

# O QUE É UMA CASA HEPTAGONAL? NOTA ACERCA DO UNIVERSAL AVICENIANO

*Alfredo Storck*

UFRGS/CNPq

Sem entrar nos detalhes de uma história bastante rica e complexa, podemos dizer que a tese acerca da existência mental de objetos (*esse in anima*) possui sua origem no *De Anima* de Aristóteles.<sup>1</sup> Com efeito, em 431b20-432a13, o Estagirita ensina que, para que o intelecto possa conhecer alguma coisa, para que ele possa formar-se proposições verdadeiras ou falsas sobre coisas existentes, duas condições devem estar satisfeitas. Primeiramente, o intelecto deve ser capaz de compor e dividir, pois o verdadeiro e o falso encontram-se nas operações de composição e divisão. Em segundo lugar, o intelecto deve possuir imagens das coisas, uma vez que compor e dividir são operações de formação de uma representação complexa (a proposição) a partir de representações simples (as imagens).<sup>2</sup> Buscando explicar a relação de semelhança entre as representações simples e as coisas representadas, Aristóteles apela a um elemento comum a ambos os membros da relação: a forma. Como ele afirma em uma frase que será constantemente citada na Idade Média, “não é a pedra que está na alma, mas a sua forma” (431b19). Uma longa série de comentadores posteriores irá acentuar a distinção entre a forma enquanto objeto do pensamento e enquanto existindo nas coisas, de tal modo que a equivalência entre “ser objeto do pensamento = ser no pensamento” será, na maior parte do tempo, uma pressuposição admi-

---

1 Cf. Aristóteles 1992, *De l'âme*, 431b20-432a13 (trad. Tricot, pp. 196-198). Sobre a história da recepção do *De Anima* no mundo árabe e suas diversas traduções, ver Guerrero 1992, sobretudo pp. 92-109.

2 Quanto à terminologia transmitida ao Ocidente latino, veja-se Spruit 1994, pp. 95-108.

tida sem maiores dificuldades no período medieval.<sup>3</sup> Ela será compartilhada notadamente por Avicena, ainda que este se afaste de Aristóteles no momento de explicar o processo de aquisição dos inteligíveis a partir do sensível. Malgrado afirmações sugerindo a prioridade da sensação no processo de formação intelectual das formas,<sup>4</sup> Avicena é dualista no que diz respeito à separação da alma e do corpo. Ora, essa tese acarreta que os inteligíveis não podem provir exclusivamente do sensível, confinando assim a percepção do sensível a um papel muito mais preparatório para obtenção dos inteligíveis. Em última instância, será a sua teoria da emanação, associada tanto a dos diversos tipos de intelectos quanto ao *dator formarum* que justificará a existência dos inteligíveis e não um processo de abstração de estilo aristotélico.<sup>5</sup> De fato, como mostrou Deborah Black (1999, p. 56), a expressão “forma abstrata” é usada pelo pensador árabe para caracterizar o modo de existência mental da quiddidade nas faculdades cognitivas e não o processo pelo qual o intelecto obtém a forma.

Todavia, a despeito de alguns dissentimentos entre os dois pensadores, Aristóteles permanece a fonte privilegiada da doutrina aviceniana do *esse* mental, já que o pensador persa afirma explicitamente que a existência formal é a existência intelectual:

o ser formal é o ser inteligível e é o ser que, caso se encontre na coisa, permite que ela seja inteligível.<sup>6</sup>

3 Um único exemplo basta para apresentar a penetração da distinção tanto no mundo árabe quanto latino: Averroes 1953, p. 504: “Idest, et quia non sunt nisi duo modi, aut ut intellectus sit intellectum existens extra animam, aut forma eius, et similiter sensus cum sensato, et est impossibile ut ipsum ens sit intellectum aut sensatum, scilicet per suam formam et suam materiam, ut Antiqui opinabantur [...], remanet igitur ut illud quod existit in anima de entibus sit forma tantum, non materia. Et hoc intendebat cum dixit: *lapis enim*, etc. Idest, lapis enim non existit in anima, sed tantum forma eius.”

4 Avicena 1508, f° 12va: “aliquando primo habet esse in sensibilibus, et deinde formatur in intellectu, sicut cum alicui contigit videre aliquos homines et ex eis imprimitur forma humana in eo.”

5 Sobre a natureza do conhecimento sensível em Avicena, consulte-se a introdução de Verbeke aos dois volumes de Avicena 1968-1972 (vol. 1, p. 48\*-63\*; vol. 2, p. 63\*-73\*). Sobre os diferentes tipos de intelecto e suas funções no processo cognitivo, veja-se H. A. Davidson 1992, cap. 4.

6 Avicena 1977, 1980, 1983, VIII, 6, 414<sup>97-99</sup>.

É sem dúvida a equivalência entre “ser objeto de pensamento” e “ser no pensamento” que serve de fundamento à tese segundo a qual as proposições versam primeiramente sobre aquilo que existe na alma (*esse in anima*) e, apenas por acidente, sobre aquilo que existe exteriormente (*esse in exterioribus*).<sup>7</sup> Uma tal concepção da proposição e de seus componentes como entidades mentais não é evidente e Avicena esforça-se por fornecer uma explicação mais precisa do fenômeno. Um dos primeiros obstáculos a superar é a distinção entre dois aspectos da existência mental. Com efeito, seja a proposição:

1) S existe

Dado o que foi dito, 1) deve ser entendida como uma entidade mental, ou seja, como a representação mental que um indivíduo singular (B) possui ou concebe em seu intelecto. Podemos então dizer que:

2) B pensa que S existe

Todavia, se isso é correto, pode-se igualmente afirmar que S é pensada (como existindo) por B. Se acrescentarmos que ser pensado equivale a ser uma forma no intelecto do sujeito que pensa, segue-se que ‘S’ é, ou existe, enquanto forma no intelecto de B. As formas possuem assim um modo de existência mental, uma vez que existe no intelecto de B uma forma singular, ‘S’, que é a forma do objeto S. Todavia, este argumento, que parece seguir-se dos ensinamentos de Avicena, demanda explicações adicionais, caso contrário teríamos uma caracterização bastante problemática da noção de existência mental. Ora, há uma diferença considerável entre as duas seguintes proposições, pensadas ou concebidas por um sujeito:

3) O homem existe (S existe)

4) A forma “homem” existe (‘S’ existe)

Avicena conhecia suficientemente bem a diferença entre os níveis lógicos do discurso para que possamos lhe imputar uma tal confusão. Evita-se o problema distinguindo-se entre dois aspectos da forma mental: a forma enquanto pensada e enquanto forma daquilo que é pensado. No primeiro sentido, trata-se da forma em sua acepção material, ou seja, enquanto

---

7 Analisamos o tema em Storck 2005.

entidade mental única, ao passo que, no segundo, trata-se da forma tomada enquanto representação. A forma presente no intelecto representa aquilo que é comum a uma pluralidade de coisas existentes fora do intelecto. A seguinte passagem atesta essa distinção:

Enquanto esta forma é uma certa forma na alma, ela é particular e, enquanto ela é comum a muitos de acordo com um dos três pontos de vista que mostramos, ela é universal. E não há contradição entre essas duas afirmações, a saber: que ela seja uma essência única e que lhe ocorra uma diversidade em virtude de sua relação com muitos.<sup>8</sup>

Voltaremos mais tarde sobre essa diferença, base da distinção entre a psicologia e a lógica avicenianas. No momento, sublinhemos apenas que ela permite a nosso filósofo separar questões acerca da origem e natureza abstrata da forma daquelas que dizem respeito a sua natureza representacional. Não há, portanto, nada de paradoxal em dizer que uma e mesma forma é, sob um aspecto, singular (ela é uma das formas existentes na alma) e, sob outro aspecto, universal (ela é a forma de diversas coisas). Esse duplo aspecto permite dissipar uma outra dificuldade, a saber: como dois indivíduos distintos podem possuir, em seus intelectos, a mesma forma de uma coisa. Ora, se nos limitarmos ao aspecto material da forma, a dificuldade é intransponível, pois não explicaríamos nem mesmo como um único indivíduo pode possuir duas vezes em seu intelecto a mesma forma de uma coisa. Por outro lado, se considerarmos o aspecto representacional, a solução é manifesta. Cada sujeito possui em seu intelecto uma forma particular que é comparável a outras formas particulares em outros intelectos em virtude do que elas representam ou significam<sup>9</sup>. Foi precisamente dessa maneira que Avicena foi interpretado por Guilherme de Ockham. Em uma passagem bem conhecida de sua *Suma de Lógica*, o franciscano afirma:

---

8 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 2, p. 241<sup>19</sup>-242<sup>24</sup>.

9 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1, p. 238<sup>42-49</sup>: “Haec forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen, respectu animae singularis in qua imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu, et quia singulae animae sunt multae numero, tunc eo modo quo sunt particulares habebunt ipsae aliud intellectum universale, quod in tali comparatione est ad ipsas in quali est ad extra, et discernitur in anima ab hac forma quae est universalis comparatione sui ad extra quae praedicatur de illis et de aliis.”

É preciso afirmar que todo universal é uma coisa singular e isso é assim por sua significação, pois que ele é signo de diversas coisas. É isso o que diz Avicena no livro V de sua *Metafísica*: “Uma forma está, no intelecto, ligada a uma pluralidade e é em virtude dessa relação que ela é um universal, pois ela é uma intenção no intelecto cuja relação a esses seres não varia, independentemente do que consideremos como sendo o termo da relação.” E ele continua: “Essa forma, ainda que seja universal por relação aos indivíduos, é, entretanto, individual por relação à alma em que está impressa. Com efeito, ela é somente uma das formas que estão no intelecto”. Ele quer dizer que o universal é uma intenção singular dessa alma, destinada a ser predicada de diversas coisas. E porque ela está destinada a ser predicada de diversas coisas não em virtude do que ela é, mas em função da diversidade de coisas pelas quais ela está, ela é dita universal. Contudo, dado que ela é uma forma realmente existente no intelecto, ela é dita singular.<sup>10</sup>

Estamos, todavia, ainda distantes de esgotarmos a complexidade da existência mental aviceniana, uma vez que ele a confere igualmente às instâncias das formas universais. Essa parece ser, ao menos, a consequência da seguinte afirmação:

Assim como há para o animal, no que diz respeito a sua existência, diversos aspectos, assim também há diversos aspectos no que diz respeito ao intelecto. Com efeito, a forma abstrata do animal existe no intelecto segundo aquele modo de abstração que já explicamos. Assim considerada, chama-se forma intelectual. No intelecto, a forma do animal é de um tal modo a que lhe correspondem, segundo uma e mesma definição, diversos particulares (*convenit ex una et eadem definitione multis particularibus*). É por isso que haverá, para uma e mesma forma no intelecto, uma referência a uma multiplicidade (*relata ad multitudinem*). Deste ponto de vista, ela é universal.<sup>11</sup>

Parece claro que a universalidade é uma característica da forma enquanto ela é reproduzível em diversos indivíduos.<sup>12</sup> Contudo, menos claro é o estatuto dessas instâncias. As ex-

10 Guilherme de Ockham 1974, I, 14.

11 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1, p. 237<sup>28</sup>-238<sup>34</sup>.

12 Observe-se que Avicena emprega a expressão “forma multiplicável em diversos indivíduos” em dois sentidos: a forma *in re*, ou seja, a forma multiplicável nos indivíduos de que ela é a forma, e a forma *in mente*,

pressões latinas “*convenit ... multis particularibus*” e “*relata ad multitudinem*” são bastante vagas e admitem uma dupla leitura. Segundo uma certa interpretação mais restritiva, tratar-se-ia de objetos particulares concretos, ou seja, de uma multiplicidade de instâncias existentes *in exterioribus*. Todavia, segundo uma interpretação mais fraca, a existência *in mente* seria suficiente para garantir a universalidade. Essa dupla possibilidade de leitura do texto aviceniano ganha contornos um pouco mais radicais se considerarmos, como o fizeram diversos autores medievais, a seguinte pergunta: a forma fênix é universal? Se a existência real de diversas instâncias é condição da universalidade, ela não o é. No entanto, caso seja suficiente a existência *in mente*, então ela o é.

Saber com qual das teses Avicena estava comprometido não é algo fácil, sobretudo se levarmos em consideração outras passagens da *Shifa'*. Com efeito, na *Logyca*, o pensador persa parece inclinar-se pela primeira alternativa, pois ele afirma:

Tu sabes que a palavra universal não é universal a menos que ela faça referência a uma outra coisa, seja na existência, seja na opinião, e que seja verdadeira acerca dos particulares dos quais ela é predicada.<sup>13</sup>

Baseados nessa passagem, alguns autores, como Michel Marmura, procuraram sustentar que Avicena estaria comprometido com um necessário fundamento exterior para a universalidade. No entanto, quando o pensador persa aborda exatamente o mesmo problema em sua *Metafísica*, a instanciação em objetos externos não parece ser mais uma condição necessária para a universalidade e ele introduz explicitamente a ideia de instâncias possíveis:

---

ou seja, multiplicada em distantes mentes.

13 Avicena 1508, f° 3vb. Cf. ainda Id., f° 12rb: “Deinde non accidit extrinsecus, ut sit universale, ita ut sit una essentia verissime, que est animal, cui accidit in universalibus extrinsecus, ut ipsa eadem habeat esse in multis, sed in mente accidit huic forme animalitati intellecte, ut ponatur comparatio ad multa, et ut ipsius unius forme sit comparatio certa ad multa que simulantur in illa.” Sobre essa última passagem, ver Marmura 1979, p. 35.

[...] é isto que é inteligido na alma do homem que é universal; sua universalidade não se deve ao fato de estar na alma, mas ao fato de ser comparada a uma multiplicidade de seres, existentes ou representados (*opiniata*), cujo estatuto frente a ele é o mesmo.<sup>14</sup>

Mas a que fazem referência esses *opinata*? E por que não há diferença entre considerar os singulares existentes ou os *opinata*? Uma célebre passagem do início do Livro V da *Metafísica* ajuda a resolver essas questões. Com efeito, Avicena fornece ali uma tripla caracterização do universal nos seguintes termos:

O universal se diz de três maneiras: dizemos [de uma intenção que ela é] universal enquanto ela é predicada atualmente de uma pluralidade, por exemplo, homem; dizemos igualmente que ela é universal na medida em que é possível que ela seja predicada de uma pluralidade de coisas, mesmo que elas não existam atualmente, como é o caso para a intenção casa heptagonal, pois o universal é isso que pode, por sua natureza, ser predicado de uma pluralidade. Contudo, não é necessário que exista uma pluralidade de coisas e nem mesmo que exista uma delas. Dizemos, por fim, que uma intenção é universal na medida em que nada impede de representá-la (*opinari*) como predicada de uma pluralidade. Ora, se há um impedimento, ele provém de uma causa ou de uma demonstração que o estabelece, como é o caso para o sol e para a terra. Com efeito, nada impede de pensar, acerca do sol e da terra, enquanto inteligidos como sol e terra, que sua intenção existe em muitos, a menos que se introduza uma razão que mostre ser isso impossível. Ora, essa impossibilidade possui uma causa extrínseca e não está ligada a sua representação. Podemos assim resumir tudo o que dissemos e afirmar que o universal é isto para o qual não é impossível que ele seja predicado de uma pluralidade no intelecto. E é necessário que o universal lógico, ou algo que lhe é semelhante, seja assim.<sup>15</sup>

Façamos, de início, uma observação de vocabulário. Avicena está tratando de intenções e não de formas. Em princípio, isso não traz maiores problemas, desde que tenhamos presente o modo como ele emprega essas noções. De um lado, as formas e as intenções são consideradas

14 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 2, p. 241<sup>11-15</sup>.

15 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1, p. 227<sup>7</sup>-228<sup>21</sup>. Sobre essa passagem, veja-se De Libera 1996, pp. 179-181.

sensíveis, ou seja, a forma remete necessariamente a um objeto exterior e sensível, pois ela é a forma de um objeto apreendido pelos sentidos externos e interno. Já a intenção, ainda que ela remeta igualmente a algo externo, não é adquirida pelos sentidos,<sup>16</sup> mas pela estimativa.<sup>17</sup> Avicena chega mesmo a conceber um estatuto ontológico próprio às intenções e que foi difundido pela tradução latina como um *minoris esse*.<sup>18</sup> Elas são menos existentes do que o objeto da intelecção. Por outro lado, a distinção torna-se menos precisa quando se trata das formas e intenções inteligíveis, pois ambas as noções passam a ser empregadas como sinônimas.<sup>19</sup> Por fim, a caracterização do universal como intenção possui a vantagem de não confinar, desde o início da discussão, a caracterização do universal como necessariamente dependente de existentes fora da alma, como fica claro no caso das intenções segundas, ou seja, das intenções predicadas de outras intenções.

Observemos ainda que a escolha dos exemplos não é gratuita. Quanto ao primeiro, ele é paradigmático, na medida em que satisfaz, de maneira optimal, a duas condições: a) a noção é atribuída a uma pluralidade de coisas; b) as instâncias existem na realidade. Já os dois exemplos restantes foram escolhidos para colocar em cheque a condição b), pois o segundo exemplo apresenta o caso de uma noção sem referentes e o terceiro apresenta uma noção com um único referente. Mesmo assim, diz Avicena, ambas as noções são universais, o que pareceria indicar

16 Avicena 1968-1972, I, 5, p. 86<sup>93-6</sup>: “Differentia inter apprehendere formam et apprehendere intentionem est haec: quod forma est illa quam apprehendit sensus interior et sensus exterior simul, sed sensus exterior primo apprehendit eam et postea reddit eam sensui interiori, sicut cum ovis apprehendit formam lupi, scilicet figuram eius et affectionem et colorem, sed sensus exterior ovis primo apprehendit eam et deinde sensus interior; intentio autem est id quod apprehendit anima de sensibili, quamvis non prius apprehendat illud sensus exterior, sicut ovis apprehendit intentionem quam habet de lupo, quae scilicet est quare debeat eum timere et fugere, quamvis non hoc apprehendat sensus ullo modo. Id autem quod de lupo primo apprehendit sensus exterior et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae; quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis.”

17 Avicena 1968-1972, IV, 1, p. 8<sup>02-03</sup>: “Usus autem est ut id quod apprehendit sensus, vocetur forma et quod apprehendit aestimatio, vocetur intentio.”

18 Avicena 1977, 1980, 1983, IX, 3, p. 466<sup>31-32</sup>: “Omnis enim intentio est propter id quod intenditur et est minoris esse quam id quod intenditur.” Sobre isso e sobre o modo como os latinos interpretaram ‘intenção’ em Avicena, veja-se Tachau 1988, pp. 9-16 e, ainda, Knudsen 1982.

19 Cf. Spruit 1994, pp. 85-89.

a aceitação, por parte do pensador persa, da tese segundo a qual a existência de referentes não conta entre as condições lógicas da universalidade. No entanto, a situação é um pouco mais complicada, já que a introdução de um universal artificial rompe com o equilíbrio do argumento e, sem maiores explicações, deixa sem resposta a seguinte pergunta: as espécies não artificiais sem instâncias reais são universais? Noções que não se refiram a artefatos são universais mesmo que não tenham nenhum referente existente?

Avicena não fornece, é verdade, exemplos de formas artificiais que possuem uma pluralidade de instâncias ou mesmo que possuem uma única, mas não é difícil imaginar tais noções, como, por exemplo: casa e Torre Eiffel. Podemos, portanto, facilmente conceber um exemplo de formas artificiais para cada um dos três tipos de universais descritos na passagem acima e completar o quadro dos universais artificiais. Logo, a pergunta que permanece é outra: é possível que uma forma não artificial seja universal e não tenha nenhuma instância real? Se a casa heptagonal é o exemplo de uma noção artificial não realizada em nenhuma instância, como saber se esse mesmo exemplo é apropriado para o caso das noções não artificiais? Há espécies naturais sem instâncias reais para Avicena?

No Ocidente latino medieval, Nicolau de Cornouailles inclinou-se em favor de uma resposta afirmativa e foi levado a completar o quadro por meio da introdução da fênix como exemplo de noção não artificial.<sup>20</sup> Ao chamar a atenção para essa mudança, Alain de Libera viu nela um sinal da incompreensão do pensamento aviceniano. Segundo o historiador francês, “os *Latini* (...) não tinham nenhuma ideia do que é uma ‘casa heptagonal’”.<sup>21</sup> Ora, é bem verdade que os latinos não empregaram frequentemente o adjetivo ‘heptagonal’. Tomás de Aquino, por exemplo, não o emprega e outros preferiram mesmo substituí-lo por ‘octagonal’, como é o caso do tratado anônimo *De Universalibus ‘quoniam’*. Todavia, dado que certos *Latini*, por exemplo Alberto Magno ou Sigério de Courtrai, conservam o exemplo aviceniano, preferimos dizer que

20 Com efeito, em seu *Notule super librum Porfirii*, lemos: “Dicitur, sicut dicit Auiscenna (*Prima Philosophia tract. 5 ch. 1*), quod est quedam species que actu saluatur in multis, ut homo; quedam uero non actu set potentia, ut fenix; quedam uero nec actu, nec potentia, set intellectu, ut celum. Si enim intelligerentur multi celi et non vnum, esset ‘celum’ vniuocum ad omnes, et sic quamuis quedam species non predicentur actualiter de pluribus, etc., predicantur tamen habitualiter. Sensus igitur diffinitionis est: species predicatur, etc., idest cuius ratio non prohibet quin predicetur, etc.” Apud Lewry 1985, p. 43.

21 De Libera 1999, p. 512.

Nicolau buscava simplesmente uniformizar o quadro e, para tanto, introduziu o exemplo de uma forma não artificial. Pelas mesmas razões, pensamos ser excessivo dizer que “os *Latini* que não compreenderam a intenção que presidia a classificação de Avicena – notadamente, a introdução de artefatos entre os universais – enganaram-se”.<sup>22</sup>

Mas voltemos a Nicolau de Cornouailles. Agiu ele como bom aviceniano ao propor o exemplo da fênix? Duas passagens da *Shîfa'* podem servir de apoio à resposta de Nicolau. Ao final do capítulo V da *Metafísica*, Avicena admite explicitamente que as formas criadas pela imaginação são universais,<sup>23</sup> ao passo que o *De Anima* acrescenta que a imaginação realiza a composição de formas sem se perguntar pela existência dos objetos representados.<sup>24</sup> Ainda assim, o exemplo não parece totalmente apropriado para o caso de uma forma sem instâncias reais, mas que poderia ter uma pluralidade delas, pois, segundo a mitologia desse animal, somente existiria uma única fênix que renasce constantemente das chamas a cada 500 anos.<sup>25</sup> Além disso, outras passagens retiradas do próprio Avicena apontam na direção oposta à pretendida por seu intérprete latino. As formas ficcionais não são formas de espécies naturais, pois não existem no intelecto divino. De acordo com a teoria aviceniana da emanação dos seres naturais a partir de Deus, todas as espécies possíveis são aquelas que estão no intelecto divino que as pensou e concedeu existência real. As noções que não representam artefatos e que não são pensadas pelo intelecto divino não são noções de possíveis. A existência da fênix seria, portanto, impossível?

Um modo de responder a essa objeção seria apelando-se à distinção aviceniana entre *possibile in se* e *impossibile ab alio*, ou seja, entre o que é simplesmente possível, pois sua noção não é contraditória, e o que é impossível, por ser sua natureza incompatível com as séries causais

---

22 Id., p. 514.

23 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1, p. 238<sup>39-44</sup>: “Ergo haec forma est quae acquiritur de exspolatione animalitatis a qualibet imaginatione individuali accepta de esse extrinseco, *quamvis ipsa non habet esse extrinsecus*, sed imaginatio abstrahit eam. Haec autem forma, *quamvis respectu individuorum sit universalis*, tamen, respectu animae singularis in qua imprimitur, est individua.” Grifo nosso.

24 Avicena 1968-1972, IV, 1, p. 673-76: “Iam autem scimus verissime in natura nostra esse, ut componamus sensibilia inter se et dividamus ea inter se <non> secundum formam quam vidimus extra, *quamvis non credamus ea esse vel non esse*.”

25 Devo essa observação a Claude Panaccio.

existentes. Nesse caso, seria a fênix *impossibile ab alio*, mas *possibile in se*?<sup>26</sup> Talvez, mas para isso deveríamos tomar o quadro inicial dos universais avicenianos e dizer que há três tipos de universais a considerar: a) os que representam espécies naturais; b) os que representam artefatos; c) os que representam ficções. Mesmo assim, a resposta de Nicolau não parece totalmente adequada na medida em que ela simplesmente substitui uma noção do quadro dos artefatos por uma do quadro das ficções, deixando intocado o problema de saber se os universais que representam espécies naturais podem não ter instâncias.

Há, no entanto, um outro aspecto do exemplo aviceniano que os latinos não poderiam conhecer e que talvez seja revelador das intenções de Avicena, a saber: a expressão ‘casa heptagonal’ remete a um dos problemas de construção geométrica que mais interessaram os matemáticos árabes entre os séculos IX e XI. Como salientou Rashid Rashed,<sup>27</sup> o problema do heptágono regular é um capítulo especial para o caso dos sólidos, pois o heptágono é o único problema herdado na transmissão da geometria grega para o mundo árabe que não foi acompanhado de solução. Ibn al-Haytham o apresenta do seguinte modo:

Um dos problemas geométricos acerca dos quais se afrontam os geômetras, de que se vangloriam aqueles que ultrapassam os demais, e pelo qual se mostra a capacidade daqueles que o alcançam, é a construção do heptágono regular no círculo.<sup>28</sup>

Com efeito, nos treze livros dos *Elementos*, as construções geométricas estudadas por Euclides se efetuam unicamente com auxílio de uma régua não graduada e de compasso. Alguns problemas de construção mostraram-se de solução impossível com o auxílio desses dois únicos instrumentos. É o caso da quadratura do círculo, da duplicação do cubo, da triseção do ângulo e da construção do heptágono, primeiro polígono regular (equilátero e equiângulo) não construtível com régua e compasso.

---

26 Cf. Black 1997, pp. 435-443 e também Bäck 1992, p. 236 que sustenta que Avicena admite apenas uma versão fraca do princípio de plenitude. Black trata do ponto nas pp. 440-441.

27 Rashed 2000, pp. 323-396.

28 Apud Rashed 2000, p. 323.

O exemplo escolhido mostra, portanto, que Avicena procurou contornar o problema acerca do estatuto das espécies naturais sem instâncias existentes e o fez por meio de uma noção que não é nem uma ideia fictiva nem um universal puramente prático, pois, antes de contruir uma casa heptagonal, era preciso resolver um problema geométrico. Não é certo que Avicena pensasse poder apresentar uma solução para o problema, mas ele certamente julgava que uma tal solução era possível e era essa possibilidade que permitiria, em um segundo momento, formular uma noção artificial. A intenção primeira de Avicena, como o indica o final do parágrafo citado, era a de falar do universal lógico, ou mais precisamente, segundo o texto árabe, do “universal empregado em lógica”.<sup>29</sup> Ele buscava definir o conjunto de condições necessárias para que uma noção fosse universal e as encontrou na predicação enquanto operação do intelecto. O núcleo de seu argumento consiste em dizer que o universal é um certo uso de uma noção pelo intelecto. Avicena insiste sobre esse ponto ao formular, nos seguintes termos, a distinção entre o universal e a universalidade:

Assim, o universal, enquanto universal, é uma coisa e enquanto algo em que ocorre (*accidit*) a universalidade, é uma outra coisa.<sup>30</sup>

Não basta que uma noção seja mental para que ela seja universal. É preciso ainda acrescentar um segundo elemento: a referência a instâncias. Estritamente falando, um termo ‘T’ é universal se, e somente se, T possui um significação que não o impede de ser atribuído a diversas coisas. Assim, quando Avicena afirma que a universalidade é alguma outra coisa que ocorre ao universal, devemos compreender a expressão ‘outra coisa’ como designando o emprego de T em sua função própria de representação. Podemos expressar o mesmo ponto empregando um vocabulário não aviceniano e dizendo que está jogo aqui diferença entre a compreensão e a extensão de um termo, pois Avicena parece retirar uma consequência importante desses dois aspectos de uma noção: a compreensão de um termo determina a sua extensão na medida em que está pode ser necessariamente vazia, unitária ou pode apresentar um número indeterminado de

29 Cf. a nota de S. Van Riet a essa passagem.

30 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1, p. 228<sup>24-26</sup>. Cf. Marmura 1992.

objetos e, portanto, ser um universal. Ademais, Avicena insiste longamente que a determinação da extensão não supõe que as noções de unidade e de pluralidade pertençam à significação de T.<sup>31</sup> Esta tese, que desempenhará um papel não negligenciável na caracterização da necessária unicidade divina, é retomada na distinção entre o universal e o singular:

[...] o universal é isso que não é impossível que ele seja predicado de uma pluralidade no intelecto. [...] O singular é isto que não podemos representar como predicado de uma multiplicidade, por exemplo, a substância (*substantia*) de Platão, esta aqui que é designada. Com efeito, é impossível representar como ela não pertencendo apenas a ele.<sup>32</sup>

Alguns intérpretes do pensamento aviceniano afirmam que o universal é o resultado da união da quiddidade em si com a accidentalidade da universalidade.<sup>33</sup> Isso é verdade e mesmo bastante próximo da maneira aviceniana de falar. Todavia, talvez o ponto torne-se menos enigmático por meio da análise dos diferentes modos de considerar uma noção. Assim, a essência em si não é outra coisa que a compreensão de uma noção e é logicamente distinta, mas não independente, da universalidade (ou extensão).<sup>34</sup> Além disso, a ênfase sobre a predicação para caracterização da universalidade torna-se facilmente explicável. Na predicação, ambos aspectos estão presentes, pois a predicação é a atribuição de uma propriedade a objetos que estão sob a extensão de uma noção. A investigação lógica, pois é dela que se trata aqui, faz abstração das espécies naturais efetivamente existentes<sup>35</sup> e limita-se à existência mental. O universal é, por-

31 Avicena 1977, 1980, 1983, V, 1 p. 235<sup>77-79</sup>: “Intentio vero animalis, ex hoc quod est animal, est praeter intentionem proprii et communis nec sunt intransia in suam quidditatem.”

32 Avicena, *LPP*, V, 1 p. 228<sup>20-24</sup>: “universale est id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis (...) Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati : impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. ”

33 Por exemplo, Marmura 1992, em particular p. 78.

34 Deixamos de lado o fato de que a distinção “compreensão vs. extensão” aplica-se também a noções particulares. Avicena reconhece explicitamente isso, acrescentando que tal estudo ultrapassa os limites da lógica.

35 Avicena 1508, f°3rb: “considerare esse, quod est extra, spectat ad doctrinam vel ad doctrinas physicas.” (physicas = philosophicas, G).

tanto, a noção atribuível a diversas instâncias possíveis. Por fim, lembremos que Avicena coloca a existência mental entre as condições necessárias para que uma proposição seja significativa, ao passo que a existência entre as coisas externas (*in exterioribus*) é levada em consideração quando da determinação da verdade ou da falsidade de uma proposição. Não é, portanto, surpreendente que Avicena considere que a universalidade e as operações lógicas em geral sejam acidentes do *esse in intellectu*.<sup>36</sup>

## RESUMO

*O objetivo deste artigo é o de clarificar o uso e a origem de um exemplo fornecido por Avicena em sua Metafísica: a casa heptagonal. Primeiramente, apresentaremos alguns elementos da teoria aviceniiana dos universais na qual o exemplo é empregado e lembraremos alguns aspectos importantes dessa teoria no que diz respeito à existência mental dos universais. Em segundo lugar, faremos uma breve indicação dos problemas ligados ao uso desse exemplo e enfatizaremos o modo como alguns intérpretes medievais e modernos tentaram solucioná-los. Em terceiro lugar, procuraremos explicar a razão de Avicena ter concebido aquele exemplo, salientaremos a provável origem do adjetivo 'heptagonal' para, por fim, retirarmos algumas consequências daquele uso.*

**Palavras-chave:** Avicena, existência mental, universais, casa heptagonal.

## ABSTRACT

*The aim of this article is to clarify the use and the source of an example given by Avicenna in his Metaphysics: the heptagonal house. Firstly, we will present some elements of the Avicennian theory of universals in which the example appears, and remember important aspects of this theory, mainly the ones related to the mental existence of the universals. Secondly, a brief indication of problems connected to the usage of this example will be given with emphasis to the way some medieval and modern interpreters have tried to solve them. Thirdly, we shall explain the purpose of this example focusing on the probable origin of the adjective 'heptagonal', and finally state the consequences of its employment.*

**Keywords:** Avicenna, mental existence, universals, heptagonal house.

<sup>36</sup> Avicena 1508, f° 2rb: "Et alius secundum quod est in intellectu. Et tunc sequuntur eam accidentia que sunt propria istius sui esse: sicut est suppositio et praedicatio et universalitas et particularitas in praedicando et essentialitas et accidentalitas in praedicando et cetera eorum que postea scies". Cf. *supra* nota 19.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES 1992. *De l'âme*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris: Vrin.
- AVERROES 1953,. *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*. Ed. F. S. Crawford, Cambridge: Massachusets.
- AVICENA 1508. *Logyca*, Venise.
- \_\_\_ 1968-1972. *Liber de anima seu sextus de naturalibus*. Éd. critique de la traduction latine médiévale et lexiques par S. van Riet et introd. doctrinale par G. Verbeke, Leiden: Brill, 2 vol.
- \_\_\_ 1977, 1980, 1983. *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*. Édition critique de la traduction médiévale par S. van Riet, introd. doctrinale par G. Verbeke, Leiden: Brill, 3 vol.
- BÄCK, A. 1992. "Avicenna's Conception of the Modalities". *Vivarium* 30, pp. 217-255.
- BLACK, D. L. 1997. "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, pp. 425-453.
- \_\_\_ 1999. "Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna". *Medieval Studies* 61, pp. 45-79.
- DAVIDSON, H. A. 1992. *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*. New York: Oxford University Press.
- DE LIBERA, A. 1996. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris: Seuil.
- \_\_\_ 1999. *L'art des généralités. Théories der l'abstraction*, Paris: Aubier.
- GUERRERO, R. R. 1992. *La reception arabe del De Anima de Aristóteles: al-Kindi y al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GUILHERME DE OCKHAM 1974. *Summae logicae*. Ed. Ph. Boehner, G. Gál e S. Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute.
- KNUDSEN, C. 1982. "Intentions and impositions". In: *CHLPM*, pp. 479-495.
- LEWRY, O. 1985. "Oxford logic 1250-1275: Nicholas ad Peter of Cornwall on past and future realities". In: *Id., The rise of british logic*. Toronto: Pontifical Studies, pp. 19-62.

MARMURA, M. 1979. "Avicenna's chapter on universals in the Isagoge of his Shifâ". In: WELCH, A. T E CACHIA, P. (ed.). *Islam: Past influence and present challenge*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 34-56.

\_\_\_\_ 1992. "Quiddity and universality in Avicenna". In: MOREWEDGE, P. *Neoplatonism and Islamic thought*. New York: State University of New York Press, pp. 77-87.

RASHED, R. 2000. *Les mathématiques infinitésimales du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, vol. 3, IBN AL-HAYTHAM. *Théories des coniques, constructions géométriques et géométrie pratique*. London: Islamic Heritage Foundation.

SPRUIT, L. 1994. *Species intelligibiles: from perception to knowledge*. 1. *Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill.

STORCK, A. C. 2005. "As noções primitivas da Metafísica segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicenna". *Analytica*, v. 9, n. 2, pp. 13-41.

TACHAU, K. 1988. *Vision and certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics 1250-1245*. Leiden: Brill.

Recebido em 04/2011  
Aprovado em 05/2011