

As definições de alma segundo o Kitāb al-nafs de Avicena: os limites de três definições em vista da sua substancialidade

Meline Costa Sousa¹

UFLA

Avicena inicia seu *Kitāb al-nafs* I.1, o *Livro sobre a alma*², obra na qual são investigadas a alma³, suas faculdades e as atividades próprias de cada uma delas, com a discussão acerca do que é a alma e quais são as suas definições em vista da sua natureza.

1 Professora do curso de Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). Correio eletrônico: meline.sousa@dch.ufla.br

2 AVICENA. *Kitāb al-nafs*. Ed. Rahman, Oxford University Press, 1959, p. 4. Doravante citado como *K. al-nafs*, nome tradutor (quando as traduções não forem minhas), p.

3 No *Livro das definições (kitāb al-hudūd)*, Avicena descreve a alma como uma intenção (*ma'na*) da qual participam o homem, o animal e a planta como também as esferas celestes. Em um primeiro sentido, ela é definida como a perfeição (*kamāl*) de um corpo natural dotado de órgãos e tendo a vida em potência. Em outro sentido, ela é uma substância incorpórea (*jawhar ghair jism*), perfeição do corpo, movendo-o por uma escolha advinda de um princípio intelectual em ato ou em potência. Sendo o que está em potência a diferença específica da alma humana. O termo alma é utilizado ainda no sentido de alma universal (*nafs kulya*) e alma do todo (*nafs al-kul*), sendo aquela a inteligência universal enquanto uma referência mental inteligível que se aplica a muitas inteligências numericamente diferentes e pertencente aos indivíduos humanos, existindo apenas como conceito. No caso da alma do todo, o todo é dito em dois sentidos: um é a totalidade do mundo, o outro são os corpos celestes os mais remotos, cujo corpo é chamado corpo do todo e cujo movimento é chamado movimento do todo. A alma, neste sentido, é uma substância puro de todo o vínculo material sobre todos os aspectos, motor que determina o movimento de tudo a partir dele mesmo. Trata-se da primeira inteligência emanada do Existente Necessário. Segundo Avicena: *A alma enquanto universal é uma referência mental que se aplica às almas nobres numericamente diferentes em resposta à questão “o que é”, cada uma delas sendo uma alma própria de um determinado indivíduo. A alma do todo, ao modo da inteligência do todo, é o conjunto das substâncias incorpóreas que são as perfeições que regem os corpos celestes, movendo-os por escolha intelectual. A relação da inteligência do todo coma alma do todo é a mesma que a relação entre as nossas almas e o intelecto agente.* Cf. AVICENNE. *Livre des Définitions*, §25. Ed. et Trad. A. M. Goichon, Institut Français d’Archeologie Orientale du Caire, 1963, pp. 19-23.

Ainda que não seja o objetivo deste estudo traçar uma genealogia das definições de alma e como outros autores defenderam a sua substancialidade, os argumentos levantados em I.1 e que apontam os limites da definição de alma como forma e perfeição do corpo evocam a discordância por parte de Avicena com as definições de alma do *De anima*⁴ de Aristóteles, na qual a alma é descrita como forma e perfeição e da *Teologia de Aristóteles*⁵, no qual o autor, tentando salvaguardar a autonomia da alma, indica os limites de defini-la como forma. Antes de levantar as insuficiências apontadas por Avicena com respeito às definições propostas, cabe compreender o ponto de partida da investigação do *Livro sobre a alma*.

O primeiro capítulo da obra se inicia com a constatação da existência da alma (*īthabāt wjūd*)⁶ a partir de um certo acidente (*a'rada*)⁷ que lhe pertence e que é imediatamente reconhe-

4 ARISTOTLE. *De anima*. Ed. S. D. Ross, Oxford/Toronto: Clarendon Press/Oxford University Press, 1961.

5 PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles*. Trad. C. Belo, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.

6 Segundo Avicena: “dizemos: 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”. *K. al-nafs*, p. 4, trad. Attie Filho, p. 33.

7 Druart destaca que esta conexão não pode ser vista como uma relação no sentido de uma “categoria accidental”, pois caso fosse um acidente da alma, ela seria essencialmente uma e múltipla por acidente, retomando a sua unidade após a morte. Assim, “individuação parece ser algum tipo de propriedade *per se* da alma humana subsequente à sua origem temporal”. Druart insiste no fato de que há uma conexão, em sentido forte, entre alma e corpo cuja accidentalidade é negada por Avicena dada à sua discordância da posição defendida por al-Razi segundo a qual as almas transmigrariam. O vínculo entre alma e corpo é tão forte que ela se mantém individualizada mesmo quando eles se separam com a morte do corpo. Druart aponta a individuação como um registro da forte influência exercida na alma pelo corpo. Contudo, após a análise de alguns trechos do *K. al-nafs* V, Druart constata que, em algumas passagens, Avicena nega que o corpo exerce o papel de causa na sua relação com a alma. Assim, ela termina seu artigo afirmando que a continuidade da individualidade da alma após a morte é uma questão que permanece sem resposta, pois não pode ser o corpo dado o fato de, após a morte, eles se separarem. Cf. DRUART, T. A. The Human Soul's and Its Survival after The Body's Death. *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 2000, p. 264.

cido, *i.e.*, a sua relação (*idāfa*) com o corpo⁸.

Seguindo a metodologia aplicada nas investigações naturais, constata-se a necessidade de uma causa (*sabab*) ou princípio (*mabda'*) tendo reconhecido uma série de eventos que se realizam nos corpos. Como aponta McGinnis⁹, enquanto uma ciência natural, a psicologia volta-se primeiramente para as causas responsáveis pelos corpos naturais realizarem o conjunto de atividades que lhes são próprias enquanto seres vivos. Deste modo, ao partir da constatação de que a alma é causa para determinado grupo de existentes, ou seja, causa das suas atividades básicas, Avicena fornece uma alternativa à dificuldade de investigar a alma dado o fato de ela não se oferecer diretamente à nossa experiência; e porque estas atividades não podem advir do corpo, sua causa é um outro princípio, a alma. Portanto, ela é “um princípio constitutivo”¹⁰ que se revela através das ações que se efetivam em ato.

O raciocínio aviceniano assume a premissa de que a nutrição, o crescimento, a geração, a sensação e o movimento não decorrem do corpo, ainda que sejam realizados por meio dele, restando haver para tal outro princípio. Assim, aplicando a lei da não contradição, Avicena estabelece duas opções, ou o princípio das ações é o corpo ou não é o corpo. Ao negar que o princípio das ações é o corpo, conclui-se que o princípio das ações é outro; como os princípios são o corpo ou a alma, tendo excluído a opção de ser o corpo, resta que o princípio responsável por estas atividades seja a alma.

A justificativa fornecida para a exclusão da possibilidade de o corpo ser o princípio se baseia na distinção entre as duas partes que compõem os existentes: “uma parte pela qual a

8 Na *Física da Shifa'*, Avicena descreve o corpo natural como uma substância dotada de três dimensões, isto se devendo à forma pela qual ele vem a ser corpo. No entanto, ele não é considerado um corpo pelo fato de possuir três dimensões determinadas, pois ele se mantém como tal mesmo se elas são alteradas; o que marca o caráter accidental que elas apresentam. Os exemplos dados por Avicena são uma peça de cera e uma gota de água. Ambas possuem dimensões em ato determinadas pelas suas extremidades, mas se a sua configuração muda, o que implica em uma alteração na sua extremidade, cessam cada uma destas dimensões dando lugar a outras. Cf. AVICENNA. *The Physics of The Healing* 1.2, §2. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press, 2009, p. 13.

9 MCGINNIS, J. *Avicena*. New York: Oxford University Press, 2010 p. 90

10 VERBEEK, J. *Science de l'âme et perception sensible*. In: AVICENA LATINUS. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Ed. et trad. S. Van Riet, Louvain/Leiden: Éditions Orientalistes/ E. J. Brill, 1968, p. 15.

coisa é o que ela é em ato”¹¹ e “uma parte pela qual a coisa é o que ela é em potência”¹², estando esta última na condição de substrato, o qual já consiste em um composto hilemórfico. Assim, ao associar o substrato ao corpo e distingui-lo da alma, Avicena descreve a alma não como a forma do corpo, tendo em vista que ele já possui uma forma, mas como a sua perfeição em vista de ser o princípio responsável por ele ser o que ele é e realizar as suas ações. Assim, a distinção é encerrada com a seguinte afirmação “convém à alma ser isto por meio do qual o vegetal e o animal são vegetal e animal em ato”¹³.

Deste modo, dada a materialidade do corpo e a sua predisposição para receber a alma, ele é a parte da estrutura conforme a qual o existente é o que ele é em potência. São dois os argumentos para justificar que o corpo é isto pelo qual o indivíduo é o que ele é em potência: [...]. O primeiro parte da hipótese de que a alma é corpórea e ambos estão em potência. Caso se assuma que a alma é da classe do corpo, *i.e.*, daquilo que é da ordem da potência, os seres vivos não realizariam as ações de manutenção da vida nem por meio do corpo, nem por meio da alma, sendo necessária uma terceira parte na estrutura a fim de atualizar as ações próprias tanto dos vegetais quanto dos animais, a qual seria o princípio ativo. No entanto, como não existe este princípio ulterior, cabe negar que a alma é da classe do corpo, assumindo ser ela a causa.

O segundo argumento parte da hipótese de a alma ser corpórea e ambos serem princípio ativo. Reconhecendo que os seres vivos são compostos apenas de duas partes, alma e corpo, e supondo ambas corpóreas e em ato, conclui Avicena que o corpo seria forma do corpo. Assim ele seria o princípio ativo e, ao mesmo tempo, não seria o princípio ativo por ser a parte em potência; o que infringiria o princípio da não contradição. Logo, a alma não é corpórea, mas é diferente do corpo com respeito à sua natureza.

Após apontar as incongruências envolvidas tanto na afirmação de que a alma é da classe do corpo quanto de assumir que ela também é corpórea, o próximo passo da investigação volta-se para a análise dos três sentidos de alma: faculdade (*quwa*), forma (*ṣūra*) e perfeição (*kamāl*)¹⁴,

11 K. *al-nafs*, p. 5.

12 K. *al-nafs*, p. 5, trad. Attie Filho, p. 34.

13 Idem.

14 No *De anima* II.1 412a4-5, Aristóteles define a alma como “a *entelecheia* do primeiro tipo de um corpo natural organizado”. Segundo Alwishah, o filósofo chega a esta definição por meio das seguintes premissas: 1) a alma é uma substância “no sentido da forma de um corpo natural que possui a vida em potência”;

mostrando que todos os três sentidos envolvem uma relação com o corpo. Como reconhece Hardy¹⁵, a partir da relação causal, são distintos estes três sentidos. Com respeito à matéria, a alma é dita forma ou causa formal; com respeito ao todo, ou seja, ao composto hilemórfico é compreendida como a causa final que leva à cabo a realização das propriedades da espécie nos indivíduos como a capacidade ou não de realizar determinadas atividades e em referência ao movimento peculiar às suas ações, é dita faculdade ou causa agente.

No caso da definição de alma como faculdade/poder, ela é assim considerada em vista das ações que procedem da alma. A crítica aviceniiana a esta posição, a qual se remete aos autores que tentaram identificar a alma com o princípio agente das ações que se dão no corpo, como Alexandre de Afrodísia¹⁶, deve-se à sua insuficiência para o estabelecimento da unidade da alma. Como as faculdades se dividem em motoras, perceptivas, sensitivas, etc., identificar a alma com uma delas é restringi-la a uma destas atividades, tornando-se princípio para apenas um tipo de movimento do corpo. Assim, se a alma é uma faculdade, dentre todas elas, qual seria?

2) substância é identificada com uma *entelecheia*; 3) segue-se que a alma é a *entelecheia* do corpo natural; 4) *entelecheia* é dito em dois sentidos: no primeiro, *entelecheia* é a posse de certas capacidades, *i.e.*, a capacidade de ter conhecimento. Em segundo, *entelecheia* é o uso em ato destas capacidades, *i.e.*, refletir sobre ou pensar que conhece. Conforme Alwishah, a primeira investigação de Avicena da noção de alma como perfeição ocorre no *al-Nafs* e no *al-Ta'liqāt 'alā hāwāshī kitāb al-nafs li-Aristūtālīs*. Nestes, o tratamento da noção de alma como uma *entelecheia* difere da noção aristotélica de alma como *entelecheia*. Avicena estabelece uma distinção entre as noções de forma e *entelecheia* e argumenta contra a concepção aristotélica do alma como a forma do corpo natural. Além disto, Avicena teria distinguido entre perfeição primeira e segunda. Alwishah acrescenta um terceiro sentido de perfeição que é bastante problemático dadas algumas considerações no *De anima* I.1. Para ele, Avicena adiciona uma terceira categoria de perfeição chamada 'perfeição separável' (*al-kamāl al-mufāriq*). Ela não é derivada das considerações aristotélicas na medida em que assume a existência de uma perfeição separada. Este tipo de perfeição teria sido sugerida por Plotino (*Enéadas* IV, 7.8(5) 13-19) em sua crítica à Aristóteles. Em *al-Mabda' wa al-ma'ād*, Avicena estaria afirmando a visão que Farabi toma de Plotino de que a perfeição da alma humana é um intelecto que é separável da matéria. A noção de perfeição como um intelecto está implicada na definição aviceniiana de alma humana como a primeira perfeição de um corpo natural enquanto ele performa determinadas atividades. Cf. ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, 2006, Phd Philosophy, University of California, Los Angeles, I.1, pp. 26-32.

15 HARDY, P. *Avicenna on knowledge of the self*, III. Ph.D., The University of Chicago, 1996, pp. 96-7.

16 APHRODISIENSIS, A. *De anima libri mantissa*. Ed. et Trad. R. W. Sharples, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.

Segundo a interpretação aviceniana da posição que define a alma como forma do corpo, isto é dito em relação à matéria na qual ela se encontra de modo que, da união entre forma, a alma, e matéria, o corpo, origina-se um vegetal, um animal ou um homem.

Ainda que, no texto, não haja nenhuma referência, esta definição pode ser encontrada na paráfrase árabe do *De anima* II.2¹⁷ durante a defesa da inseparabilidade da alma. Assim, de acordo com 412a19-20¹⁸, a alma é substância como forma de um corpo natural que possui vida em potência.

Anteriormente à crítica de Avicena a esta definição, já na *Teologia de Aristóteles*, depara-se com as insuficiências em torno de dizer que a alma é forma do corpo. O argumento parte da premissa segundo a qual, se a alma é forma do corpo como uma forma natural ou artificial, quando o corpo se dividisse, também a forma se dividiria conforme estas partes e se se cortasse uma das partes do corpo, também cortaria uma parte da alma. Segundo a *Teologia de Aristóteles*, “caso a alma fosse uma forma concomitante e inseparável, como a forma natural, como se transforma depois do sono e deixa o corpo sem se separar dele?”¹⁹. Definir a alma como forma negligencia, segundo a posição do autor da *Teologia*, uma das suas características principais, a dizer, a capacidade de se separar do corpo sem deixar de estar vinculada a ele. Por isto, perfeição é o sentido que melhor apreende a natureza da alma.

No caso da crítica de Avicena a esta definição, o filósofo se recusa a assumir que, do fato de a alma ser forma decorre que ela seja uma substância²⁰ devido à associação entre forma e

17 ARNZEN, R. (Coaut. de). *Aristoteles' De anima: eine verlorene spatantike Paraphrase in arabischer und persischer Uberlieferung : arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren*. Leiden: Brill, 1998.

18 McGinnis também reconhece esta passagem como uma referência para Avicena. Cf. MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 93.

19 PSEUDO-ARISTÓTELES. *A Teologia de Aristóteles*. Trad. C. Belo, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010, p. 102.

20 Segundo a *Epístola das definições (Risala al-hudūd)*: “substância é um termo que possui muitos sentidos: chama-se substância 1) a essência (*dhat*) de toda coisa, como a humanidade ou a brancura; 2) em referência a uma essência que não precisa de uma outra essência para subsistir em ato, neste sentido ela subsiste por si mesma; 3) isto ao qual pertence receber os contrários; 4) tudo que não precisa de se unir a um substrato para existir em ato; este sentido explica o enunciado “a substância existe por si mesma”. Este último especialmente

matéria. A alma não está para o corpo assim como a forma está para a matéria, pois, como ficará mais claro adiante com o experimento mental do homem suspenso no ar, a constatação da existência da alma não depende da constatação da existência do corpo.

Avicena continua a crítica à definição aristotélica de forma, a qual não é suficiente para estabelecer sua independência do corpo, comparando-a com outro sentido aristotélico retomado pelo autor da *Teologia de Aristóteles*, o de alma como perfeição (*kamāl*). De acordo com a sua compreensão, *kamāl* é aplicado à alma entendida como a perfeição da espécie (*kamāl al-nūa'*). Trata-se do aperfeiçoamento do gênero em espécie na medida em que “a natureza do gênero é inacabada”²¹ enquanto não se agregar a ele uma diferença específica. Logo, dizer que a alma é perfeição significa reconhecê-la como um princípio de atualização responsável pelo indivíduo pertencer a uma espécie. O deslocamento da definição para a relação entre gênero e espécie ao contrário de matéria e forma tem em vista as categorias do pensamento e caracteriza uma abordagem lógica do problema em torno daquela que seria a melhor definição²².

Enquanto diferença específica, a alma é a perfeição primeira (*kamāl*), responsável pela vida e pelo conjunto de atividades que podem ser realizadas pelos indivíduos da espécie.

No entanto, a perfeição se apresenta sob dois aspectos: uma primeira perfeição e uma segunda perfeição. A primeira perfeição é isto pelo qual a espécie se torna espécie em ato [...] a segunda perfeição é alguma coisa que se segue à espécie da coisa, da qual provêm as suas ações [...] como a sensação e o movimento do homem. Estas são, com efeito, algumas perfeições que pertencem sem qualquer dúvida à espécie, no entanto, elas não são primeiras. Pois a espécie, para tornar isto que ela é em ato, não precisa da atualização destas coisas que ela possui em ato. Mas quando o princípio destas coisas existe em ato na espécie [...] é preciso que antes delas alguma coisa chegue ao ato. A alma é, então, uma perfeição primeira e a perfeição sendo uma perfeição da coisa, a alma é a perfeição da coisa e esta coisa é o

interessa na medida em que acentua uma importante característica da alma pensada enquanto substância: o fato de não estar atrelada ao corpo, o substrato, do mesmo que a forma está atrelada à matéria”. AVICENNE. *Livre des Définitions*, 41. Ed. et trad. A. M. Goichon, Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963, p. 34.

21 K. *al-nafs*, p. 5, trad. Attie Filho, p. 34.

22 Cf. SEBTI, M. *Avicenne. L'ame humaine*. Paris: Presses Universitaires, 2000, p. 15.

corpo [...] ela é a perfeição de um corpo natural do qual suas perfeições secundárias são efetuadas pelos órgãos que auxiliam na execução dos atos da vida.²³

Como sugere o trecho citado, para ser capaz de realizar as atividades que lhe são próprias, é necessário que o indivíduo tenha uma alma. Assim, a alma é perfeição primeira enquanto responsável pelo indivíduo da espécie ser o que ele é e perfeição segunda enquanto isto do qual provém a atualização das suas ações. Segundo McGinnis²⁴, o uso de perfeição primeira na definição de alma deve-se à ênfase no fato de que a alma é o que aperfeiçoa o corpo, permitindo que ele execute as atividades dos seres vivos mesmo quando não agem naquele momento. Este princípio é a alma, a qual, após tornar o corpo vivo, estabelece para ele suas atividades próprias.

Dentre os três sentidos de alma, faculdade, forma e perfeição, Avicena conclui ser *kamāl* aquele que melhor indica o seu significado (*ma'nā*). Em comparação à *quwa*, perfeição é mais fundamental (*āwalī*) pelo fato de, no caso dos animais, as faculdades se dividirem entre as que são princípio de recepção (*mabdā al-qabūl*), como a percepção, e as que são princípio de ação (*mabdā al-fa'l*), como o movimento. E, na medida em que se diz serem tanto as faculdades receptivas quanto as ativas potências da alma, esta está acima delas²⁵, englobando-as igualmente. No mais, perfeição pode se referir tanto à posse de uma disposição em potência quanto a realização e a atualização desta capacidade. Enquanto perfeição primeira, o que torna os indivíduos membros de uma espécie, ela não implica na atualização de nenhuma das ações próprias das faculdades que eles possuem. Antes, marca a existência de faculdades que podem, em ato, executar tais ações.

A extensão de perfeição é mais ampla que a de *ṣūra*, pois “toda forma é uma perfeição, mas nem toda perfeição é uma forma” (*kul ṣūra kamāl wlaya kul kamāl ṣūra*)²⁶. Esta afirmação é ilustrada com os exemplos da relação entre o rei e a cidade, o capitão e o navio. Tanto o rei quanto o capitão são perfeições da cidade, embora nenhum deles coincida com a forma da cidade e do navio. Isto pois, toda forma realiza um aperfeiçoamento da matéria na medida em que é o princípio a partir do qual suas potencialidades se atualizam, contudo, há um tipo de perfeição

23 K. *al-nafs*, pp. 9-10, trad. Attie Filho, p. 38.

24 MCGINNIS, J. *Avicenna*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 6.

25 K. *al-nafs*, p. 7.

26 Idem, p. 6.

que não se reduz à forma. Neste caso, trata-se do princípio responsável pela coisa ser o que ela é mesmo depois de possuir uma forma como, por exemplo, no caso do corpo que, ainda que já possua a forma do corpo, só se torna um homem em ato após adquirir uma alma. Ou no caso do navio que, apenas se torna um navio em ato, ao existir para ele um capitão. Assim, nos dois casos, embora já haja para eles uma forma, eles apenas se tornam um homem e um navio em ato após receberem um segundo elemento, ou seja, a perfeição.

A semelhança entre os posicionamentos de Avicena no *K. al-nafs* I.1 e do autor da *Teologia de Aristóteles* com respeito à crítica à definição de alma como forma do corpo comparada à perfeição poderia sugerir uma apropriação, por parte de Avicena, da posição defendida pelo autor da *Teologia de Aristóteles*. Contudo, a comparação entre as passagens da *Teologia* nas quais a alma é objeto de investigação e a argumentação proposta por Avicena em I.1 aponta uma diferença significativa entre as duas defesas da alma como perfeição do corpo.

Aquilo que subjaz à investigação aviceniana com respeito à substancialidade da alma é a tentativa de estabelecer a sua independência do corpo em vista de dois pontos: a) salvaguardar sua sobrevivência *post-mortem* e b) estabelecer a posse de uma atividade que não depende do corpo, a auto-intelecção. Já no caso da *Teologia de Aristóteles*, o reconhecimento da substancialidade da alma tem em vista não apenas estabelecer a sua imortalidade como também garantir que ela seja capaz de se separar do corpo também em vida a fim de realizar a ascensão em direção ao mundo inteligível.

Além disso há outro ponto que distingue radicalmente a posição dos defendida nos dois textos. Embora Avicena concorde que, dentre os termos analisados, perfeição é o que melhor descreve a alma, o filósofo aponta a sua insuficiência com respeito à substancialidade da alma na medida em que a define em vista da sua relação com o corpo.

Mas, quando dizemos perfeição, não se sabe que disto se segue que ela seja uma substância ou não seja uma substância. Se o sentido de perfeição é ser uma coisa pela existência da qual o animal vem a ser animal em ato e o vegetal [vem a ser] vegetal em ato, não se entende que disto decorra que ela seja uma substância ou não seja uma substância [...] errou quem pensou que isto bastaria para estabelecê-la como substância, do mesmo modo que forma.²⁷

27 Idem, p. 7, trad. Attie Filho, p. 36.

Tendo em vista os sentidos de substância e aquele que melhor se aplica a ela, cabe compreender que o termo perfeição não pressupõe a alma em si mesma (*dhatha*), mas parte da relação mantida com um corpo. Deste modo, como afirmar a sua independência se, do ponto de vista do nosso conhecimento, perfeição é sempre definida em vista do corpo?

De acordo com Sebti²⁸, Avicena recorre à categoria da relação, enquanto acidente da substância, para pensar o vínculo entre alma e corpo. No entanto, do ponto de vista lógico, os termos da relação não podem ser compreendidos um sem o outro como no caso de dizer que a alma é faculdade, forma e perfeição do corpo, os quais pressupõe a relação entre alma e corpo durante a definição.

Na seção I.1, a descrição aviceniana de substância²⁹, mais reduzida que a apresentada no *Livro das definições*, permite entender que tipo de relação está pressuposta quando se diz ser a alma uma perfeição:

Certamente, muitas das perfeições estão em um substrato e, embora muitas delas estejam relacionadas ao composto, com respeito à essência [das perfeições] no [composto], ela não está em um substrato. A essência [das perfeições] é uma parte do [composto], não sendo forçada a estar em um substrato. A sua existência no substrato, não a torna uma substância [...] mas é uma substância [apenas] se não é e não está em nenhuma coisa conforme o que está em um substrato [...] se isto não pertence a ela com relação a todas as coisas [com as quais está relacionada], de modo que se comparado à coisa em que está, não se encontra como em um substrato, torna-se substância. Isto é uma consideração a parte. A coisa, se considerada em sua essência, olhas para ela e não a encontra possuindo um substrato de modo algum, ela é em si mesma substância.³⁰

28 SEBTI, M. *Avicenne. L'ame humaine*. Paris: Presses Universitaires, 2000, p. 14-15.

29 No *Livro das ciências*, Avicena também discute os sentidos de substância de modo bastante parecido com a *Metafísica* do *Kitāb al-Shifā'*. Substância, no *Livro das ciências*, é descrita como tudo aquilo que não é uma acidente, sendo este o que subsiste em uma outra coisa e cuja ausência não lhe compromete a existência, e cuja existência não depende de um substrato. Do mesmo modo que na *Metafísica*, a substância é dividida em quatro tipos: matéria (*haiula*), forma (*šūra*), corpo (*jism*), alma (*nafs*) ou intelecto (*'aql*). Cf. AVICENNE. *Le livre de science, Métaphysique*. Trad. M. Achena et H. Massé, Les Belles Lettres/Unesco, pp. 136-7.

30 K. *al-nafs*, p. 9, trad. Attie Filho, p. 37.

O primeiro ponto importante do trecho citado diz respeito ao fato de existirem dois tipos de perfeição, aquelas que estão no substrato e aquelas que não existem no substrato. A partir desta distinção, Avicena chama de substância apenas aquilo que é considerado por si mesmo “sem que haja para ele um substrato”³¹; o que significa propor um tratamento da alma que exclua qualquer relação que a torne um acidente do corpo, dado que a relação é uma das categorias acidentais

O que determina a substancialidade da alma não é o fato de ela ser perfeição, mas o fato de não existir em um substrato. Nada na definição de alma como perfeição diz algo acerca da sua quiddidade (*māhiyya*) já que o corpo aparece em sua definição: “ela é perfeição de um corpo natural, a partir do qual procedem suas segundas perfeições por meio de órgãos dos quais realiza as ações de manutenção vida”³².

Portanto, constatando que a alma é um existente que não se encontra em um substrato, mas na *hayūla* (matéria prima), Avicena considera mostrar que ela é uma substância sem precisar se remeter ao corpo³³ e à relação mantida com ele. Se toda alma existe por ela mesma, mesmo que mantenha relação com um determinada matéria-prima, mas sem se aderir a ela, pode-se concluir que toda alma é uma substância. Caso contrário, ela seria um acidente do corpo, pois se vincula a um substrato que já é composto de matéria e forma.

A segunda estratégia de Avicena a fim de defender a substancialidade da alma é o experimento mental do homem suspenso no ar³⁴:

31 Idem, p. 7.

32 Idem, pp. 8-9, trad. Attie Filho, p. 39.

33 Na *Epístola sobre a vida futura* (*al-risālah al-ra'awiyyah fi al-ma'ād*), Avicena apresenta um argumento a fim de provar a substancialidade da alma e, mais especificamente, o fato de ela ser incorpórea: “É evidente a partir disto que é absolutamente impossível que uma virtude infinita exista em um corpo, sobretudo se se provou que todo corpo é necessariamente finito. D'altronde, a alma é infinita em virtudes porque as representações inteligíveis das quais ela é capaz são infinitas: alguns destes inteligíveis são as coisas matemáticas que são infinitas e, assim também muitas coisas físicas e muitas intenções metafísicas. A virtude da alma sobre cada uma destas coisas infinitas é única. É claro, então, que é impossível que a alma seja um corpo ou em um corpo de modo tal que ela seja em virtude dele”. Cf. AVICENNA. *Epistolla sulla vita futura*, V. Cura F. Lucchetta, Padova: Editrice Antenore, 1969, p. 156.

34 Cf. KUKKONEN, T. Ibn Sina and the Early History of Thought Experiments. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 52, no. 3, 2014, pp. 433-459.

é oportuno nos preocuparmos, agora, em colher a quiddidade desta coisa que resultou ser, do ponto de vista acima abordado, uma alma. Aqui, devemos indicar uma maneira de estabelecer (*ithbat*) a existência da alma que temos na forma de um alerta (*tanbih*) e recordação (*thadkir*), fornecendo uma indicação (*isharah*) que tem um enorme impacto naquele que tem a capacidade de notar (*mulahaza*), por si mesmo, a verdade sem a necessidade de educá-lo, constantemente recordá-lo ou afastá-lo do que causa erros sofisticos. Então, nós dizemos: é preciso imaginar (*yatwahham*) alguém criado instantaneamente (*daf'atan*) e perfeito (*kamalan*), porém cujos olhos estão encobertos da visão (*mushahada*) das coisas externas, e criado flutuando no ar ou vazio de modo que não se choque com ele a sustentação do ar, o que o levaria a sentir, e separado no tocante a seus membros de modo que não se encontrem nem se toquem. Então, ele reflete e afirma a existência de si mesmo (*dhatihi*), pois não duvida de sua afirmação que ele mesmo existe e não afirma com isso qualquer membro externo ou órgão interno, como coração, cérebro ou qualquer coisa externa, mas afirma a si mesmo (*dhatihi*) e não afirma possuir comprimento, largura e profundidade. E se for possível que ele, neste estado, imagine uma mão ou outro membro, não os imaginaria como parte de si, nem como condição para si. E você sabe que isto que é afirmado é distinto do que não é afirmado e o que é próximo é distinto do que não é próximo. Portanto, o si mesmo (*al-dhat*) que afirmou sua existência tem a propriedade de ser ele mesmo (*khasiyya'ala'inaha hua bi-'aynihi*) distinto de seu corpo e seus membros, que não foram afirmados. Portanto, aquele que está alerta tem um meio de estar alerta à existência da alma como algo distinto do corpo, e que ele conhece e percebe.³⁵

O experimento pode ser dividido em três momentos³⁶: um primeiro no qual é explicitado a sua finalidade como meio de constatar (*ythbat*) a existência da alma por alerta (*tanbih*) e rememoração (*thadkir*). Isto, pois, que a alma seja uma substância, é algo para o qual apenas o homem pode atentar. O que Avicena propõe, nestes passos, é uma indicação (*isharah*) do conhecimento de si que é próprio a cada um.

35 K. *al-nafs*, p. 16, trad. Tadeu M. Verza.

36 Bertolacci propõe a divisão do experimento mental em introdução e, argumento, este dividido em premissa maior, premissa menor e conclusão. Contudo, tendo em vista o fato de não se tratar de um argumento, mas de um alerta (*tanbih*) que não se vincula à formulação de um silogismo, pois é algo ao qual o intelecto chega de modo imediato, ou seja, ao conhecimento de si mesmo, não caberia esta divisão. Cf. BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico de Avicena, Antologia*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'Islam medievale*. Torino: Einaudi, Torino: 2005, pp. 616-618.

No segundo momento, quando efetivamente se realiza o experimento mental, é sugerido que se imagine (*yatwahham*) um homem que, embora possua todos os membros, não os sinta nem tenha acesso às percepções por eles realizadas, o que vale tanto para os sentidos externos quanto internos³⁷. Logo, após não reconhecer a existência (*wujūd*) do seu corpo ou das faculdades corpóreas, constata (*ythbat*) a sua própria existência, não negando que existe, mesmo desconhecendo a posse de um corpo.

O último e conclusivo momento traz a apresentação de um princípio que poderia sugerir tratar-se de um argumento: “você sabe que isto que é afirmado é distinto do que não é afirmado e o que é próximo é distinto do que não é próximo”³⁸. Assim, aplicando o princípio sugerido por Avicena, distingue-se o si mesmo (*al-dhat*) que afirmou a sua existência do corpo e dos seus membros que não foram afirmados. Disto, conclui-se que, sendo o homem um composto de corpo e alma e não tendo sido reconhecida a existência do corpo, o “si mesmo” que ele constata identifica-se com a sua própria alma que existe sem que ele constate a posse de um corpo. O experimento mental não sugere que a alma existe independente do corpo. O que é constatado é o desconhecimento deste homem da presença dos membros corpóreos durante a autointelecção. Caso contrário, estabelecer-se-ia que a alma dos indivíduos da espécie humana existe separada do corpo no mundo sublunar³⁹.

37 Basicamente, os sentidos externos são cinco: tato, olfato, visão, paladar e audição. Contudo, em algumas passagens, como, por exemplo, em *A origem e o retorno (al-Mabda' wa-al-ma'ād)* Avicena faz referência a oito sentidos, partindo do pressuposto que o tato seria o agrupamento de quatro faculdades diferentes que se referem a tipos de contrários. Há um julgamento para o frio e o quente, para o tenro e o sólido, para o seco e o úmido e para o rugoso e o liso. Os sentidos internos são cinco: sentido comum (*al-khais al-muštarak*), também chamado *fantasia*, pela imaginação (*al-khayāl*), pela imaginativa (*al-mutakhayyilah*), no homem chamada imaginação cogitativa (*al-mufakkirah*), pela faculdade estimativa (*wahm*), e pela memória (*dhikr*). Cf. AVICENNE. *Livre de la genese et du retour*, III.2. Trad. Michot. Oxford: 2002, p. 63.

38 *K. al-nafs*, p. 16.

39 Diferentemente, Hasse considera que esta primeira versão do experimento mental do *K. al-nafs* tem como principal objetivo apontar a independência da alma com respeito ao corpo de modo que a existência da alma, seu auto-conhecimento e sua substancialidade decorrem da tese aviceniana de que a alma é independente, embora não sejam diretamente constatados durante o experimento. Contudo, discordando de Hasse, o contexto do capítulo no qual o experimento aparece trata da substancialidade da alma. Assim, embora o experimento não seja um argumento, ele é um alerta para o fato de que a alma, enquanto substância, realiza uma atividade que não depende do corpo e, justamente por isto, ela pode ser dita uma substância; o que não pode

Hardy⁴⁰ propõe uma distinção entre definição nominal e definição real baseado no *Livro das ciências*. Ao definir a alma a partir do nome que lhe é atribuído e que inclui o corpo, Avicena estaria fornecendo uma definição nominal (faculdade, forma e perfeição), a qual leva em conta as suas características acidentais como, por exemplo, ser o princípio sem o qual o corpo não vê ou sente. Neste caso, são pressupostos na definição elementos extrínsecos à sua substância. O fato de o conhecimento da existência preceder ao conhecimento da essência, segundo Hardy⁴¹, motiva a distinção entre definição real e nominal.

Isto se aplica perfeitamente à investigação da definição proposta por Avicena no *K. al-nafs* I.1. Parte-se da existência da alma enquanto princípio para as ações dos corpos vivos sublunares em busca da definição nominal disto que, em vista desta relação, recebeu o nome de faculdade, forma e perfeição. Até então, nada se sabe sobre a sua essência, mas já é reconhecida a sua existência e suas propriedades acidentais. Ainda que a definição nominal seja o ponto de partida da investigação, o que Avicena busca é a definição real pela qual é explicitada a substancialidade da alma. Sendo assim, a definição real implica em enquadrar a alma na categoria de substância; o que “toca diretamente no problema da [sua] indestrutibilidade, da imortalidade pessoal, em uma palavra, no destino do homem”⁴².

Como é esclarecido no final de I.1 pelo experimento mental, definir a alma como substância vai além da afirmação de ela não ser um acidente⁴³. Primeiro, aponta a sua independência do

ser dito da alma enquanto forma, faculdade e perfeição. O que Avicena afirma nesta versão do experimento é que o homem suspenso no ar reconhece sua própria existência mesmo que não reconheça a posse dos membros corpóreos. Por isto, ele não constata sua independência com respeito ao corpo, mas ele simplesmente não constata o corpo; de onde não decorre que a alma seja independente do corpo. Tentarei mostrar mais a frente que não se trata da independência da alma. Cf. HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute/Nino Aragno Editore, 2000, pp. 80-91.

40 HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, III, Phd Philosophy, University of Chicago, Chicago, 1996, pp. 100-3.

41 Idem, p. 102.

42 ARNALDEZ. Un precedent avicennien du Cogito cartésien? *Annales Islamologiques* 11,1972, p. 343.

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

corpo na medida em que possui atividades próprias, tal como o conhecimento de si, garantindo, assim, a autonomia ontológica do intelecto. Segundo, e em consequência do primeiro, porque a alma é uma substância, ela se mantém inalterada após a morte do corpo, garantindo, assim, a imortalidade. Caso ela se relacionasse com o corpo, tomando-o como substrato, ela deixaria de ser uma substância ao manter com ele uma relação accidental.

No entanto, como Lizzini sugere, é importante pontuar que a alma depende desta relação com o corpo não apenas para completar a individuação “no sentido numérico”⁴⁴ como também para a realização da vida autêntica da alma no mundo sublunar. “A alma é uma substância que não depende do corpo nisto que concerne à sua natureza, mas depende dele nisto que concerne ao seu ganhar existência (*h udu*t), sua individuação e seu aperfeiçoamento”⁴⁵.

Assim, ainda que o objeto da seção seja a sua substancialidade, a alma investigada ao longo da obra é própria do mundo sublunar caracterizada pela conexão com o corpo⁴⁶. É justamente por isto que nenhum destes capítulos trata da alma antes de ganhar existência enquanto alma individual ou depois da morte ao retornar para o intelecto agente. Porque a física se dedica ao estudo dos corpos naturais e dos seus princípios, dentre eles a alma, a partir do momento em que ela deixa de ser um princípio para eles, seu estudo deve ser realizado em outra disciplina, a metafísica.

II

Contudo, Avicena deixa uma questão aberta após apresentar o experimento mental no final de I.1. É a alma, enquanto o conjunto de todas as suas faculdades, uma substância ou

44 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*, XXI, Firenze: 2010, p. 234.

45 Idem.

46 Em seu artigo, Abdullah reconhece que a alma é uma substância imaterial que está, de certo modo, ativamente conectada com o corpo. Na sua relação com o corpo, ela exerce o papel de agente para todas as ações e atividades perceptivas realizadas pelo homem. Cf. ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam & Ciencia*, Vol. 2007, no. 2, pp. 152-3.

apenas o intelecto, a faculdade racional da alma? A partir de alguns trechos de outras obras⁴⁷ e do confronto com a versão do experimento mental do homem suspenso no ar apresentada no I.1 (K. *al-nafs* I.1), cabe investigar a que Avicena se refere ao falar da substancialidade da alma.

Na terceira seção do K. *al-nafs* I intitulada “Se a alma está na categoria da substância” (*fī ān al-nafs dākhala fī maqūla al-jawhar*), Avicena reconhece, com respeito à constatação do fato de a alma ser uma substância, que “isto se constata apenas em certo modo daquilo que se diz alma, pois quanto aos outros sentidos, tais como vegetal e animal, isto não se constata como tal”⁴⁸. Porque a alma vegetal e animal dependem, na existência, de um substrato apto para as receber de modo que elas possam, através dos órgãos, realizarem suas ações próprias, elas não podem ser ditas substâncias no sentido daquilo cuja existência é afirmada independente do reconhecimento da presença do corpo; tanto no caso do vegetal quanto do animal, a alma se vincula a um composto “havendo entre ele e a alma outras formas que o estruturam”⁴⁹. Contudo, em *Aḥwāl al-nafs*, encontra-se um trecho que ajuda a esclarecer o uso dos termos com respeito à alma:

Nós chamamos uma coisa alma (*nafs*) enquanto ela está presente em um corpo como um princípio para as suas atividades. Mas, enquanto é uma essência particular que é separada [do corpo], nós não devemos chamá-la de alma exceto figurativamente. É mais apropriado que seu nome particular, neste caso, seja o intelecto (*al-1aql*) e não a alma (*nafs*).⁵⁰

Este trecho é especialmente interessante na medida em que aponta o que Avicena entende ao se referir à alma tanto no sentido de ela ser um princípio para as ações do corpo, quanto no sentido de ser uma substância vinculada ao corpo, mas que em sua essência é independente

47 Segundo Avicena: “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, nos limitaremos a demonstrar que a alma humana, que é chamada racional (*nā’iqā*), não está impressa na matéria nem subsiste no corpo (*jism*)”. AVICENNA. *Epistolla sulla vita futura* V. Cura F. Lucchetta, Editrice Antenore, Padova, 1969, p. 152.

48 K. *al-nafs*, p. 52, trad. Attie Filho, p. 52.

49 Idem, p. 53, trad. Attie Filho, p. 52.

50 AVICENNA. *Aḥwāl al-Nafs*, p. 52-3 apud ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna’s Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, 2006, Phd Philosophy, University of California, Los Angeles, I.1, p. 12.

dele. Sendo assim, parece ser o intelecto, a faculdade da alma racional, cuja existência é constatada pelo experimento mental, que se demonstra ser uma substância. Segundo Alwishah⁵¹, se a alma é tomada apenas como o princípio da vida e da atualização das ações humanas, falha-se com respeito à essência da alma: “Avicena acredita que a essência da alma não pode ser percebida pelo exame das faculdades vitais da alma, mas apenas pelo conhecimento de seu poder cognitivo, *i.e.*, o intelecto”⁵². Dado que o conhecimento de si é a atividade própria do intelecto na condição de estar livre das influências corpóreas, ao considerar apenas no primeiro sentido, negligencia-se o fato de ele se reconhecer como uma substância auto-cognoscente já que envolve também o conhecimento do corpo.

Em *A origem e o retorno*, Avicena argumenta em favor de ser a alma racional “uma perfeição separada do corpo”⁵³. Contra o raciocínio segundo o qual, se a alma fosse uma perfeição separada, ela seria como um capitão para o navio, podendo sair e entrar no corpo como o capitão entra e sai do seu navio, Avicena considera que “quando algo se assemelha a uma outra coisa de um determinado ponto de vista, não é necessário que isto se dê conforme todos os aspectos”⁵⁴. O ponto aqui é impor limites para a analogia, pois, por a alma, em sua essência e substância, distinguir-se de qualquer substrato como o corpo, são inapropriados os termos entrar (*dakhala*) e sair (*kharaja*). Há um vínculo entre eles na medida em que ela o governa e movimenta que se mantém enquanto o corpo não se corrompe.

Por fim, não deve ser um problema que a alma seja por essência separada do corpo. Ele não se corromperia quando a alma se separasse, igualmente como um navio não se corrompe quando seu capitão se separa. Isto não é um problema pela seguinte razão. Quando o capitão se separa, o navio não se corrompe neste sentido: a forma que ele possui enquanto navio difere disto que ele é enquanto provém dele isto para o qual alguém o utiliza, mesmo que não possua nome. Igualmente para os corpos: quando a alma se separa, sua forma corporal não se corrompe, mas existe uma corrupção disto do qual provêm algumas ações do ponto de vista segundo o qual ele não é apenas um corpo, mas um animal ou um ho-

51 Idem, p. 13.

52 Idem.

53 AVICENNE. *Livre de la genese et du retour* III.10. Trad. Michot, Oxford, 2002, pp.71-2.

54 Idem.

mem [...]. A propósito destas coisas não é necessário se preocupar com exemplos, mas com demonstrações. Assim, demonstramos que a faculdade do intelecto depende de uma substância incorpórea e não impressa em um corpo, substância chamada “alma racional”.⁵⁵

Este trecho é revelador. Com o propósito de defender “que a faculdade do intelecto depende de uma substância incorpórea”⁵⁶, a alma racional⁵⁷, Avicena especifica o tipo de relação mantida entre o corpo e ela sem comprometer a sua substancialidade. Para isto, é apontado que o tipo de corrupção sofrida pelo corpo, ao se desvincularem, não se dá na medida em que ele é um corpo, mas enquanto parte de um composto hilemórfico próprio de um animal ou de um homem. Em outras palavras, são as ações corpóreas que se corrompem e passam a não mais serem executadas por aquele ente, como, por exemplo, parar de ver, mesmo que o aparato visual ainda esteja presente. O que se mantém após a morte é a atividade própria da alma racional por ela ser uma substância incorpórea e independente do corpo quanto a sua ação. Não é por acaso que Avicena insiste no fato de o intelecto retornar ao intelecto agente e continuar inteligindo.

Black⁵⁸ exclui a possibilidade de o conhecimento de si pertencer a uma das faculdades da alma; dado que o objeto do conhecimento de si é a identidade individual que não se identifica com nenhuma das suas partes ou faculdades, “ele não pode ser reduzido a nenhuma forma limitada de conhecimento reflexivo realizado por uma das faculdades cognitivas à exclusão das outras”⁵⁹. Para isto, Black se baseia na seguinte passagem:

Com respeito ao conhecimento de si, você é ciente da sua identidade (*huwīyahka*), mas ainda não está ciente de nenhuma das suas faculdades de modo que elas sejam objeto do seu

55 Idem.

56 Idem.

57 No *Kitāb al-mubā'athāt*, encontra-se outra passagem na qual Avicena unifica alma e intelecto: “se, por outro lado, a substância da alma é [ela mesma] a faculdade pela qual [a alma se] conhece, as duas [a saber a alma e esta faculdade] não estão separadas”. AVICENNE. *Kitāb al-mubā'athāt*, §55, p. 134 *apud* PINES. La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris: J. Vrin, 1954, p. 205.

58 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 70.

59 Idem.

conhecimento. Neste caso, você não teria conhecimento de si mesmo, mas de alguma das partes de si. E, se você estivesse ciente de si mesmo não por seu eu, mas por uma faculdade como a sensação ou a imaginação, então, o objeto de conhecimento não seria isto que é conhecido, e junto com o conhecimento de si mesmo, você estaria ciente de que você conhece a sua alma e que você é o único que conhece a própria alma.⁶⁰

Aqui, não é mencionado nada a respeito do intelecto, a faculdade da alma racional. Sendo assim, embora não seja levantada essa ressalva, a comentadora reconhece se tratar da “impossibilidade das faculdades corpóreas da sensação e da imaginação serem poderes pelos quais a alma é ciente de si”⁶¹. O que se exclui é o auxílio ou a participação do corpo e, como o intelecto é incorpóreo, ele não é apenas o que conhece, mas também o que é conhecido⁶². Contudo, para Black, “Avicena admite que o conhecimento de si primitivo não pode ser um ato do intelecto em nenhum dos *standard senses*”⁶³.

O ponto em questão vincula-se ao fato de o conhecimento que o indivíduo realiza da sua *inniyyat* (sua essência individualizada) não ser o mesmo que a conceitualização (*taṣawwur*)⁶⁴

60 AVICENNA. *Investigações* §55, pp. 134 *apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 70.

61 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 70.

62 Em *Sobre a definição de alma* (fi ‘*add al-nafs*), Avicena retoma os sentidos de alma e suas definições. No curso desta investigação ele afirma: “a alma, nós a nomeamos de alma seja do ponto de vista de que ela existe em um corpo dentre outros, seja realizando uma ação dentre outras. Ao contrário, em função de sua substância, que lhe é própria e pela qual ela é separada, nós apenas a chamamos alma por homonímia e metáfora. O mais verdadeiro é que, neste momento, seu nome, que lhe é próprio, seja intelecto, não alma”. AVICENNE. *La Définition de l’âme*, I. Trad. Y. Michot. In: LIBERA, A. de. *Langages et Philosophies*. Paris: J. Vrin, 1997, p. 247.

63 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 71.

64 Em linhas gerais, *taṣawwur* é o que foi adquirido como primeiro conhecimento (*al-ilm al-awwal*) tal como homem, anjo e fé, sobre o qual não afirmamos ou negamos. No momento da *taṣawwuara*, da conceitualização, chegaria à mente o significado ou a essência da coisa, que abordaremos mais adiante. As vias que fazem este tipo de conceito se tornar conhecido são a definição (*ta’dīd*) e a descrição. No caso de *taṣdīq*, vincula-se à aquisição de um conceito acompanhado por assentimento. “O homem está submetido à ordem” é um dos

da alma aos modos da definição. A atividade do intelecto pela qual ele chega ao conceito não se identifica com o auto-conhecimento a partir da intenção universal (*ma'nā kulīa*) de alma. Tem-se, neste caso, não a constatação da alma enquanto forma particularizada, mas o conceito universal de alma que, enquanto tal, é o resultado de uma atividade cognitiva do intelecto semelhante a qualquer outro tipo de conceitualização, seja de uma cadeira, seja de outro homem. A conceitualização parte de princípios que já foram estabelecidos pelo assentimento (*taṣḍīq*) e se realiza através do silogismo. Contudo, ao se excluir a hipótese de que o conhecimento de si é um argumento que se formula por meio de um silogismo, conseqüentemente, exclui-se a possibilidade de ser considerado um conhecimento semelhante àqueles produzidos pela conceitualização.

Outra alternativa eliminada é a possibilidade de o conhecimento em questão ser o “o agregado total ou coleção”⁶⁵ de nossas várias partes. É impossível chegar à unidade individual ao se agrupar as faculdades da alma, pois, dentre estas, estão também as faculdades corpóreas que, devido à materialidade, não se mantêm estáveis, mas sofrem constantes alterações. Deste modo, não existiria um conhecimento constante de si mesmo, uno e o mesmo ao longo da existência.

Assim, tendo em vista estes modos de conhecer, a conceitualização e o agrupamento das partes, para Black, Avicena exclui que o conhecimento de si seja uma atividade do intelecto. Se o si mesmo é uno e se sua função unificante é incompatível com a sua corporeidade, então “o conhecimento de si parece ser uma função da alma ela mesma”⁶⁶. Em uma passagem das *Investigações*, Avicena exclui, como Black aponta, que auto-conhecimento seja uma inteligência

exemplos de *taṣḍīq* propostos por Avicena no *Livro das ciências*. Trata-se do raciocínio que se desenvolve a partir dos conceitos já conhecidos pela inteligência, *ta'awwūr*, e que conduzem a novos saberes. Por raciocínio, entendem-se três vias de aquisição do conhecimento que diferem entre si segundo o grau de confiabilidade. O silogismo do tipo demonstrativo (*burhān*) é o mais confiável em comparação com a indução, (*istiqrā'*) e com o raciocínio por analogia (*tajriba*). Ele é composto por premissas *confiáveis* e *admissíveis* que resultam necessariamente em um enunciado, a conclusão. Um dos silogismos ao qual alude Avicena é “todo corpo é dotado de forma e tudo isto que é dotado de forma é criado; logo, todo corpo é criado”, cuja conclusão é a reunião dos termos *corpo* e *criado* presentes nas premissas menor e maior. Deste modo, as *verdades inteligíveis*, seriam adquiridas apenas quando o termo médio do silogismo é obtido por instrução, ou ensinamento, (*ta'līm*), e pela intuição imediata da razão (*ḥads*). Ambos os processos se dão em graus e modos diversos já que variam conforme os indivíduos.

65 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 72.

66 Idem.

(*'aqlan*), pois não se enquadra nem no resultado da conceitualização, nem no todo formado a partir da união das faculdades. Neste caso, são reconhecidas as dificuldades de atribuir o auto-conhecimento ao intelecto, tendo em vista os modos pelos quais ele conhece⁶⁷.

Black defende, com base em dois textos tardios⁶⁸, que o experimento mental do homem suspenso no ar tenta mostrar que a alma possui conhecimento inato de si mesma. Avicena estaria delimitando dois níveis de auto-conhecimento: um primitivo, que é ilustrado pelo experimento mental, e um reflexivo, derivado da cognição de um objeto diferente do indivíduo cognoscente: “o cenário imaginado no experimento é designado para apresentar que o conhecimento de si está sempre presente na alma humana independentemente de nosso conhecimento dos objetos, em particular, dos objetos sensíveis”⁶⁹. Para Black, nestes textos, Avicena está empregando a distinção entre o conhecimento que é inato (*'arūrī*) e aquele adquirido (*muktasab*). Conforme uma passagem das *Notas*:

O conhecimento de si é essencial para a alma (*al-shu'ūr bi-al-dhāt dhātī li-l-nafs*), ele não é adquirido de fora. É como se, quando o eu vem a existir, o conhecimento vem a existir junto dele. Nós não somos conhecedores dele através de nenhum instrumento, mas por ele mesmo e a partir dele. E nosso conhecimento é um conhecimento sem qualificação, ou seja, de modo algum existe uma condição para ele, dele sempre se está ciente, não às vezes [...]. Nosso conhecimento de nós mesmos é nossa existência (*shu'ūr nā bi-dhāt nā huwa naḥw wujūd nā*) [...]. Auto-conhecimento é natural (*gharīza*) a nós mesmos, pois é nossa própria existência. Assim, não há necessidade de nada externo pelo qual nós perceberíamos nós mesmos. O eu é isto pelo qual nós percebemos o eu.⁷⁰

67 Pines compartilha com Black a opinião de que o conhecimento de si não é uma intelecção considerada como um processo de aquisição de conhecimento que parte dos conteúdos sensíveis, reconhecendo as dificuldades envolvidas na discussão. PINES. *La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1954, Paris: J. Vrin, 1955.

68 Para a cronologia das obras de Avicena cf. GUTAS, D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

69 BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 65.

70 AVICENNA. *Notes*, pp. 160-1 *apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, II. In: RAHMAN; STREET; TAHIRI (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, pp. 65.

A partir deste trecho, Black chega a algumas importantes conclusões sobre o significado de afirmar este conhecimento como inato ou natural. A primeira conclusão é que se trata de algo essencial à alma, pois nada pode ser uma alma humana se não possui conhecimento de si mesmo, o que implica no fato de estar ciente da própria existência.

Outra conclusão é que não existe nenhuma causa além da própria alma a qual que se possa atribuir o conhecimento de si outra que a alma ela mesma. Por fim, que ele está presente na alma desde o início da sua existência, o que ajuda a compreender os sentidos dos termos empregados por Avicena a fim de se remeter ao experimento mental: um alerta, uma constatação e uma indicação. Como os homens constantemente “falham com respeito ao conhecimento de si mesmos”⁷¹, faz-se necessário que eles sejam alertados para isto.

A tese que Black tenta defender é que, como o conhecimento de si é essencial ao indivíduo e, enquanto tal, independente de qualquer conteúdo sensível, ele se diferencia dos conhecimentos adquiridos na medida em que não pode ser deduzido ou demonstrado a partir de princípios anteriores. Porque o acompanha ao longo de sua vida e é independente dos princípios outros que si, o auto-conhecimento é inato e natural. Por isto, Avicena, na versão do *K. al-nafs* I.1, fala em rememoração (*ta'kir*), dado este caráter inato do conhecimento de si, no qual se identificam aquele que conhece e a coisa conhecida. No entanto, como a própria comentadora afirma “a exata natureza do auto-conhecimento permanece misteriosa”⁷².

Diferentemente da proposta de Black, os textos mencionados anteriormente (*K. al-nafs* I.3, *Aḥwāl al-Nafs, A origem e o retorno*) são claros acerca do fato de a auto-intelecção ser uma atividade atribuída apenas ao intelecto, entendido como a faculdade racional da alma.

O problema de esta atividade ser atribuída à alma está vinculado às definições de alma. Se se considera a alma como forma, faculdade ou perfeição, não é possível dizer, como foi mostrado na primeira parte deste artigo, que a alma é uma substância dada a relação com o corpo,

71 AVICENNA. *Notes*, pp. 160-1 *apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 67.

72 AVICENNA. *Notes*, pp. 160-1 *apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 76.

nem que o auto-conhecimento é uma atividade da alma, a não ser que se considere tratar apenas da alma racional; o que Black nega.

O experimento mental é bastante útil na resolução desta dificuldade. Quando Avicena sugere que imaginemos um homem suspenso no ar, não se trata de imaginar uma alma suspenso, mas um indivíduo da espécie composto de corpo e alma. Consiste, portanto, em um homem dotado de faculdades vegetais, animais e racional. Ao constatar a própria existência sem constatar a posse de membros corpóreos, ou seja, das faculdades vegetais e animais, o homem suspenso no ar se vale do intelecto e da sua atividade de auto-intelecção que, por natureza, não depende das informações sensíveis para ser realizada. Deste modo, concordando com a proposta de Black de se tratar de uma atividade inata ou natural, este indivíduo que constata a própria existência, esteve e sempre estará apto a fazê-lo.

Contudo, isto apenas é possível para os seres humanos na medida em que eles possuem a alma racional, o intelecto que, dada a sua natureza imaterial, identifica-se com todos os conteúdos inteligidos. Não é porque os homens são dotados de alma que eles conhecem a si mesmos, mas porque são dotados de intelecto; caso contrário, todo animal possuidor de alma também se conheceria. No entanto, a especificidade do experimento mental, e que gera a dificuldade de compreender que tipo de intelecção se trata, é que a auto-intelecção não acontece durante a intelecção de um conceito como casa, cadeira ou mesa, mas quando o intelecto entende a si mesmo.

Então ele respondeu: se este auto-conhecimento não é chamado uma intelecção (*'aqlan*), mas o termo intelecção é próprio àquilo que pertence ao conhecimento do conceito, então, alguém pode dizer que meu conhecimento de mim mesmo não é uma intelecção e que eu não conheço a mim mesmo. Mas se toda percepção do que subsiste abstratamente é chamada uma intelecção, não se precisa conceder que todo inteligível é uma intelecção universal subsistente por sua definição. Mas talvez se se conceda, é apenas concedido no caso dos inteligíveis externos; além do mais é certo que isto não é tomado absolutamente. Pois nem tudo possui uma definição, nem é todo inteligível um simples conceito, mas a coisa pode ser entendida em seus estados, de modo que sua definição é percebida misturada com seus acidentes. Neste modo, quando eu entendo a mim mesmo, eu entendo uma definição à qual está vinculado um acidente inseparável (*'ārid lāzim*).⁷³

73 AVICENNA. *Investigations* §372, p. 208 *apud* BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that*

Neste trecho, Avicena reconhece se tratar de uma intelecção e que é um tipo diferente de intelecção na medida em que o conteúdo inteligido não é uma intenção universal, ou seja, um conceito nem o resultado disto uma definição do conceito. Como “nem tudo é uma definição nem todo inteligível é um simples conceito”⁷⁴, Avicena parece considerar que o auto-conhecimento também é uma intelecção, mas de outra ordem. Neste caso, tratar-se-ia de uma definição que pressupõe a substância mais um dos seus acidentes inseparáveis, neste caso, a existência.

Portanto, a solução para dois dos problemas apresentados, a dizer, se é a alma ou o intelecto que estão em jogo no experimento mental e por qual tipo de atividade o intelecto conhece a si mesmo, pode ser solucionada em vista desta passagem das *Investigações*. Primeiramente, ao chamar esta atividade de auto-intelecção, Avicena imediatamente a reconhece como uma atividade do intelecto e não da alma como um todo. Em segundo lugar, é especificado em qual sentido o termo intelecção é utilizado: não é a intelecção da intenção universal, produzindo, assim, uma definição de homem, mas a intelecção⁷⁵ imediata da própria substância ou essência seguida do seu acidente inseparável, a existência.

One Knows, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science, p. 75.

74 Idem.

75 Sebti concorda com o fato de que nos textos tardios, Avicena reconhece se tratar de uma intelecção em vista de enquadrar o auto-conhecimento em um dos modos de conhecimento estabelecidos pelo filósofo. Cf. SEBTI, M. *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires, 2000, p. 113.

Bibliografia

- AVICENA. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho, São Paulo: Editora Globo, 2011.
- _____. *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitab al-Shifa*. Ed. Rahman, Londres: Oxford University Press, 1960.
- _____. *Directives et remarques*. Trad. Goichon, J. Vrin, Paris: 1941.
- _____. *Discussions*. Ed. Badawī, pp. 175, no. 274 *apud* MICHOT, J. *La Destinée de L'homme selon Avicenne* Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, Classe des Lettres, Tome V, 1986.
- _____. *Epistolla sulla vita futura*. Cura F. Lucchetta, Editrice Antenore, Padova, 1969.
- _____. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Ed. Et Trad. J. Bakós. Praga: Académie Tchecoslovaque des Sciences, 1956.
- _____. *Kitāb al-Najāt*; an English translation of Book II, Chapter VI with historico-philosophical notes and textual improvements on the Cairo edition by F. Rahman. London, Oxford University Press, 1952.
- _____. *Kitāb al-Šifā, Physic*. Trad. by Jon McGinnis. Brigham Young University Press, 2010.
- _____. *Le livre de science*. Trad. M. Achena et H. Massé, Les Belles Lettres/Unesco, 1986.
- _____. *Libro della Guarigione. Le Cose Divine*. A cura di A. Bertolacci. UTET, Torino, 2008.
- _____. *Livre de la genese et du retour*. Trad. Michot. Oxford, 2002.
- _____. *Livre des définitions*. Trad. A. M. Goichon, Paris, 1933.
- _____. *The Canon of Medicine* I.8, §561, Trad. L. Bakhtiar, Great Books of the Islamic World, Inc., 1999, pp. 165.
- _____. *The Physics of The Healing*. Trad. J. McGinnis, Brigham Young University Press, Utah: 2009.
- AVICENA LATINUS. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Ed. et trad. S. Van Riet, Louvain/Leiden: Éditions Orientalistes/ E. J. Brill, 1968.
- FARABI. *Al-Farabi on the perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' ara' ahl al-madina al-fadila*. A revised text with introduction, translation and commentary by Richard Walzer, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- ABDULLAH. Ibn Sina and Abu al-Barakat al-Baghdadi on The Origination of the Soul and the Invalidation of its Transmigration, *Islam & Cience*, Vol. 5, 2007.
- ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

- ADAMSON, P. Aristotelianism and the Soul in Arabic Plotinus. *Journal of the History of Ideas*, 2001.
- ALWISHAH, A. R. D. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-Awareness and Intentionality*, 2006, Phd Philosophy, University of California, Los Angeles.
- ALWISHAH. *Avicenna's Philosophy of Mind: Self-awareness and Intentionality*. Ph.D., University of California, Los Angeles, 2006.
- ARNALDEZ. Un precedent avicennien du Cogito cartésien? *Annales Islamologiques* 11, 1972.
- BELO, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. Leiden-Boston: J. R. Brill, 2007
- BELO, C. *Essence an Existence in Avicenna and Averroes*. Al-Qantara, XXX 2, julio-diciembre 2009.
- BELO, C. *Teologia de Aristóteles*. Introdução, Biblioteca de Autores Clássicos, Vol. XIII, Tomo II, Lisboa: 2010.
- BERTOLACCI, A. *Il pensiero filosofico di Avicenna*. In: D'ANCONA, C. (Ed.). *Storia della filosofia nell'islam medievale*. Torino: Einaudi, 2005.
- BLACK, D. Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars (mimeo)
- BLACK. BLACK, D. *Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows*, IV.1. In: RAHMAN, S.; STREET, T.; TASSAN, T. (Eds.). *The Unity of Science in the Arabic Tradition*. Dordrecht: Springer Science.
- BLACK, D. Conjunction and the identity of Know and Knowing in Averroes. *American Catholic Philosophical Quarterly* 73, 1999, pp.159-184.
- BROWN, D. Aquinas' Missing Flying Man. *Sophia* 40, 1, 2000.
- CARRAUD. Le moi de l'homme volant: Avicenne. In: CARRAUD. *L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010.
- 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, T. A. (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*, 679, Paris: Desclée de Brower, 1938.
- GUTAS. D. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- HADOT, P. Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation, sensation commune, sensibles communs et conscience de soi. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, 1997.
- HARDY, P. *Avicenna on Knowledge of the Self*, III, Phd Philosophy, University of Chicago, Chicago, 1996.
- HASNAWI. La conscience de soi chez Avicenne et Descartes. In: BIARD; RASHED (Eds.). *Descartes et le*

Moyen Age. Paris: Vrin, 1987.

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

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

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*, XXI, Firenze: 2010.

MARCOTTE. Suhrawardi's apperception of the self in light of Avicenna. *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 5, 1, 2004.

MARMURA, M. Avicenna's 'Flying Man in Context. *Monist* 69, 1986.

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

MICHOT, J. *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Académie Royale de Belgique, Fonds René Draguet, Classe des Lettres, Tome V, 1986.

MOREWEDGE. Ibn Sina's Concept of the Self. *The Philosophical Forum* IV, 1, 1972, pp. 49-73.

MOREWEDGE. Substance and Process Theories of the Self in Islamic Mysticism. In: MOREWEDGE (Ed.). *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*. Oneonta: State University of New York at Oneonta, 1995, pp.183-218.

PINES. La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat Al-Baghdadi. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1954, Paris: J.Vrin, 1955.

WESTRA. *Self-knowledge in Plato, Plotinus, and Avicenna*. In: MOREWEDGE (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 89-110.

ABSTRACT

Avicenna starts his Kitāb al-Nafs talking about the status of the soul. Firstly, the soul's existence (wjūd) is established (ithbatnā) in relation (bi al-idāfa) to the body. Three definitions of the soul are, then, investigated- faculty (quwa), form ('wra) and perfection (kamāl)- among the three of which perfection is the best, because it covers the active and passive faculties of the soul. However, it's impossible to conclude the substantiality of the soul from any of them. These three definitions, because they take the body's activities into the definition of soul and not the soul by itself (dātha), are insufficient to define it qua a substance. I'll discuss the meanings of setting the substantiality of the soul and how the Avicenna's "Floating Man" thought experiment is used in his Kitāb al-Nafs I.1 to show it.

Key-words: *Medieval Philosophy, Psychology, Avicenna, Soul's Substantiality*

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar as considerações acerca da alma presentes no Kitab al-nafs, com especial atenção à discussão levantada na seção I.1, a qual trata da substancialidade da alma. Deste modo, o fio condutor será a busca pela definição da alma tendo em vista a sua relação com o corpo de modo a apontar a insuficiência de defini-la como faculdade, forma e perfeição dada a independência do corpo. Iniciarei com a primeira constatação da existência da alma para poder, em seguida, abordar as definições propostas em I.1 e os raciocínios avicenianos que apontam como, em todos os casos, o corpo também é pressuposto. Assim, poder-se-à discutir o que significa classificá-la na categoria de substância, quais as implicações desta definição na relação com o corpo e como esta definição está diretamente vinculada à primeira versão do experimento mental do homem suspenso no ar apresentada no final do K. al-nafs I.1.

Palavras-chaves: *Filosofia Medieval, Psicologia, Avicena, Substancialidade da alma*