

AS NOÇÕES PRIMITIVAS DA METAFÍSICA SEGUNDO O LIBER DE PHILOSOPHIA PRIMA DE AVICENA

Alfredo Storck

UFRGS/CNPq

Ao admitir que a Metafísica é uma disciplina científica de pleno direito, Avicena deve enfrentar uma tarefa inicial exigida pela estrutura de toda ciência: a determinação de seus princípios. Seguindo a tradição dos *Segundos Analíticos*, o pensador persa admite entre os princípios tanto noções primitivas quanto proposições indemonstráveis. Os primeiros são noções admitidas sem definição e utilizadas para definir as demais noções empregadas em uma ciência. Os segundos são as proposições cuja verdade é admitida sem demonstração e que constituem as premissas últimas das provas realizadas no interior da disciplina.

A introdução de princípios absolutamente primeiros visa certamente a colocar fim na regressão de séries de demandas de justificação. Todavia, Avicena está consciente que muitas são as dificuldades associadas a essa exigência. Com efeito, como responder àquele que demanda pela aceitação dos princípios sem ser arbitrário ou circular? A escolha arbitrária é gratuita e, portanto, discutível. Não permite justificar por que certos princípios devem ser aceitos e outros recusados. A circularidade é um erro que consiste em supor aquilo que se busca demonstrar. Aos olhos de Avicena, uma e outra das respostas são inaceitáveis. Mas qual a alternativa restante?

No que tange à literatura contemporânea, constata-se entre os *scholars* do pensamento aviceniano tendência geral a afirmar como traço distintivo das noções primitivas da Metafísica sua evidência. Proposições evidentes dispensariam demonstração; noções evidentes dispensariam definição. Restaria, assim, o problema da origem das noções evidentes, resolvido pela atribuição ao pensador

persa da tese segundo a qual a noção *ens* seria obtida, para alguns, por abstração a partir de objetos concretos (Cruz Hernandez) ou, para outros, por intuição intelectual, como no caso do argumento do homem (Goichon e Cruz Hernandez).

Ora, é bem verdade que uma proposição *per se nota* pode ser admitida sem demonstração, podendo servir de premissa em argumentos científicos. Todavia, isso não significa que uma proposição é evidente se, e somente se, for verdadeira e indemonstrável. Com efeito, para Avicena, uma proposição pode ser evidente e demonstrável¹. Mesmo assim, a pergunta persiste: como explicar proposições verdadeiras e indemonstráveis a não ser pela noção de evidência? Procuraremos mostrar que, nos limites do *LPP*, não é a evidência que fornece o critério para identificação dos princípios da Metafísica. A tese de Avicena é de outra ordem e repousa antes na investigação dos limites de toda justificação bem como nos limites do pensamento humano. Certamente inspirado em Aristóteles, procura mostrar que as noções primitivas da Metafísica são de tal forma gerais que são pressupostas pelo pensamento humano e, em particular, por aquele que exige justificações. Para tanto, Avicena aceita a seguinte regra: se uma noção (ou proposição) é tal que toda tentativa de defini-la (prová-la) é circular, então essa noção (proposição) deve ser admitida como princípio. Não se trata, portanto, nos limites do *LPP*, de ancorar os princípios da Metafísica no porto pretensamente seguro de uma evidência resultante das operações de abstração a partir do sensível ou mesmo de uma intuição intelectual. É, antes, a própria natureza da atividade de predicar que permitirá discriminar as noções indefiníveis e as proposições indemonstráveis. No que segue, buscaremos realizar nosso intento através da reconstrução dos argumentos avicenianos apresentados no *LPP* em favor das noções primitivas da Metafísica.

(1) Por exemplo, AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina (LPP)*, édition critique de la traduction médiévale par S. van Riet, introd. doctrinale par G. Verbeke, "Avicenna latinus" 1-3, Leiden, Brill, 1977, 1980, 1983, 3 vol, I, 3, p. 2⁹⁻¹¹: "quoniam principium naturale potest esse manifestum per se, et potest esse ut manifestetur in philosophia prima per id per quod non fuerat probatum antea."

1. AS NOÇÕES PRIMITIVAS

Nos capítulos 5 a 7 do *Tractatus Primus* do *LPP*, Avicena apresenta as noções primitivas da Metafísica e começa por uma frase destinada a tornar-se célebre entre os latinos:

Afirmamos, portanto, que coisa, ser e necessário são tais que são imediatamente impressos na alma por uma primeira impressão, que não é adquirida a partir de outros mais conhecidos do que ela.²

Contrariamente a certas interpretações, não vemos nessa passagem o apelo à noção de evidência como fio condutor para determinação das noções primitivas da Metafísica. É bem verdade que o filósofo persa emprega o caráter primeiro ou primitivo da impressão como razão para classificar coisa, ser e necessário como primeiros na ordem do conhecimento em reforço à sua tese segundo a qual o *ens* é o *subiectum* da Metafísica³. Todavia, nos limites do *LPP*, é o caráter primitivo dessas três noções que explica a imediatidade da impressão e não o contrário. Sabemos que um argumento indo na direção oposta é freqüentemente invocado para explicar esse ponto. Parte-se do caráter imediato da impressão e pretende-se que, sendo as noções de coisa, ser e necessário impressas imediatamente na alma, elas são evidentes e, portanto, primeiras na ordem do conhecimento. Nessa linha de argumentação, o paralelismo entre os primeiros princípios do juízo (*credulitas*) e da concepção (*imaginatio*), apresentado

(2) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 3²-32⁴: “Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se.”

(3) Essa interpretação abre a famosa obra de Goichon, (*La distinction*, p. 3 e ss.). A autora sublinha os vínculos entre as teorias avicenianas da iluminação e da impressão ao escrever: “A noção aviceniana de ser permite antever certas oscilações entre a elaboração intelectual dos dados sensíveis e uma certa intuição que se explica unicamente pela iluminação do Intelecto agente, o qual fornece os conceitos propriamente intelectuais”. Cf. GOICHON, A. -M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

na seqüência do texto aviceniano⁴, teria por função aproximar os *principia imaginandi* dos *prima intelligibilia*, esses últimos apresentados no *De Anima* como sendo “os evidentes (*per se nota*) pelos quais e com os quais se acede aos segundos inteligíveis”⁵. De fato, não é difícil ver que os *intelligibilia* são justamente as proposições indemonstráveis⁶.

Não possuímos nenhuma objeção de princípio a essa aproximação de textos. Diremos ainda que Avicena parece mesmo consciente dessa possibilidade e não busca afastá-la⁷. Mesmo assim, duas observações fazem-se necessárias. Em primeiro lugar, como M. Marmura já assinalou, nos textos em que trata dos *prima intelligibilia* e das proposições evidentes, Avicena não faz referência às três noções primitivas⁸. Em segundo, a ênfase argumentativa do *LPP* recai principalmente no fato de que as três noções são *communia omnibus rebus* e não em sua primazia epistêmica. Assim, quando Avicena compara as noções primitivas adquiridas por *prima impressio* e os *prima principia*, seu objetivo é antes de sublinhar que os primei-

(4) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 32⁴⁻¹⁵. “(...) sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea. (...) Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se”.

(5) AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus (De Anima)*, édition critique de la traduction latine médiévale et lexiques par S. van Riet et introduction doctrinale par G. Verbeke, “Avicenna latinus”, Leiden, Brill, 2 vol., 1968-1972, I, 5, p. 96⁴⁵⁻⁴⁶: “(...) per se nota ex quibus et cum quibus acceditur ad intelligibilia secunda”.

(6) AVICENNA, *De Anima*, I, 5, p. 97⁴⁷⁻⁵⁰: “prima intelligibilia sunt propositiones quas contingit credere non aliunde nec quia auditor percepit ullo modo esse possibile eas aliquando non credere, sicut sentimus hoc quod totum maius est sua parte, et quod eidem aequalia inter se sunt aequalia.”

(7) Sobre esse ponto, ver S. NUSEIBEH, “Al-‘aql al-qudsî : Avicenna’s subjective theory of knowlegde.”, in *Studia Islamica* 69 (1989), p. 39-54 que defende estar o conhecimento humano fundado na intuição das essências.

(8) M. E. MARMURA, “Avicenna on primary concepts in the *Metaphysics* of *al-Shifâ*”, in R. M. SAVORY e D. A. AGIUS (éds), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984, p. 219-239. Acompanha o artigo a tradução e comentário do *LPP*, I, 5.

ros na ordem da justificação também são primeiros na da apreensão. Ou seja, nos limites do *LPP*, o argumento oferecido para justificar os primeiros princípios não supõe a imediatidade da impressão. Trata-se antes do inverso: *res, ens* e *necesse* são adquiridos *prima impressio* porque são *prima principia*.

Sem entrar em todos os detalhes exigidos para justificar a afirmação, podemos dizer que o filósofo persa distingue a ordem da justificação, a do reconhecimento e a da apreensão. A primeira diz respeito à conexão lógica entre as noções, a segunda é puramente subjetiva ao passo que a terceira segue a ordem de justificação levando em consideração o sujeito do conhecimento. Atesta a distinção o uso de expressões como *notius* ou *minus notum*, interpretadas por Avicena *in se* ou *per aliquid aliud*. A tripla distinção permite explicar como uma noção simples é reconhecida como tal por intermédio de uma noção complexa⁹ e isso a despeito do fato da noção complexa estar sempre fundada na simples. Permite ademais explicar a posse de noções simples na alma sem que a atenção recaia sobre elas. Quando a alma constata a existência de noções simples, ela apenas focaliza a atenção em noções que já possuía, não se tratando da aquisição de nova noção¹⁰. Em suma, uma vez as condições subjetivas (psicológicas ou particulares a um sujeito) afastadas do domínio da apreensão, segue-se que o primeiro na ordem da justificação do conhecimento é o primeiro na da apreensão. Isso significa que se, na ordem da justificação, *a* e *b* são condições de *c*, então *a* e *b* são igualmente, na ordem da apreensão, condições de *c*. Em uma palavra, os primeiros princípios da justificação são os primeiros na ordem da apreensão. Assim, se Avicena busca provar

(9) A distinção aplica-se tanto a juízos quanto a noções. Acerca dos primeiros, veja-se: AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 32¹¹⁻¹³: “quod aliquando fit propter res minus notas in se quam sit id quod vult fieri notum, sed per aliquid aliud vel per interpretationem aliquam fiunt notiores.” Acerca das segundas: AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 32¹⁵⁻¹⁹: “cum voluerimus ea significare, non faciemus per ea certissime cognosci ignotum, sed fiet assignatio aliqua transitus ille per animam nomine vel signo quod aliquando in se erit minus notum quam illud, sed per aliquam rem vel per aliquam dispositionem fiet notius in significatione.”

(10) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 32¹⁹⁻³³: “Cum igitur frequentaveris illud nomen vel signum, faciet animam percipere quod ille intellectus transiens per animam est illud quod vult intelligi et non aliud, quamvis illud signum non faciat sciri illud certissime.”

que “*res, ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima*”, basta-lhe provar que as três noções são primeiras na ordem da justificação. Como veremos, é exatamente isso que ele procurar fazer.

Se insistimos nesse ponto, é porque ele nos permite enfatizar um outro ainda pouco explorado na literatura. Se, do ponto de vista da apreensão, *res* e *ens* são primeiros em um mesmo sentido, no da justificação a situação é outra. Avicena não o afirma explicitamente, mas o movimento argumentativo empregado não deixa dúvida. Ambas as noções são ditas primitivas, mas por razões diferentes. Veremos que, quando procura provar a impossibilidade de fornecer definição não circular a essas noções, ele emprega a expressão “circular” em dois sentidos distintos. Para mostrar esse ponto, analisaremos, em um primeiro momento, *ens* e *res* e, em um segundo, *necesse*.

2. RES ET ENS

No *LPP* I, 5, Avicena sustenta serem as noções *ens* e *res* primitivas da Metafísica. Significa tratar-se de noções comuns para as quais toda tentativa de definição redundaria em circularidade. Como não podem ser conhecidas por intermédio de nenhuma outra, são admitidas como primeiras, sua apreensão sendo caracterizada como primeira e imediata, ou seja, não derivada¹¹. Contudo, ainda que *res et ens communibus sunt omnibus rebus*, não possuem a mesma significação¹².

Essa tese, da qual iremos analisar os principais elementos, é um verdadeiro *locus classicus* do avicenismo. Durante a Idade Média latina, será retomada por vários pensadores e tornar-se-á uma das fontes principais para a teoria dos univer-

(11) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 33²⁵⁻²⁸: “*Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per se ipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquid horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis.*”

(12) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 34⁵⁰⁻⁵¹: “*Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones.*”

sais desenvolvida no século XIII¹³. Na medida em que desejamos reconstruir os traços fundamentais da teoria aviceniana do ser, iremos privilegiar a análise interna do *LPP* I, 5, o que nos permitirá explicar as razões que teriam conduzido o pensador persa a afirmar o caráter primitivo das referidas noções. Começamos, portanto, pela seguinte questão: qual, em última instância, o critério para diferenciar *res* e *ens*?

Avicena não parece experimentar dificuldades maiores com *ens*¹⁴, recaindo sua atenção na noção cuja apresentação é tributária de sua teoria das essências. Cada coisa (*res*) possui uma natureza (*certitudo* - *haqîya*) pela qual ela é isto que ela é (*qua est id quod est*). O triângulo possui uma *certitudo* pela qual é triângulo da mesma forma que a brancura possui uma *certitudo* pela qual é brancura¹⁵. Avicena qualifica-a como o *ser próprio* (*esse proprium*) da coisa. Logo, ser uma coisa é sempre ser uma coisa de um certo tipo, é ser uma coisa de uma certa natureza. Em

(13) Para dar apenas um exemplo, eis como Filipe, o Chanceler reivindica-se de Avicena para separar as ordens lógica e ontológica: PHILIPPE LE CHANCELIER. *Summa de Bono*, ad fidem codicum primum edita studio et cura N. Wicki, Berne, A. Francke, 1985, 2 vol, p. 30⁶⁻¹³: “Et hoc est quia ens et unum et verum et bonum sunt prima, nam ipsum esse est et veritas est verum et unitas unum. Quod autem Boethius dicit huiusmodi predicationem esse in solis simplicibus, respondeo quod simplex dicitur duobus modis: vel sicut divina essentia est simplex, scilicet quod idem est esse et quod est, vel sicut prime intentiones simplices, et in hiis et in illis per hunc modum est dicere. Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem.” Acerca da noção de *res*, consulte-se J. F. COURTINE, “Res” in J. RITTER et K. GRÜNDER (eds), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co. Verlag, 1992, vol. 8, p. 892b-901a.

(14) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 34⁵¹⁻⁵⁴: “ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitatis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum.” Van Riet observa em nota que a tradução é imprecisa, pois duas palavras árabes (*al-muthbat* et *al-mushassal*) são traduzidas em latim por *aliquid*. Note-se, todavia, que essa imprecisão não coloca maiores obstáculos para a compreensão do argumento.

(15) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 34⁵⁵⁻³⁵⁵⁷. Acerca do papel desempenhado por essa passagem como fonte da teoria do ser próprio à essência, veja-se: A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 201-205.

uma palavra, é possuir uma *quidditas*¹⁶. Neste momento da argumentação, a polissemia do termo *ens* revela-se capital, na medida em que o argumento repousa na distinção entre o *esse proprium* e o *esse affirmativum*, dois sentidos irreduzíveis de *ens*. Dizer de algo que ele possui um ser próprio é o mesmo que afirmar que ele possui uma essência ou quiddidade¹⁷. Todavia, isso não implica afirmar a existência de uma coisa possuindo a referida quiddidade¹⁸. A expressão *esse affirmativum* é empregada justamente para precisar que, em certas condições, a consideração da essência é acompanhada da suposição de uma coisa que a exemplifica. No entanto, a expressão *esse affirmativum* é ela própria ambígua, significando seja a existência concreta (*in singularibus*), seja a mental (*in anima*, diz o LPP - *in intellectu*, afirma a *Logyca*), seja ambas, sem que em nenhum caso ela seja idêntica ao *esse proprium*¹⁹.

Parafraseando agora o argumento de Avicena, se as noções de *certitudo* e de *res* tivessem a mesma significação da de *ens*²⁰, elas seriam intersubstituíveis em uma proposição sem perda de significação. Consideremos, todavia, as seguintes proposições:

1. A natureza de uma coisa é;
2. A natureza de uma coisa é uma natureza.

(16) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 35⁶³⁻⁶⁴: “unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas.”

(17) AVICENNA, *Logyca*, f° 3vb: “Omne quod est essentiam habet qua est id quod est et quod est eius necessitas et qua est eius esse.”

(18) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 35⁵⁸⁻⁶¹: “nec intendimus per illud [*sc.* esse proprium] nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum *ens* significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei.”

(19) Note-se que a expressão latina *esse*, será traduzida, conforme contexto, por *ser* ou *existência*.

(20) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 35⁶⁴⁻⁶⁵: “certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est.” Bien entendu, “esse” signifie ici “*esse affirmativum*” et non “*esse proprium*”.

Não se pode atribuir exclusivamente à polissemia do termo *ens* essa diferença de significação. Claro, a frase 1 é ambígua. Mas não é por essa razão que ambas as frases possuem significação distinta. A diferença é de outra ordem. Nos três sentidos possíveis de *esse affirmativum* (existência concreta, existência mental ou ambas), a frase 1 é informativa. Ela afirma algo impossível de ser capturado pela mera consideração da natureza em questão. A situação é exatamente oposta no caso 2. Ela não afirma nada de novo acerca da dita natureza (*inutilis ad id quod ignorabamus*, diz o texto latino), sendo, por isso, qualificada de inútil (*superflua*)²¹. Por óbvio, a diferença de significação entre 1 e 2 reside na diferença entre as noções de natureza (*res et certitudo*) e ser no sentido de existir (*esse affirmativum*).

Malgrado a utilização de um vocabulário marcadamente epistemológico, a intenção de Avicena é a de propor uma distinção que vincula de maneira particular sua lógica e sua Metafísica ao relacionar as noções de *res* e *esse* àquela que exprime uma essência ou natureza qualquer. No primeiro caso (*res* x essência), a relação é essencial, vez que *res* pertence a toda e qualquer noção essencial. No segundo (*esse* x essência), a relação é acidental, pois *esse* não pertence a nenhuma noção que exprima uma quiddidade. O ponto que o autor pretende assinalar é mais claramente percebido mediante a distinção entre os predicados concomitante (*comitans*) e constituinte (*constituens*):

É necessário que isso que é predicado de algo, se for constitutivo de sua quiddidade, esteja como parte da sua quiddidade no intelecto e no pensamento. Assim, tudo o que o acompanhar na própria intenção, no intelecto, no pensamento e na definição, acompanha-lo-á também nisso que é parte de sua essência. (...) Quando, no entanto, acompanham algo de concomitante, de sorte que não os acompanham de modo algum nas partes da definição da quiddidade, então serão diferentes pela própria quiddidade e não por uma parte dela.²²

(21) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 35⁶⁸⁻⁶⁹: "Sed cum dixeris quod certitudo huius <...> vel certitudo illius est certitudo, erit superflua enuntiatio et inutilis."

(22) AVICENNA, *LPP*, V, 6, p. 280⁷⁴-281⁸⁵: "Oportet enim ut id quod praedicatur de aliquo, si fuerit constitutivum suae quidditatis, in intellectu et cogitatione sit sicut pars suae quidditatis. Unde

Ainda que a distinção não receba no *LPP* o mesmo grau de sistematicidade encontrado em outros escritos²³, manifesto é ser o concomitante um acidente²⁴, ou antes um certo tipo de acidente. Tomado por oposição ao constituinte, o concomitante é apresentado como algo de extrínseco (*extrinsecus*²⁵), algo que não é interno (*non est intrans*²⁶) à intenção (*intentio*) ou quiddidade, algo que está para além (*praeter*²⁷), que lhe é acrescentado (*adiungitur*²⁸), que lhe é um acidente (*accidens*)²⁹ e mesmo um acidente causado e extrínseco³⁰. Todavia, ainda que seja um atributo externo à essência, o concomitante possui algo que o particulariza como acidente: ele acompanha sempre a natureza da coisa à qual está vinculado. Assim, sem dúvida seguindo Aristóteles³¹, Avicena encontra no concomitante um tipo intermediário entre as predicções essenciais e acidentais. Entre, de um lado, os atributos ditos externos à natureza de uma coisa (o que pode ou não lhe pertencer) e, de outro, os atributos ditos internos (que a coisa possui necessariamente), situa-se o concomitante, aquele que acompanha sempre a coisa.

quicquid convenerit cum eo in ipsa intentione, in intellectu et cogitatione et definitione, conveniet cum illo in eo quod est pars suae quidditatis ; (...) Cum autem convenerint in aliquo comitanti, ita ut non conveniant in partibus definitionis quidditatis ullo modo, tunc per ipsam quidditatem erunt differentes, non per partem eius."

(23) Sobre a referida distinção, consulte-se: AVICENNA, *Livre des directives et remarques (Kitâb al-'Isârât wa l-Tanbîhât)*, traduction avec introduction et notes par A. -M. Goichon, Paris, Vrin, 1951, bem como: A. -M. GOICHON, *La distinction*, p. 111-123.

(24) AVICENNA, *LPP*, V, 4, p. 261⁹⁵⁻⁹⁶: "accidentia autem aut sunt comitantia, vel non comitantia."

(25) AVICENNA, *LPP*, V, 1, p. 234⁴⁴.

(26) AVICENNA, *LPP*, III, 3, p. 121⁶².

(27) AVICENNA, *LPP*, I, 7, p. 52⁹⁴.

(28) AVICENNA, *LPP*, V, 1, p. 229³⁷.

(29) AVICENNA, *LPP*, III, 3, p. 122⁷⁰.

(30) AVICENNA, *LPP*, VIII, 4, p. 402⁴⁵⁻⁴⁷.

(31) ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos*, I, 6, 75a30 e *Metafísica* 1025a30. Para maiores esclarecimentos, consulte-se A. -M. GOICHON, *Livre des Directives et Remarques*, p. 89, n. 2.

Podemos agora tentar dar à distinção entre *res* e *ens* uma formulação um pouco mais precisa. Suponhamos uma noção *N* que exprime uma quiddidade. A noção *res* lhe é intrínseca, ou seja, *res* pertence sempre ao conjunto de predicados que a definem. Ao contrário, o predicado *esse* lhe é extrínseco, ou seja, não pertence à definição da quiddidade³². Mas como *esse* é predicado de toda quiddidade, Avicena qualifica-o de concomitante. Isso posto, a seqüência do argumento é simples: as duas noções são indefiníveis e devem ser, portanto, admitidas como absolutamente primitivas. Serão elencadas entre os princípios ou termos primitivos da Metafísica. Não obstante, é preciso observar que o argumento de Avicena não é tão rápido quanto nossa reconstrução pode sugerir. Avicena acredita ser ainda necessário explicar por que as noções são indefiníveis.

Dizer que uma noção *N* é indefinível em uma teoria *T* é o mesmo que afirmar que não existe em *T* uma noção *N** ou conjunto de noções pelas quais seria *N* definida. No caso da Metafísica, por tratar-se da disciplina suprema, não existe absolutamente nenhuma noção (ou conjunto delas) pela qual *N* seria definida. A prova está em que toda tentativa de definição de uma noção primitiva da Metafísica é circular.

Quanto à noção *res*, não há maiores problemas. Dado que, como foi dito, *res* pertence à definição de toda noção, segue-se que toda tentativa de defini-la seria circular. Todavia, para o caso de *ens* a circularidade é menos evidente e a estratégia de Avicena um pouco diferente. Nosso filósofo faz apelo de uma forma mais acentuada à noção de predicação, suas condições e seus limites. Sem correremos o risco de parecermos excessivos, podemos afirmar que a impossibilidade de definir *ens* reside nos limites do pensamento enquanto atividade discursiva, vale dizer, nos limites da linguagem mental.

Do ponto de vista histórico, a posição de Avicena é a tomada de partido no célebre debate acerca da possibilidade do discurso sobre o não-ser. Nesse senti-

(32) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 35⁶⁴⁻⁶⁵: "Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse."

do, o *LPP* I, 5, encontra-se na encruzilhada pela qual passam várias tradições de um mesmo problema. Como bem o mostrou J. Jolivet em artigo seminal que compara as teses sustentadas por Avicena no *LPP* I, 5 e *LPP* V, 1 com as discussões teológicas sobre o conhecimento divino e sobre as noções de essência e existência, o pensador persa discute detalhadamente teses de teólogos muçulmanos de tal sorte que Jolivet pode concluir que “é no *kalam* que se preparou sua doutrina da essência”³³. Nada disso quer dizer, contudo, que a tradição grega não estivesse presente. Basta lembrar aqui a tese de G. Verbeke, oferecida na introdução doutrinal ao *LPP*, segundo a qual “a atitude de nosso autor lembra a posição rigorosa de Parmênides; o ser é, o não-ser não é”. Parece-nos, contudo, ser mais por relação ao problema do que à solução que Avicena é herdeiro de Parmênides, Platão e mesmo de Aristóteles. Mesmo porque, como bem o indicaram N. Rescher e S. Van der Bergh, a lógica estóica constitui um terceiro tipo de influência não negligenciável presente no texto aviceniano. Essa última fonte manifesta-se principalmente no nível do vocabulário, notadamente no que tange à noção de *shay'* (coisa – *res*) como sujeito do discurso ou da predicação³⁴.

(33) J. JOLIVET, “Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sînâ”, in J. JOLIVET et R. RASHED (éds) *Etudes sur Avicenne*, Paris, Belles Lettres, 1984, p. 11-39. Posição semelhante foi sustentada por M. E. MARMURA, “Avicenna on primary concepts”. A tese de Jolivet foi posteriormente retomada e nuançada por R. WISNOVSKY, “Notes on Avicenna’s concept of thingness (*say’iyya*)”, *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 10/2 (2000), p. 181-221. Acerca do conceito *mu’tazilite* de coisa, veja-se: A. DE LIBERA, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*, Paris, Aubier, 1999, sobretudo p. 580-590. Consulte-se ainda: R. M. FRANK, “The As’arite ontology: I primary entities”, in *Arabic Sciences and Philosophy* 9/2 (1999), p. 163-231, e R. M. FRANK, “The non-existent and the possible in classical ash’arite teaching”, in *Mideo* 24 (2000), p. 1-38.

(34) N. RESCHER, “The concept of existence in arabic logic and philosophy”, in N. RESCHER, *Studies in Arabic philosophy*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1967, p. 69-80, e as notas de S. Van der Bergh à sua tradução de AVERROIS, *Averroes’s Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 vol. (especialmente o volume 2, p. 4-5, nota 3.6). Consulte-se ainda DRUART, T. A., “Shay’ or Res as a concomitant of ‘Being’ in Avicenna”, in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, XII, (2001), p. 125-142.

Ora, é evidente que a presença de um debate teológico no epicentro da Metafísica é um índice revelador da íntima ligação entre as duas disciplinas de modo que as conseqüências dos princípios da Metafísica serão sentidas na teologia. Não procuraremos, contudo, explorar essa via. Concentrar-nos-emos na concepção de Metafísica transmitida aos Latinos quando da tradução da *Shifâ'*. Assim, a questão que guiará nossos esforços será a seguinte: como é possível, aos olhos do pensador persa, o discurso acerca do não-ser? Sua resposta vem expressa na seguinte declaração:

Dado que não é dito coisa a não ser aquilo acerca do que é possível dizer algo com verdade e que, em seguida, se diz que a coisa pode ser isso que não é de maneira absoluta, devemos falar a esse respeito. Com efeito, se se compreende por não-ser isso que não é nos singulares, pode-se conceder que assim o seja. De fato, pode a coisa possuir ser no intelecto e não-ser no exterior. Se, contudo, algo além disso for entendido, será falso e não haverá de nenhum modo uma enunciação, nem será conhecida a não ser porque é apenas imaginada na alma. Mas não que seja imaginada na alma por tal forma que designa uma coisa exterior. Nem pode haver enunciação, pois a enunciação é sempre acerca disso que é certificado no intelecto. Assim, acerca do não-ser de modo absoluto não se enuncia algo de maneira afirmativa. Contudo, se se enunciar também acerca dele algo de maneira negativa, certamente já admitiram que ele é de algum modo no intelecto. Com efeito, nossa expressão é contém em si uma designação. Mas é impossível designar um não-ser que de nenhum modo tenha forma no intelecto.³⁵

(35) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 36⁸⁴-37⁹⁷: "Quia non dicitur res nisi id de quo aliquid dicitur vere, deinde quod dicitur cum hoc quod res potest esse id quod non est absolute, debemus loqui de hoc. Si enim intelligitur non esse id quod non est in singularibus, hoc potest concedi quod sit ita; potest enim res habere esse in intellectu, et non esse in exterioribus; si autem aliud intelligitur praeter hoc, erit falsum, nec erit enuntiatio ullo modo, nec erit scita nisi quia est imaginata in anima tantum; sed, ut imaginetur in anima tali forma quae designat aliquam rerum exteriorum, non; nec potest enuntiari, eo quod enuntiatio semper est de eo quod certificatum est in intellectu. Unde de non esse absolute non enuntiatur aliquid affirmative. Sed si enuntiatur aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet *est*, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu impossibile est."

As implicações dessa passagem são numerosas. Limitemo-nos, no momento, a um único ponto: a relação entre os limites do pensamento humano e a impossibilidade de definição de *ens*. O ponto de partida de Avicena é claro: o pensamento humano possui sempre algo visado. Isso significa que ele enuncia que uma coisa de certa natureza (uma *res*) possui uma propriedade. A predicação pode ser ou a afirmação da existência da coisa, ou a atribuição de uma outra propriedade. Nos dois casos, o elemento existencial está presente sem que isso signifique que toda afirmação tenha por objeto uma coisa existente na realidade³⁶. Se isso acerca do que pensamos fosse uma coisa absolutamente não existente, se a *res* fosse um *non-ens* em sentido absoluto, ela não seria uma coisa e *a fortiori* não seria uma coisa de que se fala³⁷. Assim, o pensamento humano não teria objeto. Seria vácuo em sentido. Logo, não seria um pensamento. Segue-se, portanto, que, ao menos em algum sentido do verbo existir, o objeto, acerca do qual o discurso mental versa, deve existir.

Retomemos o ponto de uma outra perspectiva. Suponhamos que alguém queira defender a tese segundo a qual a expressão *non-ens* seja um termo genérico ou universal. Suponhamos, em seguida, que esse alguém diga que, como o discurso humano emprega necessariamente termos universais, nada impede que a expressão *non-ens* seja utilizada significativamente. Apresentada dessa maneira, a tese é, aos olhos de Avicena, manifestamente falsa. Todavia, se devidamente qualificada, pode ser aceita. Admitamos para isso que as expressões universais pos-

(36) Sobre esse ponto e sobre as semelhanças das posições de al-Fârâbî e de Avicena, veja-se A. BÄCK, "Avicenna on existence", in *Journal of the History of Ideas*, 3 (1987), p. 351-367. Consulte-se ainda: N. RESCHER, "The concept of existence in arabic logic and philosophy", in N. RESCHER, *Studies on the History of Arabic Logic*, p. 69-80, o qual discute também as teses de Averrôis e de al-Qazwîniâl-Kâtîbî em contraposição com as teses modernas.

(37) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 36⁸¹⁻⁸³: "illa [sc. res] habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, tunc non esse res." No que diz respeito a existência *in aestimatione*, veja-se: D. L. BLACK, "Estimation (Wahm) in Avicenna: the logical and psychological dimensions", in *Dialogue* 32 (1992), p. 219-258.

sam ser empregadas seja como sujeito, seja como predicado de uma proposição afirmativa. Obtemos, então, dois casos a considerar:

- a) O não-ser é P;
- b) S é o não-ser.

Segundo Avicena, o primeiro caso não pode dar origem a uma enunciação significativa, pois nada poderá ser representado como sujeito da enunciação. Ademais, como a proposição é afirmativa, ela afirma justamente que o não-ser possui uma propriedade, o que é manifestamente impossível. O segundo caso exige uma qualificação suplementar. Se interpretado como uma proposição de identidade, sua significação seria:

- b.1) Há um x tal que x = não-ser;

o que é visivelmente absurdo. Mas se b é, na verdade, uma proposição negativa, então há mais duas possibilidades a considerar:

- b.2) S não existe na realidade, mas existe *in anima tantum*;
- b.3) S não existe nem na realidade nem na alma;

De acordo com Avicena, todas as proposições existenciais negativas são da forma b.2. Quer isso dizer que elas tratam daquilo que é pensado como sujeito da proposição e afirmam que ele não existe na realidade. Assim, nosso filósofo não nega ser a expressão *non-ens* significativa. Sua tese afirma que essa expressão deve ser empregada para caracterizar a relação entre o que é pensado ou concebido através de uma expressão na posição de sujeito da proposição e a realidade³⁸.

(38) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 38¹⁵⁻¹⁸: “Credulitas vero quae contingit est de hoc quod imaginatur ipsum esse in anima tantum. Sed quod in natura huius sciti est posse habere comparationem intellectam ad exteriora, in illa hora certe hoc non est.”

Proposições do tipo b.3 são não significativas justamente por negarem que alguma coisa seja pensada. Ora, como um pensamento sem objeto não é um pensamento, elas negam o que é uma condição necessária da enunciação, tornando-se assim desprovidas de significação.

Haveria, não obstante, uma última possibilidade a considerar: o caso em que o *non-ens* é tanto sujeito quanto predicado:

c) O não-ser é não-ser;

Em princípio, haveria diversas possibilidades de interpretar essa proposição. Contudo, Avicena limita-se a salientar que c não pode ser uma proposição acerca do *non-esse absolute*³⁹. Na verdade, Avicena analisa essa situação com o único objetivo de melhor explicitar sua tese central: toda proposição supõe necessariamente a existência mental (*in anima*) de seu sujeito.

Mas o que essa tese nos ensina acerca dos princípios da Metafísica? A pergunta somente pode ser entendida através de uma outra: é realmente necessário que todo pensamento acerca de um objeto seja acompanhado da consideração de sua existência? Começamos citando a distinção, que se encontra no início da *Logyca*, entre duas operações do intelecto: a simples concepção de uma coisa (*imaginatio*) e a concepção dessa mesma coisa em relação a uma propriedade (*credulitas*). Quando uma coisa é representada na alma (*representatur animo eius intentio*) sem que nada de verdadeiro ou falso seja dito a seu respeito, tem-se uma *imaginatio*. Assim, quando a intenção “homem” nos vem ao espírito, o que concebemos não é nada além das características comuns a todos os homens, a saber: isso que algo deve possuir para ser um homem. Agora, se analisarmos a intenção “homem”, ou seja, se considerarmos todas as características que pertencem à definição de homem e que constituem sua essência, descobriremos necessariamente a

res, pois ser um homem é ser uma coisa. Porém, quando acrescentamos uma propriedade que não pertence à sua intenção ou, em outros termos, quando afirmamos (ou negamos) que o homem possui uma certa propriedade, devemos necessariamente fazer apelo ao *ens*.

Do ponto de vista histórico, a fonte dessa doutrina é Aristóteles. Com efeito, no *De Interpretatione* o Estagirita escreve:

Como por vezes assomam pensamentos em nossas almas desacompanhados da verdade e da falsidade, enquanto assomam por vezes outros que necessariamente encerram uma ou outra, coisa idêntica ocorre em nossa linguagem, uma vez que a combinação e a divisão são essenciais para que se tenham a verdade e a falsidade.⁴⁰

A passagem é da grande importância, pois que na seqüência do texto Aristóteles fornece um exemplo que é freqüentemente mencionado pelos especialistas como uma das fontes da distinção aviceniana entre a essência e a existência. De fato, após ter esclarecido que os nomes e os verbos são semelhantes às noções simples na medida em que não implicam nem a afirmação nem a negação, o filósofo grego acrescenta:

E uma prova disso reside no fato de que *bode-cervo* na medida em que significa alguma coisa, não encerra em si nem verdade nem falsidade, a menos que adicionalmente dele prediques o ser ou o não ser, seja geralmente (isto é, sem conotação definida no tempo), seja num tempo particular.⁴¹

(40) ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, I, 16a 10-12. Seguimos a tradução brasileira. Cf. *Órganon*, tradução, textos adicionais e notas Edson Bini, Bauru, Edipro, 2005, p. 80-81. Observe-se que já al-Fârâbî, em seu comentário ao *De Interpretatione* glosava a passagem no sentido indicado por Avicena. Cf. *Al-Farabi's commentary and short treatise on Aristotle's De interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. W. Zimmermann. London, Oxford University Press, 1981. Veja especialmente as p. 14-15 nas quais as relações entre pensamento e linguagem são postas em evidência.

(41) ARISTÓTELES, *De Interpretatione*, I, 16a 16-18. Trad. Bini, p. 82.

A tese de Aristóteles é que a existência (presente, passada ou futura) é acrescentada à noção em um contexto proposicional. Por quê? A resposta dada por Avicena consiste em dizer que a proposição é considerada como uma atividade logicamente complexa na qual uma coisa (o sujeito) é concebida por relação a uma outra (o predicado). A relação de ambos pode ser feita na forma de uma afirmação ou de uma negação. Sem entrar em todos os detalhes do texto, consideremos apenas a diferença entre de *res* e *ens* ligadas às operações do intelecto. A *imaginatio*, operação simples que consiste em conceber uma essência, não implica a existência do objeto que a exemplifica, pois que se trata de uma operação não predicativa. Ao contrário, a *credulitas*, operação complexa na qual as duas noções são postas em relação, possui sempre uma força existencial. Primeiramente, o discurso proposicional implica ao menos a existência *in anima* do sujeito do discurso. Ora, se o sujeito não é concebido como existente, não pode ser concebido como algo que recebe uma propriedade. E se não pode ser concebido como algo que recebe uma propriedade, não pode ser concebido como sujeito de uma proposição e não há discurso possível acerca dele. O inverso é igualmente verdadeiro. Se um discurso acerca de uma coisa é possível, essa deve poder ser concebida como sujeito de uma proposição, da mesma forma que deve poder ser considerada como substrato de uma propriedade. Mas para isso, deve ser considerada como existente. Em suma, não há concepção de existência fora do contexto proposicional e não há proposição sem a concepção de seu sujeito como existente⁴². O núcleo do argumento é a tese segundo a qual atribuir uma propriedade a um sujeito implica afirmar acerca desse sujeito que ele possui essa propriedade e que isso supõe a existência do sujeito em questão. Segue-se, ainda, que para o pensamento de alguma coisa como existente não é possível fora do contexto proposicional.

Contudo, Avicena parece consciente de que seu argumento não pode levar da ordem lógica à ontológica sem maiores precisões. Assim, ele restringe a vali-

dade da argumentação acima para o modo de considerar as coisas e afirma unicamente a necessidade da existência *in anima*. Mas é essa solução fiel às lições do Primeiro Mestre? À primeira vista, a resposta pareceria negativa, sobretudo se levarmos em conta as passagens nas quais Aristóteles visa provar que a contradição independe da suposição existencial. O *locus classicus* é o seguinte:

Voltando à afirmação e negação, podemos dizer destas em todos os casos que uma tem que ser falsa e a outra verdadeira, exista ou não o sujeito, pois se Sócrates realmente existe, “ele está doente” ou “ele não está doente” tem que ser verdadeira; “ele está doente” ou “ele não está doente” tem que ser falsa. E o mesmo ocorre se ele não existe: se ele não existe, é falso declarar “ele está doente”, porém é verdadeiro declarar “ele não está doente”.⁴³

Essa passagem permite-nos sublinhar toda a força da tese aviceniana do *ens in anima*. Dizer que a existência real de um objeto é condição da verdade de uma proposição não é o mesmo que afirmar ser ela condição da predicação. A teoria de Avicena não proíbe o pensamento ou a predicação acerca de objetos não existentes, mas sob a condição de a não existência em questão ser *in rebus* ou, como ele afirma, *in exterioribus*, mas não a *in mente*⁴⁴. A existência mental é condição necessária da atividade predicativa, ao passo que a segunda diz respeito às condi-

(43) ARISTÓTELES, *Categorias*, XI, 13b27-33, tradução Bini, p. 74. Cf. Ainda *De Interpretatione*, XII, 21a25-28: “Por exemplo, na proposição Homero é ... algo ... digamos *um poeta* (o que servirá ao nosso propósito). Mas poderemos dizer também “Ele é”? Ou será esta uma inferência incorreta? É foi usado incidentalmente aqui, pois nossa proposição foi “Ele é um poeta” e o *é* não foi predicado dele no sentido substantivo da palavra.” Tradução Bini, p. 100.

(44) Notemos aqui uma oscilação na literatura contemporânea. Segundo Bäck (*Avicena on existence*), Avicena aceita a possibilidade da existência *in mente* independente da existência *in exterioribus*. Rescher, ao contrário, sustenta que a posição de Avicena é distinta daquela de Averróis, pois o primeiro aceita somente a seguinte inferência:

“□ *a*” is true

E !*a*

ções de verdade de certas proposições. Em outras palavras, a distinção entre os tipos de existência está articulada em função da separação entre níveis do pensamento e da realidade. O pensamento é uma atividade desenvolvida primeiramente no nível mental e, em seguida, manifesta-se nos níveis oral e escrito⁴⁵. Assim, as condições requeridas para sua significação devem ser procuradas exclusivamente no nível mental, ou seja, independente de sua relação com a realidade. Entre aquelas condições acha-se notadamente a existência mental (*esse in anima*⁴⁶) do sujeito da proposição. A existência real é considerada como condição suplementar, ou seja, como condição relativa à verdade ou falsidade das proposições. Como na passagem de Aristóteles acima citada, a existência real de Sócrates é condição da verdade da proposição “Sócrates está doente” de tal sorte que caso a condição não seja satisfeita, a proposição é falsa.

A distinção entre a existência *in re* e a *in mente* é, em última instância, entre as condições empíricas que tornam a proposição verdadeira e as condições que tornam o discurso significativo⁴⁷. Naturalmente, Avicena não utiliza esse voca-

Ao passo que o segundo admite ainda:

“ $\Box a$ ” is true

$\exists!a$

onde “E!” significa “actual existence” et “ $\exists!$ ” significa “possible existence”. Veja-se N. RESCHER, *Studies on the History of arabic Logic*, p. 75.

(45) Avicena insiste (*Logyca*, f° 3rb) que a lógica não se ocupa exclusivamente das leis do pensamento, mas também das regras do discurso oral e escrito. Sobre esse problema e, sobretudo, a dívida de Avicena para al-Fârâbî, veja-se: SABRA, “Avicenna on the subject of logic”, in *Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 746-764.

(46) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 39³⁴⁻³⁵: “Manifestum est igitur quod id quod enuntiatur de eo necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima.”

(47) Na verdade, a distinção entre o *esse in anima* e o *esse in singularibus* permite igualmente a Avicena construir sua teoria acerca dos objetos fictícios e sobre a possibilidade da permanência desse tipo de forma após a morte. Sobre esse ponto, veja-se J. R. MICHOT, “‘Epître sur la disparition des formes intelligibles vaines après la mort’ d’Avicenne”, in *Bulletin de Philosophie Médiévale* 29 (1987), p. 152-

bulário. Todavia, a distinção está bem presente. Pode ainda ser encontrada na solução de Avicena ao problema da ressurreição e na possibilidade de um discurso sobre eventos futuros, ou seja, acerca de objetos que não possuem existência atualmente. Por óbvio, se a existência atual *in rebus* fosse condição necessária do pensamento, o discurso mental sobre o futuro seria impossível. Para Avicena, é a existência *in anima* que permite a significatividade de enunciados sobre objetos futuros. Eis o texto:

Se tivesses afirmado que existirá ressurreição, compreendeste *ressurreição* e compreendeste *existirá*, e predicaste *existirá* que está na alma acerca da *ressurreição*. Mas essa intenção não pode ser verdadeira a não ser de uma outra intenção, também compreendida, da qual se compreende que, em momento futuro, uma terceira intenção é dita dela, e essa intenção é a existência.⁴⁸

Voltemos agora à nossa questão inicial: por que afirma Avicena ser *ens* uma das noções primitivas da Metafísica? Obviamente, ele aceita tratar-se de uma noção indefinível. Toda definição faz-se por meio do gênero e da diferença específica e não há noção superior a *ens* que lhe pode servir de gênero. Todavia, não é apenas por ser indefinível que ela é uma noção primitiva da Metafísica. A principal razão provém do fato de ela expressar condição necessária a toda predicação. Mais precisamente, o *ens in anima*, e não o *ens in singularibus*, é condição necessária de toda predicação. Nesse sentido, Avicena escreve:

170 o qual oferece a edição crítica do texto árabe bem como sua tradução francesa. Para a análise desse texto e acerca da possível limitação da teoria aviceniana sobre não-existentes, consulte-se: D. L. BLACK, "Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings", in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8 (1997), p. 425-453.

(48) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 39²⁸⁻³²: "si dixeris quod resurrectio erit, intellexisti *resurrectionem* et intellexisti *erit*, et praedicasti *erit* quod est in anima de *resurrectione*. Sed haec intentio non potest esse vera, nisi de alia intentione, intellecta etiam, quae intelligatur ut, in hora futura, dicatur de ea intentio tertia intellecta : quae est intentio, scilicet est."

As enunciações, em verdade, não são senão por aquilo que possui existência na alma e, acidentalmente, são por aquilo que existe exteriormente.⁴⁹

Avicena interpreta a estrutura do discurso proposicional da seguinte forma: em uma proposição do tipo “S é P”, o sujeito é uma intenção (*intentio*) que exprime a natureza de uma coisa (*res*). O predicado afirma algo acerca dela. Isso pode ser: a) simplesmente a existência; b) a existência e uma outra propriedade. Logo, não há discurso enunciativo sem as noções de *res* e *ens*. A primeira, intrínseca ao sujeito do discurso, ou seja, contida entre as suas marcas características. A segunda, extrínseca ao sujeito, mas necessariamente contida na cláusula predicativa, já que sem a existência (*esse in anima*) não há predicação. Segue-se, assim, que todo discurso predicativo que procura definir essas noções já as pressupõe. Logo, é porque *ens* e *res* são condições de todo o discurso e, em particular do discurso científico, que são noções primitivas da Metafísica. Ademais, o intelecto humano não poderia adquiri-las por outras noções. Como elas são condições do discurso a respeito de qualquer coisa, o intelecto humano deve possuí-las para realizar a atividade predicativa. Mas, se para isso o intelecto deve tê-las apreendido, isso somente pode ter sido em virtude de uma apreensão primitiva.

Em suma, a afirmação de Avicena: *res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione*, está longe de ser uma asserção dogmática. O pensador persa não se limita a afirmar que as noções são evidentes e que, portanto, são primitivas. Não é a evidência que as torna primitivas e indefiníveis. Sua estratégia consiste em mostrar que as noções são indefiníveis porque a mente humana não pode defini-las apelando a outras noções. Mas

(49) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 39³⁵⁻³⁷: “enuntiationes enim, re vera, non sunt nisi per id quod habet esse in anima et, secundum accidens, sunt per id quod est in exterioribus.” A tradução francesa a partir do texto árabe (cf. A. DE LIBERA, *L’art des généralités*, p. 653) é a seguinte: “Ainsi, il est donc évident que ce dont on prédique quelque chose (*al-muhbaru ‘an-hu*) doit nécessairement être existant selon une certaine existence dans l’âme. Et la prédication, proprement, se fait au sujet de ce qui est existant dans l’âme, et accidentellement de ce qui est existant à l’extérieur.”

como então explicar a posse dessas noções pelo espírito humano. Certamente não apelando a algo inato, mas à sua origem externa. Se acrescentarmos a tese segundo a qual essas noções são necessárias para toda definição e toda predicação, segue-se que sua apreensão é anterior a esses atos mentais. No vocabulário do autor, isso significa que sua origem deve ser explicada por uma apreensão resultante de uma *prima impressio*.

3. NECESSE ESSE

A despeito da afirmação explícita de Avicena que repertoria o *necesse* entre as noções primitivas da Metafísica, essa noção não tem recebido atenção especial da parte dos comentadores, sejam eles contemporâneos ou medievais⁵⁰. Fato surpreendente se considerarmos o papel desempenhado pelas noções modais nas provas realizadas pela Metafísica. Para concluir o presente artigo, proporemos algumas notas sobre a noção de necessidade em Avicena. Antes porém, algumas observações fazem-se necessárias.

De início, gostaríamos de salientar que a estratégia dos últimos parágrafos do *LPP I, 5* para classificar a necessidade entre as noções primitivas da Metafísica é estritamente paralela à das duas noções anteriores: toda tentativa de definir a necessidade (e, por extensão as demais modalidades) é circular. Deve-se, ademais, sempre levar em consideração que, como nos casos anteriores, a discussão proposta por Avicena deve ser tomada no contexto histórico dos debates envolvendo a possibilidade de um discurso sobre o não-ser. Isso, contudo, sem nos afastar do objetivo primordial do autor: provar o caráter primitivo da necessidade.

(50) Os contemporâneos enfatizam o vínculo com a noção de causalidade. Um bom exemplo dessa maneira de ler o texto é dado por: A. HYAN, "Aristotle, Algazali and Avicenna on necessity, potentiality and possibility", in K. L. SELIG et R. SOMERVILLE, *Florilegium columbianum. Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, New York, Ithaca, 1987, p. 73-88, especialmente p. 84-88. Para uma leitura que aponta sobretudo para as discussões teológicas e para o papel da ressurreição, veja: M. E. MARMURA, "Avicenna on primary concepts", p. 233-237. Quanto aos medievais, suas análises versam principalmente sobre as noções de "res" et "ens".

Por fim, uma consideração de caráter metodológico impõe-se. Ela justificará os limites bastante estreitos de nossa apresentação. Com efeito, o *LPP* fornece uma apresentação deveras sucinta do *necesse*. Na verdade, Avicena prefere remeter seu leitor a uma obra para a qual não dispomos de tradução latina; os comentários aos *Segundos Analíticos (al-Qîyâs)*⁵¹. Assim, não dispondo do tratamento especificamente lógico dessa noção, forçoso será negligenciarmos diversas observações de Avicena destinadas, segundo ele, a aperfeiçoar os ensinamentos de Aristóteles e de seus comentadores. Restritos a poucas informações, nossa situação será equivalente a dos leitores latinos de Avicena⁵² e nosso intento será o de apresentar os traços básicos da noção em questão, tal como podem ser percebidos a partir do *LPP*⁵³. Essa limitação não pode, todavia, impedir-nos de tirar algumas conclusões acerca do uso aviceniano das modalidades, conclusões já apresentadas por autores latinos.

Passemos ao texto do *LPP*. Avicena começa suas observações constatando que as definições das modalidades pelos *antiqui* são circulares:

Tudo o que foi dito pelos antigos para explicação disso na maior parte se reduz a um círculo. É por isso que, como conhecestes na lógica, quando querem definir o possível, assumem em sua definição o necessário ou o impossível e não dispõem de outro modo

(51) Observe-se, contudo, a existência de uma tradução parcial do texto para a língua inglesa: N. SHEHABY, *The propositional logic of Avicenna. A translation from al-Shifâ : al-Qiyâs*, Dordrecht, Reidel, 1973.

(52) Há dúvidas se, de fato, circulou durante a Idade Média uma tradução latina dessa obra. Alguns intérpretes buscam provar sua existência baseados em pretensas citações por parte de Alberto o Grande: Cf.: M. GRICNASCHI, "Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi.", in *AHDLMA* 47 (1972), p. 41-107. A carência dos principais textos do autor sobre o tema pode explicar o silêncio dos medievais ao tratamento aviceniano dessa noção.

(53) A fim de eliminar essa lacuna, remetemos o leitor a A. BACK, "Avicenna's conception of the modalities", in *Vivarium* 30/2 (1992), p. 217-255. Em seu apêndice, Bäck fornece traduções de Amônio e Filopono bem como excertos do *al-Najât* e do *al-Qîyâs*.

de fazê-lo. Quando querem definir o necessário, assumem em sua definição o possível ou o impossível e quando querem definir o impossível, assumem em sua definição o necessário ou o possível.⁵⁴

Essa crítica desempenha um papel preciso no argumento na medida em que constitui a primeira etapa para provar a primazia da necessidade. Com efeito, o raciocínio do autor repousa na seguinte disjunção: “todas os modais são definíveis ou existe um modal não definível”. A passagem supracitada visa justamente a provar que a aceitação do primeiro membro gera uma situação que pode ser caracterizada como circular. Fosse esse o caso, o único modo de escapar do inconveniente seria o de aceitar que uma dentre as noções modais é indefinível e primitiva.

Apegando-se a essa linha de argumentação, o autor prossegue de maneira bastante simples e expeditiva. Não existe outra maneira de definir um modal que não seja pelo emprego de um deles associado à negação. Pode-se, por exemplo, definir as noções de necessário e impossível pela de possível juntamente com a negação:

Necessário = isso que não é possível não ser;

Impossível = isso que não é possível ser.

Por óbvio, podem-se definir também as noções de possível e impossível pela de necessário mais a negação e as de necessário e possível pela de impossível mais a negação. Todavia, se admitirmos que todas as modalidades são assim

(54) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 40⁵⁵⁻⁶²: “Quicquid enim dictum est ab antiquis de ostensione istorum, in plerisque reducitur ad circularem, eo quod ipsi, sicut nosti in logicis, cum volunt definire possibile, assumunt in eius definitione necessarium vel impossibile, nec habent alium modum nisi hunc. Cum autem volunt definire necessarium, assumunt in eius definitione possibile vel impossibile, et cum volunt definire impossibile, assumunt in eius definitione necessarium vel possibile.”

definíveis, o resultado é uma tripla série de definições e uma caracterização circular das modalidades.

Saliente-se que, no esquema acima delineado, Avicena emprega apenas três modais, deixando de lado uma alegada quarta noção proposta por Aristóteles (*De Interpretatione* 12, 22a14-31): o contingente. Encontramos na literatura contemporânea especializada duas maneiras distintas de explicar essa ausência no texto aviceniano. Para uns, a apresentação serve de apoio a uma tentativa de erradicar a noção de contingência da *Metafísica*⁵⁵, mas admitindo-a no domínio da lógica⁵⁶. Para outros, o pensador persa emprega a noção de possível de maneira ambígua, englobando tanto o possível quanto o contingente. Com efeito, quando Avicena critica a posição dos antigos acerca dos possíveis, ele cita dois casos:

a) “Por exemplo, quando definem o possível, dizem algumas vezes que é o não necessário ou que é isso que não é no presente, mas cujo ser, em qualquer momento futuro que queiras, não é impossível”.⁵⁷

posição bastante próxima da definição aristotélica do contingente apresentada nos *Primeiros Analíticos*:

“Chamo de *eventual* e de *contingente* (possível) a coisa que quando – não sendo necessária -, ao ser assumida, não acarreta nenhuma impossibilidade.”⁵⁸

Eis o segundo exemplo:

(55) A. -M. GOICHON, *La Distinction*, p. 162-163.

(56) Cf. AVICENNA, *Livre des Directives et Remarques*, tradução A. -M. Goichon, em particular p. 138, n. 1.

(57) AVICENNA, *LPP*, I, 5, p. 40⁶²⁻⁶⁵: “Verbi gratia, cum definiunt possibile, dicunt aliquando quod est non necessarium vel quod ipsum est quod non est in praesenti, cuius tamen esse, in quacumque posueris hora futura, non est impossibile.”

(58) ARISTÓTELES, *Primeiros Analíticos* I, 13, 32a18-20, tradução Bini, p. 136.

b) “(...) o possível é isso que não é impossível ser ou não ser, ou isso que não é necessário ser ou não ser.”⁵⁹

o que, por sua vez, guarda certa semelhança com o seguinte texto de Aristóteles:

“O próprio *possível* é ambíguo. Por um lado, é empregado com referência a fatos e coisas atualizados. (...) por outro, emprega-se *possível* o referência a uma coisa que poderia converter-se em ato.”⁶⁰

Assim, Avicena empregaria uma única expressão (“*possibile*”; árabe “*mumkin*”) para exprimir duas noções aristotélicas. Sem querer dar prosseguimento a esse debate, é suficiente para nosso objetivo assinalar que o vocabulário de Avicena guarda as mesmas ambigüidades do texto de Aristóteles. Com efeito, no *De Interpretatione* 12, 22a14-31, o filósofo grego considera as duas noções (“possível” e “contingente”) como equivalentes.

Voltando, agora, ao argumento principal, é preciso admitir, segundo Avicena, que um dos modais é indefinível⁶¹ e que os demais são definidos por relação a ele. Mas qual seria o primitivo? A solução de Avicena mais uma vez não é arbitrária. Na verdade, sua resposta consiste em explorar os vínculos entre as modalidades e a noção de ser. Eis a explicação:

(59) AVICENNA, *LPP*, p. 41⁷⁵⁻⁷⁷: “quod possibile est quod non est impossibile esse vel non esse, vel quod non est necesse esse vel non esse.”

(60) ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 13, 23a7-12, tradução Bini, p. 106.

(61) M. E. MARMURA (“Avicenna on primary concepts ...”, p. 233) afirma que “the necessary, the possible and the impossible are all primitive concepts”. Essa interpretação põe, todavia, diversos problemas. Por exemplo, se “primitivo” significa “indefinível”, como então explicar as relações lógicas entre as modalidades.

Destes três, aquele que é mais digno de ser compreendido é o necessário, pois o necessário significa a veemência de ser (*vehementiam essendi*); de fato, o ser é mais conhecido do que o não ser. Com efeito, conhece-se o ser por ele mesmo, mas conhece-se o não ser, de uma certa maneira, pelo ser.⁶²

A referência ao binômio *esse* e *non-esse* é decisiva para compreender o ponto. Isso porque, enfatiza Avicena, em todas as diferentes maneiras de definir as modalidades, há sempre referência ao ser e ao não-ser. Em nenhum caso, a definição é puramente positiva, ou seja, jamais se tem uma definição na qual a noção de ser não viesse acompanhada da negação. Mas por que isso seria um problema? Por que exigir uma definição puramente positiva das modalidades?

Note-se, primeiramente, que o *necesse* é apresentado como uma noção primitiva da Metafísica e não da lógica. Logo, se há algum inconveniente em interdefinir os modais, a raiz desse inconveniente deve ser buscada na Metafísica e não na lógica. Mas o que significa buscar na Metafísica o significado primordial da necessidade? Aos olhos de Avicena, isso significa que a disciplina suprema deve fornecer as condições últimas de todo conhecimento, o que é feito mediante a análise das condições necessárias para que um pensamento possa expressar conhecimento.

Nesse sentido, Avicena compreende as modalidades como a expressão do tipo de ser do qual uma coisa é dotada. Isso significa que as modalidades são empregadas para qualificar o vínculo entre uma coisa (*res*) e seu ser (*esse*), ou melhor, entre o sujeito de toda predicação (*res*) e a consideração de seu ser (*esse*). Ora, como o *esse* é mais conhecido do que o *non-esse*, segue-se que o vínculo entre a coisa e seu ser deve ser mais conhecido do que o vínculo entre a coisa e o não-ser. Admitido o ponto, não há alternativa possível a não ser pensar diretamente o

(62) AVICENNA, *LPP*, p. 41⁷⁹⁻⁸²: “ex his tribus, id quod dignius est intelligi est necesse, quoniam necesse significat vehementiam essendi ; esse vero notius est quam non esse, esse enim cognoscitur per se, non esse vero cognoscitur per esse aliquo modo”.

modo como a alma concebe a *res* e seu *esse*. Como já foi mostrado acima, essas noções são simples e a alma concebe-as por meio de uma mesma e primeira impressão. Vale dizer, as noções são concebidas como unidas. A força dessa união é o que o filósofo busca exprimir pela expressão *vehementia essendi*.

Restritas a essas afirmações, a tese aviceniana pode parecer ainda um pouco obscura e não teríamos como avançar em nossa investigação sem passarmos a outros textos do autor. Mesmo assim, podemos afirmar que, em suas linhas gerais, a intenção do autor foi clarificada.

RESUMO

Avicena começa a parte da Shifa' consagrada à Metafísica mostrando que essa disciplina é uma ciência. Ele se impõe a tarefa de apresentar seu objeto de investigação bem como seus primeiros princípios e noções primitivas. O presente artigo trata das noções primitivas da Metafísica, e seu objetivo é analisar a estratégia usada por Avicena para afirmar que ens, res e necesse são noções absolutamente indefiníveis pressupostas por essa ciência.

Palavras-Chave: Avicena, noções primitivas, Metafísica

ABSTRACT

Avicenna begins the part of the Shifa' devoted to Metaphysics showing that this discipline is a science. He gives himself the task to present its object of investigation as well as its first principles and primitive notions. The present article focuses on the primitive notions of Metaphysics and it aims to analyze the strategy used by Avicenna to sustain that ens, res and necesse are absolutely undefined notions presupposed to this science.

Keywords: Avicena, primitive notions, Metaphysics

Recebido em 08/2005

Aprovado em 10/2005