

PROFECIA EM AVICENA: QUANDO O HUMANO SE UNE AO DIVINO

PROPHECY IN AVICENNA: THE UNION OF HUMAN AND DIVINE

ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA*

Resumo: Para a filosofia do mundo islâmico, a *falsafa*, e para seu ilustre representante, Avicena, a profecia é resultante de certas condições físicas e psíquicas determinadas pelo fluxo necessário das emanações das inteligências supralunares, se bem que, sob a ótica do racionalismo, ele também apresenta os princípios de uma ética em que a ação profética é o paradigma da perfeição humana.

Palavras-chave: Avicena; profetologia; inteligência; perfeição humana.

Abstract: For philosophy, *falsafa*, in the Islamic world, and for Avicenna in particular, its most prominent representative, prophecy comes about as the result of certain physical and psychic conditions. What determines these conditions is the emanations that flow necessarily from the celestial intelligences, although Avicenna also presents a rationalistic picture of ethical principles, where prophetic action is understood as the paradigm of human perfection.

Key-words: Avicenna; Prophet; Intelligence; Human perfection.

O Islã se define como constituído no evento da profecia (*nubuwwa*), já que é uma religião fundada num Livro revelado por Deus, o *Corão*. Toda revelação exige um Deus que se dirige à humanidade e transmite uma mensagem universal que, entretanto, deve ser distinta de uma inspiração individual posto admitir-se que Deus também possa se dirigir a cada coração humano individualmente. Como na revelação Deus, por meio de seu mensageiro, se dirige a toda a humanidade e tem necessariamente um caráter social. Conduzida ao conjunto da humanidade, a revelação é uma verdade que deve ser imposta a todos, com regras às quais todos devem submeter-se, configurando-se, desse modo, o seu aspecto ético. Central ao dogma e à

* Rosalie Helena Pereira é pesquisadora em História da Filosofia na Universidade Estadual de Campinas, Brasil. E-mail:rosaliepereira@uol.com.br

vida religiosa,¹ a profecia ocupa no pensamento do Islã medieval um lugar capital, com conseqüências na vida social e política.

A problemática específica em torno do fato da profecia é um dos aspectos mais significativos do pensamento filosófico islâmico clássico. Pode-se até mesmo afirmar que a questão da profecia é um ponto nodal para os filósofos do Islã medieval porque, enquanto muçulmanos, eles se viam diante de um fato ensinado pela religião, fato inexistente na filosofia grega da qual eles se valiam como herdeiros. O caso de Ibn Sīnā, o Avicena dos latinos (980-1037), é particularmente significativo porque, em sua gigantesca obra, observa-se que ele trata de temas religiosos, como a eternidade de Deus, a criação do mundo, a vida futura, a profecia, as orações e os milagres, com o mesmo rigor científico com que trata das matemáticas, da lógica e da medicina.² O seu pensamento – como, aliás, o de qualquer outro filósofo muçulmano – está impregnado de valores islâmicos, como atestam várias passagens de sua obra em que comenta o *Corão*, a missão de Maomé e os dogmas religiosos. Filho de um ambiente político e social islamizado, as conclusões de sua filosofia devem coincidir com a dogmática islâmica. Avicena, porém, apressa-se em afirmar que as “verdades da fé” podem ser conhecidas, na medida das possibilidades humanas,³ ou seja, na medida em que o intelecto humano atinge a sua perfeição e se une ao divino. É na figura do profeta, portador de um intelecto com o mais elevado grau de perfeição, o intelecto santo (*qudsī*), que o conhecimento da verdade divina é derramado pela última inteligência, a mais próxima do mundo terreno. É, pois, na junção do intelecto santo com a décima inteligência que o divino se manifesta no humano.

As reflexões sobre o fato profético podem ser abordadas em um duplo registro:

- 1) Vimos surgir a relação entre a filosofia e a religião, que tentou a conciliação entre o que fora revelado ao Profeta Maomé e os diversos

¹ Ver um abrangente estudo sobre os grandes temas da teologia islâmica e o seu tratamento pelas disciplinas “racionalistas” em: GARDET, Louis. *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: J. Vrin, 1967. Outro eminente arabista, cujos ensaios cobrem vários aspectos da relação entre as disciplinas “racionalistas” e a fé islâmica é: ARNALDEZ, Roger. “Prophétie et sainteté en Islam”, ensaio publicado numa coleção de trabalhos do mesmo autor: *Aspects de la pensée musulmane*, Paris: Vrin-Reprise, 1987, p. 37 e ss.

² Sobre o “misticismo de Avicena”, ver: GARDET, Louis. *Quelques aspects de la pensée avicennienne*. In *Revue Thomiste*, t. XLV – n° 3, juillet-septembre 1939, p. 537-575; IDEM. *La mystique avicennienne*. In *Revue Thomiste*, t. XLV – n° 4, octobre-décembre 1939, p. 693-742.

³ Na parte dedicada à lógica no *Livro da cura*. Cit. in GARDET, Louis. *Quelques aspects de la pensée avicennienne*. In *Revue Thomiste*, t. XLV – n° 3, p. 541.

tipos de conhecimento que os muçulmanos buscaram em outras civilizações, em especial na greco-bizantina, na persa e na indiana, pressionados pela especulação filosófica e por necessidades materiais, tais quais os conhecimentos de ordem prática como os relativos à medicina, à farmacologia, à astronomia etc. Foi necessário que se articulassem esses dois tipos de conhecimento, o profético (endógeno) e o científico (exógeno), e que fossem encontradas soluções aos problemas que surgiam nessa interseção. Para os filósofos islâmicos era perfeitamente natural procurar elaborar um conhecimento lógico a partir de fontes tão heterogêneas, e construir seus sistemas numa perspectiva convergente.

- 2) Vimos surgir a preocupação para compreender, sob a ótica do racionalismo, os princípios da ação humana, ou melhor, os princípios de uma ética em que a ação profética fosse o paradigma da perfeição humana. A ação profética não foi vista como contraditória ao saber recebido de outros povos, e, sim, tomada como modelo da ação perfeita.

Para os primeiros muçulmanos, o profeta é um homem como outro qualquer, que recebe de Deus um dom gratuito, dom que faz dele apenas um instrumento da divindade. E para ser um instrumento de Deus, não é necessário possuir uma natureza perfeita, uma vez que Deus cria ou não cria a perfeição quando e como lhe apraz. A filosofia no mundo islâmico, a *falsafa*, e principalmente o seu ilustre representante, Avicena, mudam essa perspectiva. A profecia passa a ser resultante de certas condições físicas e psíquicas determinadas pelo fluxo necessário das emanações das inteligências supra-lunares, esquema nitidamente neoplatônico.

Para os primeiros muçulmanos e para algumas correntes místicas, como o sufismo, o profeta é o escolhido de Deus para ser o seu enviado e mensageiro, e não dispõe necessariamente de um organismo perfeito. Para os filósofos racionalistas do Islã, o profeta, enquanto representante supremo da raça humana, deve necessariamente possuir uma natureza cujo grau de perfeição é o mais alto a ser atingido no mundo terreno. Nesse sentido, a iluminação profética não ultrapassa a capacidade humana para recebê-la. O profeta possui o mais alto grau de desenvolvimento do intelecto, posto em ato pelas inteligências separadas por meio da última inteligência. Como delas recebe o fluxo criador “necessário e designado”, deve ser dotado de qualidades naturais, que fazem dele o mais alto representante da raça humana

em virtude de suas capacidades extraordinárias. A *falsafa*, desse modo, faz do profetismo um “fenômeno natural”.⁴

O profeta, para esses filósofos, deve ser dotado de um organismo cujas qualidades físicas são a ele conferidas pela bondade divina. Investido de uma missão, ele é um legislador civil e religioso.⁵ Contudo, por meio de uma ascese apropriada, alguns organismos menos dotados podem elevar-se a um conhecimento próximo ao da iluminação profética, que, no entanto, dela difere pelas propriedades e qualidades intelectivas exclusivas do profeta enviado de Deus. No caso dos santos, não há atribuição divina de uma missão social, sendo esta conferida apenas aos profetas.

A noção de profecia está integrada no sistema de Avicena. No entanto, podemos discernir em sua obra o duplo registro supramencionado, isto é, de um lado a inserção da idéia de profetismo na teoria da alma, no interior de um quadro referencial dos sistemas aristotélico e neoplatônico; de outro, temos a abordagem ética e política em que Avicena afirma a necessidade da profecia para a subsistência da espécie humana, porquanto o profeta – modelo a ser seguido – é o legislador que deverá velar para que se mantenha a justiça entre os homens. Nas passagens da *Metafísica* (e outras correspondentes) em que Avicena trata do legislador, reconhecemos a figura do rei-filósofo de Platão, embora nosso autor não se estenda em considerações políticas como o fará, mais tarde, Averróis em seu *Comentário à República de Platão*.

No que concerne à profetologia, dois grupos de textos avicenianos apresentam referências às duas direções apontadas: o primeiro deles se inscreve no que se convencionou chamar de noética ou de psicologia. Embora o tema da profecia esteja virtualmente presente em todos os seus trabalhos sistemáticos, desde os relativamente primeiros – o *Livro da origem e do retorno* (*Kitāb al-mabda wa al-ma‘ād*), escrito entre 1012 e 1014 – até os trabalhos de maturidade – como o *Livro da salvação* (*Kitāb al-najāt*), escrito em 1030 ou em 1032, o *Livro de ciência* (*Dānesh-nāma*), escrito em persa, e as *Diretrizes e admoestações* (*Išārāt wa al-tanbihāt*), ambos escritos entre 1030 e 1034⁶ –

⁴ Cf. GARDET, Louis. *La pensée religieuse d’Avicenne*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 112.

⁵ Ver o papel atribuído ao profeta por Al-Fārābī em seu tratado *Mabādī’ ar-rā’ih al-madīna al-fāḍila* (*Princípios das opiniões dos habitantes da cidade virtuosa*): AL-FĀRĀBĪ. *La Ciudad Ideal*, trad. ALONSO, M. A.; apres. de CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Madrid: Tecnos, 1985.

⁶ Cf. MICHOT, Jean R. *La destinée de l’homme selon Avicenne*, Louvain, Peeters, 1986, pp. 6-7.

é no *Livro da alma* (*Kitāb al-nafs*),⁷ muito estudado em decorrência do interesse na teoria do conhecimento de Avicena, que é preconizada a profecia como o termo final da perfeição da potência intelectual humana.⁸

O segundo grupo de textos trata da profecia num contexto ético-político: na *Metafísica X*, cap. 2, cujas passagens são retomadas literalmente no *Livro da salvação* (*Kitāb al-najāt*), afirma-se a necessidade da existência do profeta para o bem-viver social e para a continuidade da espécie humana. O profeta, sobre quem desceu a revelação divina (*wahy*), legislará em nome de Deus e proferirá para que a Lei divina (*Sharʿ*) seja obedecida e seguida. O caráter político da profecia é corroborado pela *Epístola da divisão das ciências intelectuais* (*Risālā fī aqṣām al-ʿulūm al-ʿaqlīya*)⁹ em que, ao apresentar a divisão das ciências práticas (ética, economia e política), Avicena informa que o estudo da política versa sobre a profecia e sobre a Lei religiosa.

Não cabe aqui comentar o caráter político e social da ação profética. Vamos, portanto, apresentar em linhas gerais como Avicena explica filosoficamente a recepção da revelação divina por um intelecto humano.

Avicena trata da capacidade profética em seus textos dedicados ao estudo da alma (psicologia). Nesse contexto, porém, ele apenas examina as capacidades anímicas que são típicas dos profetas, ou melhor, examina os meios necessários para que a profecia se realize, mas não se detém na finalidade ou no sentido da profecia. Ao nos debruçarmos sobre as linhas que tratam da profecia, inferimos que a sua análise não tem por objeto próprio o estudo da profecia, uma vez que não aborda as capacidades proféticas de modo unificado, isto é, na perspectiva de construir uma teoria da profecia.

⁷ O *Livro da alma* faz parte do segundo tomo, dedicado à física, do *Livro da Cura* (*Kitāb al-shifāʾ*). O primeiro tomo é dedicado à lógica, o terceiro, à matemática e o quarto, à metafísica. Avicena terminou a redação do *Livro da cura* por volta de 1024.

⁸ Cf. ELAMRANI-JAMAL, Abdelali. *De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā*. In JOLIVET, Jean; RASHED, Roshdi (Orgs.). *Études sur Avicenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984, p. 125 e ss. Ver no final de nosso trabalho o elenco dos textos avicenianos que tratam da profecia no quadro da teoria da alma.

⁹ Traduções de ANAWATI, G. C. *Les Divisions des Sciences Intellectuelles d'Avicenne*. In MIDEO, t. 13, Cairo: Dar al-Maaref, 1977, pp. 323-335; de MIMOUNE, R. *Épître sur les parties des sciences intellectuelles d'Abū 'Alī al-Ḥusayn Ibn Sīnā*. In *Études sur Avicenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1984; de MICHOT, J. R. *Les Sciences Physiques et Métaphysiques selon la Risālā fī Aqṣām al-'Ulūm d'Avicenne*. Essai de traduction critique. In *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 22, Louvain, 1980, pp. 64-71, esta última é uma tradução parcial à Física e à Metafísica; também uma tradução parcial de MAHDI. M.: *Avicenna. On the divisions of the rational sciences*. In LERNER, R.; MAHDI. M. (Orgs. com a colaboração de FORTIN, E. L.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. 1963, reprint USA: Cornell Univ. Press, 1972, p. 95-97.

Antes, ele examina essas capacidades em partes diferentes e disseminadas ao longo de sua principal obra dedicada ao estudo da alma, o *Livro da alma* (*Kitāb al-nafs*). Assim, cada vez que examina uma faculdade da alma, Avicena alude à capacidade profética. Em seu tratamento hierarquizado das faculdades humanas,¹⁰ Avicena finaliza sua exposição afirmando que a perfeição suprema do desenvolvimento do intelecto pertence tanto ao filósofo como ao profeta.¹¹ O profeta, porém, deve necessariamente ter qualidades que o distingam do resto da humanidade, pois ele representa a perfeição da raça humana, ele é o enviado de Deus e portador da mensagem divina.

A preocupação de Avicena com a capacidade profética permeia seus estudos sistemáticos, como já mencionamos, e é apresentada como prova racional das crenças populares na revelação profética. É, portanto, no contexto de uma filosofia racional e sistematizada que veremos ser incluído o estudo da profecia.

Embora não apresentadas de modo unificado, numa leitura cuidadosa podemos discernir as três propriedades ou qualidades do estado profético, tal como Avicena as apresentou de modo coerente num quadro metafísico e epistemológico. São elas: 1) a inspiração profética recebida diretamente da inteligência agente e que caracteriza o “intelecto santo” do profeta, grau supremo da perfeição humana; 2) a percepção da revelação em forma sensível, conferida por meio da faculdade da imaginação, e que se traduz em símbolos; e 3) a capacidade de realizar milagres e de prever o futuro de eventos particulares.

¹⁰ Para um estudo detalhado das faculdades da alma, ver ATTÍE F^o, Miguel. *Os sentidos internos em Ibn Sīnā (Avicena)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000; e, do mesmo autor, sua tese de doutorado: *O intelecto no Livro da Alma de Ibn Sīnā (Avicena)*. FFLCH-USP, 2004.

¹¹ A classificação dos intelectos é a seguinte: *O intelecto material* é assim chamado por sua proximidade e semelhança com a matéria, já que não recebeu ainda da inteligência agente qualquer inteligível e, portanto, nada conhece ainda. O “*intelecto em potência*” já possui a potencialidade possível para receber os primeiros inteligíveis, ou melhor, os primeiros princípios ou axiomas; nesse estágio, o intelecto aceita proposições consolidadas, pois não elabora pensamentos próprios, tais como “o todo é maior que as partes”. O *intelecto em hábito* está em potência próxima ao ato; já munido dos inteligíveis, tem a perfeição da potencialidade: une-se de modo imperfeito à inteligência agente, pois recebe os primeiros inteligíveis que lhe possibilitam receber os outros; as formas já estão no intelecto, o que lhe faculta o ato de pensar por si próprio. Os estágios do *intelecto em ato* são os seguintes: O “*intelecto efetivo*”, já em ato, possui a capacidade de separar as noções comuns dos princípios primeiros. O “*intelecto adquirido*” ou “*ajustado*” já tem a capacidade de se unir à inteligência agente; nesse estágio, já plenamente desenvolvido, o intelecto está absolutamente atualizado. Finalmente, o *intelecto santo*, que, unido à inteligência agente, recebe a revelação divina.

Ao mencionar o estado profético, no *Livro da alma*, seja na passagem que trata da faculdade da imaginação, seja na passagem sobre o poder de agir sobre a matéria exterior,¹² Avicena adverte que estes são distintos “modos” de profecia. Somente ao tratar do intelecto que o veremos qualificar o “intelecto santo” como o mais alto grau das potências proféticas.¹³ Parece que, ao tratar em separado, cada uma das três características proféticas, o filósofo esteja tentando ocultar a conexão essencial que há entre elas, em especial a conexão entre a inspiração do tipo intelectiva e as representações imaginais e simbólicas da profecia. Ele não explicita qualquer relação entre a inspiração de caráter filosófico – tal como é apresentada nas passagens que tratam da alma –, a inspiração possível para alguns profetas (*nabi*’s)¹⁴ e as funções políticas de legislador dos mensageiros proféticos (*rūsul*), aludidas no final do *Livro da cura* (*Kitāb al-šifā*’).

Para Avicena, receber a revelação e conduzir a sociedade são prerrogativas de alguém que necessariamente tem qualidades excepcionais, mas que são sempre humanas e passíveis de demonstração. O que se retém da leitura dessas passagens é a demonstração de que o estado profético é resultado de raras condições físicas e psíquicas humanas.

Em três momentos a progressão da análise da alma conduz a um modo ou estado de profecia: no início da seção 2, do cap. IV do *Livro da alma*, Avicena anuncia que tratará “das atividades da imaginação e da faculdade cogitativa dentre os sentidos internos, [tratará] do sono e da vigília, do sonho verdadeiro e enganador e de uma espécie das propriedades da profecia”. Já na seção 4 do mesmo cap. IV, Avicena menciona uma outra proprieda-

¹² AVICENA, *Livro da alma*, Parte IV, seções 2 e 4, respectivamente.

¹³ AVICENA, *Livro da alma*, Parte V, seção 6.

¹⁴ Na teologia islâmica há que se distinguir *nabi*’, profeta, de *rasul* (pl. *rūsul*) que significa enviado, apóstolo. A idéia de missão está mais ligada ao enviado, e a idéia de revelação, ao profeta; o *nabi*’ é quem recebeu seja uma revelação (*waḥy*) por intermédio de um anjo, seja uma inspiração (*ilhām*) em seu coração, ou ainda uma admoestação (*tanbīh*) por meio de um sonho verdadeiro; o *rasul*, enviado e apóstolo, é superior ao profeta porque recebeu uma revelação (*waḥy*) especial, superior à recebida pelo profeta; é sobre o *rasul* (Maomé) que o Anjo Gabriel fez descer, por parte de Deus, o Livro, o *Corão*, que é uma Lei religiosa a ser transmitida aos homens. O enviado se distingue do profeta porque recebeu uma missão a ser transmitida para a humanidade, recebeu um Livro que contém a Lei divina que deverá ser seguida por todos. Maomé é *nabi*’ e *rasul* porque recebeu a revelação divina contida no *Corão* junto com o encargo de transmiti-la aos homens. Cf. GARDET, Louis. *Dieu et la destinée de l’homme*. Paris: J. Vrin, 1967, p. 158. Gardet esclarece que o termo *waḥy*, traduzido por revelação, conota a idéia de voz, de som, o que sugere uma revelação exterior recebida por meio do ouvido; *ilhām*, traduzido por inspiração, exprime a idéia de engolir, deglutir, donde uma inspiração interior, recebida no coração. Cf. *Ibid.*, n. 2.

de da alma do profeta: a capacidade de agir sobre a matéria exterior. No final, ele afirma categoricamente que o que acabou de expor é apenas um “modo” da capacidade profética, ou seja, o que havia sido exposto anteriormente, ao tratar da imaginação, é relativo a uma “propriedade profética pendente das potências sensíveis de apreensão”¹⁵ enquanto a capacidade de agir sobre a matéria exterior é uma propriedade pendente da virtude sensível motora do consentimento (*ijmā*)¹⁶ ao desejo que pertence à alma do profeta digno de profetizar. Finalmente, no capítulo V, seção 6, Avicena se dedica à análise dos diferentes graus do intelecto, em que o mais elevado é o “intelecto santo”, uma espécie de profecia.

Haverá, então, vários modos de profecia? Se sim, como operam esses modos?

Como não está apresentada em uma única obra, muito menos de modo unificado, a concepção de profecia de Avicena tem, de certo modo, de ser reconstruída pelas informações esparsas que ele nos dá. Podemos, contudo, discernir três condições necessárias a um ser humano para que nele a profecia se realize, condições necessárias àquele que se intitula ou profeta ou enviado ou mensageiro da palavra divina:¹⁷

- 1) “Clareza e lucidez da inteligência”, principal condição e que comanda as outras duas, pois é devido à acuidade de sua inteligência que o profeta está apto a receber o eflúvio do mundo celeste, tal como lhe é transmitido pelo anjo, isto é, pela inteligência separada da matéria ou alma universal.¹⁸ Contudo, clareza e lucidez de inteligência são ambas condições comuns tanto ao profeta como, até certo ponto, também aos sábios, donde a necessidade de uma segunda condição necessária ao profeta;
- 2) “Perfeição da faculdade da imaginação”, o que significa que a faculdade da imaginação deve estar em harmonia com o mundo das esferas celestes. Sábios e santos recebem a emanção da inteligência agente sob a forma de uma inspiração interior (*ilhām*), que, no caso dos profetas,

¹⁵ AVICENA, *Avicena latinus*, IV-V, p. 66; Trad. Bakóš, p. 138.

¹⁶ A faculdade do consentimento (*ijmā*) põe um grande problema, pois ela é tanto traduzida por “deliberativa” como por “desiderativa”. Cf. RIET, S. Van, *Avicena latinus*, IV-V, Léxico árabe-latino, p. 223, onde aparecem os vários termos latinos correspondentes a *ijmā*; cf. trad. Bakóš: este traduz tanto por *résolution* como por *délibérative*.

¹⁷ Cf. STRAUSS, Leo. *Maïmonide*, Paris: PUF, p. 120-121. Cf. GARDET, Louis. *La pensée religieuse d’Avicenne (Ibn Sīna)*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 121.

¹⁸ Avicena usa as duas expressões intercambiáveis, Alma do Todo (*nafs al-kull*) e Alma universal (*nafs kullī*). As inteligências separadas são também chamadas, por Avicena, de “anjos”.

se derrama sobre a imaginação. À inspiração interior se une a revelação (*wahy*), que, sendo exterior à alma do profeta, é apreendida sob a forma de algo sensível. O profeta, então, vê o anjo e ouve a sua voz. Desse modo ele recebe os preceitos divinos e pode realizar a sua missão de se tornar o guia e o legislador da sociedade humana. Com a sua imaginação tornada perfeita, o profeta não está mais à mercê das ilusões dos sentidos, pois sua faculdade de imaginar participa do conhecimento das almas celestes e delas recebe, sob a forma de símbolos, a revelação das coisas ocultas que, por meio dele, são transmitidas aos homens comuns. Como a humanidade só pode compreender o oculto por meio de símbolos e alegorias, a imaginação do profeta, quando, livre dos sentidos corporais, se comunica com as almas celestes, recebe do anjo uma visão e uma voz antropomorfizadas.

- 3) “Poder da alma sobre a matéria exterior”, isto é, o poder de realizar milagres e de profetizar o futuro. Esta não é uma condição essencial própria da profecia, mas é necessária ao profeta porque confere a ele o poder de apresentar sinais e milagres como prova de sua missão. Dentre esses sinais e milagres, alguns procedem da perfeição do intelecto e outros da perfeição da imaginação. Assim, os jejuns prolongados e as forças físicas extraordinárias dependem da lucidez e da força do intelecto profético que se une ao mundo dos inteligíveis; quanto à capacidade de compreender segredos e de prever acontecimentos futuros, esta depende da faculdade da imaginação, que recebe das inteligências celestes o conhecimento dos particulares. No sistema de Avicena não há lugar para atos livres e futuros contingentes. Tudo já está inscrito no intelecto universal. As inteligências celestes são conhecedoras dos acontecimentos individuais, que, em última instância, são determinados sempre por Deus, pois é do Princípio Primeiro, ou Deus, que procede todo conhecimento.

Mas, já que a alma humana pode agir sobre o seu próprio corpo, se as faculdades estiverem devidamente aperfeiçoadas, por que não pode também agir sobre corpos alheios? Para Avicena, alguns indivíduos, e principalmente os profetas, possuem esse poder desde o nascimento, porquanto sábios e santos poderão consegui-lo apenas depois de uma ascese apropriada, embora não haja entre todos eles uma diferença intrínseca no resultado da ação produzida.¹⁹ Esse

¹⁹ Cf. GARDET, L. *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris: J. Vrin, 1967, p. 199. IDEM. *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinâ)*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 122-125.

terceiro grupo de sinais e milagres depende da perfeição do operar sobre o mundo físico: trata-se dos atos exercidos sobre a matéria exterior, como a cura de enfermos, como as bênçãos e maldições seguidas de efeitos milagrosos, e como o poder exercido sobre a natureza, isto é, o poder de provocar chuvas, secas e tempestades.

Não se trata de fazer intervir elementos sobrenaturais, já que a explicação está na natureza da própria alma humana, numa simpatia que une o macrocosmo celeste e o microcosmo humano. No eflúvio das emanções que procedem do Uno através das esferas celestes, o conhecimento é derramado no mundo sublunar pela última inteligência, a da esfera da Lua, também chamada de intelecto agente. O profeta, pela perfeição de sua natureza, está mais apto a receber do intelecto agente a iluminação direta, sendo ele o mais capaz de penetrar na harmonia que une o homem ao cosmo. Essa capacidade também a tem o iniciado (*‘arīf*) habituado a orientar o seu intelecto para receber o fluxo emanado do mundo supralunar e ver, no espelho purificado de sua alma, os fundamentos não apenas das verdades especulativas, mas também cultuais da Lei religiosa, embora a perfeição de sua natureza psíquica seja sempre inferior à do profeta.²⁰

Avicena ensina que, dentre os homens, os mais excelentes são os que possuem condições excepcionais, tanto intelectivas como morais. E dentre estes, o profeta ocupa o grau mais elevado porquanto possui as três características ou propriedades necessárias para a efetivação do estado profético, isto é, possui a acuidade do intelecto para receber o conhecimento imediato, possui a perfeição de sua imaginação e, ainda, por meio de uma faculdade motora, possui o poder de transformar a matéria exterior. No *Livro da alma*, porém, seja na passagem que trata da imaginação, seja na passagem

²⁰ Esse aspecto da simpatia do microcosmo com o macrocosmo é comum nos tratados considerados “místicos” de Avicena, principalmente nos que versam sobre a oração, sobre a peregrinação aos túmulos dos santos etc. Avicena foi profundamente influenciado pela *Teologia pseudo-aristotélica*. A *Teologia* pertencia inicialmente a um grupo de textos de metafísica que compreendia não apenas textos de Plotino (paráfrases das *Enéadas* IV a VI), mas ainda de Próclo (*Elementos de Teologia*) e de Alexandre de Afrodísia, coleção que visava completar a *Metafísica* de Aristóteles, elaborada em Bagdá, no século IX, pelo círculo de Al-Kindī. A versão árabe do *Liber de Causis*, cuja doutrina é derivada dos *Elementos de Teologia*, de Próclo, teria feito parte desta coleção, mas, depois, circulou independentemente. O compêndio das duas fontes neoplatônicas - a paráfrase árabe das *Enéadas* IV a VI e os *Elementos de Teologia* de Próclo - forma o que se convencionou denominar *Plotiniana Arabica*. Cf. D’ANCONA COSTA, Cristina. *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris: J. Vrin, pp. 155-167. Ver GARDET, Louis. *La pensée religieuse d’Avicenne (Ibn Sīnā)*. Paris: J. Vrin, 1951, p. 130.

sobre o poder de agir sobre a matéria exterior,²¹ Avicena adverte, ao mencionar o estado profético, que há distintos “modos” de profecia. Contudo, ao desenvolver a teoria do intelecto, vemos que Avicena distingue o profeta dos sábios e santos, pois somente o primeiro é possuidor de um intelecto “santo” – o mais alto grau das potências intelectuais –, que se traduz na capacidade do intelecto em conhecer a verdade sem mediações e sem o apoio de silogismos e provas.²²

Somente aquele que, além de suas qualidades morais, dispõe dessas três condições está apto a receber as revelações divinas, ou por meio da visão dos anjos ou ao ouvir a palavra diretamente de Deus.²³ Para Avicena, são hierarquizados também os modos de profecia: o inferior é quando a profecia se dá por meio da imaginação; em seguida vem o poder de operar milagres, isto é, o de modificar a matéria. O grau mais elevado está no nível da intelecção, ou seja, na perfeição do intelecto quando este se torna santo. Isto, contudo, não significa que o profeta, cujo intelecto pertence ao mais alto grau, não disponha também das condições inferiores. A participação de uma faculdade anímica inferior na profetologia de Avicena, como é o caso da imaginação, está no fato de que o profeta ouve o som da palavra divina e vê os anjos com forma visível. Os anjos aparecem para quem recebe uma revelação divina: os olhos do profeta os vêem sob a forma de simulacros e em seus ouvidos produz-se uma voz que o profeta entende ser de Deus e dos anjos.²⁴ Cabe, portanto, à faculdade da imaginação a função de receber do mundo celeste essas visões e vozes antropomorfizadas.

Resumindo, para o filósofo-médico, o estado profético é o resultado de raras condições físicas e psíquicas humanas. Nada há de sobrenatural, nada há no fenômeno da profecia que não possa ser explicado racionalmente.

[recebido em junho de 2005]

²¹ AVICENA. *Livro da alma*, Parte IV, seções 2 e 4, respectivamente.

²² *Ibid.*, V, 6.

²³ AVICENA. *Metafísica X*, 1.

²⁴ *Ibid.*

1) *Kitāb al-šifāʾ*, II, (*Livro da cura*, II), que comporta o *Kitāb al-nafs* (*Livro da alma*);²⁵ nesta obra, Avicena refere-se à capacidade profética em três ocasiões: Parte IV, caps. 2 e 4 e Parte V, cap. 6. A versão resumida, feita pelo próprio Avicena, segue de perto o *Kitāb al-šifāʾ* (*Livro da cura*) e está no *Kitāb al-najāt* (*Livro da salvação*), Livro II, cap. 6.²⁶

2) Na segunda parte do *Kitāb al-išārāt wa al-tanbīhāt* (*Livro das direções e admoestações*),²⁷ o terceiro segmento, dedicado ao estudo das almas terrestres e celestes, contém uma “direção” sobre as faculdades da alma racional, explicadas segundo o ponto de vista da alegoria corânica da luz ou lâmpada (*Corão*, XXIV, 35: *sūrat al-nūr*), que Avicena retoma e explicita com maior esmero na *Rissāla fī iṣbāt al-nubuwwāt* (*Epístola sobre a prova das profecias*).²⁸

Acrescente-se três obras que podem servir de apoio às passagens mais complexas: uma epístola redigida entre 1012 e 1014, *Risāla fī al-huddūd* (*Epístola das definições*),²⁹ o único texto em persa, escrito entre 1030 e 1034, o *Dānēsh-nāma* (*Livro de ciência*)³⁰ e, por fim, a *Epístola dos estados da alma* (*Rissāla fī aḥwāl al-nafs*),³¹ possivelmente redigida por Avicena também em seus últimos anos de vida, entre 1030 e 1037.

²⁵ Tradução de BAKOŠ, Ján. *Psychologie d'Ibn Sīnā d'après son oeuvre Aš-Šifāʾ II*. Praga: Éditions de l'Académie Tchèqueoslovaque des Sciences, 1956.

²⁶ Tradução de RAHMÁN, Fazlur. *Avicenna's Psychology (An English Translation of Kitāb al-Najāt, Book II, ch. 6)* com notas e comentários. Oxford: Oxford Univ. Press, 1952; reprint USA: Hyperion Press, Inc., 1981, 1990.

²⁷ Tradução de GOICHON, A.-M. *Livre des Directives et Remarques*. Paris: J. Vrin, 1951.

²⁸ Tradução de MARMURA, M. E. On the proof of prophecies and the interpretation of the prophet's symbols and metaphors. In LERNER, R.; MAHDI, M. (Orgs. com a colaboração de FORTIN, E. L.). *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. 1963, reprint Cornell University Press, 1972, pp. 112-121.

²⁹ Tradução de GOICHON, A.-M. *Introduction à Avicenne, son Épître des Définitions*. Paris: Desclée, de Brouwer et Cie., 1933.

³⁰ Tradução do persa de ACHENA, M.; MASSÉ, H. *Le Livre de Science*. Paris: Belles Lettres-Unesco, 1986.

³¹ Cf. MICHOT, J. R. Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l'“Épître de la sphère”. In *Revue Philosophique de Louvain*, t. 83, nov. 1985, pp. 512-522: apresenta a tradução da seção XIII, que circulou autônoma com o título “Do estabelecimento da profecia”.