

ALMA E INTELLECTO EM IBN SĪNĀ (AVICENA)

SOUL AND INTELLECT IN IBN SĪNĀ (AVICENNA)

MIGUEL ATTIE FILHO*

Resumo: O propósito do presente artigo é estudar algumas relações entre alma e intelecto em Ibn Sīnā (Avicena), de acordo com as afirmações contidas em seu *Livro da alma*. Para tal, analisa-se a divisão do intelecto em seus aspectos passivo e ativo, confrontando-os com indicações deixadas por Aristóteles em seu *De anima*. Mediante a peculiar interpretação que a *falsafa* conferiu à noção de “intelecto agente”, verifica-se as implicações disso na doutrina do conhecimento de Ibn Sīnā.

Palavras-chave: alma; intelecto; *falsafa*; Ibn Sīnā.

Abstract: The aim of this paper is to study some of the things Ibn Sīnā (Avicenna) says about the relationship between soul and intellect in his *Book of the Soul*. To this end, we analyze his division of intellect into its passive and active aspects, comparing this with some of what Aristotle says in the *De Anima*. By means of the peculiar interpretation that the *falsafa* gives to the notion of “active intellect”, we consider the implications of this for Ibn Sīnā's doctrine of knowledge.

Key-words: Soul; Intellect; *Falsafa*; Ibn Sīnā.

A questão do intelecto não deixa de ser um intróito à problematização própria da doutrina do conhecimento em Ibn Sīnā. Aqui, nosso objetivo nada mais é do que fornecer algumas informações básicas a esse respeito e, em largas pinceladas, localizar a discussão na longa estrada da história da filosofia. As intrínsecas relações existentes no interior do binômio alma-intelecto em Ibn Sīnā não surge do acaso e destituída de história mas, antes, insere-se numa sólida tradição de pensadores. Dentre eles podemos lembrar Teofrasto, Alexandre de Afrodísias, Temístio, Tomás de Aquino e Ibn Rušd (Averróes) para ficar nos mais conhecidos. Num recuo histórico mais longínquo, a fonte peripatética diretamente ligada a isso é o próprio *De Anima* de Aristóteles, obra que apontou direções de um fértil futuro por caminhos que levaram a filosofia a fazer sua história não só em grego mas em outras línguas, em outras terras, por outros povos e em outros tempos.

* Miguel Attie Filho é professor pesquisador do CNPQ no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC-SP (mattief@uol.com.br).

Pela linha de quase dois mil anos, dos escritos de Aristóteles ao final da Idade Média, a cognata contiguidade dos termos *noûs* عقل / *'aql* e *intelligentia* reflete, assim, uma parte do caminho da história da filosofia através dos séculos, das terras e das três diferentes culturas sob as quais vincularam-se tais termos. Gregos, árabes e latinos, ao adotarem os princípios da filosofia, viram-se rendidos a criar em suas respectivas línguas, termos que melhor pudessem reproduzir as inovações do vocabulário filosófico. O caminho percorrido na cunhagem desses novos termos seguiu a máxima dos neologismos: procurar no uso corrente da linguagem algum termo capaz de ser adaptado, por aproximação e associação, para reproduzir com certa fidelidade o sentido ora buscado. Assim, uma raiz mais remota do termo *noûs*¹ poderia fazê-lo derivar de “faro” no sentido do discernimento, de um certo tipo de percepção do espírito capaz de apreender determinada coisa ou situação. *Intelligentia*², por sua vez, indicaria o ato de “ler no íntimo”, “ler dentro”, no sentido do entendimento humano que apreende o íntimo das coisas, suas essências, em contraste ao conhecimento sensível e imaginativo que permaneceriam na exterioridade do que é conhecido. Por fim, o termo عقل / *'aql*³ remete a uma raiz que significa “atar”, “ligar” e, mais precisamente, “prender” oriundos, supostamente, do substantivo عيقال / *'iqal* – uma espécie de corda com a qual se prendiam as patas dos camelos (!) – e, por extensão, ter-se-ia derivado e sido aplicado ao pensamento em seu ato de apreender as coisas que lhe são próprias.

Em largo espectro, portanto, *noûs*, عقل e *intelligentia* guardam um núcleo comum de significado. Não obstante ser possível encontra-los traduzidos por

¹ Cf. ocorrência e evolução do termo em WEBER, E. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: PUF, 1990, p.1773.

² Para a evolução e diferentes sentidos do termo Cf. WEBER, E. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: PUF, 1990, p.1330. Na Idade Média, *intellectus* e *intelligentia* designam, geralmente, a parte superior da alma ou espírito e seu respectivo ato de conhecimento em que o termo “inteligível” geralmente designa o objeto da apreensão pelo intelecto em oposição ao que é apreendido pelos sentidos. Uma remarcável distinção é feita por Boécio: “A razão transcende o conhecimento sensível, mas ela é, por sua vez, transcendida pela *intelligentia*, pela intuição intelectual que, conhece e julga do ponto de vista supremo.” Cf. BOÉCIO *Consolo da Filosofia* V, pr. 4, n. 30 e n. 32). “Se a razão é do homem, a *intelligentia* é de Deus” (ibid, pr. 5 n.4). No *Kitāb al-Nafs*, Ibn Sīnā parece seguir em linhas gerais o sentido de que a inteligência se realiza no homem como faculdade intelectual – intelecto – manifestando-se por meio racional, discursivo. Mas também considera a possibilidade do conhecimento se dar por intuição, de modo imediato, de um só golpe, sem a intermediação do aprendizado convencional. Este é o caso do que intitulou “intelecto sagrado”.

³ Para maior aprofundamento do termo *'aql* e de suas relações com termos próximos tais como “razão”, “sabedoria”, “conhecimento” cf. a introdução de Guerrero em AVERROES, *Sobre Filosofia y Religión*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998, pp. 9-18.

“pensamento”, “entendimento”, “espírito” ou “mente”, no presente caso é o binômio “inteligência”/ “intelecto” que melhor reflete a tradução e tradição a que se liga o nome de Ibn Sīnā⁴. Suas concepções a esse respeito encontram-se bem desenvolvidas no *Livro da alma*⁵, que é parte de uma obra mais ampla denominada *Al-Šifā’ – A cura* – na qual o autor procurou reunir os conhecimentos mais significativos das ciências de sua época. Inserido na parte da Física⁶, o *Livro da alma* responde remotamente à questão colocada por Aristóteles em seu *De Anima* a respeito das condições de possibilidade de uma ciência da alma e a

⁴ Não nos deteremos sobre os dados a respeito da vida e da obra de Ibn Sīnā nem sobre as características particulares da *Al-Šifā’* e do *Livro da alma*, sua importância histórica a partir das traduções ao latim em meados do séc. XII d.C. Para tal remetemos o leitor à introdução que oferecemos em ATTÍE, *Os sentidos internos em Ibn Sīnā*, São Paulo: Edipucrs, 2000, pp. 9 a 39 na qual fornecemos uma localização mais detalhada a esse respeito e a respectiva bibliografia de apoio ou em ATTÍE, *Filosofia – a filosofia entre os árabes*. São Paulo: ed. Palas Athena, 2002, pp. 226-266. Apenas lembramos que as fontes de nosso autor não se restringem a Aristóteles mas incluem Al-Fārābī, Plotino e Galeno dentre outros. A isto deve ser somada sua própria experiência como médico. Na verdade, o *Livro da alma* não é um comentário ao texto de Aristóteles e surpreende o leitor acostumado à tradição de comentários à obra do mestre grego tais como alguns escritos de Ibn Rušd (Averróes). Não se encontra na obra de Ibn Sīnā qualquer semelhança, tratando-se de abordagem diversa em que o filósofo não se encerra nos princípios aristotélicos, acrescentando a estes uma série de novos elementos.

⁶ Para este estudo utilizamos a edição do texto árabe por RAHMAN, F. *Avicenna's De Anima, Being the Psychological part of Kitāb Al-Shifā'*. London: Oxford University Press, 1960 e a confrontamos, em alguns casos com a edição anterior de BAKÓS, J. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Praga: Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956 que se acompanha de uma tradução francesa. Para o texto latino utilizamos AVICENNA. *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus IV-V*. “Avicenna Latinus”, Édition critique par S. Van Riet et Introduction Doctrinale par G. Verbeke. 1968.

⁶ Em sua introdução, Ibn Sīnā fornece um quadro geral dos livros que já foram escritos na parte da Física assim como indica os que virão em seguida. A hierarquia dos seres físicos pode ser verificada por meio da forma ascensional com que são divididos e apresentados os livros e seus respectivos temas. Assim como Aristóteles, Ibn Sīnā classifica a psicologia entre as ciências naturais, sendo ela um ramo da física, tendo por objeto a alma do ser animado. O estudo da vida, começando no sexto livro, se inicia pela análise da alma naquilo em que há de comum no homem, nos animais e nas plantas. Por isso os tratados sobre os vegetais e animais vêm depois do Livro VI. Assim como o estudo da Física introduz o estudo do mundo material, este tratado introduz o estudo do mundo biológico. A sequência contida no prefácio do *Livro da alma*, lembra a ordem contida nos *Meteorológicos* de Aristóteles. “Tratamos precedentemente das causas primeiras da natureza, de tudo o que concerne ao movimento natural, da translação ordenada dos astros na região superior, dos elementos corporais, de seu número, suas qualidades, suas transformações recíprocas e, enfim, da geração e da corrupção consideradas sob seu aspecto geral. Nesse programa de pesquisas resta examinar a parte que, em todos nossos predecessores, traz o nome de meteorologia. (...) Uma vez estudados esses sujeitos, veremos se podemos utilizar o mesmo método para o caso dos animais e das plantas consideradas em geral e em particular. Quando terminarmos essa exposição poderemos, sem dúvida, colocar um ponto final em todo o programa de pesquisa que fixamos no início.” Cf. ARISTOTE, *Météorologiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1982, Livro I, p.2s.

HYPNOS

respectiva adequação do método mais indicado⁷. Dentre tantas vielas que o debate filosófico construiu, a questão do intelecto emergiu, assim, desde a antiguidade tardia no cenário mais amplo da possibilidade de se fazer uma ciência da alma. Saber o que é, afinal, essa instância que move os corpos – sejam eles celestes ou terrestres – culmina na questão acólita da história da filosofia: o que é a alma humana? A constituição do caráter e dos limites de uma ciência da alma acompanha-se da classificação de suas atividades, como operam suas faculdades e no que isso implica quanto às ações humanas em sociedade. De modo geral, foi também este o desafio dos filósofos peripatéticos, dentre os quais encontra-se Ibn Sīnā. Mas não bastou, na trilha da história, explicar o funcionamento da alma pois isso não era suficiente para afirmá-la como uma substância independente do corpo ou não. Seria preciso saber, ainda, se haveria alguma atividade que lhe fosse própria e, na hipótese de se confirmar que ao menos numa instância ela poderia operar sem a participação do corpo, chegar-se-ia nada menos a estar a um passo de atribuir-lhe independência, em uma palavra, imortalidade. A tarefa, vê-se, não é nada fácil.

É nessa perspectiva que as indicações deixadas por Aristóteles em seu *De Anima* a respeito do intelecto que produz todas as coisas e do intelecto que se torna todas as coisas abriram a arena das múltiplas interpretações germinadas na escola peripatética da qual a *falsafa* também foi tributária. Em III,5 diz Aristóteles:

Como há em toda natureza, algo que é a matéria para cada gênero (que é em potência todos estes objetos) e algo distinto que é a causa e o elemento produtor, pelo fato de produzir todos os objetos, como a arte em relação ao seu material, é necessário que estas diferenças ocorram também na alma. E tal intelecto é o que, de um lado, se torna todas as coisas e, de outro lado, o que produz todas as coisas, assim como uma certa disposição <produz seus objetos>, a saber: a luz, pois em certo sentido, a luz também torna as cores em potência cores em ato.⁸

Desde o início a *falsafa* inclinou-se a adotar um princípio de interpretação dual da inteligência, manifesta em intelecto passivo e ativo⁹: o primeiro como uma

⁷ Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, Trad. Tricot, *op.cit.*, I,1 402a – 403b15.

⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*, III,5,10-15. Trad. Zingano, M., *Raço e sensação em Aristóteles*, São Paulo, L&PM ed, 1998, p.199s.; Cf. também ARISTOTE *De l'Âme*, tradução de Tricot, Paris, Vrin, 1965 e NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1973. Pp. 305-309.

⁹ Tal terminologia é posterior a Aristóteles que não teria usado a denominação “intelecto paciente” e “intelecto agente” do modo como foi consignado por seus sucessores. Os dois aspectos e princípios de potência e ato são indicados, sem dúvida, mas não sob esses termos. Sob a denominação de intelecto paciente/*παθητικός νοῦς* e intelecto agente/*ποιητικός νοῦς* subjaz, em Aristóteles, mais propriamente o intelecto que se tornaria todas as coisas e o intelecto que

faculdade da alma, o segundo como uma inteligência autônoma e separada, cósmica, eterna e imperecível¹⁰. De modo geral, Ibn Sīnā também seguiu a solução de se alçar as formas inteligíveis numa inteligência que as pensasse simultaneamente em ato mantendo, assim, em sua mais próxima influência, a tradição da *falsafa* de Al-Fārābī. A discussão entre os *falasyfa* prosseguiu depois de Ibn Sīnā e, no período medieval, alcançou os latinos dois séculos mais tarde.

Para fundamentar sua doutrina do conhecimento é oportuno sublinhar que Ibn Sīnā, desde o início, guiou-se pelo princípio da classificação das faculdades da alma em três instâncias – já presente em Aristóteles : vegetal, animal e humana – entendendo que, se da alma humana, a única que lhe distingue do grupo análogo das faculdades dos animais e dos vegetais é aquela pela qual pensa e entende, é imperioso que ela fosse por excelência, a faculdade mais própria da alma humana. Esta é, pois, o intelecto. A sua atenção dirigiu-se, assim, para saber como operaria o intelecto e quais seriam suas relações com as outras faculdades e com as outras instâncias da natureza. Trata-se, é bem verdade, de explicar a respeito da passagem das percepções sensoriais particulares para as percepções inteligíveis universais; o que constituiu árdua tarefa para o nosso filósofo neste que é não só um dos pontos mais agudos de sua epistemologia como também um dos ícones da própria história da filosofia¹¹.

produziria todas as coisas. “Nem uma nem outra das duas expressões é do próprio Aristóteles”. Cf. NUYENS, *op.cit.* p. 301. Tricot (*op.cit.*, p. 181,n.1) assinala que Aristóteles emprega uma vez apenas o termo *παθητικὸς νοῦς* e nenhuma vez o termo *ποιητικὸς νοῦς* sublinhando que foram os comentaristas antigos que assim o denominaram. Ainda para a importância dessa abertura de III,5 cf. o prefácio de Ross em sua edição da *Metafísica*.

¹⁰ Segundo Nuyens, no próprio *De Anima*, não há indicações precisas a esse respeito. Diz ele: “Mas não há uma só palavra para afirmar que esses dois elementos seriam propriedades ou potências da alma (...) a questão de saber se, por exemplo, este elemento atualizador é algo de intrínseco ou de exterior à alma, não se encontra nem colocado e nem resolvido por Aristóteles nesse trecho.” Cf. NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de philosophie, p. 300.

¹¹ Para rastrear as polêmicas em torno desse tema rico e copioso em tramas para superar as dificuldades em cada caso particular Cf. JOLIVET, J. “Recherches sur le thème d'une <mystique de l'intelligible> dans l'Antiquité, l'Islam et le christianisme” dans *Annuaire* de l'Ecole pratique des hautes études (Ve) dos anos de 1967 a 1975 incluindo Aristóteles e Teofrasto (1967-1968 pp. 195-198); Alexandre de Afrodisia (1968-1969 pp. 203-207), Averróis (idem pp. 207-209); Temístio (1969-1970 pp. 317-324), Averróis (idem pp. 324-329); Simplicio e Filoponos (1970-1971, pp. 310-317), Averróis (idem, pp. 317-324); Filoponos (1971-1972 pp. 349-352), Al-Kindi (idem pp. 354-357), Averróis (idem, pp.398-400), Al-Kindi (idem, pp.398-400), Al-Farabi (idem, 400-402); Al-Farabi (1972-1973 pp. 406-409), Tomás de Aquino (idem, pp. 409-410); Avicena (1973-1974 pp. 241-244), Boaventura (idem, pp. 244-245), Avicena (idem, 279-282). Cf. também HAMELIN, O. E. *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Vrin, 1953, CORTE, M. *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*. Paris, Vrin, 1934. NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de philosophie, 1973.

Amplamente fundamentada sobre a teoria do binômio potência e ato, Aristóteles já aplicara, nesse caso, a máxima de que para que algo seja movido é necessário algo já em movimento que lhe seja causa. A consequência disto aplicado à inteligência conduz à afirmação de que, no caso da alma humana, para se efetuar a passagem da potência ao ato seria necessário um intelecto já em ato para causar a passagem. As linhas que Aristóteles dedica a isto são poucas mas determinantes para uma interpretação imanentista ou transcendentalista dos filósofos posteriores:

E este intelecto é separado, sem mistura e impassível, sendo por essência uma atividade. Com efeito, o agente e o princípio são sempre mais nobres do que o paciente e a matéria. A ciência em ato é a mesma que seu objeto; a ciência em potência é cronologicamente anterior ao indivíduo, mas em geral, não tem prioridade nem mesmo no tempo, e está excluído que ora pensa, ora não pensa. Somente quando separado é propriamente o que é, e somente isto é imortal e eterno. Não nos lembramos <do que já sabemos>, porém, porque, de um lado, isto é incorruptível, mas o intelecto passivo é corruptível e sem ele não se pensa nada.¹²

É oportuno lembrar que, aos *falṣifa*, a fonte mais próxima e fiel sobre as quais se apoiaram veio das traduções de Ḥunayn Ibn Ishāq que, suplantando as tentativas isoladas e rústicas de tradução que o antecedeu implantou um método rigoroso e sistemático, vertendo ao árabe grande parte da obra de Aristóteles. No determinante trecho final, em sua breve alusão à separabilidade e à imortalidade dessa instância intelectual, fundamental para a construção de toda teoria do conhecimento e da definição do funcionamento da alma humana, assim o lemos:

”ولست أقول إنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما
فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت“

“(...) e não digo que ele ora age e ora não age mas, por sua separação, continua a ser o que era e, com isso, torna-se espiritual e imortal.”¹³

No próprio *De Anima*, não há indicações precisas de que esses dois elementos seriam propriedades ou potências da alma ou mesmo de se saber se este elemento atualizador seria algo intrínseco ou extrínseco à alma. Não obstante

¹² ARISTÓTELES, *De Anima* III,5,15-25. Trad. Zingano, M. *Razão e sensação em Aristóteles*, op. cit. p.199s. A passagem – controversa segundo os renomados tradutores citados – por si só mostra quão díspares interpretações suscitou e ainda suscita. Resume Nuyens: “Não se pode contestar absolutamente que encontra-se aqui em presença de uma contradição latente ou, ao menos de uma contradição que não tem sido resolvida de modo satisfatório.” Cf. NUYENS, op. cit. p. 309.

¹³ في النفس ، أرسطاطاليس ، ed. BADAWI, A. , p.50.

nem *παθητικός νους* e nem *ποιητικός νους*, ao menos em seu *De Anima* 430a 10-14, terem sido termos amplamente utilizados pelo mestre grego, foi a dupla noção do intelecto que se torna todas as coisas e do intelecto que produz todas as coisas que trouxe em si o germe dos debates posteriores que ocuparam pensadores desde a antiguidade tardia. Intelecto agente e paciente, ativo e passivo, em ato e em potência, na alma ou fora dela; inteligências separadas, impassíveis, divinas e o próprio conceito de Deus foram alguns dos termos que compuseram o cenário¹⁴. Numa certa geografia epistemológica, que tornou-se costumeira, ainda que não possa ser tomada de modo absoluto em interpretações mais acuradas, o lugar, a posição, as coordenadas do intelecto agente dividiram de modo abrupto – mesmo simplista – os autores, em princípio, em imanentistas e transcendentalistas. Alexandre de Afrodísia o teria identificado com Deus, Temístio mantivera-o como uma faculdade da alma, Teofrasto pareceu apontar uma simultaneidade e Al-Fārābī, a fonte temporal e doutrinariamente mais próxima de Ibn Sīnā, o alçou à décima esfera, a da Lua. O ápice medieval, inegável, foi a luta de Tomás contra os averroístas, quase assim, uma luta entre Deus e os homens para se saber: quem pensa, afinal? Ibn Sīnā, tradicionalmente colocado no grupo dos transcendentalistas, está ao menos há um século dessa discussão mas sua posição não se faz sem problemas. O pano de fundo de seu sistema segue a descrição metafísica já presente em Al-Fārābī da processão das dez inteligências separadas a partir do Primeiro Existente, necessário por si, em sucessivas e interligadas conexões culminando na da esfera da Lua – sem alterações – até que essa faz proceder de si o mundo sublunar, matéria e forma. A partir daí, invertido o movimento, pela combinação dos quatro elementos em ascendente complexidade, a natureza humana emerge com seu traço distintivo de apreender formas inteligíveis abstraídas de toda aderência material. Num tal sistema de mão dupla torna-se, portanto, forçosa a intervenção dessa última inteligência da qual tudo procede no mundo sublunar, em todos os movimentos sublunares, sem excessão. A lógica do sistema obrigaría, pois, a se pedir a intervenção contínua dos princípios da inteligibilidade por ela. Mesmo considerado no topo de seu traço mais distintivo o homem não se desliga, assim, do cosmos visível e invisível.

Para Ibn Sīnā, no mais alto grau de sua essência, melhor, no que lhe há de mais próprio, a alma humana é conhecimento pelo intelecto. Em seu inerente movimento, a alma humana é entendimento e consciência de si, e conhecimento do que não é si, em si. Tal é a passagem do intelecto em potência ao intelecto em ato. Porém, em seu movimento, a alma humana não prescinde da conexão

¹⁴ Cf. VERBEKE, *Introd. IV-V*, *op.cit.*, pp. 13-46 e 59-64.

com os princípios da inteligibilidade presentes na inteligência da qual procede o mundo sublunar. Em seu aspecto exterior é identificada com a décima inteligência, a da esfera da Lua, causa que faz passar o intelecto humano da potência ao ato por meio da comunicação das formas inteligíveis em ato que lhe são presentes. O intelecto agente é, pois, no *Livro da Alma* de Ibn Sīnā, uma inteligência ativa, comum a todas as almas humanas. É certo que essa posição não se faz sem problemas, os quais não nos cabe aqui analisar, destacando apenas que nesse cenário, enredam-se três considerações básicas: ou o intelecto humano concebe a forma, ou a recebe ou a contempla. Vale frisar que em inúmeras passagens de sua obra evidenciou-se a tentativa do nosso filósofo em harmonizar e reunir esses elementos, constituindo-se simultaneamente num dos pontos mais fortes e mais frágeis do sistema.

Uma solução que permite harmonia do sistema seria entender que o processo de intelectão, no *Kitāb al-Nafs*, possui um traço de paralelismo e simultaneidade. A iluminação referida sendo, pois, entendida sob dois aspectos: uma sendo o caráter abstrato da inteligência ativa incidindo sobre as formas imaginativas estabilizadas na imaginação e, simultaneamente, a apresentação da forma correspondente, em ato, à forma inteligível em potência nessas mesmas formas imaginativas quando o intelecto humano, após empregar o recurso da cogitativa, estivesse apto a recebê-la. O intelecto, assim seria, por um lado, uma atividade no emprego da cogitativa na busca do termo médio e, por outro lado, uma passividade ao receber a forma inteligível em ato correspondente à forma inteligível em potência naquelas formas imaginativas. As duas direções – atividade e passividade do intelecto – em simultânea presença aproximando as duas instâncias que se quer reunir abrem outras possibilidades de pesquisa não isentas de novos paradoxos. De todo modo, prevalece a afirmação da intervenção de uma inteligência ativa comum operando como intelecto agente para cada um dos intelectos humanos.

Desenha-se, assim, pela mão do mestre os contornos a respeito do que é a alma humana em sua atividade mais própria: o entendimento das coisas e o próprio saber que se tem disso. Numa palavra, consciência. A pergunta a respeito da alma humana é, afinal, a pergunta a respeito de sua natureza. Questões da filosofia, questões ancestrais. Basta, pois, recuperá-la e ver emergir uma miríade de teorias. Tarefa insólita de convencimento sempre duvidoso a inundar de respostas hipotéticas todas as outras questões daí procedentes. Pergunta intermitente cujas soluções ainda não foram suficientes. Seguidamente revestida de outras formas, de outras vozes, de outras línguas e de outros tempos dividiu-se por novas disciplinas, multiplicou-se por outras, foi rechaçada por algumas, voltando a seguir por novos caminhos, morrendo e renascendo como a escapar de

respostas definitivas. Nessa medida, pois, a ciência da alma de Ibn Sīnā tem tempo e lugar para ser contemplada. As respostas, históricas como os conceitos, obriga que, nesse caso, sua correta compreensão se efetue no âmbito da universalidade e da harmonia buscada pelo paradigma condutor do espírito da época. Lá, os saberes se entrelaçam. De qualquer disciplina que se retire uma afirmação ouvem-se ecos nas demais, respondendo em uníssono. Por isso, a ciência da alma liga-se e implica ética, política, metafísica, cosmologia e lógica dentre outras.

Recuperar a narrativa de Ibn Sīnā sobre a alma é, no horizonte mais amplo, também recuperar o próprio tecido da história da filosofia, sulcado nesse período e nesse idioma verificando como a ciência da alma de Ibn Sīnā se articula com outras ciências e restaura uma nova visão do homem na história do pensamento filosófico.

No *Livro da alma*, a reconstituir a essência de suas concepções, o tema do intelecto se constitui no ápice da narração, cume teórico e laço das ciências. Aqui, pouco fizemos, pretendendo sumariamente apresentar algumas linhas introdutórias desejando, porém, que esta comunicação, apesar de sua brevidade, seja também um estímulo, um convite e um desafio aos futuros pesquisadores que aqui se encontram e que no Brasil, em breve, se passe da curiosidade pela filosofia em árabe à sua pesquisa sistemática para, com isso, completar o cenário da história da filosofia medieval, ajudando a abolir a tabuleta em que se lê “comentadores” em referência aos *falsayfa*. Conduzindo-nos, assim, a entender definitivamente que a *falsafa* não é filosofia de um outro mas é parte integrante da história da filosofia que se costumou chamar “ocidental”. Que o Oriente imaginário é quase sempre um erro que nos leva irremediavelmente ao preconceito. E que a *falsafa*, assim estudada, de modo independente não seja instrumento de nenhum outro interesse a não ser o aperfeiçoamento do estudante de filosofia no Brasil em seu direito de conhecer a história, não aos pedaços, mas por inteiro. E oxalá seja isto um dos tijolos para que cumpra o Brasil sua construção de universalidade de povos, de etnias e de culturas, em todos os seus aspectos.

[recebido em junho 2004]