo com (sua) escolha, ora de acordo com o ajuste dos órgãos e de acordo com os impedimentos de fora”⁵, isto não se aplica; ou seja, se o número das faculdades correspondesse ao número das suas ações, as faculdades seriam infinitas dado que a variação de algumas ações quanto ao grau são infinitas, por exemplo, na percepção da temperatura. Como cada uma das temperaturas percebidas é uma alteração particular que acontece na pele, caso cada uma destas ações fossem causadas por uma faculdade diferente, haveria tantas faculdades quantas são as temperaturas percebidas.

Deste modo, o fato de serem realizadas diferentes ações não tem consequência sobre o número das faculdades⁶. Uma única faculdade é capaz de perceber, em

nela [e] aptas a receber a composição e a decomposição. Em seguida, essas duas são condutoras de duas partes. Quanto à faculdade [retentiva], ela é servida pela fantasia e a fantasia é servida pelos cinco sentidos. Quanto à faculdade apetitiva, ela é servida pela concupiscente e pela irascível. A concupiscência e a irascível são servidas pela faculdade motriz nos músculos. Aqui terminam as faculdades animais. Em seguida, as faculdades animais são servidas pelas [faculdades] vegetativas [...]”. *K. al-nafs*, I.5, pp. 50-1.

³ Trata-se da constatação da existência da alma (*īṭhabāt wujūd*) a partir de um certo acidente (*a‘rada*) que lhe pertence e que é imediatamente reconhecido, *i.e.*, a sua relação (*idāfa*) com o corpo. Segundo Avicena: “Dizemos que observamos corpos que sentem e movem-se voluntariamente. Observamos corpos que se nutrem, crescem e geram semelhantes e isto não [acontece] a eles pela sua corporeidade, restando que existam, em suas essências, princípios pertencentes a eles [corpos] outros que sua corporeidade. A coisa da qual procedem estas paixões, em suma, tudo que é um princípio da procedência das ações que não se dão de um mesmo modo e com a ausência de vontade, nós chamamos alma”. Cf. *Ibidem*, I.1, p. 4.

⁴ Os aspectos citados são: vigor e fraqueza, rapidez e lentidão, ausência, presença e gênero. O exemplo de ação que se difere conforme vigor e fraqueza é a conjectura ou opinião (*zan*) que se diferencia da certeza (*yaqīn*) devido ao vigor. No caso da rapidez e lentidão, a intuição (*hads*) se diferencia da instrução por causa da rapidez do raciocínio (*fahm*). Com respeito à ausência e à presença, a dúvida se distingue da opinião, pois a dúvida é a ausência de convicção em um dos extremos, enquanto a opinião é a convicção em algum dos dois extremos. Neste caso, Avicena também cita o movimento e o repouso como exemplos de ações que se distinguem pelo critério ausência-presença. No caso dos contrários, a distinção entre as ações deve-se ao fato de os objetos percebidos serem contrários como, por exemplo, a percepção do branco e do preto ou a percepção do doce e do amargo. Os exemplos de ações distintas com respeito ao gênero são a percepção da cor e a percepção do sabor ou a percepção e o movimento. Cf. *Ibidem*, pp. 33-5.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁶ No *Cânon de medicina*, Avicena expõe, ainda que sucintamente, esta mesma posição com respeito à relação entre as faculdades e as ações que elas causam. Mesmo que as faculdades se diferenciem devido às ações que elas realizam, não são as ações que originam as faculdades, mas é porque existem diferentes faculdades na alma que existem diferentes ações. AVICENNA. *The Canon of Medicina*,

momentos diferentes, pares contrários como, por exemplo, preto e branco ou realizar diferentes movimentos. Contudo, tendo reconhecido que a diferença das faculdades não pode ser atribuída às diferentes ações por elas produzidas, em que ela se baseia? A primeira resposta vincula-se ao fato de cada faculdade, “por essência e fundamento (*bi-al-ḡāt wa-āwwalan*)”⁷, ser princípio (*mabḍā*) para uma certa ação e “é impossível que ela seja princípio para uma coisa que não esta [para a qual ela é princípio]”⁸.

A partir de um primeiro propósito (*bi-al-qasd al-auwal*)⁹, cada faculdade é determinada para ser o princípio de uma ação, ou grupo de ações. Inicialmente¹⁰, as ações são divididas em três classes (*aqsām*): “ações nas quais se associam vegetais e animais”¹¹, “ações nas quais se associam os animais”¹², “ações que caracterizam os homens”¹³.

Caso fosse verdadeiro que uma mesma faculdade se responsabilizasse por ações radicalmente distintas e, por isto, as ações dos vegetais e dos animais procedessem da mesma faculdade, a ausência de sensibilidade (*ṣadūra al-ḥāssa*) que há nos corpos vegetais e em alguns dos membros animais dever-se-ia ou à ausência da faculdade ou ao fato de a matéria corpórea não sentir as qualidades que causam uma alteração no órgão¹⁴. Como Avicena considera absurdo o fato de a matéria não sofrer os efeitos, por exemplo, do “calor e do frio”¹⁵ ou “dos sabores fortes e odores fortes”¹⁶, pois também a matéria é composta destas qualidades (*kayf*), resta que a faculdade esteja ausente.

O argumento aviceniano exposto parece não levar em consideração que a constituição do órgão, enquanto instrumento por meio do qual as faculdades da alma agem, também está envolvida na delimitação das suas ações e não apenas o primeiro propósito. Não basta que ela, por essência e fundamento, esteja apta a realizar tal ação, mas também é necessário que o seu órgão sofra as alterações daquilo que o afeta.

No *Cânon de medicina*, durante a investigação de caráter fisiológico das faculdades da alma que se valem dos membros, Avicena estabelece uma relação (*iḍāfa*)

§136. Transl. O. C. Gruner, p. 107.

⁷ *K. al-naḥs*, I.4, p. 36.

⁸ *Idem*.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Ficará mais claro o modo pelo qual as qualidades alteram o membro durante a análise da percepção visual.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 37-8.

¹⁶ *Idem*.

entre o elemento (*'unṣur*)¹⁷ que em cada uma delas é predominante e a ação que lhe é própria.

Se alguém compara os graus de atividade e passividade próprios das inúmeras faculdades, concluirá que a faculdade retentiva necessita de mais *secura* do que de calor. Isto pois mais tempo é requerido para um movimento cessar do que é necessário para começar um movimento contrátil das fibras transversais.¹⁸

A partir do *Cânon de medicina*, não se duvida que a composição elementar do membro esteja diretamente vinculada à ação de cada faculdade. Ainda que se depare no *K. al-nafs* I.4¹⁹ com a afirmação de que as diferentes faculdades realizam diferentes ações devido ao primeiro propósito, Avicena reconhece que as ações das faculdades comuns aos vegetais e aos animais dependem dos órgãos, diferentemente do que ocorre com a faculdade racional cuja “essência isenta-se [de ser] assimilada à matéria”²⁰; o que parece indicar que o corpo e sua composição influenciam com respeito ao tipo de ação a ser realizado.

No caso das faculdades que se manifestam através dos membros, mesmo que haja esta disposição natural para, por exemplo, reter, se o temperamento do membro não foi configurado (*muhayya*) de modo que prevaleça a *secura* em detrimento do calor, a ação não será completada.

Um indício adicional de que são necessários outros elementos para que a ação se efetue pode ser depreendido da passagem na qual Avicena menciona as atividades próprias do aparato visual, um dos sentidos externos (*al-ḥawāss al-ẓāhir*), da imaginação (*khayāl*), um dos sentidos internos (*al-ḥawāss al-bāṭina*) e do intelecto teórico (*al-'aql al-naẓar*).²¹

¹⁷Avicena descreve os elementos como corpos simples. Trata-se dos primeiros componentes do ser humano dispostos ao longo dos seus membros. Sendo assim, a variedade dos existentes depende da mistura destes elementos. São reconhecidos quatro elementos pelos filósofos naturais, dois são leves, fogo e ar, e dois são pesados, terra e água. O temperamento é descrito como o que resulta da interação das quatro qualidades características dos elementos (quente, frio, úmido, seco) e, devido a estes poderes, o temperamento nos corpos é passível à geração e destruição. Cada um dos temperamentos simples sofre uma alteração que se realiza apenas sob influência do seu contrário. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicina*, §26-9. Transl. O. C. Gruner, pp. 57-8.

¹⁸*Ibidem*, p. 116.

¹⁹*K. al-nafs*, I.4, p. 36.

²⁰*Ibidem*, p. 39.

²¹ الإبصار إنما هو قوة أولاً على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا توسط بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، ثم اللون يكون بياضاً وسواداً، وأيضاً القوة المتخيلة هي التي تستثبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة

O aparato visual é responsável por perceber a cor acompanhada da luminosidade, sem a qual não aconteceria a visão. No caso da imaginação, ela abstrai incompletamente as formas materiais (*al-ṣūr al-māddī*) de certas qualidades sensíveis. Já o intelecto realiza a abstração (*mujarrad*) das formas materiais²² de modo que, nele, elas são universais e desprovidas das qualidades sensíveis. Embora as faculdades se distingam não porque existem diferentes ações que os homens e os animais realizam, mas porque cada uma das faculdades é naturalmente determinada para agir de um modo, o critério de classificação através do qual é possível compreender o porquê de os olhos verem, a imaginação abstrair e o intelecto conhecer envolve outros elementos que também devem ser considerados, como as qualidades sensíveis próprias de cada faculdade e a posse (ou não)²³ de um membro adequado.

O segundo tipo de percepção é realizado pelos cinco sentidos internos (*al-ḥāssa al-dākhil*) que se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro (*min dākhil*). São eles: sentido comum (*al-khais al-mushtarak*), imaginação retentiva (*al-muṣawwira*), imaginativa (*al-mutakhayāl*), no homem chamada cogitativa (*al-quwwa al-mufakkirah*), faculdade estimativa (*wahm*), e memória (*dhikr*)²⁴, caracterizados pelo fato de as formas materiais (*ṣuwar mādiya*) e as intenções (*ma'ānī*) percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente.

A descrição que Avicena propõe de percepção no *K. al-nafs* II.2 se pauta no modo pelo qual os sentidos apreendem a forma. É a partir dos modos pelos quais os sentidos internos se relacionam com aquilo que é percebido, isto é, com as formas e intenções²⁵, que serão formulados, no *K. al-nafs* I.5²⁶, os critérios de diferenciação dos

عن المادة نوعاً من التجريد غير بالغ كما نذكره بعد، ثم يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعماً لق أو صوتاً أو عظماً أو غير ذلك، والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور الأمور من حيث هي برؤية عن المادة وعلائقها، *K. al-nafs*, I.4, p. 36

²²A abstração que o intelecto realiza das formas materiais será discutida com mais detalhes no próximo capítulo, pois, em algumas passagens, Avicena menciona a incapacidade do intelecto de realizar a completa abstração sem a ajuda do intelecto agente. O que parece sugerir limites para a ação própria do ato de conhecer do intelecto humano.

²³Um dos argumentos do *K. al-nafs* V.2 mostra que, pelo fato de o intelecto, por natureza, ser uma faculdade que não possui um órgão corpóreo, ele é capaz de lidar com as formas universais que são completamente imateriais. Caso contrário, ele seria como os sentidos internos, os quais recebem apenas formas materiais.

²⁴Cf. DI MARTINO, C. *Memoria Dictur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino*.

²⁵Por se tratar de uma descrição universal da percepção, Avicena menciona apenas a forma material e não faz referência à apreensão da intenção. Porque esta apenas é percebida pela faculdade estimativa, incluí-la na descrição de percepção seria estender a sua apreensão aos outros sentidos.

sentidos que se aplicam exclusivamente às faculdades internas da alma animal²⁷.

A partir da distinção entre forma (*ṣura*) e intenção (*ma' nā*)²⁸, tendo em vista que esta não é percebida pelos sentidos externos enquanto a forma material é primeiro apreendida por eles²⁹, Avicena atribui apenas à estimativa a percepção das intenções, as quais, podem ser descrita, de modo genérico, como todo sensível ou sensação por acidente acompanhado da percepção de uma forma material. Neste sentido, elas podem ser consideradas os sensíveis próprios desta faculdade.

Avicena afirma, no *K. al-nafs* I.5, que a estimativa “percebe as intenções não sensíveis existentes nos sensíveis particulares”³⁰. Logo em seguida, ele reitera “[ela conserva e percebe] as intenções não sensíveis que estão nos sensíveis particulares”³¹.

Primeiramente, o que são intenções? De acordo com Avicena, elas existem nos objetos sensíveis como no exemplo do lobo na passagem do *K. al-nafs* I.5 [...]. Este é um ponto crucial que distingue a doutrina de Avicena de muitas outras teorias sobre intenção e intencionalidade: a intenção não está no indivíduo que percebe, mas no objeto. Esta visão é repetida no *K. al-nafs* IV.3: “[...] como a estimação obtém as intenções que estão nos objetos sensíveis”. Avicena também usa a expressão que alguém ou a faculdade de alguém percebe uma intenção no (*fī*) objeto: o cordeiro percebe uma intenção no lobo e percebe outra intenção na fêmea.³²

Deve-se, ainda, levar em consideração como a estimativa age na apreensão das intenções. Os verbos utilizados em referência à ação desta faculdade são: perceber (*adraka*), obter (*nāla*), tomar (*'aḥaḍa*), compreender (*'aqala*), chegar a conhecer (*waqafa 'alā*) e ver (*ra'ā*)³³. Todos reaparecem na explicação da percepção que os outros sentidos internos realizam, corroborando o fato de, no caso das intenções, também se tratar da percepção de algo que existe no objeto sensível. Assim, “[ela] faz

²⁶ *K. al-nafs*, II.2, pp. 42-43.

²⁷ Esta é outra expressão utilizada em referência aos sentidos internos, os quais são um grupo de faculdades compartilhadas por todos os animais.

²⁸ Segundo Puig Montada, *intentio* corresponde à *λεκτόν* na terminologia estoica. Em suas palavras, trata-se do sentido de uma coisa em oposição à coisa ela mesma; em oposição à forma que enfatiza o que está fora da alma, a intenção enfatiza a projeção da forma nas faculdades do sujeito cognoscente. A compreensão do termo envolve muitas complicações na medida em que tanto na filosofia quanto na teologia islâmica ele é utilizado em sentidos diversos. Cf. PUIG MONTADA, J. *Averroes, on the Cognitive Process*, p. 587; DI MARTINO, C. *Ma'ānī/Intentiones et Sensibilitè par accident*.

²⁹ Cf. TWEEDALE, Martin M. *Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form*.

³⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

³¹ *Idem*.

³² HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*, p. 130.

³³ *Ibidem*, p. 132.

com as intenções o que os sentidos externos mais o sentido comum fazem com a informação sensível: percebem e constroem um julgamento (*ḥukm*)”³⁴.

Com respeito ao modo pelo qual as intenções são abstraídas do objeto percebido, o fato de estarem associadas à matéria justifica esta atividade de abstração realizada pela estimativa. A estimativa realiza um julgamento a partir da intenção que acidentalmente acompanha as formas, embora “não seja sentida”³⁵ coisa alguma desta intenção”³⁶. Poder-se-ia concluir, então, que as intenções existem nos objetos sensíveis e estão associadas às formas materiais, das quais se separam após a abstração realizada pela estimativa.

Contudo, isto não parece se aplicar à sensação por acidente, cujo sensível nem sequer foi percebido. Não se duvida acerca da existência do doce independente de que ele tenha sido provado ou não, mas, de acordo com o exemplo dado, a intenção doce não foi provada; caso contrário, o doce teria alterado a faculdade do paladar e não a estimativa. Isto aponta para o fato de que a intenção determina-se pela relação mantida com a faculdade. Caso o doce fosse percebido pelo paladar, ele não seria uma intenção, mas o seu sensível próprio. Assim, porque ele mantém uma relação com a estimativa e não com o paladar, Avicena atribui a ele o termo *ma‘nā*.

A faculdade imaginativa se destaca dos outros sentidos por ser capaz de realizar combinações entre formas de modo a construir uma imagem independentemente da correlação com qualquer existente no mundo.³⁷

Esta habilidade de composição acontece graças à imaginação retentiva que armazena todas as formas materiais percebidas pelos sentidos externos, permitindo que as formas apreendidas em diferentes momentos possam ser livremente combinadas³⁸.

³⁴ *Ibidem*, p. 133.

³⁵ No mais das vezes, o verbo sentir (*yaḥāsa*) é utilizado por Avicena em referência à percepção realizada pelos cinco sentidos externos. Assim, a afirmação de que as intenções não são sentidas não está excluindo a possibilidade de elas serem percebidas, mas diz apenas que elas não passam por nenhum dos sentidos externos, sendo percebidas imediatamente pela estimativa.

³⁶ *K. al-naḥs*, IV.3, p. 183.

³⁷ ثم قد نعلم يقينا أن في طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها عن بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلة، *Ibidem*, IV.1, p. 165-6.

³⁸ É esta habilidade que justifica a produção das formas que não existem no mundo, como, por exemplo, uma fênix ou um dragão. Black analisa o estatuto deste tipo de composição a partir da *Epístola sobre a alma* (*risāla fī al-naḥs*). Estas formas “irreais” existem na alma de modo puramente conceitual sem que haja correspondentes nos singulares concretos. Cf. BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, pp. 1-2.

No *K. al-nafs* IV.2, são explicitados dois modos através dos quais a faculdade imaginativa pode ser desviada da sua atividade corrente de combinar formas. O primeiro deles acontece quando a alma se ocupa com os sentidos externos “desviando a faculdade formativa [depósito de formas] para eles”³⁹ de modo que a imaginativa deixa de compor livremente as formas e passa a compor representações tais como os existentes externos se apresentam. O segundo acontece quando a alma utiliza a imaginativa para o discernimento (*tamyīz*) e o pensamento (*fikr*) por meio da composição (*tarkīb*) e decomposição (*taḥlīl*) das formas. Assim, é no momento em que as ações do intelecto deixam de prevalecer na alma que a imaginativa age livremente. Quando está a serviço do intelecto, a faculdade imaginativa recebe o nome de cogitativa⁴⁰. Durante sua descrição⁴¹, ainda que sob o controle do intelecto, Avicena atribui a ela a ação de combinar formas, pois “a cogitativa livremente manipula as formas que estão na faculdade retentiva por composição e decomposição já que elas são os seus objetos”⁴².

Black atribui à imaginativa um estatuto híbrido⁴³ devido à sua dupla atividade, indicando que a faculdade cogitativa não substitui a imaginativa, mas consiste na mesma faculdade analisada sob diferentes perspectivas:

As considerações gerais de Avicena acerca da enumeração dos sentidos internos sugerem que a imaginação possui duas manifestações principais: estar a serviço da estimativa e das operações da alma animal e estar a serviço do intelecto e das operações racionais. Seria mais preciso dizer que a imaginação compositiva possui, basicamente, três tipos de atividades, sendo a mais fundamental delas livre da subordinação a qualquer outra faculdade seja racional ou animal. É em seu livre e descontrolado estado que a imaginação produz *phenomena* tal como sonhos e alucinações, mas é, essencialmente, o mesmo tipo de atividade que, quando controlada pelo intelecto, produz pensamento cogitativo.⁴⁴

³⁹ *K. al-nafs*, IV.2, p. 172.

⁴⁰ Na obra *Diretivas e considerações*, Avicena, diferentemente do *K. al-nafs*, afirma que quando o intelecto emprega a imaginação, ela é chamada faculdade cogitativa, mas quando ela é empregada pela estimativa, recebe o nome de imaginativa. O que parece apontar que a imaginativa, quando não está a serviço do intelecto, é comandada pela estimativa. Cf. AVICENNE. *Directives et Remarques*. A. M. Goichon, p. 323.

⁴¹ *K. al-nafs*, IV.1, p. 165.

⁴² *Ibidem*, p. 169.

⁴³ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 65.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 67-8.

Sendo assim, não se deve concluir que imaginativa e cogitativa são duas faculdades diferentes, pois estes termos apenas caracterizam momentos distintos nos quais ora é ela quem coordena os outros sentidos internos, ora ela é coordenada pelo intelecto. Neste último caso, Black entende que a ação própria da cogitativa é o pensamento (*fikr*)⁴⁵ e que, em todas as aparições do termo, Avicena evoca as operações da cogitativa: “por definição, todas as formas de pensamento envolvem a imaginativa”⁴⁶. Esta interpretação vincula diretamente uma das ações próprias do intelecto, isto é, conhecer por meio do pensamento⁴⁷, a um sentido interno.

Em várias passagens do *K. al-nafs*⁴⁸, Avicena afirma a primazia da faculdade estimativa sobre todos os outros sentidos. Ela não apenas lida com as intenções, como foi mostrado anteriormente, como também tem acesso ao depósito da imaginação, onde se encontram as formas sensíveis. Sendo assim, são três as ações atribuídas a ela: a percepção das intenções (*idrāka*)⁴⁹, a realização de um julgamento (*hukm*) do tipo “para este lobo fuja e para aquele filhote seja afetivo”⁵⁰, e a composição (*tarkīb*) e decomposição (*tahlīl*) das formas e intenções.

Com respeito à produção de julgamentos (*aḥkām*), tendo em vista que a

⁴⁵ *Fikr* é descrito, por Avicena, como um dos processos de aquisição de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma das atividades do intelecto. Os modos pelos quais ele acontece serão abordados no próximo capítulo.

⁴⁶ BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power, p. 70.

⁴⁷ Este tipo de conhecimento será objeto de investigação do próximo capítulo.

⁴⁸ Segundo Avicena, “a estimativa tem a soberania no território das faculdades perceptivas nos animais, ao passo que a faculdade da concupiscência e a irascível têm, ambas, a soberania no território das faculdades motoras, seguindo-se a elas, a faculdade impulsora e depois a faculdade motora que está nos músculos”. Cf. *K. al-nafs*, I.5, p. 50-1; IV.3, p. 184; IV.4, p. 196.

⁴⁹ Na *Incoerência dos filósofos* (*Tahāfut al-falāsifah*), Ghazali acusa Avicena de inconsistência devido às suas considerações sobre a faculdade estimativa e o intelecto. Sua crítica é direcionada à possibilidade de uma faculdade corpórea possuir como objeto intenções não-sensíveis. Se a faculdade estimativa, a qual é inerente a um substrato, é capaz de apreender uma intenção imaterial e indivisível, tal como a hostilidade, o mesmo poderia ser dito das formas inteligíveis. Assim, o ponto de Ghazali é que isto também pode ser utilizado para defender a ideia de que uma faculdade corpórea percebe universais. Deste modo, seria em vão toda a tentativa de Avicena de argumentar em favor da imaterialidade do intelecto. Segundo Black, Ghazali pressupõe que é o aspecto não material das intenções estimativas que está na base do fato de Avicena estipular uma faculdade separada com a finalidade de percebê-las. Contudo, Avicena apenas argumenta que, na medida em que as intenções são diferentes das formas sensíveis e que as formas sensíveis são diretamente apreendidas pelos sentidos e pela imaginação, é necessário outra faculdade a fim de apreender as intenções. A não materialidade é apenas uma indicação da autonomia da intenção com respeito a formas. Coerentemente, Black aponta que, quando Avicena discute as diferenças entre intenções e formas, não é dito que as intenções são essencialmente imateriais, mas apenas que elas não são essencialmente materiais. Assim, elas podem ser materiais por acidente. Dizer que uma faculdade possui intenções como seu objeto próprio não diz nada acerca das características essenciais da faculdade ela mesma. A crítica de Ghazali falha na medida em que ele assume que, se uma intenção é não-sensível, necessariamente ela também é universal, indivisível e inteligível. Cf. BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 3-5.

⁵⁰ *K. al-nafs*, I.5, p. 45.

percepção das intenções já foi discutida, Avicena escreve⁵¹.

A fim de produzir seus julgamentos, a estimativa se vale da faculdade imaginativa⁵² e do seu depósito, a imaginação retentiva. “Ela julga através dos estímulos imaginais [*i.e.*, das formas materiais] sem que [o julgamento] seja verificado”⁵³. No *K. al-nafs* IV.3⁵⁴, Avicena menciona o exemplo do homem que rejeita o mel devido à sua semelhança com a bile. Ainda que se trate de um julgamento equivocado, baseado na informação fornecida pelos sentidos internos, as outras faculdades seguem-no de modo a repelir o mel. Este julgamento, que não possui distinção racional (*tafaṣīl munaṭaqīa*)⁵⁵, acontece devido a uma certa afecção imaginativa (*inb’āth takhyala*) sem que seja necessariamente acompanhado do julgamento do intelecto, pois ao rejeitar o mel, ela combina a forma material do que foi percebido com a intenção de desprazer que, por engano, foi combinada com a forma do mel, acreditando se tratar da bile. Sendo assim, o julgamento vincula-se apenas à associação entre formas e intenções, atribuída, por Avicena, à estimativa.

Para Black⁵⁶, são estes exemplos de percepções por acidente, tais como “vemos uma coisa amarela, então julgamos que é mel e doce”⁵⁷ ou “por exemplo, é o que acontece ao homem quando ele chega a rejeitar o mel em razão da semelhança deste com a bile”⁵⁸ que permitem depreender a necessidade de uma faculdade coordenadora, capaz de unir as propriedades intencionais com as sensíveis de modo a compor “a percepção de um todo completo”⁵⁹. Avicena identifica a faculdade estimativa, em seus escritos psicológicos, com a principal faculdade de julgamento (*ḥukm*) pertencente à alma animal.

⁵¹ وفي الإنسان للوهم أحكم خاصة من جملتها جملة النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل ولا ترسم فيه وتأييها التصديق بها، فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية وعنهما يصدر أكثر الأفعال الحيوانية *Ibidem*, IV.1, pp. 166-7

⁵²No *Canon de medicina*, Avicena compara a estimativa com a faculdade cogitativa. Segundo a passagem, esta não produz um julgamento, mas abre caminho para uma série de processos discursivos e decisões. Ela lida com a síntese e análise de impressões sensíveis enquanto a faculdade estimativa produz um julgamento sobre as intenções nos particulares. Cf. AVICENNA. *The Canon of Medicine*, §180. Transl. O. C. Gruner, p. 137.

⁵³*K. al-nafs*, IV.3, pp. 182-3.

⁵⁴*Idem*.

⁵⁵*Ibidem*, p. 182.

⁵⁶BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, pp. 9-10.

⁵⁷*K. al-nafs*, IV.1, p. 163.

⁵⁸*Ibidem*, p. 182.

⁵⁹BLACK, D. Estimation in Avicena: The Logical and Psychological Dimensions, p. 9.

Hall⁶⁰ atribui à estimativa uma quarta ação, a qual está vinculada ao segundo sentido de intenção que abordarei no próximo capítulo. Trata-se da colaboração na produção das premissas empíricas (*muqaddima tajrībiāt*)⁶¹ por composição de um julgamento à partir das intenções percebidas que se assemelham e são caracterizadas pelo fato de serem mais abstratas que as representações realizadas pelos outros sentidos. Assim, “o estabelecimento de uma *intentio* na *wahm* [isto é, estimativa] ocasiona a recepção pelo intelecto humano de um correspondente inteligível (verdadeiro abstrato) a partir do intelecto agente”⁶².

Para Ibn Sina, no entanto, a experiência é composta de objetos cognitivos mais abstratos que as imagens. Estes são os objetos da *wahm*, as intenções, os quais incluem “naturezas comuns” pré-conceituais (quididades) das espécies naturais e dos artefatos. Não completamente abstratas e ainda não sendo inteligíveis, elas são “proto-inteligíveis (pré-inteligíveis) na alma humana, mas não inteligíveis potenciais: as intenções estão envolvidas na aquisição de inteligíveis em ato, mas não são convertidas neles.”⁶³

É interessante notar que Hall vincula a estimativa e as intenções à aquisição de inteligíveis e não, como faz Black, à imaginativa. Isto parece se justificar dado que a estimativa realiza o maior grau de abstração dentre as abstrações realizadas por todos os sentidos, perdendo apenas para o intelecto, pois ela lida com a intenção que, em sua essência (*dāt*), não é material⁶⁴. Ao contrário de atribuir a articulação da experiência

⁶⁰ HALL, R. E. *Avicenna on Natural Philosophy and the Exact Sciences*, p. 66.

⁶¹ Segundo Janssens, a noção grega de *empeiria* foi traduzida em árabe por *tajriba*. Avicena, ao tratar da experiência, baseia-se nas considerações aristotélicas apresentadas nos *Segundos analíticos*. Portanto, ela é apresentada como o resultado da repetição da memória. Trata-se do mais alto grau de conhecimento ao qual um sentido interno pode chegar, marcando, segundo Janssens, um tipo de fronteira entre percepção sensível e intelecto. Contudo, pode-se dizer que a experiência produz conhecimento ou apenas julgamentos da ordem da imaginação? Durante a comparação entre indução e experiência no *Livro das demonstrações*, Avicena parece indicar que há certo grau de certeza na experiência dado que ela resulta de algo que é necessário por natureza e, por isto, é possível realizar repetidas observações já que o que é observado, no mais das vezes, acontece do mesmo modo (por isto Avicena vincula a Medicina à experiência). Janssens aponta uma passagem da mesma obra na qual Avicena relaciona *tajriba* com a formulação de um silogismo, indicando, assim, que ela também é fonte de conhecimento para o intelecto na medida em que o silogismo garante a conexão causal, requisito absoluto para o conhecimento. Assim, embora a experiência não forneça conhecimento necessário e absoluto, ela fornece conhecimento universal condicionado à natureza da coisa que, repetidamente, apresenta-se aos sentidos. Cf. JANSSENS, J. L. *Experience (tajriba) in Classical Arabic Philosophy (al-Farabi - Avicenna)*, pp. 45-62.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ O argumento aviceniano para a imaterialidade das intenções baseia-se no fato de que, se elas fossem materiais, elas seriam acidentes das coisas. Isto, pois, partindo do pressuposto de que os existentes no

empírica à cogitativa, devido ao objeto próprio da estimativa, parece ser esta que faz a mediação entre o existente particular e o universal.

Uma das importantes funções da *wahm* é seu papel na atividade cognitiva da alma humana quando voltada para a inteligência. Entre os objetos da cognição, apenas os inteligíveis, os objetos da inteligência, são completamente abstratos. Os outros, inferiores e radicalmente distintos, pertencem à parte sensível da alma; eles incluem as intenções que estão mais afastadas da matéria e mais distantes dos particulares que as formas materiais.⁶⁵

Enquanto coordena a experiência sensível (*tajriba*), segundo Hall, cabe à estimativa fornecer as premissas empíricas para o intelecto. Avicena encerra o *K. al-nafs* IV.1, seção na qual é realizada uma detalhada investigação da estimativa, reconhecendo que, pelo fato de não apenas combinar intenções, mas também formas e intenções, “ela parece ser, em si mesma, cogitativa, imaginativa, rememorativa e judicativa”⁶⁶. Dada a hierarquia das faculdades da alma mencionada no início do capítulo, não é de se estranhar que ela controle os outros sentidos e, por isto, que Avicena a identifica com eles: “por sua essência, ela é judicativa e, por seus movimentos e ações, ela é imaginativa e rememorativa”⁶⁷.

mundo sublunar são compostos de forma e matéria, sendo esta última responsável pelos acidentes que se aderem à forma, se a intenção for material, ela entraria no grupo dos acidentes, os quais são todos materiais. Segundo Avicena: “[a estimativa] alcança as intenções que, em suas essências, não são materiais, embora ocorra a elas estarem na matéria. Isso porque a figura, a cor, a posição e o que se assemelha a isso são coisas que não podem estar a não ser em matérias corporais. Quanto ao bem, ao mal, o acordo, o desacordo e o que se assemelha a isso, estas são coisas que, em suas essências, são imateriais, apesar de, as vezes, ocorrer a elas serem materiais. O argumento em favor de que tais coisas são imateriais é: se essas coisas, em suas essências, fossem materiais, não se inteligiria bem e mal ou acordo e desacordo, não ser como um acidental do corpo”. *K. al-nafs*, II.2, p. 60.

⁶⁵ HALL, R. E. *The wahm in Ibn Sina's Psychology*, p. 539.

⁶⁶ *K. al-nafs*, IV.1, p. 168.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 169.

Bibliografia

- AVICENA. *Avicenna's Psychology* II, VI. Trad. and comm. by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1952.
- _____. *Canon de Medicina*. Transl. O. C. Gruner, New York: AMS Press Inc., 1973.
- _____. *De anima*. Ed. Rahman, New York: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Kitāb al-burhan*. Ed. By Abu Ela 'Afifi. Cairo: L'Organisation Egyptienne Generale du Livre, 1956.
- _____. *L'Épître sur la connaissance de l'âme rationnelle et de ses états*. Trad. Michot, 183.15-184.21.
- _____. *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Paris: Les Belles Lettres/Unesco, 1986.
- _____. *Livre des Définitions*. Ed. Trad. A. M. Goichon, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963.
- _____. *Livre de la genese et du retour*. Trad. A. Michot. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002.
- _____. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho, São Paulo: Editora Globo, 2011.
- _____. *The Physics of The Healing*. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- BADAWI, A. *Aristutalis fi al-nafs*. Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo, 1954.
- ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam & Science*, 5,2, Winter 2007.
- ALWISHAH, A. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-awareness and Intentionality*. Ph.D., University of California, Los Angeles, 2006.
- ARIF, S. Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 5, No. 1, 2000.
- BAZAN, B. C. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger Brabant on the Intelligible Object. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 19, No. 4, 1981.
- BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*. Al-Qantara, XXX, 2, 2009.
- BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005.
- BLACK, D. Arabic Theories of Intentionality and their Impact in the Latin West. (Mimeo).

- BLACK, D. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars (mimeo).
- BLACK, D. Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Vol. 8, 1997.
- BLACK, D. Conjunction and the identity of Know and Knowing in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 1999.
- BLACK, D. Estimation and Imagination: Western Divergences from an Arabic Paradigm. *Topoi* 19, 2000.
- BLACK, D. Estimation in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions. *Dialogue*, XXXII, 1993.
- BLACK, D. Imagination, Particular Reason and Memory. The role of the Internal Senses in Human Cognition.
- BLACK, D. Intentionality in Medieval Arabic Philosophy. *Quaestio*, Vol. 10, 2010.
- BLACK, D. Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqin) in al-Farabi's Epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16.1, 2006.
- BLACK, D. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. In: TELLKAMP, J.; LÓPEZ, X. F. (Eds.). *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*. Paris: J. Vrin, 2013.
- DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press, 1992.
- DI MARTINO, C. Ma'ānī/Intentiones et Sensibilité par accident. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- DI MARTINO, C. Memoria Dictur multipliciter. L'apporto della Scienza Psicologica Araba al Medioevo Latino. In: SASSI, M. M. (Ed.). *Tracce nella Mente*. Atti del Convegno Pisa, Scuola Normale Superiore, 2006.
- DI MARTINO, C. *Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. J. Vrin: Paris, 2008.
- DRUART, T. A. The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000.
- DRUART, T. A. The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes. In: DRUART (Ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington: Center for Contemporary Studies, 1988.
- GOICHON, A. M. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1938.
- GUTAS, D. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology. In: WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton

- Press, 2001.
- GUTAS, D. The Empiricism of Avicenna. *Oriens*, vol. 40, 2012.
- GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- HALL, R. E. Avicenna on Natural Philosophy and The Exact Sciences. In: MCGINNIS, J. (Ed.). *Interpreting Avicenna*. Leiden: E. J. Brill, 2004.
- HALL, R. E. The wahm in Ibn Sina's Psychology. In: PACHECO, M. C.; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Societè Internationale pour l'Étude de la Societè Médiévale, Porto: Brepols, 2002.
- 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.
- IVRY, A. *Triagulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes*. In: PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect and Imagination in the Medieval Philosophy*. Actes de Xi Congress International de Philosophie Médiévale della S.I.E.P.M, Porto: 2002.
- KNUUTTILA, S. *Aristotle's theory of perception and Medieval aristotelianism* apud KNUUTTILA, S., KARKKAINEN, P. (Eds.). *Theories of perception in Medieval and Early Modern*. Springer Science, 2008.
- LIZZINI, O. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Edizioni di Pagina, Bari, 2011.
- MCGINNIS, J; REISMAN, D. (Eds.). *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publising Company, Inc., 2007.
- MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010.
- PACHECO, M. C; MEIRINHOS, J. F. (Eds.). *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Societè Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto. Turnhout: Brepols, 2006.
- STROBINO, R. Avicenna on the Indemonstrability of Definition. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XXI, 2010.
- TWEEDALE, M. M. Origins of the Medieval Theory that Sensations is an Immaterial Reception of Form. *Philosophical Topics*, Vol. 20, No. 2, 1992.
- VERBEEK, P. Science de l'âme et perception sensible. In: AVICENA. *Liber de anima. Seu sextus naturalibus*. Ed. Et Trad. Simone Van Riet. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- WISNOVSKY, R. (Ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, 2001.
- WOLFSON, Harry A. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, Vol. XXVIII, No. 2, April, 1935.

